MÉTAPHYSIQUE D'ARISTOTE / COMMENTAIRE DE THOMAS D'AQUIN

Tome II / Livres VI à XII

Traduction de Guy-François Delaporte

PHILOSOPHIQUES

COMMENTAIRES

L'Harmattan

MÉTAPHYSIQUE D'ARISTOTE

Commentaire de Thomas d'Aquin

Traduction de Guy-François Delaporte

DU MÊME 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* – Éd. Résiac – Montsûrs 1997

Sur internet :

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

© L'Harmattan 2012

Guy-François Delaporte

MÉTAPHYSIQUE D'ARISTOTE

Commentaire de Thomas d'Aquin
Tome II – Livres VI à XII

L'HARMATTAN

LIVRE VI
MODE DE DÉTERMINATION DE L'ÊTRE

Synopse du Livre VI

1144- Différence de mode avec les autres sciences .....leçon 1
Ensuite, le Philosophe examine le sujet de considération de cette science
D'abord, il montre selon quel mode cette science doit examiner l'être
D'abord, le mode pour traiter des êtres, qui convient à cette science

1171- *L'être par accident*.....*Leçon 2*
Ensuite, de quels êtres cette science entend-elle traiter principalement ?
D'abord, il rappelle les modes par lesquels quelque chose est dit être
1172- *Ensuite*, deux modes qu'il entend écarter
D'abord, l'être par accident
D'abord, il ne peut y avoir de science de l'être par accident
1180- *Ensuite*, les points qui sont à considérer au sujet de l'être par accident
D'abord, les points qui sont à considérer sur l'être par accident

1191- Tout n'arrive pas par nécessité.....Leçon 3
Ensuite, il exclut une opinion qui supprime tout être par accident

1223- L'être comme vrai.....Leçon 4
Ensuite, l'être que signifie la vérité de la proposition
1241- *Ensuite*, il écarte l'être vrai et l'être par accident de l'étude principale de cette science

Leçon 1
DIFFÉRENCE DE MODE AVEC LES AUTRES SCIENCES

1144- *D'abord*, Aristote montre la différence entre cette science et les autres
1145- *D'abord*, cette science converge avec les autres dans l'examen des principes
1147- *Ensuite*, la différence avec les autres sur l'examen des principes et des causes
1152- *Ensuite*, quant au mode considérer les principes de l'être en sa qualité d'être
D'abord, la différence entre la science naturelle et les sciences pratiques
1156- *Ensuite*, entre la science naturelle avec les autres sciences spéculatives
D'abord, il montre la différence susdite
D'abord, le mode propre de définir de la philosophie naturelle
1160- *Ensuite*, le mode propre aux mathématiques
1162- *Ensuite*, le mode propre à cette science
1166- *Ensuite*, il conclut sur le nombre de sciences théoriques
D'abord, il conclut qu'il y a trois parties de la philosophie théorique
1167- *Ensuite*, les deux raisons pour lesquelles cette science est dite théologie
1169- *Ensuite*, il soulève une question au sujet de ce qui a été prédéterminé
D'abord, il soulève la question
1170- *Ensuite*, il la résout

Aristote, chap. 1, 1025b3 – 1026a33

Différence avec les autres sciences dans le traitement de l'être

1144- Après avoir établi que cette science examine l'être, l'un, et ce qui découle de l'être en tant que tel[1], après avoir montré que ces notions se disent de multiples façons et avoir mis à jour cette multiplicité[2], le Philosophe entreprend maintenant 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 à cette discipline, en le différenciant des autres sciences : elle examine les principes de l'être en sa qualité d'être.

1145- Tout d'abord, cette science rejoint les autres en ce qu'elle étudie des principes. Comme on a établi que son sujet est l'être[3], 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. Il en va bien ainsi dans les

[1] Métaphysique, Livre IV
[2] Métaphysique, Livre V
[3] Métaphysique, Livre IV

autres disciplines : Le médecin recherche les causes de la guérison et de la convalescence ; le mathématicien étudie également les principes mathématiques, les éléments et les causes, tels que les figures, les nombres, etc. D'une manière générale, une science intellectuelle doit toujours s'intéresser aux causes et aux principes, quelle que soit sa participation à l'intelligence, qu'elle porte sur le pur intelligible, comme la science divine, ou bien sur des objets représentables, ou concrètement perceptibles, mais intelligible dans l'universel, ou encore sur des phénomènes se prêtant à une démarche scientifique, mathématique ou physique, ou enfin, qu'elle aille de principes universels vers les réalités concrètes sujettes à intervention, comme les sciences pratiques.

1146- De tels principes sont, à la vérité, ou bien très certains pour nous, comme c'est le cas des sciences naturelles, parce qu'ils sont proches des phénomènes, ou bien ils sont plus simples et antérieurs par nature, comme en mathématiques. Les perceptions purement sensibles ne procèdent ni de principes ni de causes, mais proviennent du seul contact du phénomène avec la faculté de sensation. Aller de la cause à l'effet ou en sens inverse, n'appartient pas au sens, en effet, mais au seul intellect. Peut-être aussi, Aristote veut-il dire que les principes les plus certains sont les plus connus et les plus élaborés, tandis que les simples sont le fruit d'une étude superficielle, comme en sciences morales, dont les règles s'établissent sur ce qui se produit le plus souvent.

1147- Puis Aristote marque les différences entre cette science et les autres, au sujet de l'examen des principes et des causes. Les sciences particulières en question portent toutes sur un genre particulier d'être, comme le nombre, la grandeur, etc. Chacune traite limitativement de « son genre sujet », autrement dit en propriétaire ; la science du nombre, par exemple, n'aborde pas la grandeur. Mais aucune d'elles ne s'étend sur « l'être pur et simple », c'est-à-dire sur l'acception commune d'être, ni d'ailleurs sur un être quelconque, du point de vue de son être. L'arithmétique, par exemple, n'examine pas le nombre en tant que c'est un être, mais bien en tant que c'est un nombre. C'est au contraire le propre du métaphysicien de considérer tout être en sa qualité d'être.

1148- Il incombe à la même personne d'examiner l'être du point de vue de l'être, ainsi que « ce qu'il est », c'est-à-dire l'identité de la chose, puisque chaque objet doit d'être son identité. C'est pourquoi les autres sciences ne font « aucune mention » ni description de « ce qu'est » une réalité, autrement dit de son identité ainsi que de la définition qui l'exprime. C'est « à partir de là », autrement dit de l'identité même, qu'elles avancent vers des conclusions ; elles l'utilisent quasiment comme principe démontré pour prouver le reste.

1149- Certaines sciences conçoivent l'identité de leur sujet grâce à ce que les sens leur en manifestent ; la biologie, par exemple, reconnaît l'essence de l'animal avec ce que l'observation lui fait percevoir : sa sensibilité et sa motricité, qui le démarquent du non-animal. Mais d'autres sciences supposent l'identité de leur sujet en se reposant sur une autre discipline ; la géométrie, par exemple, reçoit la notion de grandeur de la philosophie première. Avec cette identité provenant des sens ou héritée, les sciences démontrent leurs caractéristiques propres, inhérentes par elles-mêmes au genre sujet qui est le leur. Car la définition est moyen terme de la démonstration en raison de l'identité. La façon de démontrer varie cependant, car certaines disciplines offrent une très grande nécessité, comme les mathématiques, tandis que d'autres sont « moins fermes », c'est-à-dire sans nécessité, comme les sciences naturelles, où de nombreuses démonstrations proviennent de caractéristiques non pas permanentes, mais fréquentes.

1150- Une autre traduction préfère « condition » à « supposition », mais le sens demeure identique, car ce qui est supposé est quasiment hérité comme une condition. Par ailleurs, le nœud de la démonstration étant la définition, l'induction met en lumière que la démonstration « ne porte pas sur la substance des choses », autrement dit sur son essence, ni sur la définition qui l'exprime. Nous avons d'autres méthodes pour établir les définitions, qui sont la division et autres[4].

1151- De même qu'aucune science particulière n'établit l'identité, de même aucune ne juge de l'existence ou de la non-existence du genre sujet sur lequel elle est versée. C'est raisonnable, car il revient à une même discipline de répondre aux questions "cela existe-t-il ? " et "qu'est-ce que c'est ? ". L'identité doit servir de moyen terme pour démontrer l'existence. Chacune de ces deux questions incombe au philosophe qui examine l'être du point de vue de l'être. Voilà pourquoi toutes les sciences particulières présupposent l'existence et la nature de leur sujet, comme on l'a dit[5]. La preuve en est qu'aucune d'entre-elles ne traite de l'être purement et simplement, ni d'un être quelconque en sa qualité d'être.

Originalité de la considération de l'être en sa qualité d'être

1152- Le Philosophe signale la spécificité de cette discipline dans la méthode d'analyse des principes de l'être en tant qu'être. Ses devanciers voyaient dans la physique, la science première, qui traitait de l'être comme tel. C'est pourquoi il commence par elle, comme par le plus évident. Il établit tout d'abord la différence

[4] Seconds Analytiques, Livre II
[5] Seconds Analytiques, Livre I

entre la science de la nature et les disciplines pratiques. La physique n'aborde pas l'être pur et simple, mais un genre précis d'être, à savoir la substance naturelle, qui possède à l'intime le principe de mouvement et de repos. Cette substance n'est donc ni actrice, ni productrice, au sens où agir et produire diffèrent. Agir c'est opérer de façon immanente à l'agent lui-même, comme choisir, comprendre, etc. – les sciences actrices sont dites disciplines morales – mais produire, c'est opérer de façon transitive à l'extérieur, en transformant une matière, comme couper, brûler, etc. – les sciences productrices sont aussi appelées technologies.

1153- Or, les sciences naturelles ne sont pas productrices, car l'origine de la science productrice est dans le producteur, et non dans le produit, qui est un artefact, alors que la source du mouvement des êtres naturels est à l'intime d'eux-mêmes. Dans le producteur, l'objet artificiel provient d'abord de l'intellect qui découvre la technique, puis dans cette technique, intellectuellement maîtrisé, et enfin dans le geste réalisateur, puissance motrice par laquelle l'artisan exécute l'exemplaire que son art a conçu. Il est donc évident que la science de la nature n'est pas productrice.

1154- Pour la même raison, il est clair qu'elle n'est pas davantage actrice. L'origine des sciences actrices est dans l'agent, et non dans ses actions ni dans ses mœurs. Ce principe, c'est le « dessein », autrement dit le choix, car le devoir et l'éligible sont identiques. La physique n'est donc ni actrice, ni productrice.

1155- Mais si une science doit être soit actrice, soit productrice, soit théorique, alors la science de la nature est théorique. Elle est donc « théorique » et spéculative, sur ce genre d'être qui est précisément susceptible de mouvement. L'être mobile est, en effet, le sujet de la philosophie de la nature. Celle-ci n'envisage que « ce type de substance », autrement dit, l'identité et l'essence d'une réalité non séparable rationnellement de la matière, dans la plupart des cas. Aristote précise cela à cause de l'intelligence, dont l'examen ressortit de la philosophie naturelle, mais est pourtant d'une substance séparable. Il est donc évident maintenant, que la physique porte sur un sujet précis, qui est l'être mobile, avec une façon précise de définir, à savoir avec matière.

1156- Mais Aristote corrobore la différence entre cette discipline et les autres sciences spéculatives, en précisant le mode de définir qui lui est le plus approprié. Pour connaître les différences réciproques entre les sciences spéculatives, il faut dévoiler comment chaque science énonce l'identité des choses et leur « notion », c'est-à-dire leur définition significative. Vouloir les distinguer « sans cela », c'est-à-dire sans connaître leur mode de définir, c'est ne rien faire, puisque, la définition est

le moyen terme de la démonstration, et par conséquent la source du savoir. Divers modes de définir doivent donc engendrer diverses sciences spéculatives.

1157- Parmi les objets à définir, certains sont comme le camus, d'autres comme le concave. Les deux se séparent car la définition des premiers contient la matière sensible ; le camus n'est en effet rien d'autre qu'un nez courbe ou concave. Tandis que la concavité se définit sans matière sensible. Aucun corps tangible, ni le feu, ni l'eau, ni etc., n'est en effet introduit dans la définition du concave ou du courbe. Est dit concave ce dont le milieu n'est pas aligné aux extrémités.

1158- Tous les êtres naturels se définissent comme le camus ; on l'observe aussi bien dans les parties animales hétérogènes, comme le nez, l'œil, le visage, que dans les éléments homogènes, comme la chair ou l'os, et dans l'animal considéré comme un tout. Il en va de même des composants végétaux comme la feuille, la racine, la tige, ou la plante en son entier. Aucun ne peut se définir sans mouvement, aussi leur définition contient-elle la matière sensible, qui supporte le changement. N'importe quelle matière sensible est susceptible d'un mouvement qui lui est propre. On doit intégrer, par exemple, le chaud et le froid à la définition de la chair et des os, avec un certain équilibre de température, et ainsi de suite pour les autres. La façon de rechercher l'identité des êtres naturels et de les définir en sciences naturelles est donc claire : avec matière sensible.

1159- C'est pourquoi le naturaliste s'inquiète aussi de l'âme pour ce qu'elle se définit matériellement. L'âme est l'acte premier d'un corps physique organique, ayant la vie en puissance, avons-nous dit[6]. Mais pour ce qu'elle est d'autre que l'acte d'un corps, et en serait donc séparable, l'âme n'intéresse pas la physique. Ce qui précède montre donc à l'évidence que la philosophie de la nature est une science théorique ayant une méthode précise de définition.

1160- Puis Aristote aborde le mode propre aux mathématiques. Elles appartiennent aussi aux sciences théoriques, car on observe qu'elles ne sont ni actrices, ni productrices, puisqu'elles regardent des objets dépourvus des mouvements indispensables à l'action et à la production. Savoir, néanmoins, si les objets mathématiques sont immobiles et séparables de la matière dans leur être, voilà qui n'est pas encore évident. Pour certains comme les platoniciens, en effet, les nombres, les grandeurs, etc., étaient séparés, et intermédiaires entre l'espèce et les

[6] Traité de l'âme, Livre II

êtres concrets, nous l'avons vu[7]. La vérité sur cette question n'est pas encore tranchée par Aristote, qui le fera plus tard.

1161- Il est par contre plus évident que les mathématiques spéculent sur des objets considérés comme immobiles et séparés de la matière sensible, même si dans leur être, ils ne sont ni l'une ni l'autre. Leur notion, comme celle de courbe ou de concave, est sans matière sensible. Elles diffèrent donc en cela de la physique, car cette dernière examine les choses en les définissant avec matière tangible. C'est pourquoi elle regarde les non-séparés du point de vue de la non-séparation, tandis que les mathématiques, qui traitent des réalités en les définissant sans matière sensible, les regardent comme séparées même sans qu'elles le soient.

1162- Enfin, le Philosophe fixe le mode propre de notre science. S'il existe quelque être immobile, éternel par conséquent, et séparable de la matière dans son être, un tel spécimen relève clairement d'une science théorique, mais ni actrice, ni productrice, car celles-ci abordent certains mouvements. L'étude d'un tel être n'est pourtant pas naturelle, car la physique examine certains types d'êtres, à savoir les réalités mobiles ; elle ne sera pas davantage mathématique, car cette science n'étudie pas les objets séparables selon l'être, mais seulement selon la raison, a-t-on dit. Cette étude doit donc incomber à une discipline autre que les deux premières, que sont la physique et les mathématiques.

1163- La physique, en effet, possède un objet inséparable et mobile, et une partie des mathématiques, un objet immobile et séparé non pas dans l'être, mais selon la raison, car il existe dans la matière sensible selon son être. Aristote ajoute « vraisemblablement », parce que cette vérité n'est pas encore établie. Il a aussi écrit "une partie des mathématiques" possède un objet immobile, comme la géométrie ou l'arithmétique, car d'autres branches, comme l'astronomie, s'appliquent au mouvement. Mais la science première étudie les séparables selon l'être, et absolument immobiles.

1164- Les causes communes, en effet, ne peuvent être qu'éternelles. Les auteurs premiers des êtres engendrés doivent être inengendrés, afin de ne pas pousser le processus à l'infini. Le seront surtout les causes immatérielles et immobiles, qui sont responsables des êtres sensibles et manifestes pour nous, car, pour être cause des autres, elles sont plus êtres, on l'a vu[8]. Il est, de ce fait, évident que la doctrine

[7] Métaphysique, Livre I, Livre III
[8] Métaphysique, Livre II

qui aborde ce type d'être, est première entre toutes, et observe les causes communes à tous les êtres. Ce sont donc bien les causes des êtres en tant qu'ils sont êtres, qui sont recherchées par la philosophie première, comme nous l'avions avancé[9]. On voit dès lors la fausseté des opinions prétendant que pour Aristote, Dieu n'était pas cause de la substance du Ciel, mais seulement de son mouvement.

1165- Prenons cependant garde que si les réalités séparées selon l'être et la raison de la matière et du mouvement relèvent de l'attention de la philosophie première, elles ne sont pas les seules. Le philosophe premier étudie tout autant les êtres sensibles sous l'aspect où ils sont êtres. À moins, sans doute, de penser comme Avicenne, que les réalités communes de ce type que notre science étudie, sont dites séparées dans l'être, non pas parce qu'elles sont à jamais immatérielles, mais parce qu'elles n'ont pas nécessairement un être matérialisé, comme les mathématiques.

Le nombre de sciences théoriques

1166- Aristote conclut donc au nombre de sciences théoriques. On observe trois domaines de la philosophie théorique, à savoir les mathématiques, la physique et la théologie, qui est philosophie première.

1167- Il énumère ensuite deux raisons pour appeler cette science "théologie" :

1 « Il est évident que si quelque part… », il existe quelque chose de divin dans un genre quelconque de réalités, il a la nature d'un être immobile et séparé de la matière, et notre science l'étudie.

1168- 2 La science la plus noble porte sur le genre d'êtres le plus noble, lequel comprend le divin. Mais notre science est honorable entre toutes, plus que les autres disciplines théoriques, lesquelles l'emportent sur les savoirs pratiques, comme on sait[10] ; il est donc évident qu'elle aborde le divin. Voilà pourquoi on la nomme théologie, comme un "discours sur les choses divines".

1169- Puis il soulève une question au sujet d'un point déjà établi. On pourrait se demander si la philosophie première est universelle, parce qu'elle examine l'être universellement, ou bien si sa considération porte plutôt sur un genre précis et une nature unique. Mais il ne semble pas que ce soit ce dernier cas. Il n'existe pas, en effet, de mode unique de cette science comme pour les mathématiques. Géométrie

[9] Métaphysique, Livre I
[10] Métaphysique, Livre I

et astronomie, qui appartiennent aux mathématiques, étudient, en effet, une nature précise, tandis que la philosophie première embrasse universellement ce qui est commun à toutes choses. Mais on dirait pourtant à l'inverse, qu'elle se focalise sur une nature déterminée, celle des séparables et des immobiles, comme on l'a dit.

1170- Mais il résout le problème : s'il n'y avait d'autres substances que les naturelles, objets de la physique, cette dernière serait la science première. Mais s'il existe une substance immobile, celle-ci sera antérieure à la substance naturelle, et la philosophie considérant ce type de substance sera première. Et c'est pourquoi elle sera universelle : il lui reviendra d'étudier l'être en sa qualité d'être, l'identité, et tout ce qui appartient à l'être comme tel. Il y a en effet unicité de la science de l'être premier et de l'être commun, comme on l'a vu[11].

[11] Métaphysique, Livre IV

Leçon 2
L'ÊTRE PAR ACCIDENT

1171- *D'abord*, Aristote rappelle les modes selon lesquels quelque chose est dit être
1172- *Ensuite*, il pointe les deux modes à écarter
D'abord, l'être par accident
D'abord, l'être par accident, ne peut être objet de science
1180- *Ensuite*, les points à considérer sur l'être par accident
D'abord, il précise ces points
1181- *D'abord*, les trois caractéristiques de l'être par accident
1182- *Ensuite*, Aristote développe les trois points susdits

Aristote, chap. 2, 1026a34 – 1027a29

1171- 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, comme nous l'avons établi[12] :

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.

L'être par accident ne peut être objet de science

1172- Le Philosophe énumère les types d'êtres qu'il entend écarter car ils ne sont pas prépondérants pour la recherche en cours. Tout d'abord, l'être par accident, dont il ne saurait y avoir de science. Puisque nous avons dit que l'être se dit de multiples façons, il nous faut d'abord examiner l'être par accident, afin d'exclure dès le début de notre étude ce qui a le moins de raison d'être. Or, son propos, nous conduit à conclure qu'il ne peut être objet d'aucune spéculation de quelque science que ce soit, ce qu'il prouve de deux façons :

[12] Métaphysique, Livre V

1173- 1 Par un signe : il ne saurait y avoir de spéculation sur l'être par accident parce qu'on ne connaît aucune science, « pour autant qu'elle soit sérieuse », ou « réfléchie » selon une autre traduction, c'est-à-dire diligente dans la recherche des sujets lui appartenant, qui se penche sur l'être par accident. Ni une discipline pratique, que nous avons divisée plus haut en actrice et productrice, ni une science théorique.

1174- Ce qu'il commence par développer dans les sciences pratiques : le bâtisseur d'une maison n'est pas responsable, dans son métier, des événements appelés à se dérouler sous son toit, sauf par accident, car ces derniers sont infinis et ne peuvent former un art. Rien n'interdit, en effet, que la maison, une fois construite, soit « charmante », autrement dit, agréable à vivre pour les uns, et pour les autres, « préjudiciable », car elle est l'occasion de désagréments, et pour d'autres encore « rentable » grâce aux revenus qu'elle leur procure. Elle sera autre et différente pour chaque occupant. Mais le savoir-faire du constructeur n'est pour rien dans tout ce qui arrive par accident à l'intérieur du domicile, il se contente d'édifier le bâtiment et tout ce qui y est directement afférant.

1175- Il en va de même des sciences spéculatives : la géométrie n'étudie pas les caractéristiques s'attribuant « ainsi aux figures », c'est-à-dire par accident, mais uniquement les propriétés les affectant par soi. Elle analyse le fait que le triangle possède « deux droits », autrement dit, trois angles égaux à deux angles droits, mais elle ne se soucie pas d'autre chose, comme par exemple de savoir si tel morceau de bois ou autre, a trois angles, car cela ne concerne qu'accessoirement le triangle.

1176- 2 Par un raisonnement : il est rationnel que la science n'ait pas à spéculer sur l'être par accident, parce qu'elle se penche sur des objets qui sont des êtres réels, tandis que l'être par accident n'est qu'un être nominal, lorsque l'un se prédique d'un autre. Toute chose est être dans son unité, mais dès que s'en présente deux dont l'une rejoint par occasion l'autre, l'unité ne se fait que dans le nom, parce que l'une se prédique de l'autre, comme le musicien est dit blanc, ou l'inverse. Mais pas de façon qu'une unité réelle soit produite de la rencontre de la blancheur et du musicien.

1177- Le Philosophe établit de deux façons que l'être par accident est un être uniquement nominal :

1 Par l'autorité de Platon. C'est parce que l'être par accident est un être uniquement nominal, que Platon ne s'est pas trompé dans sa hiérarchie des savoirs selon les substances, en rangeant la sophistique parmi les sciences du non-être. Les arguments des sophistes portent le plus souvent sur l'accident, en effet. La plupart des paralogismes latents relèvent du "sophisme de l'accident".

1178- Voilà pourquoi Aristote écrit[13] : ils commettent contre les sages des syllogismes adventices, tels que ces paralogismes où ils se demandent si "musicien" et "grammairien" sont identiques ou différents. Ce qui donne : musicien est autre que grammairien, mais tel musicien est grammairien, donc ce musicien est autre qui lui-même. Or, "musicien" est en effet autre que "grammairien" parlant par soi, tandis qu'un musicien est grammairien par accident. Il n'est donc pas étonnant d'aboutir à un paradoxe en ne distinguant pas entre ce qui est par accident et ce qui est par soi. De façon comparable, en arguant : Coriscos est autre que Coriscos musicien, mais Coriscos est un Coriscos musicien, donc Coriscos est autre que lui-même, on ne distingue toujours pas entre ce qui est par accident et ce qui est par soi. De même, en énonçant : tout ce qui est et ne fut pas de toujours, a été fait, mais un individu musicien est grammairien, et ne le fut pas toujours, par conséquent, son être musicien a été fait grammairien, et l'être grammairien musicien. Mais c'est faux, à vrai dire, parce qu'aucune génération ne conduit à ce que l'"être grammairien" devienne "être musicien", mais aboutit soit à être grammairien, soit à être musicien. À l'évidence dans ce raisonnement, la première prémisse est vraie lorsque les termes sont pris par soi, mais ceux de la seconde sont des êtres par accident. Il en est ainsi dans tous les raisonnements sur le modèle du sophisme de l'accident. L'être par accident est proche du non-être, semble-t-il, et c'est pourquoi la sophistique, qui s'en tient à l'apparent et à l'inconsistant, se sert surtout de lui.

1179- 2 Par un argument. Même avec les raisonnements des sophistes, il transparaît que l'être par accident s'approche du non-être. D'une réalité qui a d'être autrement que par accident, il y a génération et corruption, tandis que l'être par accident ne connaît ni l'une ni l'autre. Il existe une génération du musicien, en effet, et une autre du grammairien, mais aucune de ce qui serait grammairien musicien, comme animal bipède, ou homme capable de rire. On ne dit donc pas vraiment de l'être par accident que c'est un être.

[13] Réfutations sophistiques, Livre I

Les points à considérer au sujet de l'être par accident

1180- Aristote poursuit en fixant les points à considérer au sujet de l'être par accident, pour autant qu'une spécification soit possible à son égard. Bien que les attributs par accident ne relèvent pas de l'examen d'une science, en effet, la notion même d'être par accident peut, toutefois, faire l'objet d'une étude rationnelle, de même qu'un infini, parce qu'infini, est inconnu, mais l'infini comme tel, fait l'objet d'un traité scientifique.

1181- Il aborde cette étude en énumérant les trois points à élucider à son propos : quelle est sa nature ? quelle est sa cause ? et, conséquence logique, pourquoi ne peut-il y en avoir de science ?

1182- Il poursuit en passant ces trois points en revue :

1 D'abord, la cause de l'être par accident. Parmi les êtres, certains se comportent toujours de la même façon, par nécessité (non pas, certes, de cette nécessité imposée par violence, mais par impossibilité d'être autrement, comme pour l'homme d'être animal). D'autres ne sont ni nécessaires, ni perpétuels, mais « le plus souvent », et dans la plupart des cas. C'est « cela », autrement dit la normalité, qui est cause et principe de l'être adventice. Chez les êtres perpétuels, en effet, il ne peut y avoir d'événement accidentel, car ne peut être nécessaire et éternel que ce qui est par soi, comme nous l'avons vu[14]. Reste donc que seul le contingent peut accueillir l'être par accident.

1183- Mais l'indifférence envers l'une ou l'autre éventualité ne peut, comme telle, être cause de quoi que ce soit. Cette équivalence des deux issues provient de la matière, en puissance aux opposés. Mais rien n'agit parce qu'il est en puissance. Il faut donc qu'une cause ouverte aux deux directions, comme la volonté, par exemple, incline davantage en un sens pour agir, sous la motion de quelque chose d'attirant ; elle devient alors cause dans la majorité des cas. Ce qui arrive rarement est l'être occasionnel, dont nous cherchons la cause. Reste donc que la cause de l'événement rare est l'événement fréquent, les quelques fois où il avorte. Tel est donc l'être par accident.

1184- 2 Ensuite, la nature de l'être par accident. Le fréquent est cause de l'occasionnel, car ce qui n'est ni toujours, ni souvent, nous le disons par accident, et c'est une anomalie affectant ce qui advient dans la plupart des

[14] Métaphysique, Livre V

cas. « Un temps d'hiver », par exemple, pluvieux et froid, « durant la constellation du Chien », à la saison caniculaire, nous disons que c'est anormal ; mais nous ne le ferions pas si « c'était l'été », la sécheresse et la chaleur. Ce dernier cas se présente toujours ou le plus souvent, pas le premier. De façon semblable, nous disons que l'homme est blanc à l'occasion, car ce n'est ni toujours, ni la plupart du temps, tandis que nous posons par soi qu'il est un animal, et non par accident, car il en est toujours ainsi. De même, un constructeur produit par accident la santé, car ce n'est pas sa vocation normale, mais celle du médecin. S'il le fait, c'est parce qu'il lui arrive d'être médecin. Également, le « restaurateur », autrement dit, le cuisinier, « préoccupé » par son intention de « faire plaisir », en réjouissant d'une nourriture savoureusement accommodée par ses soins, peut offrir une alimentation régénératrice. Une nourriture bonne et appétissante peut en effet s'avérer profitable à la santé. Néanmoins, le but de son « art culinaire », et de sa cuisine, n'est pas la santé mais la délectation. C'est pourquoi nous avons écrit : "peut s'avérer".

1185- Nous devons noter que dans le premier exemple, l'être par accident provenait d'un concours de circonstances temporelles. Dans le second, il s'agissait d'une rencontre dans un même sujet : blanc avec homme. Dans le troisième, de la réunion en un même agent, comme le constructeur-médecin. Et dans le quatrième, d'effets conjoints, comme la santé et le plaisir, puisque les plats avec lesquels le cuisinier cherche à réjouir, ne sont qu'accessoirement bénéfiques pour l'organisme. D'un certain point de vue, il contribue à la santé, mais pas dans l'absolu, parce que chaque art poursuit une intention, et tout ce qui en sort ne lui est pas attribuable par soi. C'est pourquoi, l'être adventice, qui est étranger à l'intention de l'art, n'en provient pas. Des êtres par soi, il existe, selon les circonstances, des potentialités précises de production, mais aucun art, ni aucune faculté déterminée ne saurait faire un être par accident. De ce dernier, on n'observe qu'une cause accidentelle et indéterminée, car il y a une proportion mutuelle entre l'effet et la cause. L'effet par accident provient d'une cause par accident, comme l'effet par soi, d'une cause par soi.

1186- Et, après avoir dit que l'être normal est cause de l'être anormal, Aristote entreprend logiquement de montrer comment ce dernier provient du premier. Tout n'advient ni n'existe "nécessairement et toujours", mais la majorité des événements se produisent la plupart du temps. C'est pourquoi l'existence d'un être par accident, qui ne sera ni le plus souvent, ni la plupart du temps, est nécessaire, comme lorsqu'on associe blanc à musicien. Et puisque cet effet se

produit parfois, mais ni toujours, ni dans la plupart des cas, il advient par accident. À supposer, en effet, que le rare n'arrive pas de temps en temps, le fréquent n'avorterait jamais, mais se présenterait toujours et nécessairement ; toutes choses seraient éternelles et nécessaires, ce qui est faux. L'échec du normal provient de la matière, qui n'est pas toujours parfaitement soumise au potentiel de l'agent. Elle est cause de ce qui n'arrive pas comme d'habitude, et rarement ; cause, disons-nous, mais contingente et non pas nécessaire.

1187- Étant admis que tout n'est pas nécessaire, et que certaines réalités ne se présentent ni toujours, ni le plus souvent, nous devons savoir si fondamentalement, rien n'est ni toujours, ni le plus souvent. Mais il est évident que c'est impossible, car le normal est la cause de l'être par accident. Doivent donc exister aussi bien ce qui s'observe toujours que ce qui est habituel. Tout ce qui n'entre pas dans une de ces deux catégories est donc par accident.

1188- Mais la question de savoir s'il existe quelque chose de fréquent, mais aucun être perpétuel et nécessaire, ou bien s'il existe aussi des réalités éternelles, cette question sera abordée par la suite[15]. Le Philosophe démontrera que certaines substances sont éternelles. La première question se demandait si tout était occasionnel, tandis que la seconde, si tout était possible mais rien éternel.

1189- 3 Enfin, il n'y a pas de science de l'être par accident. C'est évident du fait qu'il n'y a de science que de ce qui est permanent ou fréquent. Comme l'être par accident ne se produit ni toujours, ni le plus souvent, il ne pourra être l'objet d'aucune science. La majeure se prouve ainsi : on ne peut apprendre ni enseigner une matière qui ne serait ni permanente, ni fréquente. Le sujet d'un enseignement doit être défini soit pour toujours, soit durablement. Il est établi, par exemple, que « l'hydromel », mélange de miel et d'eau, est le plus souvent bénéfique aux fiévreux.

1190- Mais les faits « surajoutés », qui se greffent sur le permanent ou le fréquent, ne peuvent se prédire à la manière des événements de la nouvelle lune. Les phénomènes précis qui lui sont imputables sont permanents ou fréquents. Ce que l'on dit de la nouvelle lune peut servir d'exemple de ce qui est définitivement établi. Et si Aristote a ajouté « ou bien fréquents », c'est pour maintenir la différence avec l'accidentel qui n'est ni l'un ni l'autre. Aussi a-

[15] Métaphysique, Livre XII

t-il précisé « que l'accident se surajoute », à l'être éternel ou fréquent. La mineure, quant à elle, découle rationnellement de la majeure précédente.

Le philosophe conclut donc en épilogue : on a dit ce qu'était l'être par accident, quelle était sa cause, et pourquoi il ne pouvait y en avoir de science.

Leçon 3
TOUT N'ARRIVE PAS NÉCESSAIREMENT

1191- *D'abord*, Aristote réfute l'idée que tout arrive nécessairement
1201- *Ensuite*, il infère une conclusion sur l'opinion précédente
1202- *Ensuite*, il soulève une question suscitée par cette opinion

Aristote, chap. 3, 1027a30 – 1027b18

Tout n'arrive pas nécessairement

1191- Après avoir achevé son étude sur l'être par accident, Aristote écarte une opinion qui supprimerait l'existence même d'un tel être. Certains ont, en effet, pensé que tout ce qui advient dans le monde, possède une cause par soi ; et qu'en outre, l'avènement d'une cause quelconque contraint à la production de son effet. De sorte que tout proviendrait avec nécessité d'un enchaînement particulier de facteurs ; rien ne serait, dès lors, par accident dans les choses. Raison pour laquelle le Philosophe veut réfuter cette opinion. Ce qui suit devrait rendre évident que les principes et les causes de génération et de corruption de certaines réalités « sont engendrables et corruptibles ». Il leur arrive d'être engendrés ou corrompus sans causer eux-mêmes de génération ni de corruption, à la suite de leur propre changement. Il n'est pas obligatoire, en effet, qu'une réalité à l'origine de la génération ou de la corruption d'autre chose produise actuellement cet effet à chaque fois qu'elle-même se trouve engendrée ou corrompue. Beaucoup de causes, en effet, ne sont efficaces que la plupart du temps, et une fois en œuvre, leur effet peut encore se voir empêché par accident, du fait de l'inadaptation de la matière ou de l'obstruction d'un agent contraire, etc.

1192- Notons, toutefois, la démonstration d'Avicenne[16] : aucun effet en relation avec sa cause n'est de l'ordre du possible, mais tous sont nécessaires. À supposer que la cause soit présente, si un résultat qui pouvait ne pas suivre, se trouve tout de même être là, alors, comme ce qui est en puissance en tant que puissance est conduit à l'acte par un être en acte, il faudrait donc qu'autre chose que la cause intervienne pour mener cet effet à l'acte. Car la cause ne serait pas suffisante. Ce qui paraît contredire les propos du Philosophe sur ce point.

[16] Métaphysique

1193- Sachons donc que les propos d'Avicenne doivent s'entendre en supposant qu'aucun empêchement ne s'oppose à la cause. Il est, en effet, nécessaire qu'une fois l'agent présent, l'effet se produise, sauf lorsque s'interpose, de temps à autres, un obstacle occasionnel. C'est pourquoi le Philosophe écrit qu'il n'est pas obligatoire que la génération ou la corruption se produisent après que leurs causes soient apparues.

1194- Mais, si ce que nous disons n'était pas vrai, toutes choses se produiraient alors nécessairement. À condition d'adjoindre à la proposition : "une fois la cause présente, il est obligatoire que l'effet advienne", cette autre : "de tout ce qui advient ou disparaît, existe nécessairement une cause par soi et non par accident". Avec ces deux prémisses, nous concluons, en effet, que toutes choses se produisent avec nécessité. Ce qui se démontre comme suit.

1195- Quand on s'interroge sur la certitude ou non d'un événement futur, on conclut de ce qui vient d'être dit, qu'une de ces éventualités est inéluctable, car si tout ce qui arrive possède une cause productrice par soi, à chaque fois que celle-ci se présente, le changement s'enclenche immanquablement. L'événement sur la possibilité duquel on s'interroge, se déroule donc lorsque sa cause existe, et ne commence pas tant qu'elle n'existe pas. Et l'on doit tenir le même discours sur la cause : on l'observera chaque fois qu'autre chose, qui est sa propre cause, se présente dans le futur.

1196- Or, on constate qu'un temps futur, fut-il de cent ans ou de mille ans, est toujours limité, car il commence à l'instant-même et s'achève au terme fixé. Or, la génération de la cause précède chronologiquement celle de l'effet, et en remontant de celui-ci à celle-là, on raccourcit le temps futur, et l'on s'approche davantage du présent. Car on épuise une quantité finie en lui ôtant régulièrement une portion. En remontant donc de l'effet à la cause, puis de cause en cause, on consomme tout le temps futur imparti, et l'on aboutit à l'instant présent.

1197- Un exemple rendra cela évident. Si, à la vérité, tout effet possède une cause par soi à laquelle il ne manque pas de faire suite, tel quidam, alors, devra obligatoirement mourir soit de maladie, soit de mort violente, au sortir de sa maison. Le franchissement du seuil sera donc responsable de son décès, par violence, s'il se retrouve face à face avec des brigands qui le tuent, ou bien à la suite d'une maladie, s'il subit une averse qui lui provoque une fièvre mortelle. Mais nécessairement, il faudra, s'il a soif, qu'il sorte pour puiser de l'eau, et de même, devra se produire un autre changement pour expliquer sa soif ; et en remontant ainsi de proche en proche, on aboutira à un fait « actuel », autrement dit,

à un événement présent, ou même à un fait « déjà réalisé » dans le passé ; nous dirions, par exemple, que sa soif a été provoquée par un met épicé ou une sauce, or, le fait qu'il consomme ou non ce plat est affaire du temps présent, duquel découlera nécessairement « le futur en question », à savoir, s'il mourra ou non.

1198- Toute conditionnelle vraie est nécessaire. Aussi, lorsque l'antécédent est effectif, le conséquent doit-il obligatoirement l'être. Il est, par exemple, exact que si Socrate court, c'est qu'il se meut. Or, il court ; donc, il se mouvra durant le temps qu'il courra. Car si n'importe quel effet possède une cause par soi, à laquelle il fait immanquablement suite, alors, une conditionnelle dont l'antécédent est la cause et le conséquent l'effet, devra être vraie. Certes, il existe parfois, entre la cause actuellement présente et son effet futur, de nombreux intermédiaires dont chacun sera le résultat du précédent et le déclencheur du suivant ; néanmoins, la conditionnelle dont l'antécédent est présent et le conséquent futur, sera vraie de la première à la dernière étape. Comme par exemple, cette proposition : « s'il prend de la sauce, il se fera tuer », car l'antécédent est tiré du temps présent, et le meurtre sera donc nécessaire, comme le seront tous les autres mouvements futurs, au fur et à mesure de l'actualité des causes prochaines et lointaines.

1199- Cette même raison s'impose lorsqu'on remonte des effets aux causes ; on aboutit « aux faits historiques », autrement dit aux événements du passé, en réduisant les résultats futurs dans une cause non plus actuelle, mais révolue, car être dans le passé, c'est être encore selon un certain mode. En mode révolu et passé, voulons-nous dire. Bien que la vie de César ne soit plus d'actualité, elle est véritablement un être du passé, car César a vraiment vécu. Nous pouvons donc énoncer la vérité de l'antécédent d'une conditionnelle, où se situe la cause révolue, et où le conséquent sera la cause future. Comme tous les effets futurs doivent se rattacher à une cause présente ou passée, il en résulte que tous les futurs se produiront avec nécessité, de la manière dont on dit que le vivant doive inévitablement mourir un jour, car c'est la suite obligée de ce qui fut naguère réalisé : un mélange biologique de deux contraires. Cette conditionnelle, en effet, est vraie : si un corps est composé de contraires, il se décomposera.

1200- Mais il est inconcevable que tous les futurs se produisent avec nécessité. Par conséquent, les deux propositions d'où découlait cette conclusion – à savoir : "n'importe quel effet possède une cause par soi" et "la cause étant présente, l'effet doit suivre nécessairement" – sont impossibles, car sinon s'ensuivrait ce qu'on a dit : la cause de n'importe quel événement futur est déjà présente, comme pour la

mort animale. Mais qu'un homme meurt de maladie ou de mort violente, la cause nécessaire de ce résultat n'est pas encore écrite.

1201- Aristote tire donc la conclusion de ce qui précède : tout n'advient pas d'une cause par soi. Dans les futurs contingents, le rattachement de l'effet à venir à une cause par soi s'arrête à un point de départ. Celui-ci ne se réduit plus à un nouveau principe par soi, mais est en lui-même la cause « de ce que sera tel événement », il sera, autrement dit, cause occasionnelle, et n'aura pas lui-même d'autre origine. L'être par accident n'a ni cause, ni génération, nous le savons. Qu'untel soit occis par des bandits, par exemple, possède une cause par soi dans le fait qu'il a été frappé ; cette cause a aussi pour cause par soi, la rencontre avec les brigands. Mais cette dernière n'a d'autre cause qu'accidentelle. Le fait que quelqu'un se déplace pour ses affaires et soit confronté à ses assassins est une coïncidence, comme on le voit. Il n'y a pas à chercher de raison à cela. L'être par accident, redisons-le, n'a pas de génération et l'on ne doit pas demander de cause par soi de son apparition.

1202- Le Philosophe soulève ensuite une question suggérée par ce qui précède. On vient de dire que les causes des êtres par accident se rattachent à un principe dont il n'y a pas à chercher d'autre cause. Aussi s'interroge-t-il sur cette réduction, autrement appelée « anagogie », qui revient à se demander « à quelle cause et à quel principe doit-on parvenir ? » ; à quel genre de cause ou de principe premier ? matériel ? final en vue duquel l'événement se produit ? moteur ? Aristote omet la question de la forme, car on s'interroge ici sur la génération accidentelle des réalités, or, la forme n'est cause de génération qu'à titre de fin. Forme et fin y sont, en effet, confondues. Toutefois, il ne résout pas ici la question mais s'en remet à la solution déterminée ailleurs[17], qui établit que chance et hasard sont des causes adventices se rattachant au genre de la cause efficiente. En conclusion, il confirme qu'on a assez traité de l'être par accident, autant que cela pouvait se faire, et qu'il faut éviter, dorénavant, d'en parler.

Destin et providence

1203- Notons tout de même que les propos du Philosophe écartent, semble-t-il, certains points retenus par d'autres, comme le destin et la providence. Il soutient en effet que tout événement ne se rattache pas à une cause par soi dont il découlerait inéluctablement, car autrement, tout serait nécessaire et il n'y aurait aucune coïncidence dans les choses. Les tenants du destin prétendent, quant à eux, que les faits contingents qui nous arrivent, paraissent accidentels mais sont en fait

[17] Physiques, II

dépendants d'influences astrales. Leur action organise des phénomènes qui nous semblent fortuits. Et ceux qui envisagent la providence, lui imputent l'ordre de déroulement des événements ici-bas.

1204- Or, deux points découlent de ces deux positions, qui semblent contredire les conclusions d'Aristote :

> 1 Rien d'accidentel, ni de fortuit, ni d'hasardeux n'arrive dans les choses. Ce qui se déroule selon un certain ordre n'est pas par coïncidence, car cela se produit toujours ou le plus souvent.
>
> 2 Tout advient par nécessité, si tout est obligatoire dès lors que la cause en existe dans le présent ou dans le passé, pour respecter le raisonnement d'Aristote. Or, la cause de ce qui dépend de la providence ou du destin est à la fois actuelle et déjà historique, puisque la providence est immuable et éternelle ; même le mouvement du Ciel est invariable. Or, les effets du destin ou de la providence se réalisent obligatoirement et si tout leur est soumis, alors tout est nécessaire.

Mais dans l'idée du Philosophe, il ne faut retenir ni destin, ni providence.

1205- Afin de mettre en évidence le problème, il faut considérer que l'efficacité d'une cause est d'autant plus étendue que celle-ci est plus élevée. Une cause éminente produit un effet supérieur, plus commun et que l'on retrouve en davantage d'inférieurs. Dans les productions humaines, le pouvoir politique, qui l'emporte, évidemment, sur la stratégie militaire, s'étend à tous les domaines de la communauté, alors que le militaire se limite à sa partie. La mise en ordre effectuée par la cause au sein des effets, s'applique à tous ceux qui sont touchés par son influence. Toute cause produit des effets précis, selon un ordre établi. Reliés à une cause inférieure, certains faits semblent n'avoir aucune cohérence, effectivement, mais s'enchaîner par pure coïncidence. Si, toutefois, on les rattache à une cause supérieure commune, ils deviennent ordonnés et réunis sans aucune contingence, car ils sont produits par une cause par soi.

1206- La floraison de telle plante puis telle autre, ne semble pas suivre de plan si on impute cela au potentiel de chacune en particulier. Bien au contraire, qu'elles fleurissent en même temps paraît une pure coïncidence. La vitalité d'une plante s'étend à sa propre croissance, mais pas à celle de sa voisine. Elle est donc cause de sa propre floraison, mais pas de ce qu'elle arrive en même temps qu'une autre. Mais si l'on s'en remet aux influences cosmiques, qui sont des causes communes, cette simultanéité ne semble plus être accidentelle, mais résulter de l'agencement d'une cause première, facteur de floraison de l'ensemble des plantes.

1207- On observe trois degrés de causalité. Le premier est éternel et immuable, autrement dit, divin ; sous lui, on remarque une causalité incorruptible, mais mobile, les corps célestes ; encore en dessous, se trouvent les causes périssables et changeantes. Ces dernières sont particulières et produisent en propre des effets spécifiques précis. Le feu engendre le feu, l'homme, l'homme, et la fleur, la fleur.

1208- Le second degré de causalité est pour partie universel, et pour partie particulier. Particulier, à dire vrai, parce qu'il s'étend au genre circonscrit des réalités qui viennent à l'être au terme d'un mouvement. Il s'agit, en effet, d'une causalité motrice et mue. Universel cependant, car sa causalité dépasse une seule espèce de mobiles, pour s'étendre à tout ce qui s'altère, naît et meurt. L'être qui reçoit la première motion doit être la cause de tous les mobiles qui lui font suite.

1209- Mais la causalité du premier degré est purement et simplement universelle. Son effet propre est d'être. Tout être quel qu'il soit, et de quelque façon qu'il soit, dépend directement de cette cause et est ordonné par elle.

1210- Si nous nous contentons donc de ramener les événements contingents d'ici-bas aux seules causes prochaines particulières, beaucoup arrivent par accident ; que ce soit du fait du concours de deux causes dont l'une et l'autre sont étrangères, comme se trouver face à face avec des brigands, sans que ce soit intentionnel (cette rencontre résulte, en effet, de deux forces en mouvement, la mienne et celle des bandits) ; que ce soit en raison de l'échec de l'auteur, sujet d'une faiblesse l'empêchant d'aboutir au résultat projeté, comme par exemple, le voyageur qui s'écroule en chemin, terrassé par la fatigue ; que ce soit, aussi, l'inadaptation de la matière à recevoir la forme voulue par l'agent, si ce n'est selon un mode différent, en produisant une anomalie génétique.

1211- Mais en rattachant ces phénomènes contingents à une cause d'ordre cosmique, beaucoup d'entre eux n'apparaissent plus comme accidentels, car même si des causes particulières ne s'appartiennent pas l'une à l'autre, elles sont cependant contenues sous une cause cosmique commune et unique qui peut expliquer précisément leur concours. Étant, en outre, incorruptible et impassible, l'influence astrale ne peut déroger à son ordre de causalité, par défaut ou manque d'influx. Mais elle agit en modifiant, et tout agent requiert une matière précise et adaptée ; il peut donc se produire que la force astrale ne soit pas suivie d'effet dans le monde de la nature, en raison de l'inadaptation de la matière, ce qui sera accidentel.

1212- Même si de nombreux événements qui paraissent accidentels au vu de causes particulières, ne sont plus fortuits lorsqu'on les rattache à une cause commune universelle comme l'influence cosmique, pourtant, après cette réduction, certains faits demeurent contingents, comme Aristote l'a démontré précédemment. Lorsqu'en effet, un agent obtient un résultat le plus souvent, mais pas toujours, c'est qu'il est parfois accidentellement mis en échec. Mais puisque les astres produisent leur œuvre sur les corps inférieurs la plupart du temps, mais pas toujours, du fait de l'inadaptation de la matière, ce sera par accident que la causalité céleste ne sera pas suivie d'effet.

1213- Après cette résolution dans les forces cosmiques, il demeure toutefois certains faits par accident, provenant de causes agentes inférieures, libres d'agir par elles-mêmes, sans être influencées par les astres, à savoir les âmes rationnelles. Les forces astrales ne les atteignent pas – ce sont des formes non assujetties à un corps – si ce n'est par accident, lorsque un influx céleste, en affectant le corps, ébranle certaines facultés de l'âme qui sont formes d'organes charnels. La raison se trouve alors incitée à agir, sans que cela n'implique aucune nécessité. Elle possède, en effet, la libre maîtrise de ses passions et peut s'y opposer. En conséquence, les faits d'ici-bas qui se révèlent par accident en les rattachant à cette cause qu'est l'âme rationnelle, libre d'influences cosmiques, ne peuvent devenir par soi en vertu d'une réduction à l'impact des astres.

1214- Il est donc évident que l'existence du destin, considéré comme une réceptivité des réalités inférieures à l'action des corps célestes, n'abolit pas tous les faits par accident.

1215- Mais lorsque par la suite, ces phénomènes contingents sont rapportés à la causalité divine suprême, on ne trouvera plus rien pour échapper à son ordre, puisqu'elle s'étend à toutes choses en leur qualité d'êtres. Son efficace ne peut donc être arrêtée par une inadaptation de la matière, car cette dernière et ses dispositions n'échappent pas davantage à son influence. Elle agit comme auteur du fait d'être, et pas seulement d'être en mouvement ou modifié. Or, on ne peut soutenir que la matière soit présupposée au fait d'être, comme elle l'est, à titre de sujet, au fait d'être en mouvement. Elle fait, bien au contraire, partie de l'essence d'une chose. De même qu'une force d'altération et de mouvement n'est pas obérée par l'essence du mouvement, ni par son terme, mais par le sujet qui lui est préalable, de même la puissance de l'auteur de l'existence n'est pas entravée par la matière, ni par quoi que ce soit affectant d'une quelconque façon le fait d'être.

Il ne saurait donc, évidemment, exister aucune cause agente inférieure qui ne soit soumise à sa souveraineté.

1216- Tout ce qui advient sur cette Terre, est, en conséquence, organisé, et n'est pas une coïncidence, lorsqu'on se réfère à la première cause divine, même si ramené aux autres causes, cela peut être par accident. C'est pourquoi la foi catholique professe que rien ne se fait dans le désordre ni fortuitement en ce monde, mais que tout est subordonné à la providence divine. Aristote, toutefois, se limite aux événements contingents d'ici-bas dans leur relation aux causes particulières, comme le manifeste son exemple.

1217- Il reste donc à voir, maintenant, comment l'existence du destin et de la providence ne supprime pas la contingence dans les choses, en les réduisant toutes à la nécessité. Concernant le destin, ce que nous en avons dit est manifeste. Nous avons, en effet, démontré que, même si les actions et mouvements des corps célestes sont nécessaires en eux-mêmes, leur effet sur les êtres inférieurs peut cependant avorter, soit en raison de l'inadaptation de la matière, soit à l'égard de l'âme rationnelle, qui est libre de suivre ou non ses inclinations suscitées par les influences astrales. Les faits de ce type ne sont pas nécessaires mais contingents. L'indication d'une cause céleste ne suffit donc pas pour que suive nécessairement l'effet, à la façon dont la mort animale est l'issue fatale de la composition de contraires, comme le texte l'évoque.

1218- Mais on se heurte à une difficulté majeure avec la providence divine ; elle ne peut faillir, en effet. Il est incompatible de soutenir qu'un événement est prévu par Dieu et qu'il n'arrive pas. L'affirmation d'une providence implique donc, semble-t-il, la nécessité de ses effets.

1219- Signalons que d'une même cause dépendra l'effet ainsi que tous les accidents par soi de celui-ci. Parce que l'homme provient de la nature, par exemple, tous ses accidents par soi en viendront aussi, comme être capable de rire, ou d'apprendre mentalement. Mais une cause qui ne produirait pas l'homme dans l'absolu, mais le rendrait simplement ainsi, ne sera pas responsable des accidents par soi de l'homme ; elle se contenterait de les utiliser. Le pouvoir politique, par exemple, fait de l'homme un citoyen, mais n'est pour rien dans sa capacité d'apprendre intellectuellement ; il utilise, au contraire, cette propriété pour faire de lui un citoyen.

1220- Or, avons-nous dit, l'être en sa qualité d'être, a Dieu lui-même pour auteur. Et si l'être comme tel est soumis à la providence divine, tous les accidents de l'être en tant qu'être le seront, et notamment le nécessaire et le contingent. C'est donc la divine providence qui, non seulement produit tel être, mais lui donnera aussi sa contingence ou sa nécessité. Selon qu'elle a voulu l'une ou l'autre pour chaque être, elle a préparé pour lui les causes intermédiaires qui le déclenchent obligatoirement ou aléatoirement. Chaque événement, cependant, parce qu'il est soumis à l'organisation de la divine providence, devient nécessaire, et notre conditionnelle "Si quelque chose est prévu par Dieu, il se réalisera" est vraie.

1221- Mais si l'on regarde l'effet en relation avec sa cause prochaine, tous ne sont pas nécessaires, mais l'un oui, tandis que l'autre est contingent, selon le lien à leurs causes respectives. La nature d'un résultat s'assimile à sa cause prochaine, mais pas à ses causes éloignées, dont il ne peut rejoindre la condition.

1222- Lorsque nous parlons de la providence divine, il est donc désormais évident qu'il ne faut pas seulement dire « ceci est prévu par Dieu, et se réalisera », mais « ceci est prévu par Dieu, et se réalisera de façon ou bien contingente, ou bien nécessaire ». L'argument d'Aristote rapporté ici, est donc insuffisant pour démontrer que tous les effets sont nécessaires lorsqu'on suppose une providence. Il est cependant inéluctable que l'effet soit ou bien contingent ou bien nécessaire, selon ce qu'a personnellement décidé cette cause qu'est la providence divine. Les autres ne produisent pas cette loi de nécessité ou de contingence, mais se contentent d'utiliser celle instituée par la cause suprême. D'une cause autre ne dépend que la réalisation de son effet, mais que celle-ci soit nécessaire ou contingente, revient à une cause plus élevée, celle qui cause l'être en tant qu'être, d'où provient l'ordre de nécessité et de contingence dans les choses.

Leçon 4
L'ÊTRE COMME VRAI

1223- *D'abord*, Aristote précise comment dire ce type d'être
D'abord, il montre comment ce type d'être est dit
1227- *Ensuite*, il répond à un interlocuteur, en écartant un doute
1230- *Ensuite*, il manifeste un point qu'il avait dit
1241- *Ensuite*, il écarte de cette science, l'être vrai et l'être par accident

Aristote, chap. 3, 1027b19 – 11028a9

L'être signifié par la vérité de la proposition

1223- Après avoir traité de l'être par accident, le Philosophe s'intéresse maintenant à l'être signifié par la vérité de la proposition. Comment, tout d'abord, dire cette sorte d'être ? « Un type d'être est dit quasiment équivalent à vrai », car il ne veut rien dire d'autre que "c'est vrai". Lorsqu'en effet, nous demandons si l'homme est un animal, on nous répond qu'il l'est, indiquant par là que la proposition ci-dessus est vraie. Non-être, parallèlement, veut pour ainsi dire faux. Lorsqu'en effet, on répond "ce n'est pas", on signifie que le discours énoncé est faux. Car cet être qui vaut le vrai, et ce non-être qui équivaut au faux, apparaissent avec la composition et la division. Les expressions simples ne révèlent, en effet, ni la vérité ni la fausseté, tandis que les vocables complexes, faits d'affirmation ou de négation, expriment le vrai et le faux. Nous qualifions ici l'affirmation de composition, parce qu'elle énonce l'inhérence d'un prédicat à son sujet, alors que la négation est dite division, parce qu'elle dissocie les deux.

1224- Les vocables étant les signes des intellections, nous devons dire la même chose à leur sujet. Les conceptions simples n'ont ni vérité, ni fausseté, mais seulement les complexes, qui affirment ou nient.

1225- Or, l'être et le non-être en question, autrement dit le vrai et le faux, habitent la composition et la division, c'est pourquoi on les retrouve dans la partition de la contradiction. Chacune des contradictoires se partage alternativement le vrai et le faux ; si l'une des deux est vraie, l'autre est fausse. La contradiction, en effet, se construit avec une affirmative et une négative, et chacun de ces deux membres avec un sujet et un prédicat ; or, sujet et prédicat peuvent s'associer de deux

façons : ou bien il y a conjonction dans la nature des choses, comme homme et animal, ou bien il y a disjonction, comme homme et âne.

1226- Lorsque l'on forme deux contradictions, l'un à partir de termes joints, comme "l'homme est un animal ; l'homme n'est pas un animal", et l'autre à partir des termes disjoints, "l'homme est un âne ; l'homme n'est pas un âne", chacune des contradictions se partage elle-même en vrai et faux. Le vrai réside donc « dans l'affirmation de ce qui est composé », là où les termes sont conjoints, et « dans la négation de ce qui dissocié », là où les termes sont disjoints. Sont vraies à égalité les deux propositions suivantes : "l'homme est un animal" et " l'homme n'est pas un âne" ; le faux, pour sa part, loge « dans l'autre partie de la contradictoire », celle qui s'oppose à la proposition vraie. Il se trouve dans la négation de ce qui est conjoint ou dans l'affirmation de ce qui est disjoint. "L'homme n'est pas un animal", et "l'homme est un âne", sont aussi fausses l'une que l'autre.

1227- Aristote écarte un doute que ses propos auraient pu susciter. Il a, en effet, écrit que le vrai et le faux résident secondairement dans la composition et la division des vocables, mais en premier et principalement dans celle des intellections. Car toute composition ou division met en œuvre plusieurs éléments. On pourrait alors se demander comment l'intellect conçoit ces réalités composées et divisées ; est-ce ensemble ou séparément ? Il précise toutefois qu'une telle discussion relève d'un autre discours, celui du *Traité de l'âme*.

1228- "Ensemble" a deux sens. Tantôt l'unité, lorsque nous disons être ensemble dans le temps, les événements qui se déroulent exactement au même instant. Tantôt, la conjonction de faits qui se réalisent au voisinage l'un de l'autre, lorsque nous déclarons ensemble à un même endroit, des hommes situés en des lieux contigus, et à une même période, les événements qui se succèdent immédiatement dans le temps. C'est pourquoi le Philosophe développe tout de même la question de savoir si l'intellect conçoit ensemble ou séparément les éléments qui sont composés ou divisés. Il ne les conçoit pas ensemble au sens où nous comprenons qu'ils se succèdent, mais bien qu'ils forment quelque chose d'un.

1229- Il suggère par là, la solution du problème. Si, en effet, l'intellect comprend homme et animal chacun en soi, comme deux données, il conçoit alors deux notions simples, l'une après l'autre, sans former avec elles, ni une affirmation, ni une négation. Mais lorsqu'il les associe en une composition ou une division, il les conçoit toutes les deux dans leur unité. Autrement dit, il conçoit cette unité qui en ressort. L'intelligence comprend aussi les parties d'un tout quelconque dans leur

unité, en comprenant le tout lui-même. Elle ne conçoit pas, en effet, une maison en comprenant d'abord les fondations, puis les murs, et enfin le toit, mais elle voit tout cela ensemble dans l'unité qui ressort de la réunion des éléments. Analogiquement, elle comprend ensemble le sujet et le prédicat, dans l'unité qui ressort de leur association, à savoir l'affirmation et la négation.

Vrai et faux résident dans la composition et la division

1230- Puis il revient sur un point déjà énoncé : "le vrai et le faux résident dans la composition et la division", et développe une arborescence pour le montrer. Des réalités proférées par des vocables, certaines existent dans le monde extérieur, d'autres ne sont présentes que dans l'âme. Blanc et noir existent hors de l'esprit, mais leurs notions ne sont que mentales. On pourrait penser que le vrai et le faux sont aussi dans les choses, comme le bien et le mal, et que le vrai serait un certain bien, comme le faux, un certain mal. Il le faudrait, en effet, si vrai et faux étaient dans le réel. Vrai signifie effectivement une certaine perfection de nature, et faux, un certain manque, or, toute perfection appartenant aux choses, relève de la perfection et de la bonté de la nature, tandis que défaut et privation, de son mal.

1231- C'est pourtant ce qu'il nie, en affirmant que vrai et faux ne sont pas dans le monde extérieur, comme si le vrai de la raison était un certain bien de nature, et le faux, un certain mal ; ils n'existent « que dans l'esprit » et l'intelligence.

1232- Or, l'intelligence possède deux opérations, dont l'une, nommée intellection des indivisibles, forme les concepts simples des choses en comprenant ce qu'est l'identité de chacune. L'autre est celle par laquelle elle compose et divise.

1233- Mais le vrai et le faux, quoiqu'ils soient dans l'esprit, ne concernent pas cette opération par laquelle l'intelligence forme ses concepts simples et l'identité des choses. Aristote écrit : « la vérité et la fausseté au sujet des notions simples et de l'identité ne se trouve pas non plus dans l'esprit ». Mais, puisque vrai et faux ne se trouvent ni dans les choses, ni dans l'intelligence concevant les notions simples et les identités, il reste donc, pour localisation possible dans notre division, qu'ils résident en premier et principalement, dans la composition et la division mentales, et secondairement dans les vocables traduisant les conceptions de l'esprit. Le philosophe conclut, néanmoins, que « tout ce qui est à étudier au sujet de l'être et du non-être ainsi conçus », c'est-à-dire dans la mesure où l'être signifie le vrai et le non-être le faux, « devra être examiné postérieurement »[18], ainsi que dans le *Traité*

[18] Métaphysique, Livre IX, fin

de l'âme, et les différents livres de logique. Toute la logique est, semble-t-il, focalisée sur l'être et le non-être ainsi conçus.

1234- Notons cependant qu'une connaissance trouve sa perfection dans la présence de la similitude de la chose connue chez celui qui connaît. De même que la perfection d'un être connu consiste en la possession de sa forme, à laquelle il doit d'être ce qu'il est, de même, la perfection de la connaissance tient à la possession de la similitude de la forme en question. Or, c'est cette propriété de la forme due qui rend bonne la chose connue, tandis qu'un défaut la rend mauvaise. Et analogiquement, lorsque le sujet connaissant détient la similitude de la chose connue, il est dit posséder une connaissance vraie, et lorsqu'il manque de cette similitude, on dit qu'il a une connaissance fausse. De même que le bien et le mal désignent des perfections réelles, de même, le vrai et le faux désignent des perfections de connaissance.

1235- Il existe bien une similitude des choses connues dans la connaissance sensible, mais il n'appartient cependant pas au sens de connaître la notion de cette similitude ; seul l'intellect peut le faire. C'est pourquoi, un sens peut être vrai sur le sensible, mais l'intelligence seule, à l'exclusion du sens, peut connaître la vérité. C'est pourquoi nous disons que le vrai et le faux gisent dans l'esprit.

1236- L'intellect tient à sa disposition la similitude de la chose comprise, lorsqu'il conçoit les notions des réalités incomplexes, mais ce n'est pas alors qu'il juge de cette similitude, mais seulement lorsqu'il compose et divise. En concevant ce qu'est animal rationnel mortel, l'esprit dispose de la similitude d'homme, mais ce n'est pas alors qu'il sait qu'il possède cette similitude, car il n'a pas encore jugé que l'homme est un animal rationnel et mortel. Voilà pourquoi seule, la seconde opération de l'intelligence contient le vrai et le faux, car non seulement l'intellect possède la similitude de la chose connue, mais encore, il se penche sur cette similitude pour la connaître et la juger. Ces points rendent donc évident que la vérité n'est pas dans les choses, mais seulement dans l'esprit, et même dans la composition et la division.

1237- Lorsque, parfois, on déclare fausse une chose ou une définition, c'est dans le cadre d'une affirmation ou d'une négation. On peut juger faux quelque chose, nous l'avons vu[19], s'il s'agit de ce qui ne peut absolument pas exister, comme la commensurabilité de la diagonale, ou parce qu'il existe, mais est naturellement disposé à paraître autrement qu'il n'est. En parallèle, une définition sera dite fausse

[19] Métaphysique, Livre V

ou bien parce qu'elle ne définit rien, ou bien parce qu'elle est attribuée à autre chose que ce qui lui revient. Dans tous les cas, le faux dans les choses et dans les définitions provient évidemment d'une fausse énonciation à leur sujet.

1238- C'est tout aussi évident de la vérité. Quelque chose est dit vrai lorsqu'il possède une forme propre, dont on démontre l'inhérence ; et une définition est vraie lorsqu'on l'attribue correctement à la réalité à laquelle elle appartient.

1239 Rien n'interdit non plus, évidemment, que le vrai ne soit un certain bien, si l'on regarde l'intellect connaissant comme une chose. N'importe quelle réalité est dite bonne par sa perfection, et l'intelligence le sera par sa connaissance de la vérité.

1240- Dernier aspect : vrai et faux sont objets de connaissance et résident dans l'esprit. Mais le bien et le mal, qui sont objets d'inclination, appartiennent aux choses. De même donc que la connaissance trouve son accomplissement par la présence de la chose connue dans le sujet connaissant, de même, l'appétit se satisfait à mesure que le sujet attiré s'oriente vers l'objet de son désir.

L'être par accident et l'être vrai ne sont pas essentiels à la philosophie

1241- Pour conclure, 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. Or, on observe, il est vrai, de la composition également dans le réel, mais elle produit une unicité, que l'intellect perçoit comme une unité simple de conception. Mais cette composition et cette division par lesquelles l'intelligence associe ou dissocie ses concepts, n'est que dans l'intellect, et pas à l'extérieur. Elle consiste, en effet, dans la comparaison entre deux notions, que les deux soient identiques quant à la chose ou bien différentes. L'intelligence dédouble parfois l'unité pour former une association, comme pour dire : "l'homme est homme", où l'on voit clairement que la composition ne sort pas de l'intellect. C'est pourquoi, un tel être – l'être vrai résultant d'une composition – se démarque de ce qui est proprement être, c'est-à-dire le réel extra-mental, présent sous la forme « ou bien d'une identité », c'est-à-dire d'une substance, ou d'une qualité, ou d'une quantité, ou quelque autre incomplexe avec lequel l'esprit associe ou dissocie.

1242- Voilà pourquoi ces deux types d'êtres, à savoir l'être par accident et l'être indiquant le vrai, sont à écarter. Le premier, l'être par accident, provient d'une cause indéterminée, étrangère à une quelconque étude doctrinale, comme on l'a

montré ; l'autre, l'être indiquant le vrai, est le fruit d'« un affect de l'esprit », à savoir une opération de l'intellect composant et divisant. C'est pourquoi il relève de la science portant sur l'intelligence.

1243- Il existe une autre raison : « chacun des deux », l'être indiquant le vrai ou l'être par accident, délimitent un genre d'êtres, et ne renvoient pas à l'être pur et simple en lui-même, tel qu'il est dans les choses. Ils ne désignent pas non plus une autre nature d'être s'ajoutant aux êtres par soi. L'être par accident résulte, à l'évidence, d'un concours occasionnel d'êtres extra-mentaux, existant chacun par soi. Même si le grammairien-musicien, par exemple, est ainsi par coïncidence, cependant, grammairien et musicien, sont des êtres en eux-mêmes, car chacun, pris séparément, possède une cause précise. Analogiquement, l'intelligence forme des compositions et des divisions avec des réalités relevant d'une des catégories.

1244- Par conséquent, 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. Comme nous l'avons déjà expliqué[20], chaque fois que l'on prononcera ce nom "être", en effet, il se dira de multiples façons, ce que la suite confirmera[21].

[20] Métaphysique, Livre V
[21] Métaphysique, Livre VII

LIVRE VII
LA SUBSTANCE, SELON UNE APPROCHE LOGIQUE

Synopse du Livre VII

1245- Il faut examiner la substance ..... leçon 1
D'abord, Aristote examine l'être selon qu'il se divise en dix prédicaments
1246- *D'abord*, il suffit d'étudier la seule substance

1270- Les sens dont se dit la substance ..... leçon 2
Ensuite, Aristote commence à étudier la substance
D'abord, le mode et l'ordre pour traiter de la substance

1306- L'identité permanente d'être, étude logique ..... leçon 3
Ensuite, le Philosophe traite des substances sensibles
D'abord, l'essence des substances sensibles, par des raisons logiques
D'abord, quelle est l'essence des substances sensibles ?
D'abord, l'essence des substances sensibles
1307- *D'abord*, de quelle façon est l'essence des substances sensibles
D'abord, il s'enquiert du comment
D'abord, il montre ce qu'est l'essence des choses sensibles
D'abord, ce qu'est l'identité permanente d'être
1315- *Ensuite*, de quoi y a-t-il identité permanente d'être ?
D'abord, il soulève la question
1318- *Ensuite*, il donne deux solutions
D'abord, la première solution

1331- Définitions de la substance et de l'accident..... leçon 4
Ensuite, la seconde solution

1356- Identification ou non entre identité et être ? ..... leçon 5
Ensuite, est-elle identique ou diverse dans les sensibles ?

1381- Tout naît d'un agent et d'une matière préalables ..... leçon 6
Ensuite, elle est engendrée par la forme dans la matière
D'abord, quelques préalables sur la génération des sensibles

1417- L'espèce séparée ne cause pas la génération ..... leçon 7
Ensuite, les espèces séparées ne sont pas causes de génération
D'abord, Aristote montre ce qu'est l'engendré
1427- *Ensuite*, les espèces séparées n'engendrent pas

1436- Résolution de trois doutes ..... leçon 8
Ensuite, le Philosophe résout trois doutes

1460- Les composants de l'identité permanente d'être ..... leçon 9
Ensuite, de quoi l'identité permanente d'être est-elle constituée ?
D'abord, les composants de l'identité permanente d'être ?
D'abord, deux doutes relevant de la même chose
1467- *Ensuite*, il résout les questions proposées
D'abord, il pose la solution

1482- ***Antériorité des membres de la définition ..... leçon 10***
Ensuite, il éclaircit ici la solution en question.
D'abord, comment les parties sont antérieures au tout
1498- *Ensuite*, comment adapter la solution proposée

1501- ***Les parties de l'espèce ..... leçon 11***
Ensuite, quelles sont les parties de l'espèce ?

1537- ***L'unité de la définition ..... leçon 12***
Ensuite, comment la définition peut-elle être une ?

1566- ***L'universel n'est pas substance ..... leçon 13***
Ensuite, les universels ne sont pas les substances des sensibles
D'abord, il continue sur le propos précédent
1569- *Ensuite*, les universels sont-ils des substances ?
D'abord, les universels ne sont pas des substances
D'abord, communément
D'abord, il montre que les universels ne sont pas substances

1592- ***L'universel n'est pas substance séparée ..... leçon 14***
Ensuite, les universels ne sont pas des substances séparées
D'abord, ils ne sont pas des substances séparées
D'abord, ils ne sont pas des substances séparées

1606- ***Les idées ne peuvent se définir ..... leçon 15***
Ensuite, les idées séparées ne peuvent être définies

1631- ***L'un et l'être ne sont pas substances ..... leçon 16***
Ensuite, comment une substance se compose de parties ?
1637- *Ensuite*, l'un et l'être ne sont pas substances
1642- *Ensuite*, où Platon s'exprime correctement et où incorrectement

1648- ***La substance est principe et cause ..... leçon 17***
Ensuite, ce qu'est selon la chose, l'identité permanente d'être

Leçon 1
IL FAUT EXAMINER LA SUBSTANCE

1245- *D'abord*, Aristote examine l'être selon qu'il se divise en dix prédicaments
1246- *D'abord*, il suffit d'étudier la seule substance
D'abord, il faut examiner la substance
D'abord, Aristote le montre par un argument
D'abord, la substance est l'être premier
1247- *D'abord*, Aristote propose son intention
1248- *Ensuite*, il prouve son propos
1257- *Ensuite*, comment la substance est-elle dite première ?
1260- *Ensuite*, la même chose par la pratique des autres philosophes
1263- *Ensuite*, il montre ce qu'il faut examiner de la substance
D'abord, les opinions des autres
D'abord, ce qui est manifeste au sujet des substances
1265- *Ensuite*, les opinions des philosophes sur les substances non manifestes
1268- *Ensuite*, ce qu'il faut chercher au sujet de leur vérité

Aristote, chap. 1, 1028a10 – chap.2, 1028b34

1245- 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[22]. L'être et l'un sont associés dans une même étude[23], c'est pourquoi Aristote aborde l'un et l'autre successivement. Or, il est acquis[24] 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 divisant en dix catégories.

Il faut étudier la substance

1246- 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

[22] Métaphysique, Livre VI
[23] Métaphysique, Livre IV, début
[24] Métaphysique, Livre V

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.

1247- L'être se dit de multiples façons, comme le précise le livre dédié aux sens des noms[25]. Une sorte d'être signifie « ce que c'est, et cette chose précise », autrement dit la substance dont il faut entendre l'essence par « ce que c'est », et le siège par « cette chose précise », car elle se réduit à ces deux modes, comme ce fut précisé[26]. Mais une autre sorte désigne la qualité, la quantité, ou un autre des prédicaments. Et comme l'être se dit en autant de sens, il est clair que le premier de tous les êtres est l'essence, autrement dit l'être désignant la substance.

1248- Il met ensuite en œuvre son raisonnement. Ce qui est par soi, purement et simplement, est en chaque genre, antérieur à ce qui est par autre chose et selon un aspect. Or, la substance est purement et simplement être, et par elle-même, tandis que tous les autres genres sont êtres selon un certain aspect, et par la substance. C'est donc cette dernière qui est la première parmi les êtres.

1249- La mineure s'explicite de deux façons :

1 En s'appuyant sur le mode de parler ou de prédiquer lui-même. La substance est le premier des êtres. Lorsque nous disons comment est quelque chose, nous affirmons qu'il est bon ou mauvais ; nous lui donnons ainsi une qualité, qui est autre chose qu'une substance ou une quantité. "Trois coudées" renvoient à la quantité, tandis qu'"homme" désigne la substance. Raison pour laquelle à la question "comment est quelque chose ?", nous ne répondons pas "trois coudées" ni "homme". Et à la question "qu'est-ce que c'est ?", nous ne répondons pas qu'il est "blanc", ni "chaud", qui précisent une qualité, ni "trois coudées", qui indiquent une quantité, mais "homme", ou "Dieu", qui signifient une substance.

1250- Il est donc évident que les termes qui désignent la substance, signifient dans l'absolu l'identité de quelque chose. Les mots énonçant la qualité ne disent pas ce qu'est dans l'absolu, le sujet auquel on les attribue, mais comment il est. Il en va de même de la quantité et des autres genres.

[25] Métaphysique, Livre V
[26] Métaphysique, Livre V

1251- La substance est donc dite être par sa notion même, car les vocables qui la désignent dans l'absolu, signifient ce qu'est quelque chose. Tandis que les autres sont appelés êtres, non pas parce qu'ils possèdent en eux-mêmes une identité, comme des êtres par soi, car ils ne signifient pas l'essence dans l'absolu, mais parce qu'ils sont « de tel être » ; ils sont, autrement dit, en rapport avec la substance qui est être par soi. Ils ne signifient pas une identité, mais pour certains, la qualité de cet être qu'est la substance, pour d'autres, sa quantité, pour d'autres encore, tout autre genre d'attribution.

1252- 2 À l'aide d'un signe. Les autres êtres ne sont tels que dans la mesure de leur rattachement à la substance ; c'est pourquoi, lorsqu'on les désigne dans l'abstrait, sans les relier à la substance, on peut se demander si ce sont des êtres ou non. Aller, par exemple, ou guérir, ou siéger, et tout autre terme de ce type, formulé dans l'abstrait, est-il un être ou un non-être ? Il en va de même de tout ce qui est conçu abstraitement, que ce soit par un verbe d'action comme ci-dessus, ou bien par un autre terme, comme "blancheur" ou "noirceur".

1253- Pour ce qu'ils sont, les accidents énoncés dans l'abstrait paraissent être des non-êtres, car rien, chez eux, n'est naturellement disposé à être par soi. Bien au contraire, pour chacun d'eux, être, c'est être inhérent à un autre, et il est impossible qu'aucun d'eux soit séparé de la substance. C'est pourquoi, lorsqu'ils signifient dans l'abstrait, comme des êtres par soi, détachés de la substance, on dirait des non-êtres. Même si le mode de s'exprimer verbalement ne suit pas immédiatement le mode d'être des choses, mais subit la médiation de l'intellection, cette dernière est cependant la similitude des choses, et les vocables sont les signes des intellections[27].

1254- Quoique le mode d'être de l'accident ne soit pas d'être par soi, mais seulement d'être inhérent à quelque chose, l'intellect, pourtant, peut les comprendre par soi, puisqu'il divise normalement les éléments associés dans la nature. Voilà pourquoi les noms abstraits des accidents signifient des êtres qui sont inhérents dans la réalité, bien qu'ils n'évoquent pas ce mode de présence. Ce type de noms renverrait à du non-être s'ils n'étaient pas entés aux choses.

[27] Traité de l'interprétation, Livre I

1255- Mais alors que ces éléments signifiés dans l'abstrait paraissent des non-êtres, les noms concrets des accidents, à l'inverse, sembleront davantage désigner des êtres. Apparaissent, en effet, « davantage être, un allant, un siégeant, ou un guérissant », car le sens même du nom invoque un sujet pour eux, puisqu'ils sont énoncés dans leur concrétisation. Or, ce sujet, c'est la substance. Voilà pourquoi le nom qui indique l'accident concrètement « apparaît dans cette catégorie », car il contient, semble-t-il, le prédicament substance. Non pas que cette catégorie soit un membre de la signification d'un tel nom (blanc, sous l'aspect prédicament, ne renvoie qu'à la qualité), mais parce que les noms de ce type signifient les accidents dans leur inhérence à la substance. On ne peut prononcer "bon" ni "siégeant" sans « cela », à savoir la substance. Ils désignent, en effet, l'accident concret d'une substance.

1256- Les accidents semble des êtres lorsqu'ils sont signifiés non pas en soi, mais seulement concrètement dans la substance. C'est pourquoi chacun d'eux n'est être qu'en raison de cette dernière. D'où, il transparaît également que la substance est « le premier être, l'être pur et simple, et non un être par quelque autre chose », ni par un aspect, comme c'est le cas de l'accident. Être blanc, en effet, ce n'est pas être purement et simplement, mais selon un aspect. Tout le monde voit que lorsque quelque chose commence à être blanc, nous ne disons pas qu'il commence à être absolument, mais bien à être blanc. Mais, lorsque Socrate commence d'être homme, nous déclarons qu'il commence à être, purement et simplement. Il est donc évident qu'être homme signifie être, purement et simplement, tandis qu'être blanc signifie être d'un certain point de vue.

1257- Le Philosophe explique ensuite comment la substance est dite première. On peut qualifier de premier, de multiples façons[28]. La substance le sera de trois d'entre elles : la connaissance, la définition et le temps. On démontre son antériorité chronologique sur les autres en observant qu'aucun prédicament n'est séparable de la substance, tandis que celle-ci, exclusivement, peut se dissocier des autres. Aucun accident, en effet, n'existe hors substance, tandis qu'existe une substance sans accident. La présence d'une substance n'implique donc pas à chaque fois celle d'accidents, mais c'est le contraire. C'est pourquoi la substance est dite première dans le temps.

[28] Métaphysique, Livre V

1258- Il est non moins sûr qu'elle est première selon la définition. La définition d'un accident quelconque requiert celle de la substance. La définition du camus, par exemple, requiert la présence du nez, et il en va de même de celle de n'importe quel accident, qui demande son sujet propre. C'est pourquoi, de même qu'animal est antérieur à homme, parce que sa définition est posée dans celle d'homme, de même, la substance est antérieure aux accidents du point de vue de la définition.

1259-Elle est, enfin, première dans l'ordre de la connaissance, évidemment, car en ce domaine, est premier ce qui est davantage connu, et qui manifeste au mieux la chose. Or, chaque réalité est plus connue, lorsque l'on connaît sa substance, plutôt que sa quantité ou sa qualité. Nous pensons mieux connaître une réalité concrète, lorsque nous savons ce qu'est "homme" ou "feu", que lorsque nous sommes limités à savoir "comment c'est", ou "de quelle quantité", ou "à quel endroit", etc. Raison pour laquelle, également, nous connaissons chacun des prédicaments accidentels, lorsque nous savons ce qu'il est. Lorsque par exemple, nous savons ce qu'est tel "comment", nous connaissons la qualité, et quand nous savons ce qu'est tel "combien", nous connaissons la quantité. Les autres prédicaments n'ont cependant pas d'autre être que leur inhérence à la substance, ni d'autre cognoscibilité que leur participation particulière au mode de connaissance de la substance, lequel consiste à connaître ce qu'est quelque chose.

1260- Aristote corrobore ensuite son propos sur l'élection de la substance, par la pratique des autres philosophes. Les penseurs, « autant autrefois », dans le passé, « qu'aujourd'hui », dans le présent, se sont toujours interrogés sur ce qu'est l'être. Or, ce n'est rien d'autre que de chercher à savoir ce qu'est la substance des choses.

1261- « Cet être, en effet, », qu'est la substance, certains comme Parménide et Mélissos, l'ont défini un et immobile. D'autres, comme les naturalistes qui n'ont retenu qu'un seul principe matériel, l'ont vu meuble, parce qu'ils restreignaient l'être à la substance matérielle. En ne posant qu'un unique principe matériel, ils concluaient, en effet, à un unique être, et par être unique, ils entendaient substance unique. Mais d'autres envisagèrent plusieurs êtres au lieu d'un seul ; ils considéraient plusieurs principes matériels, donc plusieurs substances aux choses. Parmi eux, les uns en comptèrent un nombre fini, comme Empédocle et ses quatre éléments, et les autres, un nombre infini, comme Anaxagore qui avançait une infinité de parties homogènes, et Démocrite, un nombre infini de corps indivisibles.

1262- Voilà pourquoi, si les autres philosophes, en étudiant l'être, ne se sont arrêtés qu'à la substance, nous aussi, nous devons étudier « cet être », autrement

dit ce qu'est la substance en elle-même. Nous disons « surtout », car c'est notre intention principale, « premièrement », car par elle, nous connaîtrons le reste, et « seulement, devons-nous dire », car en nous limitant à elle, on obtient la connaissance de tout le reste. C'est pourquoi, d'une certaine façon, Aristote n'étudie que la substance, mais d'une autre, tout le reste également. C'est ce que veut suggérer l'incise : « devons-nous dire » : pour ainsi parler à propos de choses qui ne sont pas vérifiées jusque dans le détail.

Les points à aborder à propos de la substance

1263- Le philosophe poursuit en développant les points à considérer à propos de la substance. Il commence avec les opinions de ses devanciers, dans ce qu'elles ont de très manifeste à ce sujet. Le plus clair, c'est que la substance est inhérente aux corps. Nous appelons substances, les animaux, les plantes, ainsi que leurs parties, et même les corps inertes, comme le feu, la terre, l'eau, et « chacun des êtres de ce type », autrement dit, des corps élémentaires tels que l'air ou la vapeur, de l'avis d'Héraclite, ou d'autres intermédiaires, pour d'autres penseurs. Nous le disons aussi des parties d'éléments, et même des corps composés d'éléments ou de parties d'éléments, comme les corps mixtes, « ou bien composés de tous les éléments », comme ces touts, habitant la sphère de l'agir et du subir ; et nous irons jusqu'à dire « du Ciel même », et de ses occupants, comme les astres, la Lune et le Soleil, qu'ils sont substances, car ce sont aussi des corps naturels, en dehors des éléments.

1264- Quant à savoir si seules les substances sensibles sont substances, comme le soutenaient les naturalistes anciens, ou bien qu'il en existe d'autres, d'après les platoniciens, ou bien encore, si elles ne sont pas substances mais qu'il n'y a de substances qu'autres, c'est ce qu'il faudra examiner.

1265- Puis il passe aux opinions philosophiques sur les substances obscures. Certains ont pensé que les limites des corps étaient leur substance ; il leur a semblé, par exemple, que la surface, la ligne, le point ou l'unité étaient davantage substances que le corps et le volume. Ce courant de pensée se partage entre ceux qui, comme les pythagoriciens, considéraient qu'aucune de ces limites n'était séparée des corps, et ceux qui envisageaient des êtres éternels, séparés des sensibles, plus nombreux et plus êtres que ces derniers. Plus êtres, disons-nous, parce qu'ils sont incorruptibles et immobiles, contrairement aux autres ; plus nombreux parce que les sensibles n'appartiennent qu'à un seul ordre, tandis que les êtres séparés relèvent de deux domaines ; « Platon définit, en effet, deux substances séparées », autrement dit, deux ordres : les espèces ou idées, et les objets mathématiques. Il attribua un troisième ordre aux substances corporelles sensibles.

1266- Mais Leucippe, successeur de Platon et son neveu par sa sœur, multiplia les ordres de substances. En chacun d'eux, il commença par l'un, au principe de n'importe quel ordre de substances. Puis il ajouta une autre unité, au principe des nombres, qu'il considérait comme les premières substances après les espèces. Une autre encore à l'origine des grandeurs, dont il faisait des substances secondes. Il ajouta en outre une substance de l'âme, et prolongea ainsi la chaîne des substances jusqu'aux corps périssables.

1267- Mais certains prirent leurs distances vis-à-vis de Platon et de Leucippe. Ils ne faisaient pas de distinction entre les espèces et le premier ordre mathématique des nombres. Espèces et nombres avaient pour eux même nature, et « tout le reste leur était connexe » et découlaient des nombres dans leur être, comme les lignes, les surfaces, et jusqu'à la substance première du Ciel et des autres réalités sensibles, relevant du dernier ordre.

1268- 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 en question. 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 ?

1269- Tout cela sera établi à la fin[29]. 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[30].

[29] Métaphysique, Livres XII et suivants
[30] Métaphysique, Livres VII et VIII

Leçon 2
LES MODES DONT SE DIT LA SUBSTANCE

1270- *D'abord*, la substance se dit au moins en quatre sens
1276- *Ensuite*, Aristote subdivise le quatrième sens
  D'abord, il pose la division
1278- *Ensuite*, il compare entre elles les parties de la division susdite
    D'abord, la forme est plus substance que le composé
1281- *Ensuite*, la matière est le plus substance selon l'opinion de certains
      D'abord, la raison des anciens
1285- *Ensuite*, ce qu'est la matière
1291- *Ensuite*, la forme et le composé sont plus substance que la matière
1294- *Ensuite*, comment procéder avec ces parties de la substance
1297- *Ensuite*, la méthode de division de la substance en sensible et insensible
1298- *D'abord*, il faut s'occuper des substances sensibles
1299- *Ensuite*, ce qu'il faut examiner sur les substances sensibles
1300- *Ensuite*, en préalable, il donne la raison de l'ordre en question

Aristote, chap. 3, 1028b35 – chap.4, 1029b12

Division de la substance

1270- Aristote a annoncé que la substance est l'objet principal de la philosophie, et c'est ce qu'il commence à envisager. 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.

1271- 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.

1272- 3 « Le premier genre est, semble-t-il, substance de chacun », pour ceux qui pensaient que l'un et l'être étaient la substance de toutes choses et leur genre premier.

1273- 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. "Homme", par exemple, se dit de Socrate, de même qu'"animal", "rationnel", "capable de rire", et "blanc", alors que ce même sujet ne se prédique pas d'un autre. À entendre par soi, évidemment, car par accident, rien n'interdit que Socrate soit prédiqué de ce blanc, ou de l'animal, ou de l'homme, si Socrate est ce à quoi appartiennent blanc, animal, ou homme. Mais quelque chose peut se prédiquer par soi au sujet de soi, comme on dit que Socrate est Socrate. Il est néanmoins évident que le sujet représente ce qu'on nomme substance première dans le traité des *Catégories*, compte tenu de la définition donnée ici du sujet, et de la substance première dans cet autre traité.

1274- 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. Voilà pourquoi nous lisons dans les *Catégories*, qu'il se dit davantage substance, en propre et principalement. C'est lui, en effet, qui soutient en soi tous les autres, à savoir les espèces, les genres et les accidents, tandis que les substances secondes, autrement dit les genres et les espèces, ne supportent que les accidents ; encore ne peuvent-elles le faire qu'en raison de la substance première. L'homme est blanc parce que cet homme est blanc.

1275- Cette division de la substance opérée ici est, à l'évidence, pratiquement identique à celle retenue dans les *Catégories*. On entend par sujet la substance première, tandis que les notes sur « genre » et « universel » relevant, semble-t-il, du genre et de l'espèce, se rattachent à la substance seconde. « L'identité permanente d'être » est envisagée ici et omise là, parce qu'elle ne relève des prédicaments qu'en qualité de principe. Elle n'est ni un genre, ni une espèce, ni un individu, mais le principe formel de chacun.

Matière, forme et composé

1276- 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 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. Autant le composé, que la forme et la matière sont qualifiés de substance particulière, mais

pas à équivalence, raison pour laquelle on cherchera plus tard à savoir lequel est premièrement substance.

1277- Il illustre son propos d'un exemple pris du monde des artefacts. Le bronze est comme une matière, le dessin comme « une forme de l'espèce », autrement dit qui confère l'espèce, et la statue comme un composé des deux. L'exemple n'est, bien sûr, pas à prendre au pied de la lettre, mais toutes proportions gardées. Car le dessin et les autres formes artificielles ne sont pas des substances, mais des accidents. Mais en l'occurrence, dans les objets artificiels, la figure joue pour le bronze, le rôle de la forme substantielle envers la matière, dans les réalités naturelles. Cet exemple doit nous servir à révéler l'inconnu à partir du manifeste.

1278- Il compare ensuite les membres de la division entre eux. Tout d'abord, la forme est davantage substance que le composé. « L'espèce » ou la forme, est antérieure à la matière. Cette dernière est, en effet, un être en puissance, dont l'espèce est l'acte. Or, l'acte est naturellement antérieur à la puissance, et dans l'absolu, il la précède chronologiquement, car la puissance ne passe à l'acte que par un être en acte. Mais dans une même chose tantôt en acte et tantôt en puissance, la puissance est antérieure à l'acte dans le temps. La forme est donc, à l'évidence, antérieure à la matière, et davantage être qu'elle, car est davantage ainsi, ce en raison de quoi, autre chose est ainsi. Or, la matière ne devient être en acte que par la forme, c'est pourquoi il faut que celle-ci soit plus être que la matière.

1279- Pour la même raison, la forme est donc aussi antérieure au composé des deux, dans la mesure où celui-ci contient de la matière. Il prend part à sa façon à l'élément matériel, postérieur selon la nature. Il est en outre évident que matière et forme sont principes du composé, or, les principes de quelque chose lui sont préalables. Ainsi donc, si la forme précède la matière, elle précédera le composé.

1280- Certains pourraient croire qu'ayant énuméré tous les modes dont on parle de la substance, Aristote en aurait assez dit pour savoir ce qu'elle est. C'est pourquoi il ajoute qu'il s'est prononcé sur elle « dans son type », en se limitant aux généralités. Elle est ce qui ne s'attribue pas à un sujet, mais à quoi le reste se rattache. Or, on doit appréhender la substance, comme toute autre chose à l'aide d'une définition universelle et logique, certes, mais cela ne suffit pas pour connaître la nature d'une réalité, car une définition énoncée de cette façon est obvie, mais n'aborde pas les principes mêmes du réel, dont dépend sa connaissance. Nous touchons, pour l'instant, une condition commune permettant de reconnaître notre objet.

1281- De l'avis de certains, pourtant, la matière serait la substance par excellence et exclusivement. Aristote rappelle l'argument de ses prédécesseurs à ce sujet. Nos propos antérieurs montrent que non seulement la forme et le composé sont substances, mais aussi la matière. Si ce n'était pas le cas, disparaîtrait à nos yeux, tout ce qui serait substance autrement. Si, en effet, on ôtait des réalités sensibles où la substance est manifeste, tout ce qui n'est évidemment pas elle, il ne resterait apparemment rien d'autre que la matière.

1282- Dans les réalités sensibles, en effet, que tous confessent être des substances, certains éléments sont comme des caractéristiques corporelles, telles que le chaud, le froid, etc., qui ne sont manifestement pas des substances. S'observent aussi en leur sein, des « productions », autrement dit des générations et des corruptions, ainsi que des mouvements qui, clairement encore, ne sont pas substances. Également des puissances, à l'origine des productions et mouvements en question, qui sont, au sein du réel, des facultés d'agir ou de subir ; celles-ci ne sont toujours pas substances, c'est évident, car on les classe plutôt dans le genre qualité.

1283- Outre ces données, on remarque l'existence de dimensions comme la longueur, la largeur et la profondeur, qui sont des quantités et non des substances. La quantité n'est évidemment pas la substance, car celle-ci sera précisément le sujet récepteur fondamental des dimensions. Mais ôtée l'étendue, rien d'autre ne demeure que le sujet précis et délimité par ces dimensions. Telle est la matière, à laquelle la quantité volumique paraît immédiatement inhérente. C'est, en effet, par ses limites qu'elle est partagée, pour circonscrire les formes variées qu'elle reçoit. Voilà pourquoi ces considérations établissent, semble-t-il, la nécessité pour la matière non seulement d'être substance, mais encore d'être seule à l'être.

1284- Mais l'ignorance des anciens philosophes, au sujet de la forme substantielle, fut à l'origine de leur échec. Ils n'avaient pas encore progressé au point d'élever leur intelligence à des réalités suprasensibles, mais se limitèrent aux formes que sont les sensibles propres ou les sensibles communs. Ce type de caractéristiques est manifestement accidentel, comme blanc, noir, grand, petit, etc. Or, la forme substantielle n'est perceptible que par accident. C'est pourquoi ils ne parvinrent pas à la connaître ni à la distinguer de la matière. Ils définirent comme matière première, un tout sujet, que nous-mêmes considérons comme composé de matière et de forme, comme l'air, l'eau, etc. Ils appelaient formes ce que nous regardons comme des accidents, telles les quantités et les qualités, dont le sujet propre n'est pas la matière première, mais la substance composée, qui est substance en acte. Tout accident existe, comme on l'a vu, parce qu'il est inhérent à une substance.

1285- Aristote fait ensuite connaître ce qu'est la matière. L'argument précédent, tendant à établir que seule la matière est substance, repose sur l'ignorance de ce qu'est cette matière, avons-nous dit. Aussi le Philosophe poursuit-il sur la nature véritable de la matière, comme il l'a déjà fait[31]. On ne peut l'appréhender en soi qu'à travers le mouvement, et son étude relève, semble-t-il essentiellement du naturaliste. C'est pourquoi il présuppose ici des conclusions déjà établies là-bas ; il énonce : j'appelle matière « ce qui, en soi », c'est-à-dire considéré dans son essence, n'est aucunement « une identité », autrement dit une substance, « ni une qualité, ni l'un quelconque des autres genres qui divisent et précisent l'être ».

1286- C'est particulièrement apparent dans le mouvement. Le sujet du changement ainsi que le mouvement doivent se distinguer, parlant par soi, des deux termes du devenir, comme c'est prouvé[32]. Or, la matière est le sujet premier où siègent, non seulement les mouvements qualitatifs, quantitatifs et autres, mais aussi les changements substantiels. Il faut donc qu'elle soit autre, par essence, que toutes les formes substantielles ainsi que leurs privations, qui sont les termes de la génération et de la corruption, et pas seulement différente de la quantité, la qualité, etc.

1287- Et pourtant, ce n'est pas par la voie du mouvement, propre à la philosophie de la nature, que le Philosophe prouve l'altérité de la forme et de la matière, mais par la voie de la prédication, qui relève de la logique, dont on a déjà signalé l'affinité avec notre science[33]. Il faut qu'existe quelque chose à quoi tout ce qui précède puisse être attribué, de sorte que ce sujet qui reçoit la prédication, soit différent des attributs « qui se prédiquent de lui », autrement dit, d'identité et d'essence dissemblables.

1288- Gardons à l'esprit, cependant, qu'il ne s'agit pas de prédication univoque d'un genre aux espèces à la définition desquelles il est associé. Animal et homme ne divergent pas d'essence. On doit comprendre ici une prédication dénominative, comme blanc s'attribue à homme. Autre, en effet, l'identité de blanc et celle d'homme. Et Aristote d'ajouter que c'est ainsi que les autres genres sont prédiqués de la substance, autrement dit de façon dénominative, et la substance se prédique de façon dénominative de la matière.

---

[31] Physiques, Livre I
[32] Physiques, Livre I
[33] Métaphysique, Livre IV

1289- Nous ne devons donc pas croire que la substance existant en acte – ce dont nous parlons actuellement – se dit de la matière d'une prédication univoque ou essentielle. Le Philosophe avait déjà dit plus haut que la matière n'est pas une identité, ni quelque autre des éléments que nous avons vus. Nous devons concevoir qu'il s'agit d'une prédication dénominative, comme on le fait de l'accident envers la substance. Est vraie la proposition suivante : "l'homme est blanc", mais pas celles-ci : "l'homme est blancheur" ou "l'humanité est blancheur" ; de même sera correct : "cet objet matériel est homme", mais pas : "la matière est homme", ni "la matière est humanité". Cette prédication concrète ou dénominative, démontre que la matière est essentiellement autre que les formes substantielles, de la même façon que la substance est essentiellement autre que les accidents. Voilà pourquoi, le sujet dernier, parlant par soi, « n'est ni une identité », autrement dit une substance, ni une quantité, ni quoi que ce soit d'autre appartenant à un genre d'être.

1290- Même la négation ne peut s'attribuer par soi à la matière. La forme est étrangère à l'essence de la matière, et se rapporte à elle comme par accident, et de même, cette négation de forme qu'est la privation, n'est inhérente à la matière qu'incidemment. Si elle était inhérente par soi, aucune forme ne pourrait habiter la matière, sans que cette dernière en soit atteinte. Aristote veut ainsi écarter l'opinion de Platon qui ne distinguait pas entre privation et matière[34]. Il ajoute, pour finaliser sa conclusion, que les penseurs qui se sont arrêtés à l'argument ci-dessus, ont abouti à ce que seule la matière soit substance, comme le concluaient déjà les arguments précédents.

1291- Le philosophe va désormais établir la conclusion contraire : aussi bien la forme que le composé sont davantage substances que la matière. Il est impossible que la matière soit, à elle-seule, substance, ni même qu'elle le soit par excellence. Deux critères caractérisent au mieux la substance, semble-t-il, dont le premier est qu'elle soit séparable. L'accident ne se détache pas de la substance, tandis que l'inverse est possible. Le second veut que la substance soit un spécimen, montrable du doigt, à l'exclusion des autres genres, qui ne signifient pas de chose précise.

1292- Or, ces deux critères – être séparable, être une chose précise – ne vont pas à la matière. Elle ne peut exister par soi, sans une forme qui la fait être en acte, puisque d'elle-même, elle n'est qu'en puissance. Elle n'est pas non plus "quelque chose", autrement que par la forme grâce à laquelle elle devient en acte. Être "un spécimen" appartient surtout au composé.

[34] Physiques, Livre I

1293- Il est donc évident « que l'espèce », autrement dit la forme, « et le composé des deux » à savoir de la matière et de la forme, sont davantage substances, semble-t-il, que la matière, car le composé est séparable et cette chose précise. La forme, bien qu'elle ne soit ni séparable, ni quelque chose, est cependant le facteur par lequel le composé devient être en acte, ce qui permet à ce dernier d'être séparable et un spécimen.

1294- Aristote indique ensuite comment avancer dans l'étude des branches de la division de la substance, telle qu'il l'a posée en matière, forme et composé. Espèce et composé sont davantage substances que la matière ; pour le moment néanmoins, nous mettrons de côté la substance « composée des deux », c'est-à-dire composée de la matière et de la forme, et ce, pour deux raisons :

1295- 1 Parce qu'elle est naturellement postérieure aux deux autres que sont la forme et la matière ; le composé fait suite aux éléments simples qui le composent. Voilà pourquoi la connaissance de la matière et de la forme précèdent celle de la substance composée.

1296- 2 Parce qu'une substance de ce type est « offerte », c'est-à-dire évidente par son lien à la sensibilité. Il ne faut donc pas s'attarder à vouloir la connaître. La matière, quoiqu'elle ne soit pas postérieure, mais antérieure d'un certain point de vue, est également manifeste d'un autre. Le Philosophe précise « d'un certain point de vue », car par essence, elle n'est pas connaissable, puisque c'est la forme qui est l'origine de toute connaissance. Nous pouvons cependant la rejoindre par analogie de proportion. Le matériau sensible est à la forme artificielle ce que le bois est à la forme de lit, et la matière première est dans le même rapport avec les formes sensibles. C'est pourquoi Aristote a écrit[35] que la matière est connaissable par analogie. Il nous reste par conséquent, à étudier la troisième branche, à savoir la forme, car c'est elle qui suscite le plus d'interrogations.

Substances sensibles et substances insensibles

1297- Aristote aborde donc cette troisième branche, et donne la méthode et l'ordre de procéder dans la division entre substance sensible et substance insensible.

1298- 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

[35] Physiques, Livre I

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.

1299- Mais que faut-il établir à leur sujet ? Ayant tout à l'heure énuméré les modes de dire la substance, nous avons noté l'un d'eux : « l'identité permanente d'être », autrement dit l'identité et l'essence de la chose. C'est sur lui que nous spéculerons en priorité, c'est-à-dire sur l'identité des substances sensibles.

1300- 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.

1301- Toute discipline s'acquiert en commençant par ce que connaît davantage l'étudiant ; il doit en effet, déjà posséder certains points pour pouvoir avancer. Notre science doit donc s'entamer avec ce que nous connaissons le mieux, mais qui est bien souvent moins connu par nature, et progresser vers les objets plus connus par nature, mais moins connus de nous.

1302- Pour nous, qui initions notre connaissance avec la sensation, ce seront les choses les plus proches des sens que nous connaîtrons le mieux. Mais seront mieux connues par nature, les réalités plus connaissables dans leur nature, celles qui sont davantage êtres et davantage actes, et qui sont, de fait, éloignées des sens. Les formes sensibles, au contraire, sont des formes dans la matière.

1303- Voilà pourquoi l'initiation doit aller du moins connu par nature au plus connu. « C'est cela le travail » qu'il est nécessaire d'accomplir, de même que « dans les actions », les actes et les puissances actives, c'est « à partir d'un bien particulier à chacune », autrement dit bon pour ceci ou pour cela, qu'apparaît les réalités qui « sont » totalement et universellement bonnes, et par conséquent, bonnes pour chacun. En matière militaire, par exemple, on parvient à la victoire de l'armée en son entier, qui est un bien commun, avec la somme des victoires singulières d'untel et d'untel. Idem dans la construction, où, en ajoutant ces pierres-ci à ces autres, on aboutit à l'édification de toute la maison. Il faut faire de même dans les sciences spéculatives, en commençant avec les choses mieux connues de

nous autres, apprenants, pour parvenir à celles connues par nature, mais dont l'étudiant ne prend connaissance qu'à la fin.

1304- Mais ce n'est pas parce que quelque chose est plus connu d'untel ou de tel autre, qu'il est plus connu purement et simplement, car les réalités qui sont « connues concrètement », autrement dit par celui-ci ou celui-là, et premières dans leur connaissance, sont très souvent faiblement connues par nature, parce qu'elles ont peu ou pas d'entité. Autant une chose a d'être, autant elle est connaissable. On le voit avec les accidents, les mouvements et les privations, qui ont peu ou pas d'entité ; ils sont pourtant plus connus de nous que les substances, parce qu'ils voisinent les sens, et tombent par soi dans la perception, comme les sensibles propres ou communs, alors que les formes substantielles sont perçues par accident.

1305- Aristote précise « très souvent », car parfois, les mêmes choses sont plus connues par nature et pour nous, comme les objets mathématiques, qui abstraient de la matière sensible. C'est pourquoi, dans cette discipline, on s'appuie toujours sur le plus connu par nature, qui est identique au plus connu pour nous. 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, comme nous l'avons dit.

Leçon 3
L'IDENTITÉ PERMANENTE D'ÊTRE, ÉTUDE LOGIQUE

1306- *D'abord*, Aristote traite de l'essence des substances sensibles
1307- *D'abord*, de quelle façon se présente l'essence des substances sensibles ?
D'abord, comment est l'essence des substances sensibles ?
D'abord, ce qu'est l'essence des choses sensibles
D'abord, ce qu'est l'identité permanente d'être
D'abord, il écarte ce qui est prédiqué par accident
1311- *Ensuite*, il écarte ce qui est prédiqué par soi
1315- *Ensuite*, de quoi y a-t-il identité permanente d'être ?
D'abord, Aristote soulève la question
1318- *Ensuite*, il propose deux solutions
D'abord, la première solution

Aristote, chap. 4, 1029b13 – 1030a18

1306- Après avoir fixé l'ordre de procéder à propos de la substance, le Philosophe commence son traité avec l'examen des substances sensibles, comme il l'avait annoncé. Il se sert d'arguments logiques et communs pour aborder leur essence.

L'identité permanente d'être

1307- Aristote développe ce qu'est l'identité permanente d'être, en écartant tout d'abord la prédication par accident.

1308- 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.

1309- Or, il faut avant tout savoir que l'identité permanente d'être se prédique par soi. Les caractéristiques qui s'attribuent par accident, ne lui appartiennent pas, en effet. Nous entendons par identité permanente d'être de quelque chose, ce qui peut convenablement répondre à la question "qu'est-ce que c'est ?" Lorsque nous nous posons ce genre de question, nous ne pouvons accepter pour réponse, des traits

accessoires. Lorsque nous demandons ce qu'est l'homme, par exemple, il ne peut nous être répondu qu'il est blanc, ou assis, ou musicien. Voilà pourquoi rien de ce qui ne s'attribue qu'à l'occasion, à quelque chose, ne relève de son identité permanente d'être. Être musicien, ce n'est certes pas être notre être.

1310- Notons que dans tout ce qui suit, en parlant d'être de cela ou d'être pour cela, nous devons entendre l'identité permanente d'être de cette chose. L'être pour l'homme ou l'être homme, s'entend de ce qui appartient à l'identité de l'homme. Ce qu'est « être musicien », autrement dit, l'identité même de musicien, ne relève pas de notre identité. À la question de ce que nous sommes, nous ne pouvons répondre "musicien". L'être musicien n'est pas notre être, parce que les traits de l'identité de l'être musicien sont extrinsèques à notre identité, bien que musicien puisse se prédiquer de nous. « Ce n'est pas en nous-mêmes que nous sommes musiciens », musicien ne nous est pas attribué par soi, mais incidemment. Relève donc de notre identité, ce que « nous sommes par nous-mêmes », et qui se dit de nous par soi et non par accident, comme par exemple : homme, animal, substance, rationnel, sensible, etc., qui, tous, qualifient ce que nous sommes nous-mêmes.

1311- Aristote poursuit en excluant de l'identité, ce qui se prédique par soi à la façon d'une caractéristique envers un sujet. Tout ce qui se prédique par soi d'un sujet n'appartient pas forcément à son identité permanente d'être. Une caractéristique se prédique par soi de son sujet propre, comme la couleur d'une surface. Mais l'identité permanente d'être n'est pas inhérente par soi à quelque chose de la façon dont le blanc est inhérent à la surface, car l'être de la surface n'est pas « l'être du blanc », autrement dit, cela même qu'est la surface n'est pas ce qu'est le blanc. Autre l'identité de la surface et autre celle de la blancheur.

1312- Non seulement ce qu'est être blanc n'est pas l'identité de la surface, mais le composé des deux, à savoir de la surface et de la blancheur, qui est "être surface blanche" ou "être pour la surface blanche", ne l'est pas davantage. L'identité ou l'essence de la surface blanche n'est pas l'identité ni l'essence de la surface. Et à qui demande pourquoi, nous pouvons répondre « parce que ceci est présent en cela », c'est-à-dire qu'en énonçant "surface blanche", nous attribuons quelque chose qui adhère de l'extérieur à la surface, et non à l'intime de son essence. Ce tout que représente la surface blanche n'est donc pas de l'essence de la surface.

1313- Une caractéristique est prédiquée de son sujet adéquat parce que ce dernier est inclus dans sa définition ; le nez fait partie de la définition du camus, et le nombre, de la définition du pair. Mais certains termes sont prédiqués par soi de

façon telle que le sujet n'est pas formulé dans leur définition ; animal, par exemple, s'attribue par soi à homme, mais homme ne fait pas partie de la définition d'animal. En résumé, les caractéristiques prédiquées par accident n'appartiennent pas à l'identité, et pas davantage celles prédiquées par soi, mais dont la définition mentionne leur sujet ; reste donc, pour s'attribuer à l'identité, celles dont la définition est sans sujet. En chaque cas, le motif d'appartenance à l'identité permanente d'être, sera que « ce qui se dit », autrement dit la notion énoncée par le prédicat, « ne sera pas inhérent » à un sujet. Dans la notion d'animal, par exemple, l'homme n'est pas présent ; c'est pourquoi animal qualifie ce qu'est l'homme.

1314- Le philosophe prouve ensuite par l'absurde que la prédication par soi de quelque chose comme une propriété à un sujet, ne relève pas de l'identité. Diverses caractéristiques peuvent, en effet, être attribuées par soi à un même sujet, comme par exemple, coloré, rugueux et poli sont des propriétés de la surface. Ce sera donc pour une même raison que toutes appartiendront à l'identité du sujet. Si la blancheur en fait partie, le poli aussi. Or, des objets identiques à une seule et même chose sont identiques entre eux. « C'est pourquoi, à supposer que l'être blanc de la surface soit son être éternel », à supposer, donc, que toujours et universellement, l'identité de la propriété se confonde avec l'identité de son sujet, alors, être blanc et être poli seront « identiquement uns », car l'identité de la blancheur se confondra avec celle du poli. Or, c'est évidemment faux. Reste donc que l'identité permanente d'être d'une propriété et celle de son sujet ne se confondent pas.

1315- Puis il se demande de quoi il y a identité permanente d'être. Il commence par soulever la question : la composition existe dans les autres catégories, et pas seulement dans la substance. Point qu'il aborde parce qu'il étudie l'identité des substances sensibles, sujettes à composition. La matière des substances sensibles composées supporte la forme substantielle, et analogiquement, les autres prédicaments ont leur sujet. Il en existe, en effet, un pour chacun d'eux, pour la qualité, la quantité, le temps, le lieu, le mouvement qui inclut l'agir et le pâtir. De même que le feu est un composé de matière et de forme substantielle, de même, il y a composition de la substance et de l'accident.

1316- Puisqu'existe une définition des substances composées de forme et de matière, nous devons en conséquence examiner s'il y a aussi « une notion d'identité permanente d'être » d'un composé d'accident et de sujet, autrement dit une définition énonçant son identité permanente d'être. Y a-t-il en lui une telle « identité permanente d'être », signifiée par la définition ? Possède-t-il une identité ou quelque chose qui puisse répondre à la question "qu'est-ce que c'est ?" Si, par

exemple, "homme blanc" est formé d'un sujet et d'un accident, "homme blanc", en tant que tel, possède-t-il une identité permanente d'être ?

1317- Comme on pourrait éventuellement rétorquer qu'"homme blanc" représente deux réalités et non une, Aristote ajoute qu'il n'attribuera qu'un nom unique à ce qu'on appelle précisément "homme blanc", "vêtement", par exemple. La question concernera donc cet un, à savoir "vêtement" : possède-t-il une identité permettant de nous demander : qu'est-ce qu'être "vêtement" ? Alors effectivement, de même que le terme "homme" indique un composé – animal rationnel – de même, "vêtement" signifiera un composé, à savoir homme blanc. Il semble donc bien que si "homme" reçoit une définition, "vêtement" pourra aussi en avoir une.

1318- Le Philosophe propose ensuite deux solutions. La première rappelle ce qu'on a déjà dit : "homme blanc", ou "vêtement" censé indiquer cette expression, n'est pas du domaine des attributions par soi, mais bien au contraire, de ce qui se dit par accident. L'être de l'homme blanc forme une unité adventice, et non par soi, comme nous l'avons vu.

1319- Il y a deux façons de dire que quelque chose forme une unité adventice avec autre chose. Comme on énonce : "l'homme est blanc", ou bien comme : "le blanc est homme". L'un des deux termes résulte d'une addition, et pas l'autre. La définition d'homme, en effet, ne requiert pas l'ajout de la définition de blanc, ni même le nom, tandis que la définition de blanc demande d'inclure celle d'homme, ou le nom, ou la définition, à supposer qu'homme soit son sujet propre, ou bien de toute autre chose qui soit ce sujet propre.

1320- Et, pour s'expliquer, il précise que, dans ces deux termes qui ne sont pas associés par soi, l'un s'additionne à l'autre, car on associe un accident à un sujet qui est déjà posé lorsqu'on définit cet accident. Pour définir blanc, par exemple, il faut donner la notion d'homme blanc, car on doit inclure le sujet à la définition d'un accident. Cette définition vaut globalement pour homme blanc. Il existera donc comme une notion d'"homme blanc", mais pas de "blanc" séparément. Comprenons-le, toutefois, comme nous l'avons dit, avec homme comme sujet propre et par soi de blanc. L'un est ajouté incidemment à l'autre, non pas parce qu'il est ajouté à la définition de l'autre, mais parce que l'autre est déjà inclus dans sa propre définition ; blanc, par exemple, est ajouté à homme par accident, non parce qu'il appartient à la définition d'homme, mais parce qu'homme est posé dans sa définition. Si donc ce nom de "vêtement" signifie "homme blanc", selon notre hypothèse, il faut définir "vêtement" comme on définit "blanc". Étant donné que la

définition de "vêtement" contient "homme" et "blanc", la définition de "blanc" reposera sur les mêmes termes.

1321- Ce que nous venons de dire met en lumière le fait que "blanc" se prédique d'"homme blanc". La proposition suivante est vraie : "l'homme blanc est blanc", de même que l'inverse. Pour autant, "blanc est homme" n'énonce pas l'identité permanente d'être de "blanc", pas davantage d'ailleurs de "vêtement", supposé signifier le composé d'"homme" et de "blanc". L'identité permanente d'être de ce qu'est "blanc" ne peut s'identifier à ce qu'est "homme blanc" ou "vêtement", car "blanc", même s'il se prédique d'"homme blanc", n'est pas son identité.

1322- Il est encore évident que si "blanc" possède une identité permanente d'être et une définition, ce n'est pas autre chose que celle d'"homme blanc", puisque la définition de l'accident contient son sujet. "Blanc" doit donc se définir de la même façon qu'"homme blanc". On le voit en ce que "blanc" n'a pas en lui-même d'identité permanente d'être, mais seul le sujet auquel on l'attribue en possède une, à savoir "homme" ou "homme blanc". Ce sont les termes d'Aristote : « donc il y a identité permanente d'être de quelque chose pris dans sa totalité, ou bien il n'y en a pas ». Ce qui revient à conclure de ce qui précède, que l'identité permanente d'être n'appartient à rien d'autre qu'à un "quelque chose", que « cette chose précise soit considérée dans sa totalité » autrement dit comme un composé tel qu'"homme blanc", ou bien pas totalement, comme "homme". "Blanc" ne signifie pas quelque chose, mais une façon d'être.

1323- Il n'y a d'identité permanente d'être que de ce qui est "quelque chose". On le voit clairement au fait que l'identité permanente d'être est ce qui subsiste en quelque chose. Avoir une identité, c'est être une chose précise, et les termes qui ne signifient pas quelque chose, n'ont pas d'identité permanente d'être. Lorsqu'une caractéristique est attribuée à quelque chose comme un accident à un sujet, elle n'est pas "une chose précise" ; lorsque je dis que l'homme est blanc, par exemple, je ne désigne pas une chose précise, mais je la qualifie. Être un spécimen ne convient qu'à la substance. Il est donc évident que blanc et ses semblables ne peuvent avoir d'identité permanente d'être.

1324- Mais, pourrait-on dire, les noms signifiant une substance expriment une notion, et il en est de même des noms indiquant un accident. C'est pourquoi Aristote précise que l'identité permanente d'être ne concerne pas n'importe quel nom notifiant une notion, mais seulement ceux dont la notion est une définition.

1325- L'essence d'un défini, si elle existe, ne se limite donc pas à quelque chose signifiant la même chose que le nom, comme "porteur d'arme" signifie la même chose que "gendarme", sinon, toutes les notions seraient des « termes », c'est-à-dire des définitions. On peut imposer un nom à n'importe quelle notion comme à "homme marchant" ou bien à "homme écrivant", sans que ce soit pour autant une définition ; sinon, « même l'Iliade », poème à la mémoire de la guerre de Troie, en serait une. Toute cette épopée jouit, en effet, d'une unité conceptuelle : l'histoire de la guerre de Troie. Une définition n'est donc pas n'importe quelle notion de même signification que le nom ; seule la sera celle qui « est quelque chose de premier », se disant par soi, puisque la prédication exacte s'énonce par soi.

1326- Un terme exact est celui qui se prédique par soi, et non parce que quelque chose se dit d'autre chose. Blanc ne s'attribue pas par soi à homme, comme si être blanc était identique à être homme, mais l'un et l'autre s'associent par accident ; tandis qu'animal se dit par soi de l'homme, comme rationnel d'animal. Voilà pourquoi nous disons qu'animal rationnel est la définition d'homme.

1327- Il est donc évident que l'identité permanente d'être ne sera pas de ces notions étrangères aux espèces et aux genres, mais tout au contraire, « de celles-là seulement », à savoir des espèces. Seules ces dernières se définissent, puisque toute définition se construit avec un genre et des différences. Or, ce qui est contenu dans un genre, et se distingue par les différences, c'est l'espèce. Voilà pourquoi il n'y a de définition que d'elle. Seule l'espèce, semble-t-il, se dit ni comme participation, ni comme caractéristique, ni comme accident.

1328- Le Philosophe écarte enfin trois raisons empêchant qu'une chose puisse être définie par un genre. Premièrement, les réalités dont un genre se prédique par participation ne peuvent se définir par ce genre si celui-ci n'appartient pas à l'essence du défini. Le fer incandescent, auquel le feu est attribué par participation, ne se définit pas par le feu comme par un genre, car en son essence, le fer n'est pas du feu, mais prend part à quelque chose de lui. Or, le genre ne se prédique pas de l'espèce par participation, mais par essence. L'homme, en effet, est essentiellement animal, et non une simple participation à quelque chose d'animal. L'homme est véritablement un animal. Par ailleurs, un sujet se prédique de ses caractéristiques propres, comme nez de camus, et pourtant l'essence du nez n'est pas celle du camus. L'espèce ne se comporte donc pas envers le genre comme une de ses caractéristiques propres, mais comme une notion par essence identique au genre. Blanc peut se prédiquer d'homme par accident, parce que l'essence d'homme n'est

pas celle de blanc, comme le serait l'essence d'un genre envers son espèce. Seule, donc, la notion d'une espèce, formée du genre et de différences, est une définition.

1329- Dans les autres cas, à vrai dire, lorsqu'un nom est imposé, une notion peut en formuler la signification de deux façons :

1 Lorsqu'un nom méconnu est expliqué en lui associant un autre plus accessible. On illustrerait, par exemple, le nom de "philosophie" par le mot "sagesse". Aristote écrit : « qui lui est inhérent », parce que la notion explicative provient d'un mot plus connu auquel il s'attribue.

1330- 2 Lorsque l'explication d'un nom simple utilise un discours plus compréhensible. On illustrerait, par exemple, le nom de "philosophie" par cette expression : "amour de la sagesse". Et Aristote écrit « ou par une périphrase autour du mot simple » afin d'exposer ce mot isolé, par un développement « plus certain ». Mais une telle notion ne sera pourtant pas une identité permanente d'être.

Leçon 4
DÉFINITIONS DE LA SUBSTANCE ET DE L'ACCIDENT

1331- *D'abord*, Aristote expose la seconde solution
D'abord, la définition et l'identité dans la substance et les accidents
1335- *Ensuite*, comment elles se prédiquent dans les substances et les accidents
1339- *Ensuite*, il prouve la seconde solution posée
1342- *Ensuite*, il écarte deux doutes
1344- *D'abord*, le premier doute
1347- *Ensuite*, le second doute
D'abord, il soulève la question
1351- *Ensuite*, il la résout

Aristote, chap. 4, 1030a19 – chap.5, 1031a14

L'identité se prédique analogiquement de la substance et de l'accident

1331- Aristote expose sa seconde solution à la question posée, en expliquant comment la substance et les accidents ont une définition et une identité. Répétons ce que nous avons dit dans la première solution : il n'existe ni identité, ni définition des accidents, mais seulement des substances. Nous pouvons pourtant répondre d'une autre façon, en soulignant que définition comme identité, se disent de multiples façons. "Identité" indique, en effet, la substance et cette chose précise. Mais sur un autre registre, elle renvoie à chacune des autres catégories, comme la qualité, la quantité, etc. L'être se dit de tous les prédicaments, différemment cependant, car en premier de la substance et des autres par la suite, et analogiquement, l'identité convient purement et simplement à la substance, « mais aux autres différemment », c'est-à-dire selon un aspect.

1332- Que « d'une certaine façon », et selon un aspect, l'identité convienne aux autres catégories, on le voit parce qu'en chacune, quelque chose répond à la question "qu'est-ce que c'est ?" Il nous arrive de nous demander ce qu'est telle ou telle qualité, qu'est-ce que la blancheur ?, par exemple, à quoi nous répondons "c'est une couleur". La qualité fait donc partie des réalités dont il y a identité.

1133- Néanmoins, la qualité ne possède pas d'identité pure et simple, mais une identité de qualité. Lorsqu'en effet nous nous enquérons de savoir ce qu'est l'homme, et qu'on nous réponde "un animal", cet animal, appartenant au genre substance, ne se contente pas de dire ce qu'est l'homme, mais indique aussi de

façon absolue son identité, c'est à dire la substance. Mais lorsque nous cherchons ce qu'est la blancheur, et qu'on nous réponde "une couleur", même s'il l'on a dit par là ce qu'est la blancheur, on n'a pas donné l'identité absolue, mais uniquement la manière d'être. C'est pourquoi la qualité n'a pas d'identité pure et simple, mais seulement d'un certain point de vue. C'est ce type d'identité que nous avons, comme la couleur est l'identité de la blancheur : une identité davantage rattachée à une substance, que substance elle-même.

1334- Tous les autres prédicaments ont leur raison d'être par la substance. Voilà pourquoi le mode d'entité de la substance, à savoir être une identité, est participé dans une certaine proportion par toutes les autres catégories. De même qu'animal est l'identité de l'homme, de même la couleur de la blancheur et le nombre de la dyade. Nous indiquons alors que la qualité possède une identité, non pas pure et simple, mais de cela. De même, certains affirment sur un mode logique, que le non-être est, non pas parce qu'il est absolument, mais parce qu'il est non-être. Dans l'absolu, la qualité n'a pas d'identité pure et simple, mais une identité de qualité.

1335- Comment, dès lors, l'identité et la définition se prédiquent-elles des éléments de la substance et des accidents ? Puisque nous observons en chacun d'eux, certaines formes de définitions et d'identités, nous devons étudier comment « dire » en chaque cas, et comment leur prédiquer une définition. Sans surpasser toutefois, le statut de leur être ni prédiquer univoquement là où n'existe pas de notion unique d'être.

1336- Pour cette raison, ce que nous avons dit de la définition et de l'identité de la substance et de l'accident est clair : l'identité permanente d'être est inhérente en priorité et purement et simplement à la substance, et aux autres, en dépendance. Il n'y aura donc pas d'identité permanente d'être pure et simple pour ces autres, mais « une identité permanente d'être pour ceci ou pour cela », à savoir pour la quantité ou pour la qualité. Il faut, à l'évidence, que la définition et l'identité se prédiquent équivoquement de la substance et de l'accident, en ajoutant ou en soustrayant soit dans la valeur, soit dans le classement, analogiquement à la prédication de l'être à la substance et à l'accident. De même que nous disons que « l'inconnaissable est connaissable par un aspect », c'est-à-dire a posteriori, puisque de l'inconnaissable, nous pouvons savoir qu'il n'est pas connu, de la même façon, nous pouvons dire que le non-être est, parce qu'il n'est pas.

1337- Il est incorrect de penser que l'identité et la définition se disent équivoquement de la substance et des accidents, ni purement et simplement de

façon identique, c'est-à-dire univoque. "Médical" s'attribue à diverses situations concrètes en relation avec une réalité unique et identique. Le terme ne désigne pas, néanmoins, une notion identique pour tous les sujets auxquels il s'attribue ; il n'est pas davantage équivoque. L'organisme est dit objet de médicalisation, car il est le destinataire de la médecine ; l'opération de purgation est médicale parce que c'est la médecine qui la pratique ; un instrument comme le clystère, est médical parce qu'il sert à la médecine. On voit bien que médical ne s'attribue pas totalement équivoquement de ces trois domaines, car sinon, il n'y aurait aucune relation à une réalité unique. Il ne se dit pas davantage de façon univoque, avec un concept unique. Il n'existe, en effet, pas d'identité conceptuelle de "médical", attribué à un instrument et à un praticien. Il est donc prédiqué analogiquement en relation avec une seule réalité, à savoir la médecine. De façon comparable, l'identité et la définition ne s'attribuent ni équivoquement, ni univoquement à la substance et à l'accident, mais en relation avec une réalité unique ; elles se disent de l'accident en fonction de la substance, avons-nous écrit.

1338- Ayant proposé deux solutions, Aristote ajoute qu'il n'y a aucune différence à répondre de l'une ou l'autre façon à la question posée, qu'on soutienne que les accidents n'ont pas de définition, ou qu'ils en aient une, mais a posteriori et d'un certain point de vue. La première réponse, toutefois, qui refuse la définition à l'accident, se comprend a priori et purement et simplement.

1339- Puis il démontre cette seconde réponse. Il est clair que la définition et l'identité permanente d'être concernent exactement et purement et simplement la substance, mais pas seulement, puisque les accidents ont aussi une certaine manière de définition et d'identité permanente d'être, quoique secondaire. Toute notion que le sens d'un nom exprime, on l'a vu, ne s'identifie pas à une définition. Pas davantage, un nom expliqué par une notion quelconque, n'est systématiquement un défini. C'est à certaines notions précises que convient une définition, à savoir celles qui expriment l'unité. En disant, en effet, que Socrate est blanc, musicien et crépu, je n'offre pas une signification unique, mais multiple, sauf, à la rigueur, par accident. Voilà pourquoi une telle notion n'est pas une définition.

1340- Il ne suffit pas non plus que le signifié soit un par continuité, pour que la notion soit une définition. L'Iliade, par exemple, ce poème sur la guerre de Troie, serait sinon une définition, puisque les combats se sont perpétrés sur une durée ininterrompue. L'unité ne peut pas non plus être de seule juxtaposition ; je ne définirai pas une maison en disant qu'elle est des pierres, du ciment et des poutres. La notion signifiant l'unité sera, dès lors, une définition, lorsque qu'elle indiquera

un de ces modes par lesquels l'un se dit par soi à chaque fois. L'un se dit de multiples façons, comme l'être. Or, tel être signifie effectivement un spécimen, tel être une quantité, tel autre une qualité, etc., mais la substance en priorité et les autres par la suite. L'un sera donc prioritairement dans la substance et consécutivement dans les autres catégories.

1341- Si donc il est essentiel à la notion de définition qu'elle exprime l'un, la notion d'homme blanc sera une définition, parce que "homme blanc" forme une certaine unité. Mais la notion du blanc sera définition selon un autre mode que la notion de substance ; cette dernière le sera en priorité, et le concept de blanc sera postérieur, comme l'unité s'attribue de façon hiérarchique à l'une et à l'autre.

Doute sur la définition des accidents

1342- Aristote écarte deux doutes qui pourraient surgir de ce que nous venons de dire. Avant d'aborder le premier, il établit deux préalables :

> 1 Certains prétendent qu'aucune définition « ne provient d'une addition », autrement dit, aucune ne contient d'éléments qui soient extérieurs à l'essence du défini. Le fait que la définition indique l'essence d'une chose plaide en faveur de cet argument. Ce qui est extrinsèque à l'essence de quelque chose ne doit donc pas se présenter dans sa définition, semble-t-il.

1343- 2 Certains accidents sont simples et d'autres liés. Sont dits simples ceux qui n'ont pas de sujet précis inclus à leur définition, comme courbe ou concave et les autres objets mathématiques. Sont dits liés ceux qui ont un sujet déterminé sans lequel ils ne peuvent être définis.

1344- Puis il examine le premier doute. On pourrait se demander si une notion issue d'une addition n'est pas une définition des accidents simples, mais des accidents liés. Pourtant, aucun d'eux, semble-t-il, ne donne lieu à une définition. Il est clair, en effet, que pour les définir, on devrait opérer une addition puisqu'ils ne peuvent se définir sans leur sujet propre. Posons, par exemple, le nez, la concavité et le camus. La concavité est un accident simple, surtout par comparaison avec le nez, puisque "nez" ne s'inclut pas dans la compréhension du concave. Mais le camus est un accident lié, puisque "nez" fait partie de sa compréhension. On expliquera donc le camus à partir de deux composants, puisqu'il signifie « ceci en cela », autrement dit un accident précis dans un sujet déterminé ; mais ni la concavité, ni le camus ne sont des caractéristiques du nez par accident, comme blanc serait inhérent à Callias et à l'homme incidemment, parce que Callias serait blanc et qu'il se trouverait être un homme. Mais le camus est une caractéristique

par soi du nez, et c'est au nez en tant que tel, qu'il appartient d'être camus. Une autre traduction a remplacé concave par aquilin, et cela clarifie le sens puisque le nez est mentionné dans la définition d'aquilin, comme dans celle de camus. La masculinité convient par soi à l'animal, et l'égalité à la quantité, et de même, l'existence de toutes les autres caractéristiques est attribuée par soi à quelque chose, car la même raison vaut pour toutes : « ce type de réalité est ces notions », contenant le nom de « ce dont elles sont les caractéristiques », autrement dit la substance ou son concept, puisque dans une définition, on peut toujours remplacer le nom par la notion. Dans l'expression "l'homme est un animal raisonnable mortel", par exemple, on pourrait remplacer le nom "animal" par sa définition et dire : "l'homme est une substance animée sensible raisonnable mortelle". Comparativement, je pourrai aussi remplacer l'expression "le mâle est un animal capable de féconder un autre animal" par "le mâle est une substance animée sensible capable d'en féconder une autre".

1345- On ne pourra donc pas « révéler » séparément, c'est-à-dire notifier un des accidents en question, que nous avons appelés liés, comme on le ferait de blanc, sans inclure "homme" dans sa notion ou sa définition. On ne peut expliquer "femelle" sans "animal", parce qu'animal doit être membre de la définition de femelle, comme de la définition de mâle. Voilà pourquoi il n'existe pas, à l'évidence, d'identité permanente d'être, ni de définition vraie, de ces accidents liés, si aucune définition n'est le résultat d'une addition, comme c'est le cas de la définition de la substance.

1346- Ou bien, si on leur accorde une définition, elle sera obligatoirement par addition, et se démarquera donc de celle de la substance à la façon de notre seconde solution. Et Aristote de la rappeler dans sa conclusion : dire qu'aucune définition ne se fait par addition se vérifie de la définition de la substance ; de sorte que l'accident en question n'a pas de définition de ce type, mais autrement, a posteriori.

1347- Puis le Philosophe soulève un second doute : ou bien il revient au même de dire "nez camus" et "nez concave", ou bien non. Dans le premier cas, camus et concave seraient identiques, ce qui est faux, à l'évidence, puisque chacun a une définition différente de l'autre.

1348- Mais, supposons qu'il ne revienne pas au même d'énoncer "nez camus" et "nez concave", parce que camus ne peut se comprendre « sans la réalité dont il est une caractéristique par soi », autrement dit sans le nez – le camus est, en effet, la concavité d'un nez – tandis que concave peut se concevoir sans nez. Alors, si

camus ajoute le nez à concave, on ne pourra plus parler de "nez camus" sans dire deux fois la même chose : un nez "camus" sera un nez "nez-concave". On peut toujours, en effet, remplacer un nom par sa définition. Lorsque nous disons un nez camus, nous pouvons supprimer le terme "camus", et ajouter au nez la définition de camus, qui est "nez concave". Nous voyons donc que dire "nez camus" revient à énoncer "nez nez-concave", ce qui n'est pas recevable. Voilà pourquoi il est, semble-t-il, incorrect d'attribuer une identité permanente d'être à de tels accidents.

1349- Supposons faux que ces accidents ne possèdent pas d'identité permanente d'être, un même nom se répéterait alors à l'infini, en le remplaçant par sa définition. À chaque fois que nous disons "nez concave", nous pourrions remplacer concave par camus, car une concavité nasale n'est rien d'autre qu'être camus, et derechef, nous pouvons remplacer ce "camus" par "concave", et ainsi à l'infini.

1350- C'est pourquoi, à l'évidence, il n'existe de définition que des substances. S'il y en avait pour les autres prédicaments, elles devraient se former par addition du sujet, comme les définitions d'égal ou d'impair mentionnent le leur. Impair ne se définit pas sans "nombre", ni femelle, qui indique une caractéristique de l'animal, sans "animal". Mais lorsque la définition se fait par addition, on est conduit à dire deux fois la même chose, comme nous venons de le voir. Si donc l'inconvénient se vérifie, l'accident lié ne peut connaître de définition.

1351- Aristote expose sa solution. Celui qui se pose ce genre de question ignore que des concepts ne sont pas attribués « certainement », de façon sûre, comme des notions univoques, mais se disent par ordre de succession, comme on l'a vu. Puisque les accidents liés ont des termes, c'est-à-dire des notions, il faut que celles-ci soient attribuées sur un autre mode que les définitions, ou que la définition et l'identité permanente d'être exprimée par la définition, se dise de multiple façons.

1352- Voilà pourquoi « de cette façon-ci », c'est-à-dire purement et simplement a priori, il n'y a de définition et d'identité permanente que de la substance, mais « de cette autre façon », autrement dit selon un point de vue et postérieurement, il y en aura des autres catégories. La substance, propriétaire d'une identité absolue, ne dépend de rien d'autre pour cela, tandis que l'accident dépend du sujet, bien que ce sujet ne soit pas de l'essence de l'accident, comme la créature dépend de son créateur, sans que ce dernier soit de l'essence de la première ; il faut donc ajouter à sa définition une essence extérieure. L'accident n'a d'être que dans son inhérence à un sujet, c'est pourquoi son identité dépend de lui. Aussi, la définition de l'accident doit-elle mentionner le sujet, parfois en direct et parfois indirectement.

1353- En direct, à dire vrai, lorsque l'accident est attribué concrètement au sujet, lorsque nous disons, par exemple : "un camus est un nez concave". Nez est alors mentionné dans la définition de camus quasiment comme un genre, et indique que l'accident n'a de subsistance que par son sujet. Mais lorsque l'accident est énoncé comme une substance, de façon abstraite, alors le sujet est présent indirectement dans sa définition, comme une sorte de différence ; la "camusité", par exemple, est "une concavité du nez".

1354- Il est donc évident qu'en prononçant "nez camus", nous ne devons pas entendre " nez concave" car "nez" est mentionné dans la définition de camus, non comme s'il appartenait à son essence, mais comme ajouté à elle. Camus et concave sont alors d'essence identique, mais le premier ajoute au second la relation à un sujet précis. Une fois le sujet "nez" stipulé, camus ne diffère en rien de concave. Pour remplacer camus, il n'est pas utile de mettre autre chose que concave, et nous n'aurons pas à préciser "nez concave", mais uniquement "concave".

1355- Aristote conclut qu'à l'évidence, la définition qui exprime l'identité permanente d'être, ainsi que l'identité permanente d'être elle-même, n'appartiennent qu'à la substance, comme l'indique la première solution. Ou elles lui appartiennent en priorité et purement et simplement, mais aux accidents selon un certain point de vue et secondairement, comme le propose la seconde solution.

Leçon 5
IDENTIFICATION ENTRE IDENTITÉ ET ÊTRE ?

1356- *D'abord*, Aristote soulève la question de l'identification entre identité et être
1357- *Ensuite*, il résout la question
  D'abord, il propose la solution
    D'abord, ce qui semble être vrai à première vue
1358- *Ensuite*, en quoi ce n'est pas vrai car son contraire est possible
1362- *Ensuite*, il prouve son propos en manifestant la solution
    D'abord, quant à ce qui est dit par soi
      D'abord, quant à ce qui est dit par soi
        D'abord, l'identité permanente d'être est ce qu'elle identifie
1363- *Ensuite*, l'identité permanente d'être n'est pas séparée de ce qu'elle identifie
1367- *Ensuite*, la conclusion principalement envisagée
1372- *Ensuite*, quant à ce qui est dit par accident
1373- *Ensuite*, le contraire de la solution susdite est absurde et impossible.
1377- *Ensuite*, sont résolues les raisons sophistiques contraires

Aristote, chap. 6, 1031a15 – 1032a10

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

1356- 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.

1357- À première vue, on doit soutenir que nulle part, un individu n'est autre que sa substance ; or, cette identité permanente d'être est la substance de la réalité qui en est porteuse ; donc, il paraît d'emblée que l'identité permanente d'être est la même chose, et n'est rien d'autre, que chacune des réalités dont elle relève.

1358- Mais ce qui vient d'être dit peut aussi rencontrer son contraire : C'est parce qu'elle en est la substance, que l'identité permanente d'être ne semble pas être autre chose que ce qui la possède. C'est pourquoi, là où l'attribution est accidentelle, et ne dit pas la substance du sujet, celui-ci diffère, apparemment, de l'identité permanente d'être qui lui est donnée. Autre, en effet, « ce qu'est l'être d'homme blanc », et l'identité permanente d'être de l'homme blanc, et autre celui qui est cet homme blanc.

1359- Il paraît en être ainsi, parce qu'homme blanc suppose homme, a-t-on dit ; homme blanc est identique à homme. Si blanc avait un être autre que le sujet, quelque chose se prédiquerait du composé à cause de blanc, ou pourrait lui être attribué tant qu'il ne contredit pas la notion de blanc. Car ce qui s'attribue à homme blanc, ne peut l'être que parce qu'il s'attribue à homme. L'accident n'est sujet qu'en raison de la substance. Du moment donc, qu'on perçoit homme dans blanc, homme et homme blanc sont identiques, et ce que serait d'être pour l'homme blanc, le serait aussi pour l'homme. Si par conséquent, l'identité permanente d'homme blanc est identique à l'homme blanc, elle le sera aussi à l'homme. Or, ce n'est pas le cas, et de ce fait, l'identité permanente d'être d'homme blanc ne sera pas identique à homme blanc. Voilà pourquoi dans les choses par accident, l'identité permanente d'être ne se confond pas avec la chose dont elle est l'identité.

1360- Or, que l'identité permanente d'être d'homme blanc ne soit pas identique à homme, c'est évident, parce qu'il n'est pas nécessaire qu'une caractéristique quelconque attribuée incidemment à un sujet, soit identique à lui. Le sujet est en quelque sorte un intermédiaire entre deux accidents qui lui sont attribués, car c'est grâce à l'unité du sujet qu'ils sont associés tous les deux, comme par exemple, blanc et musicien dans l'unité de l'homme auquel on les prédique. Homme est l'intermédiaire, blanc et musicien les extrêmes. Mais si blanc était par essence identique à homme, musicien le serait pour la même raison, et ces deux extrêmes – blanc et musicien – seraient essentiellement identiques, puisque toutes les réalités identiques à un tiers sont identiques entre elles. Or, c'est faux ; ils pourraient être à la rigueur identiques par accident. Car il est certain que c'est par accident que blanc et musicien seront identiques.

1361- On pourrait, néanmoins, conclure de ce qui précède, que de même que blanc et musicien s'assimilent par accident, de même, ce qu'est être pour blanc et « ce qu'est être pour musicien », autrement dit l'identité de chacun d'eux, est accidentellement semblable. Mais ce n'est pas vrai, semble-t-il. Blanc et musicien se ressemblent accidentellement parce que chacun s'identifie accidentellement à

homme. Ni l'identité d'être du blanc ni ce qu'est l'identité du musicien ne se confondent avec ce qui est l'identité d'être de l'homme. Voilà pourquoi l'identité d'être de blanc et l'identité d'être de musicien ne sont pas semblables par accident, mais seulement blanc et musicien.

Aucune différence entre substance et identité dans ce qui est dit par soi

1362- Aristote démontre ses conclusions, en commençant par ce qui se dit par soi, où il n'existe pas d'altérité entre l'identité permanente d'être et ce dont elle est l'identité. Bien au contraire, les deux sont toujours identiques. C'est évident lorsqu'on regarde une substance issue d'un de ces sensibles, dont n'existe aucune autre substance abstraite, ni aucune nature antérieure à elle. Les platoniciens assurent, en effet, que les idées abstraites sont des substances de cette nature. À supposer que l'identité permanente d'être soit autre que ce dont elle est l'identité, cela devra se vérifier partout où il y a identité permanente d'être, peu importe de quelle substance elle la sera. Il existera donc toujours, quelle que soit la substance, autre chose qui est son identité permanente d'être. En conséquence, l'identité permanente d'être de la substance-idée sera autre que cette dernière. Si « le bien en soi », c'est-à-dire l'idée de bien, et « ce qu'est d'être pour le bien », autrement dit son identité permanente d'être, sont distincts, si c'est aussi le cas de l'animal en soi et de ce qu'est d'être pour l'animal, ou de l'être en soi et de ce qu'est d'être pour l'être, et ainsi de suite pour toutes les idées, alors, de même que ces substances-idées sont séparées des substances sensibles, de même existeront d'autres substances, d'autres natures et d'autres idées que les idées énoncées par les platoniciens, qui seront les identités permanentes d'être de ces idées. Ces autres substances seront d'ailleurs antérieures aux idées. Une telle conséquence se présentera lorsque, disons-nous, « l'identité permanente d'être est le fait de la substance », et que n'importe quelle substance jouit d'une identité permanente d'être. Ou encore si cette identité permanente d'être appartient à la substance des choses, car ce dont la substance de quelque chose dépend, lui est antérieur.

1363- Mais l'identité permanente d'être n'est pas séparée de ce dont elle est identité, comme le montre Aristote. « Si, à dire vrai, elles sont toutes les deux absolument », autrement dit, à supposer qu'elles soient non seulement différentes, mais encore séparées l'une de l'autre, deux incohérences en découleraient : tout d'abord, il n'existerait plus de science de ces réalités séparées de leur identité ; de plus, ces mêmes réalités seraient des non-êtres.

1364- Il explique ce qu'il entend par « absolument ». À propos de : « ni au bien en soi », et à l'idée de bien retenue par les platoniciens, « n'est inhérent ce qu'est

d'être pour le bien », à savoir l'identité permanente d'être du bien. Et « d'être bien » – l'identité du bien – n'est pas plus inhérent à ce bien-ci. On doit comprendre par cette division, une séparation entre l'identité du bien, l'idée du bien et tel bien particulier qu'on dit participer à l'idée. Ou, interprétant autrement « d'être bien n'est pas à lui », par : l'identité permanente d'être n'est pas l'être du bien, ou l'identité permanente d'être du bien est séparée du bien et inversement.

1365- Qu'une fois admise l'hypothèse, les incohérences s'ensuivent, quoi de plus évident ? La science d'un objet quelconque tient à cela que l'on connaît son identité permanente. Et ce qui vaut pour le bien vaut pour tout. En conséquence, le bien n'étant pas inhérent à « ce qu'est d'être pour le bien », autrement dit à son identité, un être ne sera pas davantage inhérent à « ce qu'est d'être pour un être » c'est-à-dire à l'identité d'un être, ni, non plus, l'un ne sera inhérent à ce qu'est d'être pour l'un. Car d'une façon générale, ou bien les choses se confondent toutes avec leur identité, ou bien aucune. Si le bien, en raison de la séparation évoquée, n'est pas inhérent à ce qu'est d'être pour le bien, alors à l'inverse, d'être bien ne sera pas non plus inhérent au bien. Et ce qu'est d'être pour un être ne se confondra pas plus avec cet être, et rien ne possédera en lui une identité. Mais si toutes choses sont connues par leur identité, rien ne pourra plus l'être, ce qui représente une première incohérence.

1366- « Une seconde fait suite », évidemment, car rien ne sera un être, ni un bien, ni un animal, ni etc., car ne pourra pas être bien, quelque chose où n'est pas inhérent « ce qui est d'être pour le bien », autrement dit son identité. En séparant l'identité du bien, du bien lui-même, et l'identité permanente d'un être de cet être lui-même, tout ce qu'on appelle des biens ou des êtres, ne seront ni biens ni êtres, ce qui est une seconde incohérence.

1367- Le Philosophe tire la conclusion qu'il poursuivait prioritairement. 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. « Il est donc nécessaire que se confondent un bienfaisant et ce qu'est d'être pour un bienfaisant », autrement dit, l'identité du bienfaisant, « ainsi que le bien et d'être pour le bien », c'est-à-dire l'identité du bien. Il a retenu ces deux occurrences, parce que bienfaisant relève des biens particuliers, dont les platoniciens font des biens par participation, et ce bien renvoie à l'idée de bien. Et il en va de même de tout ce qui est dit exactement par soi, et non accidentellement et par autre chose, car pour ces derniers, la raison est autre, avons-nous dit. Pour que quelque chose soit connu et être, il suffit que son identité permanente se confonde avec lui, « à

chaque fois que cela devra se présenter », c'est-à-dire être vraiment, même s'il ne s'agit pas des espèces-idées des platoniciens.

1368- Pourtant, les platoniciens n'ont pas imaginé les espèces pour autre chose que pour pouvoir posséder, grâce à elles, la science des réalités tangibles qui participaient d'elles. Mais suffit vraisemblablement à cet office, que l'identité d'être de quelque chose se confonde avec cette chose plutôt qu'avec l'espèce, quand bien même existeraient des espèces, parce qu'elles sont séparées des choses. Or, une réalité se fait connaître, et a d'être, grâce à ce qui lui est conjoint et fusionné plutôt que par ce qui lui est séparé.

1369- Le Philosophe s'appuie sur cela, pour suggérer l'abandon des espèces. Si elles ne sont véritablement envisagées que pour acquérir le savoir des choses et de leur être, mais qu'à cette fin, l'autre hypothèse suffise même en l'absence de la première, et plus encore, alors, il devient inutile de supposer leur existence.

1370- Dans la même veine, pour montrer qu'il n'y a pas d'espèce, on voit bien que l'existence d'idées telles que les platoniciens les concevaient, conduirait à ce que le sujet, à savoir cette chose sensible, ne serait pas substance. Ils affirmaient la nécessité, pour les idées, d'être substances, et de n'appartenir à aucun sujet, comme c'est le propre, en effet, d'une substance. Mais si les sujets, autrement dit les sensibles, sont des substances, ils doivent l'être selon une participation à l'espèce, ce qui relierait cette espèce à un sujet.

1371- 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. « C'est pourquoi d'après cet exposé », 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.

Identité permanente d'être et être par accident ne confondent pas

1372- Aristote confronte ensuite la solution proposée avec les réalités adventices. Il n'est pas vrai de dire à leur propos, que l'identité permanente d'être se confonde avec ce dont elle est l'identité, en raison d'une ambiguïté de sens. Posons le sujet homme blanc, on peut lui attribuer quelque chose soit en raison du sujet, soit en raison de l'accident. Assimiler l'identité d'homme blanc avec homme blanc peut vouloir dire deux choses : qu'elle est identique ou bien à homme, ou bien à blanc.

C'est ce qu'Aristote écrit. On peut, en effet, désigner le sujet « qui se trouve être blanc, ainsi que l'accident ». Aussi est-il évident qu'en un certain sens, l'identité d'homme blanc se confond avec homme blanc, et pas en un autre sens. Elle n'est pas, en effet, la même chose qu'homme, encore moins qu'homme blanc, si l'on se rapporte au sujet, mais elle s'assimile « à la caractéristique même » qu'est le blanc. L'identité permanente de blanc et blanc, se confondent en effet. Mais on ne dira pas qu'elle se confond avec homme blanc, afin de ne pas l'assimiler au sujet.

1373 –Puis il corrobore sa position en conduisant deux raisonnements contraires à l'absurde et à l'impossible. Il y fut obligé après avoir prouvé plus haut, la vérité de son propos dans l'hypothèse des espèces, qu'il démolit par la suite. Il devait donc reprendre sa preuve en imputant à l'identité permanente d'être ce qu'il avait d'abord prouvé de l'espèce, ce qu'il fit avec deux arguments :

1374- 1 Prétendre introduire une différence entre l'identité permanente de quelque chose et cette chose même, paraîtra absurde dès qu'on donnera un nom à l'identité permanente des êtres. Alors, en effet, il y aura pour la même raison, identité permanente d'être et de la chose et de son identité permanente d'être. Le cheval est une réalité qui possède une identité permanente d'être pour un cheval, par exemple. Mais si cette dernière est autre chose que le cheval, elle recevra un nom quelconque, disons "A". Puisque "A" est une chose particulière, il aura aussi une identité permanente d'être autre que lui-même, comme le cheval, et ainsi, il y aura pour ceci qui est l'être pour le cheval, une identité permanente d'être, ce qui est évidemment impensable. Le ressort de cet argument sur l'identité est le même que le premier à propos des idées. Et si quelqu'un prétend que ce qu'est l'être de l'identité du cheval, c'est la substance même qu'est l'identité du cheval, qu'est-ce qui empêchera, dès lors, de soutenir immédiatement dès le début, que certaines choses sont leur identité permanente d'être ? Autant dire rien.

1375- Retenons, néanmoins, que non seulement quelque chose et son identité permanente d'être sont un de n'importe quelle façon, mais encore qu'ils sont un dans leur notion, comme cela ressort de ce qu'on a dit ; l'un et l'identité permanente d'être de l'un ne se confondent pas par accident, mais sont unifiés par soi, et sont donc un en notion.

1376- 2 Si l'identité permanente d'être de quelque chose était autre que cette chose, on procéderait à l'infini. Nous serions en présence de deux réalités,

> dont l'une est l'un, et l'autre l'identité permanente d'être de l'un. Mais pour la même raison, nous aurions une troisième chose, à savoir l'identité permanente d'être de cette chose qu'est l'identité de l'un ; et ainsi à l'infini. Comme ce n'est pas possible, il est clair que ce qui est dit exactement et par soi, et non par accident, à propos de quelque chose et de ce qu'est l'être pour cette chose, est un et identique.

Résolution des arguments sophistiques

1377- En s'appuyant sur la solution de la première question, Aristote clarifie la résolution des arguments sophistiques en faveur de la séparation de l'identité permanente d'être de quelque chose et cette chose. Les sophistes demandaient si Socrate et d'être Socrate sont une même chose, et expliquaient que non, car dans le cas contraire, en supposant Socrate blanc, alors blanc et l'être pour Socrate s'identifieraient, etc. « Ainsi donc, d'où que provienne l'interrogation ou la solution, cela ne fera aucune différence » ; d'où que procède l'argumentation et d'où que sorte la réponse aux questions, cela ne modifiera rien, tant que la racine de la réponse demeure la même. Ce que nous avons dit met donc en évidence à quel moment l'identité permanente d'être de quelque chose se confond avec cette chose, et quand ce n'est pas le cas. Elle est identique dans les êtres qui sont par soi et pas dans les choses adventices.

1378- Pour rendre ces propos évidents, il faut aussi savoir que l'identité d'être est ce que désigne la définition. Et comme la définition se prédique du défini, il faut qu'il en soit de même de l'identité d'être. "Humanité", par exemple, parce qu'elle ne se prédique pas de l'homme, n'est pas son identité permanente d'être, contrairement à "animal rationnel mortel". Ce n'est pas "humanité" qui répond à la question "qu'est-ce que l'homme ?", en effet, mais "animal rationnel et mortel". "Humanité" est pourtant reçu comme un principe formel de ce qu'est l'identité permanente d'être, comme animalité est principe du genre, mais non pas genre, ou rationalité est principe de différence, et non différence.

1379- Pour autant, "humanité" n'est pas absolument identique à homme, parce qu'elle implique uniquement les principes essentiels d'homme, à l'exclusion de tous les accidents. L'humanité est ce par quoi l'homme est homme, or, aucun accident d'homme n'est tel, aussi tous les accidents de l'homme sont-ils exclus de l'humanité. Mais cela même qu'est un homme, est ce qui possède des principes essentiels et en qui des accidents peuvent être inhérents. Même si le sens d'"homme" n'inclut pas les accidents, "homme", ne signifie toutefois pas quelque

chose de séparé des accidents, et c'est pourquoi il signifie comme un tout, alors qu'humanité ne désigne qu'une partie.

1380- Lorsqu'existe, pourtant, une réalité exempte de tout accident, il est nécessaire en l'occurrence, que l'abstrait ne diffère en rien du concret, ce qui est on ne peut plus évident en Dieu.

Leçon 6
TOUT NAÎT D'UN AGENT ET D'UNE MATIÈRE PRÉALABLES

1381- *D'abord*, Aristote propose deux divisions concernant la génération
  D'abord, à l'aide de ce qui est engendré et des modes de génération
1383- *Ensuite*, à l'aide de ce qui est requis à la génération
1385- *Ensuite*, trois facteurs en chacun des trois modes de génération
  D'abord, Aristote manifeste son propos
    D'abord, dans la génération naturelle
      D'abord, quelles générations sont naturelles ?
1386- *Ensuite*, les trois facteurs susdits dans les générations naturelles
1388- *Ensuite*, le principe d'origine se trouve en toute génération
1389- *Ensuite*, comment ces trois facteurs susdits se rapportent à la nature
1394- *Ensuite*, dans la génération qui provient de l'art
      D'abord, la génération selon l'art et selon la nature
1404- *Ensuite*, comment advient la génération par l'art
        D'abord, le principe actif dans la génération par art
1406- *Ensuite*, comment la génération part de ce principe
          D'abord, comment la santé dans l'âme est principe de guérison
1408- *Ensuite*, comment le principe se prend de diverses façons
1411- *Ensuite*, dans les générations provenant du hasard
1412- *Ensuite*, Aristote induit la conclusion principalement poursuivie
    D'abord, il énonce cette conclusion
1414- *Ensuite*, il écarte un doute

Aristote, chap. 7, 1032a11 – 1033a23

Deux lignes de partage dans la génération

1381- 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. Il les jugeait nécessaires, en effet, non seulement pour acquérir la science des phénomènes et pour permettre l'existence des réalités concrètes par participation, mais aussi pour servir de principe à la génération des êtres sensibles. Aristote a, cependant, déjà démontré dans le chapitre précédent, que les espèces séparées ne sont nécessaires ni pour connaître les choses concrètes, ni pour leur être, puisque l'identité de la chose sensible, résidant en elle et lui étant identique, suffit à ces tâches. Il reste donc à démontrer que les espèces

séparées ne sont pas non plus nécessaires à la génération des êtres concrets, ce à quoi il s'emploie dans ce chapitre. En préalable, il énumère deux divisions concernant la génération des choses. La première repose sur la nature de ce qui est engendré et sur les modes de génération. Parmi les réalités en devenir, certaines proviennent de la nature, d'autres de l'art et d'autres encore par hasard ou « spontanément », c'est-à-dire sans raison par soi. La cause de la génération, qui est ou bien par soi ou bien par accident, est au cœur de cette division. Cause par soi, ou bien elle est intime au mouvement dont elle est le principe, et c'est la nature, ou bien elle lui est extérieure, et c'est l'art. La nature est, en effet, principe de mouvement de la réalité où elle gît, tandis que l'art n'est pas dans l'artefact produit par la technique, mais ailleurs.

1382- Mais dans le cas d'une cause par accident, nous avons affaire au hasard et à la chance. Cette dernière, à la vérité, concerne les réalités agitées par l'intellect, tandis que le hasard regarde le reste. Tous deux, toutefois, sont « spontanés », c'est-à-dire sans raison par soi, parce que ce qui est sans raison répond à une fin, mais ne l'atteint pas. Aussi bien le hasard que la chance, se raccrochent, en effet, aux choses en mouvement pour une raison quelconque, puisque leur résultat est étranger à la cible visée par une cause par soi précise. On dira donc "par soi" ce qui répond à une cause précise, et "sans raison" ce qui arrive hors intention.

1383- La seconde division repose sur les pré-requis de la génération. Tout ce qui est en devenir provient d'un agent quelconque, et sur la base d'autre chose, comme d'une matière ; il devient, en outre, quelque chose, qui est le terme de la genèse. Or, Aristote ayant dénommé auparavant par "quelque chose", la substance, il précise ici qu'on doit prendre le mot plus généralement pour indiquer n'importe quel prédicament où peut se rencontrer une génération pure et simple, ou selon un aspect, et par soi ou par accident. Ce "quelque chose" dont il parle, en effet, est aussi bien « cela », c'est-à-dire la substance, que la quantité, la qualité, le temps, ou l'une des autres catégories.

1384- Le motif de cette division vient de ce que toute génération conduit à l'acte, un être qui était auparavant en puissance. Or, rien ne peut passer de la puissance à l'acte sans l'intervention d'un être en acte, auteur de la génération. Mais la puissance appartient à la matière d'où quelque chose s'engendre, tandis que l'acte appartient à l'être engendré.

1385- Aristote poursuit en indiquant que ces trois facteurs se retrouvent dans les trois modes de génération. Il commence par le montrer pour la génération naturelle,

en rappelant d'abord ce qu'elle est. Une génération est naturelle lorsqu'elle prend sa source dans la nature, et non dans l'art ni dans un esprit. Sont ainsi engendrés le feu, la plante ou l'animal, à partir de la virulence naturelle intime des choses.

Les trois composantes de la génération naturelle

1386- Il illustre ces trois points dans les générations naturelles. La provenance de la génération, c'est ce qu'on appelle matière ; ce par quoi quelque chose est naturellement engendré est dit agent ; et c'est cette chose engendrée, comme un homme, une plante, etc., « que nous qualifions surtout de substance », autrement dit, les substances particulières composées, qui sont le plus évidemment substances. Tandis que la matière et la forme à la source de l'action de l'agent, ne sont substances qu'à titre de principes des substances composées.

1387- Mais de ces trois éléments, deux sont à la source la de génération, à savoir la matière et l'agent, tandis que le troisième constitue son terme, qui est le composé engendré. La nature étant l'auteur de la génération, autant la matière que la forme source d'action de l'agent, sont qualifiées de natures, comme on l'a vu[36]. Mais on dira du composé généré qu'il est "par nature" ou "conforme à la nature".

1388- Il prouve ensuite que l'un de ces trois facteurs, à savoir la base, se rencontre en toute génération, qu'elle soit naturelle ou artificielle (alors que c'est évident pour les deux autres). Toutes les choses en devenir naturel ou artificiel, possèdent une matière sur la base de laquelle elles changent. Ce qui est engendré par art ou par nature, peut être ou n'être pas. Comme la génération est un passage du non-être vers l'être, la réalité engendrée doit effectivement exister à un moment donné, et ne pas exister à un autre moment. Ce qui ne pourrait se produire si elle ne pouvait tantôt être et tantôt n'être pas. Or, en chaque chose, le facteur en puissance à être et à ne pas être, c'est la matière. Elle est, en effet, une puissance aux formes par lesquelles les choses ont d'être, et aux privations qui leur valent de ne pas être, comme ce fut acquis plus haut. Reste donc qu'en toute génération, il se doit d'y avoir une matière.

1389- Aristote explique comment ces trois facteurs concernent la nature. Pris universellement, n'importe lequel des trois est nature en un sens. La matière, à la base de la génération naturelle, est dite nature, et c'est pour cette raison que la génération des corps simples est dite naturelle, même si le principe générateur est

[36] Physiques, Livre II

extérieur, ce qui est, semble-t-il, contraire à la nature, qui est la source intrinsèque d'aptitude à telle forme ; c'est par elle qu'une génération est dite naturelle.

1390- La spécification guidant la génération, à savoir la forme de l'engendré, est aussi dite nature, comme "plante" ou "animal". La génération naturelle est ce qui tend vers la nature, comme le blanchissement tend vers la blancheur.

1391- Le facteur d'où s'origine la génération, à savoir l'agent, est nature au vu de l'espèce ; il est de même espèce que la nature de l'engendré, mais est un autre spécimen. L'homme engendre l'homme, en effet, toutefois, le géniteur et l'engendré ne sont pas un unique individu, mais seulement une unique espèce.

1392- Pour cette raison, d'après le Philosophe[37], la forme et la fin de la génération se rejoignent en un même individu, tandis que l'agent les rejoint en espèce mais pas en nombre. La matière, cependant, n'est identique ni en espèce, ni en nombre.

1393- Une version différente précise que le facteur « est dit nature en espèce, ou conforme », parce que le géniteur et l'engendré ne sont pas toujours de même espèce, mais ont toujours une certaine conformité, comme, par exemple, un cheval engendrant un mulet. Puis il conclut que la génération naturelle des choses correspond à ce qu'il a exposé.

La génération issue de l'esprit

1394- Aristote marque la différence entre la génération issue de l'art et celle provenant de la nature. La génération non-naturelle est appelée production. Même si nous pouvons utiliser ce terme de production – ou "praxis" en grec – pour les choses naturelles, lorsque nous notons que le chaud et l'être en acte "produisent" en acte d'être ainsi, nous nous en servons, cependant, avec plus de justesse pour ce qui provient de l'intelligence, où l'intellect agissant garde la maîtrise de ce qu'il produit, se préservant la liberté de pouvoir faire ainsi ou autrement, ce qu'on ne rencontre pas dans les réalités naturelles. Ces dernières, bien au contraire, s'exécutent d'une façon déterminée par un intervenant hiérarchiquement supérieur, tandis que les premières répondent à l'art, au pouvoir ou à l'esprit.

1395- "Pouvoir" est ici synonyme de force, semble-t-il. Les événements qui ne proviennent pas de la nature, sont le fruit du seul potentiel d'un agent ne requérant

[37] Physiques, Livre II

ni beaucoup de technique, ni beaucoup d'organisation intellectuelle, comme le plus souvent, par exemple, tracter des poids, les projeter ou les pousser.

1396- Lorsqu'une organisation intelligente est requise pour un résultat, elle peut provenir de l'art, mais aussi parfois de la seule intelligence ne maîtrisant pas encore parfaitement les savoir-faire. De même que les uns raisonnent dans les règles, et les autres sans, comme les néophytes, de même, certains produisent un artefact avec art, et d'autres sans, pour tout ce qui peut provenir de la technique.

1397- Parmi ces générations issues de l'art, de la force ou de l'esprit, certaines se présentent par hasard ou par chance, lorsqu'un agent intelligent poursuit une fin par son action, mais que survient un résultat étranger à son intention. C'est par exemple le cas de quelqu'un ayant souhaité se frictionner, et qui recouvre par là, la santé, comme on le dira par la suite.

1398- Il en va des objets artificiels comme des êtres naturels. La vigueur du sperme s'assimile à un art, comme on va le voir. Le potentiel génétique du sperme, comme l'art, parvient à la forme voulue en respectant des étapes précises. Mais le produit technique peut aussi s'écarter des règles et de l'intelligence, et résulter du hasard. Analogiquement, dans le monde de la nature, des réalités semblables proviennent les unes de spermes, et les autres non. Les premières sont d'origine naturelle, tandis que les secondes sont le fruit du hasard. Nous devrons y revenir dans ce chapitre.

1399- Pourtant, les propos ci-dessus soulèvent un double doute :

> 1 Tout ce qui est naturel possède un mode déterminé de génération. Aussi les êtres engendrés par sperme et ceux par putréfaction ne doivent-ils pas être comparables, semble-t-il. C'est le sentiment d'Averroès, dans sa lecture des *Physiques*[38]où il soutient que génération par sperme et par putréfaction ne peuvent s'assimiler. Mais Avicenne, était d'avis contraire. Tout ce qui provenait de semence, pouvait s'engendrer sans semence, dans la même espèce, par putréfaction ou par mixtion de matières terreuses.

1400- La pensée d'Aristote tient le milieu entre ces deux opinions. Des êtres peuvent être engendrés avec et sans semence, mais pas tous cependant, comme nous le verrons. Il en va de même des objets artificiels, tous ne peuvent être produit sans art aussi bien qu'avec art. Certains, comme une

[38] Physiques, Livre VIII

maison, ne peuvent être que le fruit de l'art. Comparativement les animaux supérieurs ne sont engendrables, semble-t-il, qu'à partir d'une semence, tandis que les animaux inférieurs, qui sont proches des plantes, paraissent pouvoir surgir indifféremment avec ou sans semence, comme une plante peut parfois pousser sans semence, par l'action du Soleil sur un terreau favorable. Pourtant, ces plantes ainsi produites, sont porteuses de semence génératrice de plantes de même espèce.

1401- Et c'est tout à fait rationnel. Plus une chose est parfaite et plus elle requiert d'éléments à sa constitution. Voilà pourquoi la seule force du Soleil suffit à agir sur les plantes et les animaux inférieurs. Mais les animaux supérieurs demandent, outre cette virulence, les principes actifs d'une semence. Aussi Aristote écrit-il que "l'homme et le Soleil engendrent l'homme"[39].

1402- 2 Les animaux engendrés sans semence mais de la putréfaction, n'apparaissent pas par hasard, semble-t-il, mais en vertu d'un agent déterminé, à savoir l'influence astrale, qui supplée, dans la génération, aux principes actifs de la semence. C'est aussi l'avis du Commentateur[40].

1403- Notons tout de même qu'une génération peut être par soi lorsqu'on la rapporte à une cause, et par accident ou fortuite lorsqu'elle se rattache à une autre. C'est évident de l'exemple même du Philosophe. Lorsqu'en effet, la santé fait suite à une friction, en dehors de l'intention de celui qui se frictionne, cette convalescence même, rapportée à la nature qui gouverne la biologie, n'est pas un accident, mais découle de soi. Si toutefois, on la rattache à l'esprit de celui qui se frotte, ce sera une coïncidence fortuite. De façon comparable, la génération d'un animal par la putréfaction d'un autre, sera dite accidentelle et aléatoire si on l'attribue aux causes particulières, comme les facteurs seconds. La chaleur qui provoque la putréfaction, ne poursuit pas par inclination naturelle, la naissance de tel ou tel animal, à la différence de la semence, dont le potentiel tend à la production d'une espèce précise. Mais rapprochée des influences astrales qui dirigent de façon universelle les facteurs de génération et de corruption des inférieurs, ce n'est plus par accident, mais dans une intention par soi, qu'elle tend à acheminer à l'acte toutes les

[39] Physiques, Livre II
[40] Averroès, Métaphysique, Livre IX

formes potentielles dans la matière. Aristote a donc raison d'assimiler les productions artificielles aux événements naturels.

1404- Le Philosophe examine maintenant comment s'effectue la génération artificielle. Il s'attarde surtout sur le principe efficient, ayant déjà abordé la base matérielle à propos de la génération naturelle. Il commence par exposer quel type de principe actif caractérise l'art. Ont une origine artificielle, les objets dont l'espèce productrice réside dans l'âme. Par espèce, il entend l'identité permanente d'être d'un objet artificiel quelconque, celle d'une maison, par exemple, lorsqu'un tel bâtiment se construit. « Et on la nomme substance première » autrement dit forme première. Car c'est de la forme conçue dans l'esprit, en effet, que procède la forme qui est dans l'artefact, au rebours des formes naturelles.

1405- Cette forme mentale diffère de celle dans la matière. Dans cette dernière, en effet, les formes des contraires sont diverses et contraires, tandis que dans l'âme, il n'existe, d'une certaine façon, qu'une seule espèce des contraires. La raison en est qu'une forme matérielle est la source d'être de la chose formée, tandis qu'une forme habite l'âme par mode de connaissance et d'intelligibilité. Mais l'existence d'un des contraires est anéantie par la présence de l'autre, alors que la connaissance d'un des contraires, loin de se voir supprimée par la connaissance de l'autre, en est plutôt confortée. Les formes des opposés ne sont donc pas opposées dans l'âme. Bien au contraire, « la substance », c'est-à-dire l'identité permanente d'être, de la privation est identique à la substance de l'opposé, comme par exemple la notion de santé est mentalement identique à celle de maladie. La maladie se définit, en effet, comme l'absence de santé. La notion mentale de santé est le concept permettant de connaître à la fois la santé et la maladie. Elle consiste dans « leur science », autrement dit, dans la connaissance de chacune des deux.

1406- Il montre ensuite comment la restauration de la santé provient de ce facteur, et d'abord comment la notion mentale de santé est principe de guérison. Puisque la santé qui est dans l'âme est l'auteur de la santé que produit l'art, la santé se matérialise lorsque quelqu'un à compris qu'elle était « cela », c'est-à-dire une régularité et un équilibre de la chaleur et du froid, de l'humide et du sec. Il est donc nécessaire pour qu'elle se restaure, que soient rétablies la régularité et l'égalité des humeurs. Et pour obtenir ce résultat, il faut de la chaleur pour réduire les déséquilibres. En remontant ainsi d'étape en étape, on en vient à comprendre le facteur produisant la chaleur, puis celui produisant l'autre, jusqu'à aboutir à un dernier accessible tout de suite, comme de prescrire tel médicament, par exemple.

Et le processus enclenché par cette action immédiate, est précisément ce qu'on nomme restauration de la santé.

1407- Chacun voit donc, le parallèle entre les événements naturels, où l'homme engendre l'homme, et les productions artificielles, où la santé provient en un sens de la santé, et la maison de la maison. Ces productions concrétisées dans la matière naissent de leurs conceptions immatérielles siégeant dans l'âme. L'art médical, au chevet de la convalescence, n'est autre que l'espèce mentale de la santé, et l'art de la construction, l'espèce de la maison dans l'âme. Cette espèce ou substance sans matière, est ce qu'il vient d'appeler l'identité permanente d'être de l'objet artificiel.

1408- Aristote poursuit en listant les modes d'agir de l'art. Dans les productions et les processus artificiels, l'une des étapes se nomme analyse, et l'autre exécution. On entend par analyse, la réflexion sur l'objet, commençant par l'espèce de la chose qui servira de principe d'opération technique. Cette étape se prolonge jusqu'au dernier point dans la ligne de l'intention, qui est aussi le premier dans l'ordre d'exécution. Voilà pourquoi l'action qui débute à la fin du processus d'étude, est appelée exécution, car elle entame déjà le processus de matérialisation.

1409- Nous avons dit, dans l'art, que la forme est la fin dernière de la production de l'objet, et nous devons dire la même chose de tous les intermédiaires. Pour guérir, par exemple, il faut rééquilibrer les humeurs ; donc rétablir cet équilibre est une étape toute proche de la santé. Par conséquent, le médecin, pour restaurer la santé, devra d'abord apprendre ce qu'elle est ; puis pour rétablir l'équilibre, il lui faudra aussi savoir en quoi cela consiste, qu'il soit par exemple « cela », à savoir la juste sécrétion d'humeurs pour un organisme humain. « Mais pour parvenir à ce résultat, il faut réchauffer l'organisme » lorsque quelqu'un est affaibli par une température trop basse, par exemple. Le praticien doit donc à nouveau déterminer quel est ce réchauffement à appliquer, afin de prescrire un remède qui réchauffe. C'est donner ce médicament qui est immédiatement à portée du médecin, et « lui appartient déjà », c'est-à-dire qu'il est en son pouvoir de le fournir.

1410- Il est donc évident que le facteur premier de santé, grâce auquel commence la convalescence, c'est l'espèce mentale de cette santé, ou des étapes intermédiaires de guérison, si elle est le fruit de l'art. Car si elle venait d'une autre origine, l'espèce mentale ne serait pas principe, car elle ne l'est que pour l'art.

1411- Le Philosophe termine par le déroulement des générations par hasard. Lorsqu'une guérison apparaît spontanément, c'est que la source de santé provient de ce qui est aussi principe de restauration de la santé dans l'art médical. Mais on doit l'entendre de ce stade qui est dernier dans l'analyse et premier dans l'exécution, comme par exemple le médicament qui provoque probablement un réchauffement à un moment ou à un autre. Lorsqu'une personne guérit par hasard, la convalescence commence, parce qu'en se frottant, elle a provoqué une chaleur sans en avoir l'intention. La chaleur suscitée par une friction ou par un médicament, est partie intégrante de la substance de la santé, lorsque cette seule modification de température suffit à guérir, ou bien c'est elle qui provoque quelque chose faisant partie de la santé, quand par exemple, elle dissout des humeurs coagulées, dont la fluidité devient alors une composante de la santé. On peut aussi relever plusieurs intermédiaires, lorsque la chaleur consume les humeurs superflues qui obstruent certains flux physiologiques, et ce faisant, libère la circulation normale des principes actifs vers les organes concernés du corps, de sorte que celui-ci est sur la voie de la guérison. « Et ce qui est ainsi », c'est-à-dire voisin de la santé, « est composante de la santé » comme élément de sa constitution. Il en va de même des autres produits de l'art ; les éléments d'une maison sont les pierres dont la structure est déjà quelque chose de la maison.

Toute génération provient d'éléments préexistants

1412- Aristote tire la conclusion à laquelle il voulait parvenir prioritairement. Tout ce qui est engendré provient de la matière et d'un spécimen similaire ; un être ne peut apparaître sans que préexiste "quelque chose", comme on dit communément. La pensée répandue des philosophes de la nature était qu'à partir de rien, rien n'advient. 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 – c'est évident d'après ce qu'on a dit – la composante essentielle, à savoir la forme, préexiste également. Matière et forme sont toutes deux, les composantes de l'engendré.

1413- On peut l'illustrer par l'une ou l'autre expression : « les cercles de bronze » ou « plusieurs cercles », d'après une variante, c'est-à-dire des cercles indépendants et séparés. Les tenants du bronze pour matière « indiquent aussi l'espèce », c'est-à-dire la forme donnée par tel dessin. Mais on peut tout aussi bien parler de cercles particuliers, car le cercle est un selon l'espèce et la forme, mais se multiplie en s'individualisant matériellement. La figure est le genre premier dans lequel s'insère le cercle de bronze. Il est donc évident de ce qui précède, qu'un cercle de bronze

contient la matière dans sa définition. Mais que l'espèce de l'engendré préexiste, nous l'avons montré plus haut, à propos des générations naturelles et artificielles.

1414- Le Philosophe écarte un doute. Ce qui tient lieu de matière dans le devenir se prédique parfois de quelque chose non dans l'abstrait, mais dénominativement. Certaines choses, en effet, sont dites être non pas « cela », mais « en cela », comme la statue n'est pas dite pierre, mais en pierre. Cependant, l'homme en convalescence « n'est pas dit le point d'origine » ; c'est-à-dire qu'on ne le prédique pas comme base du devenir, car on devient convalescent à partir de malade. On ne dit pas davantage que le convalescent devient malade.

1415- La raison en est que quelque chose est dit devenir à partir d'autre chose de deux façons : soit à partir de la privation, soit à partir du sujet qui est la matière. C'est l'homme, dit-on, qui guérit, ou bien le souffrant. On attribue cependant davantage l'origine du devenir à la privation qu'au sujet ; on dira que c'est de souffrant que quelqu'un guérit plutôt que d'homme ; inversement que ceci devienne cela, nous l'attribuons davantage au sujet qu'à la privation ; c'est plus l'homme qui guérit que le souffrant. C'est d'ailleurs pourquoi la personne en bonne santé n'est pas dénommé souffrant, mais homme, et réciproquement l'homme est dit sain. Le devenir se prédique donc du sujet et non de la privation.

1416- Mais dans certains cas, la privation n'est pas claire, et ne porte pas de nom ; la privation d'une figure quelconque dans le bronze, par exemple, n'est pas nommée, ni non plus la privation de maison dans les briques et les poutres. C'est pourquoi nous nous servons de la matière pour indiquer l'ensemble matière plus privation. Sur cette base, de même que nous disons que de souffrant, on devient guéri, de même, nous affirmons que la statue provient du bronze ou la maison des pierres et des poutres. Pour la même raison, l'origine du devenir de quelque chose à titre de privation, ne se prédique pas du sujet, car nous ne disons pas que le sain est souffrant ; et nous ne dirons pas non plus que la statue est "bois". L'abstrait s'attribuera concrètement comme "en bois", plutôt que "bois", ou "en bronze" au lieu de "bronze", ou encore "en pierre" et non "pierre". Pareillement, la maison n'est pas "brique", mais "en briques". Car un observateur attentif constatera que la statue ne provient pas du bois, ni la maison des briques, parlant absolument, mais avec un changement. Ces objets ont de telles origines mais après une modification, et non comme si elles persistaient tout au long. Le bronze informe ne demeure pas tel alors que naît la statue, ni le tas de briques pendant que s'érige la maison. Voilà pourquoi « on le dit ainsi », en procédant à de telles prédications.

Leçon 7
L'ESPÈCE SEPAREÉ NE CAUSE PAS LA GÉNÉRATION

1417- *D'abord*, Aristote identifie ce qui est engendré
D'abord, la forme n'est engendrée que par accident
1424- *Ensuite*, ce sont les composés qui sont engendrés et qui deviennent
1427- *Ensuite*, les espèces séparées ne sont pas causes de génération
D'abord, elles ne sont pas cause de génération par mode de géniteur
1432- *Ensuite*, elles ne sont pas causes de génération par mode de modèle

Aristote, chap. 8, 1033a24 – 1034a9

1417- 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. Il lui reste à se servir de ces acquis pour avancer. Il entreprend donc de manifester la nature de ce qui est engendré ; et tout d'abord, ce n'est pas une forme, car elle est inengendrée, sauf par accident. Ce qu'il a développé plus haut se vérifie, en effet :

> 1 Tout devenir provient de quelque chose qui est l'agent ou le géniteur à l'origine de la génération.
>
> 2 Tout engendré est engendré à partir de quelque chose, à condition d'entendre par là, non pas la privation, mais la matière, car on a déjà précisé comment quelque chose provient de la matière et comment il provient différemment de la privation.
>
> 3 Dans toute génération, il doit y avoir quelque chose qui advienne, et c'est une sphère, un cercle, etc.

La nature de l'engendré

1418- Ceci étant admis, il devient clair que l'agent géniteur ne produit ni la matière ni le sujet de la génération, comme le bronze, par exemple, et de façon comparable, « il ne produit pas non plus la forme », autrement dit, cela même qu'est la sphère, sauf, éventuellement, par accident. Il donne le jour à une sphère de bronze, qui est le composé. Et parce qu'une sphère de bronze est une sphère, l'agent forme incidemment la sphère.

1419- Or, que l'agent ne produise pas la matière, c'est évident par soi, car la matière préexiste à la production ; Aristote n'avait donc pas à démontrer qu'elle ne devenait pas. Mais il pouvait demeurer un doute concernant la forme, car on ne la découvre qu'au terme de l'action. Il fallait donc établir qu'elle n'advenait que par accident. La forme, en effet, n'a pas d'être propre, mais est davantage ce par quoi les choses ont d'être. Si donc, le devenir est la voie vers l'être, deviennent par soi uniquement les réalités qui ont d'être par la forme. Or, la forme commence d'être par sa façon d'être dans les productions qui tiennent leur être de leur forme.

1420- Le Philosophe prouve que la forme n'advient pas : fabriquer un exemplaire, en effet, c'est produire ceci sur la base d'un sujet qui se vérifie « totalement », c'est-à-dire universellement, en toute génération. Créer cet objet qui est un bronze sphérique, ce n'est pas produire cela-même « qu'est le rond », à savoir la rotondité, ni cela-même qu'est « la sphère », autrement dit la sphéricité, mais c'est façonner « quelque chose d'autre » qui est l'espèce, non pas n'importe comment, mais « dans encore autre chose », qui est la matière, ce qui revient à réaliser un composé. On le voit avec ce qui suit : un agent qui produit quelque chose, doit le faire à partir d'autre chose lui servant de matière. « C'était sous-entendu », en conclusion du raisonnement précédent : toute génération provient d'une matière. Un artisan, par exemple, est dit fabriquer une sphère de bronze, du fait qu'il façonne une sphère de bronze avec du bronze ; mais s'il produisait aussi la forme, il le ferait de la même façon, à partir d'une matière, et de même que la sphère de bronze serait composée de sphère et de bronze, de même, la forme de la sphère de bronze serait elle-même, composée de matière et de forme. Se reposerait alors la même question à propos de la forme de la forme, et ainsi à l'infini. La génération irait à l'infini, parce que tout engendré possède une matière et une forme. Il est donc clair que l'espèce de la chose engendrée ne devient pas, ni quoi que ce soit d'autre méritant le nom de forme, dans les réalités sensibles, analogiquement à l'ordre, la composition et le dessin, qui tiennent le plus souvent lieu de forme dans les artefacts.

1421- Et parce qu'il y a génération de ce qui devient, il n'y a pas non plus de génération de la forme, mais du composé. L'identité permanente d'être de l'être engendré ne sera pas davantage engendrée, autrement que par accident. La forme et l'identité permanente d'être est « ce qui advient en autre chose », à savoir dans la matière, et non par soi. Ajoutons : ce qui advient par art, ou par nature, ou par force, autrement dit par la contrainte de n'importe quel agent.

1422- Aristote précise que l'identité permanente d'être ne devient pas, bien qu'elle soit identique à la chose faite. Il a, en effet, démontré plus haut que toute chose se

confond avec son identité permanente d'être. Cette dernière est, néanmoins, ce qui appartient de soi à l'espèce, ce qui en exclut le conditionnement individuel qui ne relève qu'incidemment de l'espèce. L'espèce et les autres universels ne sont engendrés qu'incidemment, lors de la génération des singuliers.

1423- Notons que même si la lettre énonce que la forme advient dans la matière, l'expression n'est pas appropriée. Pour être exact, ce n'est pas la forme qui devient, mais le composé. De même que la forme est dite être dans la matière, alors que ce n'est pas elle qui est, mais le composé par la forme, de même, la meilleure façon de parler consiste à dire que le composé est engendré sur la base de telle matière, vers telle forme. La forme n'advient pas à proprement parler, mais est acheminée depuis la puissance de la matière, dans la mesure où celle-ci, en puissance à la forme, devient en acte par cette forme, et aboutit à produire le composé.

1424- Aristote établit ensuite que ce sont les composés qui sont engendrés et deviennent. L'agent travaille à faire être la sphère de bronze. Il la façonne avec du bronze comme matière et base de départ de la production, et une sphère comme forme et terme. Il produit, en effet, « cette espèce », c'est-à-dire ce dessin sphérique, « dans cela », à savoir cette matière, dans la mesure où il transforme ce bronze en sphère, ce qui donne une sphère d'airain, ou une sphéricité du bronze.

1425- « Mais cela », à savoir le dessin de sphère, « est l'être de la sphère » et son identité. « Or, de ce qu'est l'être d'une sphère » et de l'identité même de la forme, il n'y a aucune génération, car sinon, le processus devrait reposer sur quelque chose comme une matière. Tout ce qui devient, en effet, est obligatoirement divisible pour que « ceci de lui soit ceci », c'est-à-dire qu'une partie soit ceci, « et que cela soit cela », c'est-à-dire qu'une autre partie soit cela. Aristote explique qu'une partie, c'est la matière, et l'autre l'espèce. Si donc, ce qu'est la sphère en sa forme même, est « d'être une figure équidistante d'un milieu », autrement dit un volume dont tous les rayons tracés depuis le centre jusqu'à la surface, sont égaux, il faut « que de cela », à savoir de la sphère d'airain, « ceci même », à savoir la matière, soit ce dans quoi gît ce que « produit l'auteur », c'est-à-dire la forme. Il faut aussi que ceci, à savoir la forme constituée par la figure d'équidistance à un centre, soit dans cela, et qu'enfin, « cela soit le tout », autrement dit une entité « qui est produite », entendons la sphère d'airain.

1426- Chacun voit dès lors que, tout être en devenir étant obligatoirement divisible, ce qui est l'espèce ou « quasi substance », à savoir l'identité permanente d'être, ne devient pas. C'est « l'entité », ou le composé dénommé par sa forme, ou son

identité, ou encore ce qu'elle est, qui devient. On voit également que tout engendré l'est à l'intérieur d'une matière, et que pour n'importe lequel d'entre eux, ceci est ceci et « cela est cela », c'est-à-dire qu'une partie est matière et l'autre forme.

Les espèces séparées ne sont pas génitrices

1427- Le Philosophe s'appuie sur le fait que ce ne sont pas les formes qui sont engendrées, mais les composés, pour démontrer qu'on ne doit pas retenir les espèces séparées pour causes de génération des inférieurs. Or, nous devons savoir que pour les platoniciens, les espèces étaient causes de génération de deux façons : par engendrement et comme modèles. Il entreprend donc d'établir d'abord qu'elles ne sont pas causes de génération par engendrement. Il faut pour cela examiner s'il existe une forme « universelle en dehors des singuliers ». Observerons-nous une sphère séparée de la matière, s'ajoutant aux matérielles ? Ou bien, existe-t-il une maison universelle, sans matière, exempte des pierres servant à construire les maisons concrètes. Il soulève la question à propos des artefacts, mais en vue des réalités naturelles pour lesquelles Platon a supposé des espèces séparées de la matière, afin que nous comprenions qu'on cherche à savoir si existe un homme universel, en dehors des chairs et des os qui composent les hommes tangibles.

1428- Avant de résoudre le problème, Aristote précise que l'existence d'une telle substance n'impliquerait pas nécessairement la présence de telle chose précise, mais signifierait simplement telle identité non concrétisée. "Socrate", par exemple, indique un spécimen concret, tandis qu'"homme" désigne telle identité, parce qu'il signifie une forme commune et indistincte, dont le sens ne contient aucune application à tel ou tel. À supposer, donc, qu'il existe un homme en dehors de Socrate, de Platon et des autres, nous n'aurions cependant pas quelque chose de concret et précis. Or, nous constatons par nous-mêmes que dans la génération, ce qui produit ou engendre « avec cela », autrement dit, avec telle matière, est « tel ceci », à savoir tel être concret doté d'une espèce précise. L'engendré doit, en effet, représenter un autre spécimen, mais le géniteur doit être, lui aussi, un spécimen, puisqu'il est semblable à l'engendré, comme on l'a déjà démontré. Mais que l'engendré soit une chose précise, c'est évident du fait qu'il est composé. « Cet être », qu'est le composé, « est cela », c'est-à-dire concret, comme Callias ou Socrate, ou encore cette sphère de bronze. Tandis qu'"homme" ou "animal" n'indiquent pas la matière précise avec laquelle s'opère la génération, et pas davantage "sphère d'airain" prise universellement. Puisque le composé est engendré, et n'est engendré qu'avec cette matière qui le fait être quelque chose, il doit être un être précis. Et comme il est semblable au géniteur, ce dernier doit également être une réalité concrète. Voilà pourquoi il n'est pas une espèce universelle immatérielle.

1429- Ce que l'on vient de dire rend donc évident que l'existence d'espèces en dehors de singuliers n'est utile ni à la génération ni à la substance des choses, contrairement à l'habitude de certains d'en faire « la cause de l'espèce ». Une des raisons pour lesquelles les platoniciens ont imaginé les espèces, était d'y voir des causes de génération dans la réalité. Mais si les espèces séparées ne peuvent être à l'origine de la génération, il est dès lors manifeste qu'elles ne seront pas des substances existantes en soi.

1430- Rappelons toutefois, que tous ceux qui pensèrent autrement que les dires du Philosophe sur le non-devenir des formes, furent en peine de justifier leur production. Pour cette raison, les uns durent soutenir que toutes les formes provenaient d'une création. Ils pensaient que les formes survenaient, mais ne pouvaient le faire de la matière, puisqu'elle n'est pas un composant de la forme. Elles venaient donc de rien, et étaient créées. D'autres, à l'inverse, comme Anaxagore, pensaient, devant la même difficulté, que les formes préexistaient en acte dans la matière, et professaient la latence des formes.

1431- La doctrine d'Aristote, selon laquelle ce ne sont pas les formes qui adviennent, mais le composé, exclut les deux opinions précédentes. Il n'est de ce fait nécessaire ni de prétendre qu'elles sont produites par un auteur extérieur, ni qu'elles étaient en acte de toujours dans la matière. Car il suffit qu'elles soient en puissance, et que dans la génération du composé, elles soient acheminées de la puissance à l'acte.

1432- Les espèces séparées ne peuvent pas non plus être causes de génération à titre de modèle. Dans certains cas, certes, il peut y avoir doute sur la similitude entre le géniteur et l'engendré, mais dans d'autres, comme les générations naturelles, l'identité spécifique est indéniable, même s'il ne s'agit pas, évidemment, d'unité numérique. L'homme engendre un homme, le cheval un cheval, et tout être naturel, un autre spécimen semblable, sauf accident contre-nature, lorsqu'un cheval engendre un mulet, par exemple. Une telle conception est dite contre-nature parce qu'elle est étrangère à l'intention d'une nature particulière.

1433- Les principes actifs génétiques qui gisent dans le sperme du mâle sont naturellement tendus à produire un individu entièrement semblable à l'émetteur du sperme, mais il existe une tension secondaire visant à introduire une similitude partielle quelconque, lorsque la ressemblance ne peut être parfaite. Dans la génération du mulet, le sperme du cheval ne peut engendrer de cheval, du fait que la matière réceptrice n'est pas adaptée à recevoir l'espèce cheval, mais il produit

une espèce proche. Même dans ce cas, le géniteur est donc semblable en quelque façon à l'engendré, en raison d'un genre prochain innomé, commun à l'âne et au cheval, mais qui contient aussi le mulet. Ce genre autorise à maintenir que le semblable engendre le semblable. Nous appellerions ce genre prochain "équidé" et pourrions continuer d'affirmer que même si le cheval n'engendre pas un cheval mais un mulet, néanmoins, l'équidé engendre un équidé.

1434- La similitude spécifique de l'engendré provient évidemment de la puissance du géniteur. Il n'est donc pas nécessaire de supposer une espèce séparée comme modèle des choses engendrées, ni comme image d'où l'engendré tirerait sa ressemblance spécifique, contrairement à la thèse platonicienne. Ce type de modèle serait, en effet, particulièrement requis dans les cas précédents, qui sont davantage substances que les artefacts. Or, pour eux, le géniteur suffit à produire cette similitude spécifique, et « à causer l'espèce dans la matière ». L'engendré, autrement dit, est tel spécimen, en raison d'une espèce qui n'est pas à l'extérieur, mais dans la matière.

1435- « Or, toute espèce matérialisée », dans cette chair et dans ces os, forme quelque chose d'individuel comme Callias ou Socrate. Et l'espèce à l'origine de la similitude génétique est aussi numériquement distincte de l'espèce de l'engendré, en raison de leur séparation matérielle. C'est cet écart qui est source d'individuation au sein d'une même espèce. Ce n'est pas une même matière qui accueille la forme de l'homme engendrant et celle de l'homme engendré, et pourtant les deux formes sont identiques selon l'espèce. L'espèce-même est « individuée » mais n'est pas différenciée entre le géniteur et l'engendré. Il n'y a donc aucune nécessité à supposer une espèce en dehors des singuliers qui serait cause de spécification des engendrés, à la manière des platoniciens.

Leçon 8
RÉSOLUTION DE TROIS DOUTES

1436- *D'abord*, Aristote résout un premier doute
D'abord, des êtres viennent de l'art ou la nature, d'autres de l'art seulement
1437- *Ensuite*, il le résout
1443- *Ensuite*, le second doute
D'abord, l'engendré est-il semblable au géniteur ?
1448- *Ensuite*, il manifeste les modes de similitude de l'engendré au géniteur
D'abord, dans les choses artificielles
1451- *Ensuite*, dans les choses naturelles
1458- *Ensuite*, le troisième doute : les formes accidentelles sont-elles inengendrées ?
D'abord, il montre que cela vrai dans la substance et l'accident
1459- *Ensuite*, ce qui diffère entre la substance et les accidents

Aristote, chap. 9, 1034a10 – 1034b19

Certains êtres proviennent de l'art ou de la nature, et d'autres de l'art seulement

1436- Ayant établi que les espèces séparées n'étaient pas causes de génération des êtres inférieurs, Aristote soulève trois questions à ce propos. Le premier doute émerge de réflexions antérieures sur l'origine technique de la santé, lorsque son principe est un concept présent dans l'âme, et de son origine fortuite, lorsqu'elle ne provient pas de cela, mais d'un réchauffement à la suite d'une friction. Une telle alternative ne saurait s'observer pour une maison produite par art. Elle n'a jamais d'autre motif qu'une espèce mentale de maison, et sera toujours le fruit de la technique et jamais du hasard. Le Philosophe se demande donc pourquoi certaines choses adviennent tantôt par art et tantôt par hasard, comme la santé, tandis que d'autres se produisent toujours par art et jamais spontanément, comme la maison.

1437- La différence en question provient de la matière à l'origine de la production ou de la modification des artefacts, qui fait partie intégrante de l'objet. Une matière doit avoir l'aptitude à la forme. N'importe quel objet d'art ne peut provenir de n'importe quelle matière, mais de matériaux précis. Une scie, par exemple, ne se fait pas avec de la laine, mais avec du fer. Cette aptitude à la forme artificielle, inhérente à la matière, est déjà partie intégrante de l'objet matériel ; sans cette disposition, en effet, l'objet ne peut exister, comme la scie ne saurait se passer de cette rigidité que le métal confère à la forme de l'outil.

1438- Mais cette partie matérielle se présente de deux façons. Parfois, la matière peut s'auto-mouvoir grâce à ce qu'il y a de forme en elle, et parfois non. Le corps humain, par exemple, matière de la convalescence, possède une force interne qui le rend capable de se soigner par lui-même. Mais ni les pierres ni le bois ne sont dotés de ce pouvoir de s'auto-mobiliser pour former une maison.

1439- La matière peut, en vérité, se mouvoir ainsi vers la forme, de deux manières grâce à la part de forme qui est en elle. Tantôt, c'est par un principe intrinsèque – la part en question – de la même façon qu'elle serait modifiée par art, à l'exemple de la guérison. L'organisme humain se soigne, en effet, par sa nature, de façon comparable à l'art. Tantôt, la matière ne peut se mouvoir intérieurement comme l'art, mais est tout de même capable de se mobiliser à sa façon. Beaucoup de choses peuvent se mettre en mouvement par elles-mêmes, mais différemment de la technique, comme de danser, par exemple. Les personnes qui ne maîtrisent pas l'art de la danse, peuvent, certes, se déplacer, mais pas de la façon dont évoluent ceux qui dominent la discipline en question.

1440- Les artefacts qui ont une nature comparable à la pierre servant de matière pour une maison, ne peuvent s'auto-mouvoir. Il leur est impossible d'entrer en mouvement autrement que par autrui. Et cela se vérifie non seulement des objets artificiels, mais aussi des êtres naturels. La matière du feu, par exemple, ne peut s'enflammer sans une intervention autre. La forme ignée ne s'engendre que par une autre. C'est pourquoi les événements artificiels qui n'ont pas de principe matériel moteur vers la forme, ou bien qui l'ont, mais mouvant différemment de l'art, ne peuvent se produire que par art.

1441- Mais d'autres, qui peuvent recevoir la motion d'un agent extérieur dépourvu d'art, peuvent être et devenir en l'absence d'art. Leur matière sera mue de deux façons par l'auteur dépourvu d'art. Soit à la manière d'un facteur externe sans technique, comme n'importe qui peut planter un arbre sans être jardinier ; soit lorsque « la matière est mobilisée par une partie », qui est un principe intrinsèque participant de la forme, comme par exemple, le corps humain se soigne lui-même grâce à son métabolisme interne, qui fait partie de sa forme.

1442a- Il faut savoir qu'à l'occasion de cette réflexion, certains ont soutenu que toute génération provient d'un principe actif de la matière, qui n'est autre qu'une forme potentielle préexistante en elle, comme une ébauche de forme. Ils en firent pour cela une partie de forme. C'est du moins ce qu'ils s'efforcèrent d'établir en se fondant sur les propos ci-dessus, car Aristote semble dire que les choses pour

lesquelles la matière n'est pas principe actif, ne peuvent devenir que par art. Dans les êtres naturels, il doit donc y avoir inhérence d'un principe matériel actif.

1442b- En outre, comme tout mouvement dont le principe n'est pas interne, mais externe au mobile, est contraint et contre-nature, l'engendré naturel, s'il était privé de principe actif de génération, serait engendré par violence et non naturellement, ou il n'y aurait aucune différence entre génération artificielle et naturelle.

1442c- Et lorsqu'on leur objecte qu'alors, tous les êtres naturellement engendrés peuvent se passer de géniteur externe, si leur genèse est le fruit d'un facteur intrinsèque, ils répondent que le principe intrinsèque n'est pas une forme complète, mais comme une amorce de forme, et de même, le principe actif n'est pas suffisamment parfait pour conduire par lui-même la génération, mais assez actif pour coopérer avec un agent extérieur. Sauf à ce que le mobile co-agisse avec l'agent, le mouvement serait contraint. L'événement dont la source est externe, est forcé, s'il n'existe aucune collaboration de la puissance passive[41].

1442d- Cette opinion est proche, semble-t-il, des formes latentes. Rien n'agit, en effet, autrement que selon son acte, et si des portions ou des ébauches de formes matérielles avaient une force active, elles seraient d'une certaine façon en acte, ce qui revient à supposer des formes latentes. En outre, puisqu'un être existe avant d'agir, on ne pourrait comprendre que la forme puisse agir avant d'être en acte.

1442e- Voilà pourquoi nous devons maintenir que les vivants sont les seuls à se déplacer par eux-mêmes, tandis que les autres sont bougés par un facteur externe générateur, ou libérateur d'un empêchement[42]. Analogiquement, pour les autres mouvements, seuls les vivants peuvent s'auto-mouvoir, parce qu'étant formés d'organes variés, une partie d'eux-mêmes peut en mobiliser une autre, comme c'est le cas pour tout automoteur[43]. On observe donc, dans la conception d'un être vivant, un principe actif interne, qui est la vigueur génitrice de la semence. Il existe aussi une force de croissance comparable dans le mouvement d'augmentation ou de décroissance, ainsi qu'un dynamisme interne pour un mouvement d'altération comme la guérison. Lorsque le cœur, en effet, n'est pas atteint de maladie, sa vitalité naturelle assainit tout le corps.

---

[41] Éthique, Livre I
[42] Physiques, Livre VIII
[43] Physiques, Livre VIII

1442f- Le Philosophe parle donc ici d'une matière possédant en elle un principe actif, et non de choses inanimées. On le voit dans sa comparaison de la matière du feu et de celle de la maison. Chacune des deux est conduite à la forme par un agent externe. Cela ne veut cependant pas dire que la génération des corps inanimés ne soit pas naturelle. Le mouvement naturel du mobile ne requiert pas toujours que son principe interne de mobilité soit actif et formel. Il peut être parfois passif et matériel. C'est d'ailleurs pourquoi l'on distingue entre la nature matière et la nature forme[44]. Avec ce principe, la genèse des corps simples est qualifiée de naturelle, aux dires du Commentateur[45]. Il existe cependant une différence entre la matière des êtres naturels et celle des artefacts, parce que dans la première, se trouve une aptitude naturelle à la forme, qui lui permet d'être acheminée à l'acte par un agent naturel, tandis que cela ne s'observe pas dans la matière des objets artificiels.

L'engendré est-il engendré par son semblable ?

1443- Aristote aborde ensuite la seconde question que ses propos pourraient soulever. Il a, en effet, écrit que tout engendré est engendré par son semblable dans l'espèce. Or, cela ne s'observe pas de la même manière partout. Il entend donc expliquer les différents modes, pour l'engendré, d'être semblable au géniteur. Mais tout d'abord, tout ce qui est engendré par autre chose, l'est par soi ou par accident. Dans ce dernier cas, ce n'est pas selon le type du géniteur, et il n'est donc pas nécessaire qu'on observe de ressemblance entre les deux. Découvrir un trésor, par exemple, n'entretient aucune similitude avec le jardinier qui, creusant un trou pour planter un végétal, tombe sur la fortune en question. Tandis que le géniteur par soi engendre conformément à son type. Il doit donc entretenir d'une façon ou d'une autre une ressemblance avec l'engendré.

1444- Or, elle peut se manifester de trois façons :

1 Lorsque la forme de l'engendré préexiste dans le géniteur, selon le même mode d'être, et avec une matière comparable. Lorsque le feu engendre le feu, ou l'homme, un homme. Cette génération est totalement univoque.

1445- 2 Lorsque la forme de l'engendré préexiste dans le géniteur, mais pas selon un même mode d'être, ni dans une substance de même essence. La forme de la maison, par exemple, préexiste, selon un mode non pas matériel mais immatériel dans l'esprit de l'artisan, mais pas dans les pierres, ni dans les

[44] Physiques, Livre II
[45] Averroès, Commentaire des Physiques, Livre II

poutres. Il s'agit d'une génération en partie univoque du côté de la forme et en partie équivoque quant au mode d'être subjectif de cette forme.

1446- 3 Lorsque l'intégralité de la forme de l'engendré ne préexiste pas dans le géniteur, mais seulement une partie ou une partie de partie ; en médecine, par exemple, l'eau chaude préfigure la chaleur qui fait partie de la santé, ou quelque chose conduisant à cette part de santé. Une telle génération n'est en rien univoque.

1447- Voilà pourquoi le Philosophe ajoute : « ce qui précède montre clairement que les choses adviennent ou bien de façon totalement univoque, chez les êtres naturels », comme le feu du feu et l'homme de l'homme. Ou bien « pour partie » univoque du côté de la forme et pour partie équivoque du côté du mode d'être de cette forme dans un sujet, comme la maison provient de cette maison qui est l'art de l'artisan, « ou de l'intelligence », ou de l'art maîtrisé ; cet art de la construction est l'espèce de la maison. Ou bien certains êtres adviennent d'une troisième façon, de la préexistence de la forme dans le géniteur ou du géniteur en qui la forme existe, ou d'une partie de la forme. On peut dire que la génération provient ou bien de la forme, ou bien d'une partie de la forme, ou bien du possesseur de la forme ou d'une de ses parties. Mais en vérité, c'est à partir du possesseur à titre de géniteur, et de la forme ou d'une de ses parties, comme principe par lequel le géniteur engendre. Ce n'est, en effet, pas la forme qui agit ni n'engendre, mais celui qui la possède le fait grâce à elle. Redisons aussi que quelque chose provient d'autre chose comparable selon les modes en question, sauf s'il en sort par accident. Alors, en effet, il n'y a plus à attendre ce genre de ressemblance.

1448- Aristote explicite les modes en question, en commençant par les objets artificiels. Le devenir issu d'une partie provient de ce que la cause exacte de production par soi est cette part de l'engendré préexistant dans le géniteur, c'est-à-dire la forme même de ce dernier, ou bien un de ses aspects. La chaleur est provoquée par un mouvement qui contient en lui-même un principe actif comme une sorte de chaleur. Cette vertu même de chauffer gisant dans le mouvement appartient au genre chaleur. Existant virtuellement dans le mouvement, elle est source de la chaleur du corps ; non pas, à dire vrai, d'une génération univoque, mais équivoque, car il n'y a pas de concept unique de chaleur du mouvement et du corps vivant. Cette dernière est la santé même ou un des éléments de la santé, ou bien encore fait suite à l'un de ces éléments ou globalement à la santé.

1449- Il laisse entendre par cette quadruple division, les quatre modes de relation de la forme du géniteur à la forme de l'engendré :

> 1 Lorsque la forme de l'engendré est totalement contenue dans le géniteur, comme la forme de la maison dans l'esprit de l'artisan, ou la forme du feu embrasé, dans celle du feu embrasant.
>
> 2 Lorsqu'une partie de la forme de l'engendré est dans le géniteur, comme un remède chaud soigne en réchauffant. La chaleur produite est, en effet, un élément de la santé du soigné.
>
> 3 Lorsqu'une partie de la forme est dans le géniteur non pas en acte, mais virtuellement, comme le mouvement soigne en réchauffant, car la chaleur n'est que virtuelle dans le mouvement, et non effective.
>
> 4 Lorsque toute la forme n'est que virtuelle dans le géniteur, et non en acte, comme la forme de la décharge du poisson-torpille électrise la main. Il en va de même des agents qui agissent par toute leur espèce.

Le premier mode se reconnaît dans l'expression « la santé même » ; le second dans « un des éléments » ; le troisième dans « fait suite à l'un de ces éléments » ; le quatrième dans « ou globalement à la santé ». Et comme le mouvement produit la chaleur qui déclenche la santé, on le dit source de santé, parce qu'il produit la convalescence, à quoi fait suite la santé. Ou mieux, « ce qui survient à la suite du mouvement » à savoir la chaleur, restaure la santé.

1450- Dans un syllogisme, le principe de tout « est la substance », c'est-à-dire l'identité de la chose (le syllogisme démonstratif, en effet, repose sur "ce qu'est", car c'est la définition qui est l'intermédiaire pour la démonstration), et « ceci », car, dans le processus, la génération provient de l'identité. Aristote met ici en lumière la similitude entre l'intellect spéculatif et l'intellect pratique. Spéculatif, il formule, en effet, des démonstrations rattachant une caractéristique à un sujet en s'appuyant sur l'analyse de leur identité, et analogiquement, il part de l'espèce de l'artefact, qui est son identité, pour opérer, a-t-on dit plus haut.

1451- Puis il applique ses propos sur l'objet artificiel, aux réalités naturelles. Les êtres formés par la nature ressemblent aux objets produits par art. Le sperme opère dans la génération de façon comparable à ce que fait l'artisan. De même que ce dernier n'est pas une maison en acte, ni n'est sous l'emprise de la forme d'une maison effective, mais seulement potentielle, de même, le sperme n'est pas un animal en acte, ni ne possède une âme qui le ferait d'espèce animale en acte, mais seulement potentielle. Il est porteur d'un patrimoine génétique qui le rapporte à la matière de l'être conçu comme la forme de la maison dans l'esprit de l'artisan, aux

pierres et aux poutres, à cette réserve que la forme artistique est tout extérieure aux pierres et aux poutres, tandis que la vertu du sperme lui est intrinsèque.

1452- La génération de l'animal à partir du sperme n'est pas univoque au regard du sperme, car celui-ci n'est pas un animal. Néanmoins, la source de la semence est elle-même d'une certaine façon univoque avec son produit, car c'est d'un animal qu'elle provient. On observe là une différence entre la génération naturelle et la production artificielle, car la forme de la maison imaginée par l'artisan ne provient pas nécessairement d'une maison, même si cela peut se produire parfois, lorsqu'il en prend une autre pour modèle. Mais le sperme provient toujours de l'animal.

1453- Le Philosophe développe la phrase : « d'une certaine façon univoque ». Dans la génération naturelle, l'univocité en toutes circonstances, à la façon dont l'homme engendre l'homme, n'est pas nécessaire. « La femelle provient du mâle » comme d'un agent, et le mulet ne provient pas du mulet, mais de l'union d'un âne et d'une jument, où l'on remarque tout de même une similitude, avons-nous dit. En outre, son expression que « la source de la semence » doit être d'une certaine façon univoque, est à entendre « compte tenu qu'il n'y a pas eu dégénérescence », ni corruption de la vigueur naturelle de la semence. Car dans ce cas, il y a génération sans ressemblance au géniteur, pour donner naissance à un être anormal.

1454- Et « comme parmi eux » – les objets artificiels – certains proviennent non seulement de l'art mais aussi du hasard, lorsque la matière peut se mouvoir elle-même du mouvement dont elle serait mue par l'art. Lorsque cependant ce n'est pas le cas, alors le fruit de l'art ne peut provenir d'ailleurs que de lui. Finalement, certains êtres peuvent provenir du hasard, sans semence, car leur matière peut se mouvoir elle-même « du mouvement même que produit le sperme », à savoir la naissance d'un animal. C'est ce que montrent les générations issues de la putréfaction, dont on a expliqué plus haut comment elles sont fortuites et comment non. Mais les êtres dont la matière ne peut se mouvoir elle-même comme le ferait le sperme, ne peuvent provenir d'ailleurs que de la semence, comme par exemple un homme, un cheval, et tout autre animal supérieur. Il demeure néanmoins, après ce qu'on a dit, qu'on ne peut soutenir ni que tous les animaux peuvent s'engendrer avec ou sans semence, comme le prétendit Avicenne, ni inversement qu'aucun ne pouvait naître de l'une et l'autre façon, comme le soutint Averroès.

1455- Notons tout de même que les points énoncés ici peuvent résoudre les interrogations des partisans de l'origine des formes des engendrés, non pas dans la forme de géniteurs naturels, mais dans des formes sans matière. La raison majeure

de leur position repose, semble-t-il, dans la génération à partir de putréfaction, dont la forme ne paraît pas provenir d'un quelconque spécimen semblable. À cela s'ajoute que dans les animaux provenant d'une semence, la vigueur génitrice de celle-ci n'est pas une âme qui pourrait être à l'origine de la production de l'âme de l'engendré. Ils s'avancent jusque-là parce que chez les animaux inférieurs, on n'observe pas d'autre principe actif de génération que le chaud et le froid, qui sont des formes accidentelles. Elles paraissent donc impuissantes à produire une forme substantielle. L'objection précédente du Philosophe contre les tenants du modèle, selon laquelle la forme du géniteur suffit à la similitude d'espèce dans l'engendré, cette objection ne paraît pas mieux résister à tous les cas de figure.

1456- La lettre d'Aristote dissipe néanmoins tous les doutes, si l'on s'y arrête avec attention. Il écrit que la vigueur active du sperme, quand bien même elle n'est pas une âme en acte, ne l'est pas moins virtuellement, à l'exemple de la forme de la maison dans l'esprit qui n'est pas une maison en acte, mais potentielle. Mais de même que la forme mentale permet la matérialisation d'une forme de maison, de même, la vigueur génitrice de la semence peut former une âme complète, si l'on excepte l'intellect qui vient de l'extérieur[46]. Plus largement encore parce que la vigueur de la semence agit en vertu de la perfection de l'âme dont elle est issue. Un principe intermédiaire agit, en effet, en vertu du principe premier.

1457- On observe aussi, dans la matière des êtres générés par putréfaction, un principe ressemblant à la vigueur active du sperme, à l'origine de l'âme d'animaux de ce type. De même que la vertu du sperme jointe à l'influence du cosmos, provient d'une âme animale parfaite, de même la virulence contenue dans la matière en putréfaction donne naissance à un animal en vertu des seuls corps célestes, où gisent virtuellement toutes les formes engendrées, comme en un principe actif. Une qualité active, bien qu'active, n'agit cependant pas en vertu de sa seule force, mais sous la motion d'une forme substantielle, pour laquelle elle joue le rôle d'instrument, comme, d'après Aristote[47], la chaleur du feu est l'instrument de l'âme nutritive.

Les formes accidentelles sont-elles inengendrées comme les formes substantielles

1458- Aristote termine avec le troisième doute que ses propos auraient pu soulever. Il a, en effet, démontré que ce ne sont pas les formes qui sont engendrées, mais les composés. On pourrait, cependant, se demander si cela ne se vérifie que des formes

[46] Parties des Animaux, Livre XVI
[47] Traité de l'Âme, Livre II

substantielles ou bien des formes accidentelles également. Demande à laquelle il entend donner satisfaction. Il commence par montrer que c'est vrai dans les deux cas. La raison qu'il a avancée plus haut prouve que l'« espèce » et la forme ne proviennent pas « de la substance », c'est-à-dire de ce prédicament, mais vaut aussi communément « de tous les premiers » genres ; des prédicaments comme la qualité, la quantité, etc., « advient une sphère de bronze », c'est-à-dire comme le composé d'une sphère et de bronze. « Mais la sphère ne devient pas », ni ce qui est du côté de la forme, « ni le bronze » et ce qui est du côté de la matière. Et si, parlant d'une certaine façon, il advient une sphère, elle n'apparaît pas par soi mais dans le bronze, car matière et espèce doivent toujours préexister à la génération, a-t-on dit. En conséquence, ce qui est « comme une sphère de bronze », à savoir le composé, devient « en cela », c'est-à-dire dans le prédicament substance, mais aussi dans la qualité et dans la quantité et dans toutes les autres catégories. « Le tel », c'est-à-dire la qualité, n'advient pas, en effet, mais le tout qui est « tel bois ». Pas davantage « l'autant », et la quantité, mais un bois ou un animal d'autant.

1459- Il précise ensuite les différences entre substance et accidents. Nous devons considérer comme propre à la substance, en comparaison avec les accidents, que sa génération demande la préexistence nécessaire d'une substance productrice. Pour qu'un animal voie le jour, doit préexister un animal géniteur pour les races demandant semence. Mais pour le tel, l'autant, et les autres, la préexistence d'un tel ou d'un autant n'est pas requise en acte, mais seulement en puissance ; cette dernière est principe matériel et sujet du mouvement. Le principe actif de la substance ne peut être, en effet, qu'une substance, mais celui de l'accident peut ne pas être accident, mais substance.

Leçon 9
LES COMPOSANTS DE L'IDENTITÉ PERMANENTE D'ÊTRE

1460- *D'abord*, Aristote soulève deux doutes à propos d'un même sujet
D'abord, le premier doute sur la position des parties de la définition
1464- *Ensuite*, le second doute, au sujet de la priorité des parties
1467- *Ensuite*, il résout les questions proposées
D'abord, il pose la solution

Aristote, chap. 10, 1034b20 – 1035b4

Relation des membres de la définition aux composantes des choses

1460- 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 maintenant examiner de quels composants elle est formée. Il soulève pour cela deux questions sur le même sujet. La première se formule ainsi : « toute définition est une notion », et une combinaison de noms ordonnés par la raison. Un nom isolé ne peut, en effet, donner une définition, parce qu'elle doit faire connaître distinctement les principes concourant à constituer l'essence de quelque chose. Sinon, la définition n'indiquerait pas suffisamment l'essence de la réalité. C'est pourquoi le Philosophe a écrit[48] que la définition divise « le défini en éléments singuliers », et qu'elle exprime distinctement les principes élémentaires de l'objet défini. Or, ceci ne peut s'obtenir qu'avec plusieurs mots. Un seul, par conséquent, ne peut être une définition ; il peut donner une indication, comme un nom moins connu s'explique par un plus connu. Mais toute notion a des parties, parce qu'elle est un discours composé et pas seulement un nom simple. Voilà pourquoi, de même que les notions sont en relation avec les choses, de même, les composants de la notion sont, semble-t-il, en relation avec les composants des choses. D'où cette question : faut-il intégrer la notion des parties dans celle du tout, ou non ?

1461- Ce qui renforce le doute, c'est que certaines notions d'entités semblent contenir la notions des parties, et d'autres non. La définition du cercle, par exemple, ne comprend pas celle d'« arc de cercle », qui est une section du cercle, telle que le demi-cercle ou le quart de cercle. Mais la définition de la syllabe

[48] Physiques, Livre I

contient en elle, celle d'« éléments » comme les caractères alphabétiques. Pour la définir, en effet, il faut préciser qu'elle est un son de voix composé de lettres. La définition de la syllabe exige donc de mentionner la lettre, ainsi que la définition de cette dernière, car nous pouvons toujours utiliser une définition à la place du nom. Et pourtant, un cercle se divise en arcs comme en des parties, au même titre que la syllabe en « caractères », à savoir en lettres.

1462- L'affirmation selon laquelle la définition est à la chose ce que la partie de la définition est à la partie de la chose, semble donc mise en cause. La définition étant identique à la chose, on pourrait apparemment en conclure que ses membres sont les composants des choses. Mais c'est faux, à l'évidence, car les membres de la définition se prédiquent du défini – animal et rationnel d'homme, par exemple – tandis qu'aucune partie intégrale ne se prédique du tout.

1463- Nous devons donc dire que les membres de la définition renvoient aux parties de la chose parce qu'ils en proviennent, et non parce qu'ils en font partie. Ni animal, par exemple, ni rationnel ne sont parties d'homme, mais animal provient d'une de ces parties et rationnel de l'autre. Est animal, en effet, ce qui possède une nature sensitive, et rationnel ce qui a une raison. Or, la nature sensitive est comme une matière pour la raison. Voilà pourquoi le genre se prend de la matière, et la différence de la forme, tandis que l'espèce se prend à la fois de la forme et de la matière. L'homme est, en effet, ce qui a une raison dans une nature sensitive.

1464- Le Philosophe expose ensuite la seconde interrogation, concernant la priorité des parties. Toute partie est, semble-t-il, antérieure au tout, comme le simple au composé. L'angle aigu est une portion de l'angle droit, puisque ce dernier se divise au moins en deux angles aigus. Analogiquement, le doigt est un membre de l'homme. Apparemment, donc, L'angle aigu est antérieur par nature au droit, et le doigt à l'homme.

1465- Mais à l'encontre, le droit peut paraître antérieur à l'aigu et l'homme au doigt pour deux raisons :

> 1 Selon la notion, car on dit antérieur ce qui est inclus dans la notion de l'autre, et non l'inverse. « Aigu et doigt, se disent, en effet, à partir de la notion … » autrement dit, sont définis à partir d'homme et de droit. Homme et angle droit semblent donc bien antérieurs à doigt et angle aigu.

1466- 2 Certains sont dit antérieurs à d'autres, dans la mesure où leur être ne réclame pas celui de l'autre. On a appelé[49] "antérieurs" ceux qui peuvent être indépendamment d'autres, mais sans réciprocité, comme un envers deux. Or, un homme peut vivre sans doigts, mais pas le doigt sans l'homme, car un doigt coupé n'est plus un doigt, comme on le verra. L'homme est donc antérieur au doigt et le droit à l'aigu, pour la même raison.

Résolution des interrogations

1467- Puis Aristote résout les questions soulevées. Pour l'éclaircissement des doutes formulés dans ce chapitre, nous devons savoir qu'existe une double opinion concernant la définition des choses et leur essence :

1 Certains prétendent, en effet, que toute l'essence de l'espèce gît dans la forme même, comme l'âme est toute l'essence de l'homme, par exemple. En raison de quoi, à leur avis, la forme du tout, signifiée par le nom d'humanité, se confond concrètement avec la forme de la partie répondant au nom d'âme, mais n'en diffère qu'en notion. D'après eux, la forme de la partie perfectionne la matière et l'actualise, tandis que la forme du tout range l'entité composée dans une espèce. À cause de cela, ils refusent qu'une partie matérielle soit énoncée dans la définition de l'espèce, et n'ont accepté que les principes formels spécifiques. C'est, semble-t-il, l'opinion d'Averroès et de certains de ses disciples.

1468- Mais c'est apparemment contraire à l'intention d'Aristote, qui a dit plus haut[50] que les réalités naturelles sont définies avec leur matière sensible, par quoi elles diffèrent des objets mathématiques. Or, on ne peut soutenir que les êtres sensibles sont définis par un trait étranger à leur essence. Une substance ne se définit pas, en effet, par addition, contrairement aux accidents, nous l'avons vu. Reste donc que la matière sensible fait partie de l'essence d'une substance naturelle, non seulement individuelle, mais aussi spécifique. On ne donne pas de définition des individus, en effet, mais des espèces.

1469- 2 Il existe donc une seconde opinion, suivie par Avicenne, pour qui la forme du tout, qui est l'identité de l'espèce, diffère de la forme de la partie, comme le tout diffère de la partie. L'identité de l'espèce est composée de matière et de forme, mais pas de cette forme ni de cette matière individuelles. Ces dernières composent un individu tel que Socrate ou Callias. C'est aussi la

[49] Métaphysique, Livre V
[50] Métaphysique, Livre VI

pensée d'Aristote dans ce chapitre, où il exclut l'hypothèse de Platon au sujet des idées. Ce dernier prétendait, en effet, que les espèces des êtres naturels existaient par soi sans matière sensible, comme si celle-ci ne faisait aucunement partie de l'espèce. Puisqu'il est démontré que la matière sensible prend part à l'espèce des êtres naturels, on en conclut que ne peuvent exister des espèces de réalités naturelles sans matière sensible, comme par exemple, un homme sans chair ni os, etc.

1470- Cela représenterait un troisième moyen de rejeter les idées. Le premier stipulait que l'identité permanente d'être n'est pas à part de ce dont elle est l'identité. Le second, que les espèces séparées de la matière ne sont causes de génération ni par engendrement, ni par exemplarité. Et le troisième, ici, que la matière sensible commune appartient à la notion de l'espèce.

1471- La solution réside dans la polysémie du terme "partie", comme nous l'avons vu[51]. Une partie quantitative mesure un tout du point de vue de la quantité, comme "demi-cube" est partie de "cube", et "deux" de "six". Mais nous ne retiendrons pas ce mode pour l'instant. Nous ne cherchons pas les portions de quantité, mais les membres d'une définition signifiant la substance de quelque chose. Voilà pourquoi il nous faut étudier les composants dont la substance des choses est formée.

1472- Celle-ci se partage en matière, forme et composé des deux. Chacun des trois – aussi bien matière que forme et composé – est substance, comme on l'a vu. Voilà pourquoi la matière fait en un certain sens partie de quelque chose, et pas en un autre sens, où ce sont seulement « les éléments formant la notion d'espèce », autrement dit les formes. Nous voyons la concavité comme une forme, le nez comme une matière, et le camus comme le composé. De ce point de vue, la chair, qui est matière ou partie matérielle, ne fait pas partie de la concavité qui est forme ou espèce. La chair est cette matière où se produit l'espèce. Mais elle est néanmoins une partie du camus, lorsqu'on conçoit le camus comme un composé et pas seulement comme une forme. Analogiquement, le bronze est une partie de toute la statue qui est composée de matière et de forme, mais il n'en fait pas partie si l'on regarde la statue seulement comme espèce ou forme.

1473- Afin de savoir ce que sont l'espèce et la matière, nous devons dire qu'appartient à l'espèce ce qui convient à chaque chose, du point de vue de l'espèce qu'elle possède. Du fait qu'un objet possède l'espèce "statue", il lui

[51] Métaphysique, Livre V

appartient d'avoir un dessin, ou d'autres caractéristiques de ce type. Mais la dimension matérielle de l'espèce ne s'attribue jamais par soi à l'espèce. Aucune matière, sachons-le, ni commune ni individuelle, ne se rattache par soi à l'espèce lorsque celle-ci est vue comme forme. Mais considérée comme un universel, nous disons qu'"homme" est une espèce, et de la sorte, la matière lui appartient par soi, à l'exception de la matière individuelle qui est le réceptacle de la nature spécifique.

1474- Voilà pourquoi nous devons dire que la définition du cercle ne contient pas en elle de « définition de l'arc », c'est-à-dire de portions détachées du cercle, comme un demi-cercle ou un quart de cercle. Alors que la définition d'une syllabe inclut en elle la définition des « éléments » que sont les lettres. La raison en est que ces « éléments », ou lettres, font partie des syllabes par leur espèce, et non par leur matière. La forme même de la syllabe consiste en ce qu'elle se compose de lettres. Tandis que la partition du cercle produit des portions de cercle non du point de vue de l'espèce, mais pour tel ou tel cercle particulier, vu comme la matière en laquelle se concrétise l'espèce du cercle.

1475- On peut aussi le comprendre à partir de la règle posée plus haut. Aristote a précisé, en effet, qu'appartiennent à l'espèce les traits inhérents par soi à chaque être possédant une espèce, tandis que s'attribue à la matière ce qui peut arriver à l'espèce. Il est inhérent par soi à la syllabe qu'elle soit formée de lettres, mais qu'un cercle soit effectivement divisé en demi-cercles, ne lui arrive pas parce que c'est un cercle, mais du fait qu'il s'agit de tel cercle, que telle corde divise matériellement en arcs. Un demi-cercle est, à l'évidence, une portion de cercle du point de vue de la matière individuelle. La matière que représente cette ligne courbe est tout de même plus proche de l'espèce que le bronze, qui est matière sensible, lorsque la rotondité formant un cercle habite le bronze. L'espèce du cercle ne sort jamais de la ligne, tandis qu'elle est extérieure au bronze. Et de même que les arcs de cercle relevant de la matière individuelle, ne se trouvent pas dans sa définition, de même ne sont pas davantage énumérées dans la définition de la syllabe, toutes ces lettres qui font matériellement partie d'elle, comme celles écrites dans la cire, ou vocalisée dans l'atmosphère. Elles font partie des syllabes à titre de matière sensible.

1476- Il n'est, en effet, pas nécessaire que quelque chose se dissolve toujours dans les composants de sa substance. Ce n'est pas parce qu'une ligne divisée en deux moitiés est brisée, ni parce qu'un homme décomposé en os, nerfs et chairs a péri, que la ligne se compose pour cette raison de demi-lignes, ou que l'homme est produit à base de chairs et d'os comme parties substantielles. Ils en proviennent comme d'une matière. Ce sont donc des parties de « l'entité

globale » composée, « mais pas de l'espèce », conçue comme forme, « ni de ce dont il y a une notion » et une définition. Voilà pourquoi il ne convient à aucune d'entre-elles d'être énoncée dans une notion.

1477- Nous devons tout de même savoir que la notion de ces parties appartient à la définition des composés dont elles font partie. Mais nous ne devons pas les mentionner dans les définitions de ces réalités que sont les formes, à moins que celles-ci ne soient elles-mêmes conçues avec matière. Bien que cette dernière, en effet, ne fasse pas partie de la forme, cependant, la matière sans laquelle l'intelligence ne peut concevoir une forme, doit être incluse dans la définition de la forme. "Corps organique", par exemple, est stipulé dans la définition de l'âme. L'accident n'a d'être accompli qu'existant dans un sujet, et analogiquement, la forme n'en a qu'existant dans sa propre matière. C'est pourquoi l'accident se définit par addition de son sujet, et la forme par addition de sa matière propre. Lorsque la matière est énoncée dans la définition d'une forme, c'est par addition, mais pas lorsqu'elle est mentionnée dans la définition du composé.

1478- On peut aussi comprendre « si elles n'ont pas été prises ensemble » comme un développement de ce qu'Aristote avait dit : « il n'est pas nécessaire qu'elles leur soient inhérentes ». Dans ces choses, on ne doit pas énoncer les parties matérielles dans les définitions qui n'incluent pas la matière, ni ne désignent un composé de matière et de forme. Certaines notions n'indiquent pas la matière, contrairement à d'autres qui le font ; il est donc évident que certains êtres proviennent « des principes en lesquels ils se désagrègent », c'est-à-dire des composants en lesquels ils sont réduits par corruption. Ce sont eux les attributaires de définitions comprenant la matière. Tandis que d'autres n'émergent pas de ces parties matérielles en question comme ceux dont la définition ne reçoit pas de matière.

1479- La matière est donc incluse dans les définitions des formes conçues avec matière, et pas dans les autres. C'est pourquoi « en toute espèce prise avec matière », signifiant un composé de matière et de forme, comme le camus ou un cercle de bronze, l'être se corrompt en ses partie matérielles, et ces parties en forment la matière. Mais celles que l'intelligence conçoit sans matière parce qu'elles existent totalement sans, comme celles qui ne concernent que les notions d'espèce ou de forme, ou bien ne se corrompent jamais, ou bien pas « ainsi », par dislocation en composants matériels. Certaines formes, en effet, ne périssent d'aucune façon, comme les substances intellectuelles existant par soi, tandis que d'autres, n'existant pas par soi, périssent par accident, avec la corruption du sujet.

1480- Il est donc évident que les composants matériels de ce type sont les principes et les parties des choses « qui leurs sont soumises », et qui dépendent d'eux, comme un tout dépend des parties dont il est composé ; ils ne sont cependant pas les composants ni les principes de l'espèce. Voilà pourquoi le composé – une statue de glaise, par exemple – se détruit « par dissolution dans la matière », c'est-à-dire dans l'argile, de même la sphère d'airain dans le bronze, ou la personne individuelle de Callias dans la chair et les os. Analogiquement, ce cercle concret, résultant de ces lignes divisées, se corrompt en portions. Comme Callias est un homme conçu avec une matière concrète, de même, le cercle dont ces arcs sont les sections, est un cercle particulier, conçu avec sa matière concrète. La différence vient cependant de ce que les personnes humaines ont un nom propre ; il n'y a donc pas de confusion possible entre le nom de l'espèce et celui des individus. Tandis que le nom de "cercle" s'étend équivoquement au cercle « qui est dit purement et simplement » et universellement, et aux cercles concrets particuliers, qui n'ont pas de nom propre, alors que chaque homme en reçoit un.

1481- Soyons tout de même attentifs au fait que le nom d'espèce ne se prédique pas équivoquement de l'individu lorsqu'il indique sa nature commune d'espèce. Ce serait le cas s'il devait signifier tel individu en tant que tel. En disant que Socrate est un homme, le nom "homme", n'est pas équivoque. Mais si ce même nom "homme" est imposé à une personne singulière à titre de nom propre, il aurait un sens équivoque en désignant l'espèce d'un côté, et l'individu de l'autre. Il en va de même du nom "cercle", il signifie équivoquement l'espèce et tel cercle particulier.

Leçon 10
ANTÉRIORITÉ DES MEMBRES DE LA DÉFINITION

1482- *D'abord*, Aristote éclaircit la solution posée précédemment
D'abord, il résout la question au sujet de la priorité des parties
D'abord, il montre comment les parties sont antérieures au tout
1484- *Ensuite*, il manifeste ce qu'il a dit par des exemples
1492- *Ensuite*, il montre que les parties du défini doivent entrer dans la définition
1498- *Ensuite*, il adapte la solution proposée à la question

Aristote, chap. 10, 1035b5 – 1036a26

Les membres d'une définition sont antérieurs à la définition

1482- La solution qu'Aristote vient de proposer, n'est pas assez nette. Il n'a pas encore expliqué comment des parties sont antérieures ou postérieures, ni distingué l'universel du particulier, ni, non plus, l'espèce de la forme. C'est pourquoi il entreprend d'éclaircir sa position, en commençant par résoudre la question de la priorité des parties par rapport au tout. Les termes de la solution proposée plus haut sont effectivement vrais en eux-mêmes, mais doivent être repris et développés pour être plus manifestes. Il faut, en effet, que tous les membres d'une notion soient antérieurs au défini, ou du moins certains. Et il ajoute cette dernière précision parce que certaines parties de la forme ne sont pas toujours nécessaires à l'espèce, mais relèvent de sa perfection, comme la vue et l'ouïe, par exemple, sont des parties de l'âme sensitive, mais n'appartiennent pas à l'intégrité, ni à la nécessité de l'animal. Il existe des bêtes dénuées de ces facultés sensorielles, qui sont la perfection de l'animal. Un animal supérieur est doté de ces sens. Il est donc toujours vrai que les membres d'une définition sont universellement antérieurs à elle.

1483- Mais l'angle aigu, bien que portion de l'angle droit, n'est cependant pas mentionné dans la définition de celui-ci, mais c'est plutôt l'inverse. La définition de l'angle droit ne se résout pas dans celle de l'angle aigu, en effet, mais c'est le contraire. On se sert du droit pour définir l'angle aigu, car c'est un angle "plus petit que le droit". Il en va de même du cercle et du demi-cercle, car ce dernier se définit par le premier ; il est la moitié d'un cercle. De même encore du doigt et de l'homme, qui intervient dans la définition du doigt, car celui-ci se définit comme membre du corps humain. On a déjà dit que les parties de la forme appartiennent à la notion, mais pas les parties de la matière. Si donc seules les parties de la notion sont antérieures, et non celles de la matière, il s'ensuit que, quelles que soient les

parties matérielles, en lesquelles se dissout le défini comme un tout en ses composants matériels, celles-ci sont postérieures. « Mais quelles que soient les parties de la notion et de la substance selon la notion », c'est-à-dire les parties de la forme d'où provient la notion d'une chose, elles sont antérieures au tout, soit dans leur ensemble, soit certaines, pour la raison évoquée plus haut.

1484- Le Philosophe illustre son propos à l'aide d'exemples. L'âme animale est substance « selon l'essence », et la forme de l'animé, d'où il détient son essence ; elle « est la substance », la forme, l'espèce et l'identité permanente d'être « de tel corps », à savoir organique. Le corps organique, en effet, ne peut se définir que par l'âme. À cause de cela, l'âme est dite identité permanente d'être d'un tel corps.

1485- On le vérifie avec évidence lorsqu'on veut définir correctement une partie quelconque de l'animal ; on ne peut le faire qu'avec son opération propre. L'œil, par exemple, est l'organe par lequel l'animal voit. Or, cette fonction de l'organe ne peut s'exercer sans sensation ni mouvement, ni sollicitation d'une autre faculté psychique. Il faut donc, pour définir un organe corporel, faire intervenir l'âme.

1486- Puisqu'il en est ainsi, les facultés de l'âme doivent être antérieures – ou bien toutes, chez les animaux supérieurs, ou bien certaines, chez les animaux inférieurs – « au tout global », composé d'âme et de corps. Il en va de même pour n'importe quelle autre entité, les parties formelles doivent toujours précéder le composé.

1487- Mais le corps et ses organes sont postérieurs « à cette substance » qu'est la forme ou l'âme, puisque l'on doit la mentionner dans la définition du corps, a-t-on dit. Ce qui se divise en parties corporelles comme en une matière, ce n'est pas « la substance elle-même » ni la forme, mais le « tout global », qu'est le composé. Les organes corporels sont donc, à l'évidence, en un sens antérieurs au « tout global » et au composé, et en un autre sens, non.

1488- Ils sont antérieurs comme le simple l'est au composé, puisque l'animal est constitué avec eux. Mais ils ne le sont pas au sens où un être peut exister sans un autre. Les organes corporels ne peuvent être séparés de l'animal. Un doigt n'est pas un doigt quelle que soit sa modalité. Coupé ou mort, il n'est appelé doigt que par équivoque, comme un doigt sculpté ou peint. De ce point de vue, les organes sont postérieurs à l'animal constitué, car celui-ci peut vivre sans doigt.

1489- Certains organes, néanmoins, ne sont pas antérieurs à l'animal dans sa globalité, de ce point de vue, parce qu'ils ne peuvent exister sans lui, mais ils lui sont simultanés d'un autre point de vue, car de même que ces parties ne peuvent vivre sans être intégrées à l'animal, de même, ce dernier ne peut vivre dans son intégrité sans elles. Ces parties majeures du corps, où gît principalement « la forme », et l'âme, sont le cœur ou le cerveau, ou tout autre organe que l'on voudra, sans que cela ne change rien au propos.

1490- Notons tout de même que le composé animal ou homme peut se concevoir de deux façons : ou bien comme universel, ou bien comme singulier ; dans le premier cas comme "homme" ou comme "animal", et dans le second comme "Socrate" ou "Callias". Voilà pourquoi il précise qu'un homme, un cheval, etc., existant comme des singuliers, mais dits universellement en tant qu'"homme" et "cheval" « ne sont pas substances » ; ce ne sont pas seulement des formes, mais des entités composées d'une matière précise et d'une forme déterminée, considérées non pas singulièrement, mais universellement. "Homme" dit, en effet, quelque chose de composé d'une âme et d'un corps, mais pas de cette âme-ci ni de ce corps-là. Alors que le singulier désigne quelque chose composé « de matière dernière », c'est-à-dire individuelle. Socrate est, en effet, un être composé de cette âme-ci et de ce corps-là. Il en va de même de tous les singuliers.

1491- La matière fait donc, à l'évidence, partie de l'espèce, si nous entendons par là non la forme isolée, mais l'identité permanente d'être. Il est tout aussi clair que la matière fait partie de ce tout qui « résulte de l'espèce et de la matière », c'est-à-dire du singulier, ce qu'indique la nature spécifique au sein d'une matière déterminée. La matière fait aussi bien partie du composé universel que singulier.

Les parties du défini doivent entrer dans la définition

1492- Aristote poursuit en prouvant que les parties du défini doivent entrer dans la définition. Il a démontré quelles parties appartiennent à l'espèce, et lesquelles appartiennent à l'individu ; la matière, prise communément, fait, en effet, partie de l'espèce, tandis que cette matière précise appartient à l'individu. On voit donc que seules les parties de l'espèce sont celles de la notion, et non celles de l'individu. Dans la définition d'"homme", en effet, on mentionne la chair et les os, mais pas cette chair-ci ni ces os-là. Car la notion définitoire ne s'énonce qu'universellement.

1493- Nous avons vu que l'identité permanente d'être se confond avec ce dont elle est l'identité, et que la définition est la notion signifiant l'identité permanente d'être, il n'y aura donc de définition que de ce qui se confond avec son identité

permanente d'être. Ces choses sont les universels, et non les singuliers. "Cercle" et ce qu'est d'être pour le cercle sont identiques. De même pour l'âme et l'essence de l'âme. Mais des réalités composées d'espèce et de matière individuelle, comme ce cercle-ci, ou tel autre singulier, ne recevront pas de définition.

1494- Peu importe que ces singuliers soient sensibles ou intelligibles. Les premiers se comparent au cercle de bronze ou de bois ; les seconds au cercle mathématique. Il est d'ailleurs évident qu'on utilise des singuliers en mathématiques, puisqu'on manipule plusieurs objets de même espèce ; plusieurs lignes égales, ou plusieurs figures semblables. Ces singuliers sont dits intelligibles, parce qu'ils se conçoivent en l'absence de sensations, par la seule imagination qu'on appelle aussi parfois "intelligence". Par exemple, « l'intellect passif est corruptible »[52].

1495- Voilà pourquoi il n'existe pas de définition du cercle singulier, car ce dont il y a définition est connu par elle. Le singulier n'est connu que lorsqu'il est perçu par les sens, ou encore par l'imagination qu'on nomme "intelligence", parce qu'elle connaît en l'absence de sensation, comme l'intellect. Mais un cercle singulier, qui « s'éloigne de l'acte », et échappe à la perception sensorielle effective, pour parler des objets sensibles, ou qui est hors de portée de l'imagination, pour ce qui est des objets mathématiques, il n'est pas évident de prendre position sur son existence individuelle, mais on peut toujours l'énoncer et le connaître par une notion universelle. Même s'il n'est pas actuellement perçu, ce cercle sensible-ci est connu en sa qualité de cercle, mais pas en tant qu'il est ce cercle-ci.

1496- La raison en est que la matière, qui est principe d'individuation, est inconnue en elle-même, mais n'est connue que par la forme à l'origine de la notion universelle. C'est pourquoi un singulier n'est connu, en son absence, que par un universel. Or, la matière est principe d'individuation non seulement pour les réalités sensibles, mais aussi pour les objets mathématiques. Autre la matière sensible, autre la matière intelligible. La matière sensible désigne le bronze ou le bois, ou encore n'importe quelle matière meuble, comme le feu, l'eau, etc., qui individualise les singuliers sensibles, tandis que la matière intelligible appartient aux êtres sensibles, mais pas en leur qualité de sensibles, tels les objets mathématiques. De même, en effet, que la forme humaine occupe cette matière qu'est un corps organique, de même, la forme du cercle ou du triangle gît dans cette matière qu'est le continu, la surface ou le volume.

[52] Traité de l'âme, Livre III

1497- Aristote tire la conclusion de ce qui précède. Quelle est la relation « du tout et de la partie, de l'antérieur et du postérieur » ? De quoi, autrement dit, la partie est-elle partie, et comment est-elle antérieure ou postérieure ? Les parties de la matière individuée font partie du composé singulier, mais pas de l'espèce ni de la forme, tandis que les parties de la matière universelle sont intégrées à l'espèce, mais non à la forme. Comme l'universel se définit, mais pas le singulier, les parties de la matière individuelle ne sont pas mentionnées dans la définition, mais seulement les parties de la matière commune, associées à la forme ou à ses parties.

Adaptation de la réponse

1498- Il explique ensuite comment adapter la solution à la question de départ. Cette réponse doit être proposée à ceux qui se demandent si l'angle droit, le cercle et l'animal sont antérieurs à leurs parties, ou bien si, à l'inverse, les parties en lesquelles ils se divisent, et qui les composent, sont antérieures. On doit leur dire que la réponse n'est pas unique, car il existe, en effet, deux écoles. Pour certains, l'espèce entière se confond avec la forme, comme l'âme avec l'homme ; pour d'autres non, car l'homme est composé d'une âme et d'un corps. Il existe une réponse dédiée à l'une ou l'autre opinion.

1499- À supposer que l'âme soit identique à l'animal ou à l'animé, ou que n'importe quoi se confonde avec sa forme, comme le cercle avec la forme ronde, et l'angle droit avec la forme droite, il faudra déterminer ce qui sera postérieur, et à quoi cela le sera ; de ce point de vue, les parties matérielles succèdent à celles de l'essence, mais aussi à « un droit », à savoir à la notion commune de droit, mais elles précéderont un droit singulier. Un angle droit en bronze comportera matière sensible, celui avec des lignes particulières, aura une matière intelligible. Mais cet angle droit « dématérialisé », et commun, sera postérieur aux parties formelles de l'essence, et antérieur aux parties matérielles qui relèvent du singulier. Pour cette option, il n'y aura pas à distinguer entre matière commune et individuelle. Mais on ne pourra pas répondre dans l'absolu, car il faudra distinguer entre les parties matérielles et formelles.

1500- Dans l'autre option, où l'âme est autre que l'animal, nous dirons que les parties tantôt précèdent, et tantôt suivent le tout, comme on l'a déterminé plus haut. De ce point de vue, Aristote a, en effet, enseigné à distinguer non seulement entre matière et forme, mais aussi entre matière commune, partie de l'espèce, et matière individuelle, partie de l'individu.

Leçon 11

LES PARTIES DE L'ESPÈCE

1501- *D'abord*, Aristote énonce un doute sur les parties de l'espèce
  D'abord, il soulève le doute
1503- *Ensuite*, il résout le doute proposé
  D'abord, selon l'opinion des platoniciens
    D'abord, quant aux objets sensibles
1507- *Ensuite*, quant aux objets mathématiques
1512- *Ensuite*, il la réfute par trois raisons
1516- *Ensuite*, selon sa pensée
    D'abord, quant aux objets naturels
1520- *Ensuite*, quant aux objets mathématiques
1523- *Ensuite*, il synthétise la solution, en la manifestant chez l'animal
1525- *Ensuite*, il montre les deux points qu'il reste à dire à propos des substances
1529- *Ensuite*, il récapitule ce qui a été déterminé

Aristote, chap. 11, 1036a26 – 1037b8

Doute sur la nature des composantes de l'espèce

1501- Aristote soulève une question que pourrait suggérer sa solution précédente. Il a, en effet, distingué entre les parties de l'espèce et celles de l'individu constitué d'espèce et de matière. Il se demande donc quelles sont les parties de l'espèce et celles qui ne le sont pas. Il a, en effet, établi que les premières sont mentionnées dans la définition, mais pas les parties du composé d'espèce et de matière. On est donc en droit de s'interroger sur les parties appartenant à l'espèce et celles qui n'en font pas partie, mais forment « l'entité globale », autrement dit l'individu résultant de la réunion de la nature spécifique et de la matière individuante.

1502- Si ce n'était pas rendu notoire, nous ne pourrions pas définir correctement, car la définition ne porte jamais sur les singuliers, mais uniquement sur les universels, comme on l'a dit. Et parmi les universels, elle est propre à l'espèce, qui résulte du genre et de la différence, en quoi toute définition consiste. Le genre ne se définit que s'il est pris pour espèce. À moins, donc, de savoir quelles parties sont matérielles et quelles ne le sont pas, mais relèvent de l'espèce, nous ne verrons pas quelle définition donner à quelque chose, puisqu'on ne doit énoncer que l'espèce. De plus ne devront figurer dans cette définition spécifique que les composants de l'espèce, et non ceux qui en découlent.

Solution selon le point de vue platonicien

1503- Le Philosophe prend la question du point de vue des platoniciens sur les réalités sensibles. Pour certains objets dont on voit l'espèce se concrétiser dans diverses matières, il est clair que celle-ci ne fait pas partie de l'espèce ; le cercle peut se matérialiser dans le bronze, la pierre ou le bois. Manifestement donc, ni l'un, ni l'autre, ni le troisième ne s'intègrent à la substance du cercle ni ne font partie de l'espèce cercle. On le voit parce que le cercle se démarque de chacun d'eux, or, rien ne peut être enlevé de ce qui fait partie de l'espèce.

1504- Mais d'autres ont une espèce qui ne varie pas de matière, mais occupe toujours la même. Apparemment, l'espèce "homme" s'incarne exclusivement dans la chair et dans les os. Pourtant ces espèces qui semblent inséparables de leur matière propre, se comparent à cette matière de façon semblable à celles qui peuvent se concrétiser en des matières diverses et sont donc séparables d'elles.

1505- Supposons, par exemple, que le cercle ne s'observe concrètement que dans le bronze, ce dernier ferait partie de l'espèce. Le cercle ne serait plus réellement séparé du bronze, mais seulement en esprit, car l'espèce du cercle pourrait se comprendre indépendamment du bronze. Ce bronze n'appartiendrait pas à l'espèce du cercle, en effet, bien qu'il soit difficile d'enlever ou de dissocier mentalement l'un de l'autre, des composants qui ne sont pas séparés en acte. On ne le constate que chez ceux qui peuvent s'élever intellectuellement au dessus du réel sensible.

1506- Analogiquement, si l'espèce "homme" se rencontre systématiquement dans les chairs et les os et tels autres organes, on doit se demander si ces parties appartiennent à l'espèce humaine « et à sa notion », c'est-à-dire à la définition d'"homme", ou si elles ne sont que la matière de l'espèce, comme le bronze pour le cercle. Lorsque cependant, une telle espèce ne se produit dans aucune autre partie matérielle que celles-là, nous avons du mal à dissocier intellectuellement "homme" de "chair et os". Ce sera donc une même raison, semble-t-il, qui présidera ici comme dans le cercle si tous les cercles étaient de bronze.

1507- Il poursuit sa solution avec les êtres mathématiques. On trouve, semble-t-il, des objets dont la matière ne fait pas partie de l'espèce, quoique cette espèce n'existe qu'en elle. Mais savoir quand et où cela se produit ou ne se produit pas demeure flou. Aussi certains hésitèrent-ils non seulement à propos des êtres naturels, mais encore des objets mathématiques comme le cercle ou le triangle.

1508- Ils ont cru, en effet, que, la matière sensible ne faisant pas partie de l'espèce des réalités naturelles, la matière intelligible n'appartiendrait pas davantage aux êtres mathématiques. Cette matière intelligible en question, c'est le continu, comme la ligne ou la surface, par exemple. Voilà pourquoi ils refusent que la ligne fasse partie de l'espèce du cercle ou du triangle. Comme s'il était incohérent de définir le triangle ou le cercle avec une ligne et le continu, puisque ces composants n'appartiennent pas à l'espèce. Ils sont pour le cercle ou le triangle, comme la chair et les os pour l'homme, ou le bronze et la pierre pour le cercle.

1509- En enlevant du triangle et du cercle, le continu de la ligne, rien d'autre ne demeure que l'unité et le nombre, car un triangle est une figure à trois segments, et le cercle, à une seule ligne. Refusant d'attribuer la ligne à l'espèce, ils rattachent ces espèces aux nombres, et soutiennent que les nombres sont les espèces de tous les objets mathématiques. La notion de "deux" est l'essence de la ligne droite, parce qu'elle se termine par deux points.

1510- Mais sur ce sujet, les platoniciens promoteurs des idées, divergent. Certains ne voient pas d'objets mathématiques intermédiaires entre l'espèce et les sensibles. Ils soutiennent que les espèces sont des nombres, et que la ligne est une dyade, car ils ne conçoivent pas de ligne intermédiaire différente de l'espèce "ligne".

1511- D'autres prétendent que la dyade est l'espèce de la ligne, mais n'est pas la ligne elle-même. Cette dernière est un objet mathématique intermédiaire entre l'espèce et les sensibles, et la dyade est cette espèce même. Toujours selon eux, l'espèce, parfois, ne diffère pas de ce dont elle est l'espèce, comme dans les nombres, car elle est elle-même un nombre. Ils identifiaient la dyade et l'espèce de la dyade. Mais ils le déniaient à la ligne, qui indique déjà une participation à l'espèce, puisqu'une même espèce regroupe de nombreuses lignes, ce qui ne se produirait pas si la ligne en était elle-même une.

1512- Aristote réfute cette solution pour trois raisons :

> 1 En admettant que seuls les nombres soient des espèces, tous les objets participant à un même nombre, participent à une même espèce. Mais beaucoup divergent, qui participent cependant à un même nombre. On remarque, en effet, un seul et même nombre dans le triangle en raison de ses trois côtes, dans le syllogisme en raison de ses trois termes, et dans le corps en raison de ses trois dimensions. De nombreuses réalités hétérogènes seraient alors de même espèce. Non seulement les platoniciens, mais aussi

les pythagoriciens aboutirent à cette impasse, car ces derniers confessaient également que le nombre était la nature de toutes choses.

1513- 2 Puisque la chair et les os ne font pas partie de l'espèce humaine, ni les lignes de l'espèce triangle, pour la même raison, aucune matière n'appartiendra à l'espèce. Mais selon les platoniciens, la dyade s'attribue à la matière et l'unité à l'espèce. Seul, donc, l'un sera espèce. La dyade, et tous les autres nombres à sa suite, en seront exclus, puisqu'ils relèvent de la matière, et il n'y aura plus qu'une seule espèce pour toutes choses.

1514- 3 Les choses dont l'espèce est une, sont unes. S'il n'y a qu'une seule espèce de tout, tout sera spécifiquement un, et pas seulement les réalités apparemment hétérogènes. Admettons, toutefois, que ce troisième point ne diffère pas du précédent, mais est une impasse supplémentaire découlant de sa seconde conclusion, comme un second argument.

1515- Ayant donné les motifs justifiant la solution précédente, et les ayant réfuté, Aristote en reste là avec les doutes affectant la définition et leur origine. À l'évidence, il a voulu insister, dans ce qui précède, sur la difficulté de ces questions.

La solution d'Aristote

1516- Le Philosophe livre sa propre pensée, en commençant par les êtres naturels. Les incohérences issues de la suppression des notes matérielles, sensibles ou non, de l'espèce, montrent qu'il est exagéré de réduire l'espèce des choses au nombre ou à l'unité, et d'ôter toute matière sensible et intelligible, comme les platoniciens.

1517- Certaines espèces ne sont pas des formes sans matière, mais « ceci, très certainement dans cela », autrement dit des formes dans la matière, de sorte que la matérialisation de la forme produit l'espèce. Ou bien, lorsque ce ne sont pas des formes dans une matière, elles se conduisent comme si. À proprement parler, ce sont les êtres naturels qui possèdent une forme dans une matière, et les objets mathématiques s'y assimilent à leur façon. Le rapport du dessin du cercle ou du triangle à la ligne est analogique à celui de la forme "homme" à la chair et aux os. De même que l'espèce "homme" ne saurait être une forme exempte de chair et d'os, de même, celle du cercle ou du triangle, ne saurait être exempte de lignes. Voilà pourquoi la parabole du jeune Socrate à propos de l'animal porte à faux.

1518- Le "jeune Socrate" désigne, semble-t-il, Platon lui-même qui met Socrate en scène dans tous ses livres, car celui-ci fut son maître. Mais Aristote qualifia de parabole, l'opinion de Platon sur la matérialité des espèces naturelles, parce qu'il l'assimilait aux allégories légendaires, destinées à suggérer une pensée. Il l'a comparée[53] aux mythes imaginant des dieux à formes humaines. Voila pourquoi elle n'est pas opportune, car elle s'écarte de la vérité en faisant croire qu'existerait un homme sans organes matériels, sans chair ni os, comme existe un cercle sans bronze, bronze qui n'appartient évidemment pas à l'espèce du cercle.

1519- Mais cela n'a rien à voir. Le rapport de l'homme à la chair et à l'os n'est pas identique à celui du cercle au bronze, car, par essence, le cercle n'est pas une réalité sensible. On peut le concevoir sans matière tangible. Le bronze, qui est matière sensible, ne fait donc pas partie de l'espèce "cercle". Mais l'animal est visiblement une réalité sensible. On ne peut le définir sans mouvement, car ce sont la sensation et le mouvement qui le distinguent du non-animal[54]. C'est pourquoi on ne peut le définir sans les organes du corps requis au mouvement. La main n'est pas une excroissance quelconque de l'homme, mais est articulée pour accomplir l'œuvre d'une main, ce qu'elle fait sous la motion de l'âme, à l'origine de tout mouvement. La main n'est donc membre de l'homme que lorsqu'elle est animée. Inerte, elle n'en fait plus partie, comme une main morte ou peinte. Il faut donc que les parties nécessaires à l'accomplissement d'opérations spécifiques, appartiennent à l'espèce, aussi bien les parties formelles que matérielles.

1520- Puis le Philosophe aborde les objets mathématiques. La question des être naturels résolue, demeure encore, apparemment, celle des objets mathématiques. Il vient, en effet, de dire que l'animal, parce qu'il est sensible, ne peut être défini sans parties sensibles, tandis que le cercle peut se définir sans bronze, qui est une matière sensible. Voilà pourquoi il se demande, à propos des objets mathématiques, « pourquoi certaines notions », et certaines définitions de parties ne sont pas membres de l'essence du tout ; pourquoi, par exemple, « hémicycle » ou demi-cercle n'est pas mentionné dans la définition du cercle ? On pourrait, en effet, arguer que l'hémicycle est aussi sensible que le bronze matériel.

1521- Mais peu importe, en fait, que la partie matérielle soit sensible ou non, car du non-sensible, il existe une matière intelligible. Et une telle matière, qui n'appartient pas à l'espèce, est tout ce qui n'est pas l'identité permanente d'être, ni l'espèce par

[53] Métaphysique, Livre III
[54] Traité de l'âme, Livre I

soi, mais « est cette chose précise », autrement dit un objet particulier pointé du doigt. Comme si Aristote disait que pour tout ce qui n'est pas sa propre espèce, mais un spécimen concret de l'espèce, il y aurait des parties matérielles qui ne feraient pas partie de l'espèce. Socrate, par exemple, n'étant pas son humanité même, mais ayant une humanité, possédera des parties matérielles qui ne seront pas composantes de l'espèce, mais de cette matière concrète principe d'individuation, comme cette chair et ces os.

1522- Il en va de même des lignes du cercle qui ne font pas partie de l'espèce. Elles n'appartiennent pas à l'universel cercle, mais à tel ou tel rond particulier, a-t-on dit. C'est pourquoi le demi-cercle ne paraît pas dans la définition du cercle universel, car il fait partie d'un cercle concret, et non de l'universel. Cela se vérifie dans la matière autant sensible qu'intelligible. Des deux côtés, on remarque de la matière, comme cela ressort de ce qu'on a dit. Mais si existait un individu qui serait sa propre espèce, comme si Socrate était son humanité même, il n'y aurait chez lui aucune partie qui ne soit partie de l'humanité.

1523- Aristote synthétise sa solution en la mettant en lumière à propos de l'animal. L'âme « est la substance première » et la forme de l'animal, tandis que le corps en est la matière. "Homme" « ou bien "animal", proviennent des deux » en tant qu'universels, tandis que Socrate ou Coriscos proviennent des deux dans le particulier. Car « l'âme se dit des deux façons », universelle et particulière, comme "âme", et "cette âme". Voilà pourquoi la modalité du tout doit être précisée universellement ou singulièrement, puisqu'"âme" se dit de deux façons, en raison de la double conception de l'âme suivant les penseurs. Nous avons déjà signalé que certains confondent "homme" ou "animal" avec l'âme, tandis que d'autres ne le font pas, mais les conçoivent comme « des touts », composés d'âme et de corps

1524- Dans l'option que l'homme est une âme, celle-ci est à l'évidence prise universellement et singulièrement, comme "âme" et "cette âme" ; "homme" est également conçu universellement et particulièrement ou singulièrement, comme "homme" et "cet homme". De même, si l'homme est un composé d'âme et de corps, et que les composants simples sont dits universellement et singulièrement, alors le composé le sera également. À supposer que l'âme soit ceci et le corps cela, c'est-à-dire les parties du composé, et soient dits universels et particuliers ou singuliers, alors, non seulement les parties le seront, mais aussi le tout.

Les éléments restant à déterminer au sujet de la substance

1525- Aristote termine sur les deux points restant à étudier à propos de la substance :

1 Étant donné que la substance et l'identité des choses sensibles et matérielles fait partie intégrante de l'espèce, il reste à savoir si, « de telles substances » matérielles et sensibles, ont elles-mêmes une substance en dehors de la matière. Il faudrait alors rechercher une substance de ces sensibles, autre que celle qu'on a définie, comme certains ont conçu les nombres immatériels, « ou bien quelque chose comme » une espèce ou une idée, pour substance des sensibles. Mais nous verrons cela plus tard.

1526- Cet examen relève proprement de notre science. Nous tentons d'éclaircir ce que sont les substances sensible « pour ce but » que sont les substances immatérielles. En un sens, la spéculation sur les substances sensibles et matérielles appartient au physicien qui ne pratique pas une philosophie première, mais seconde, nous l'avons vu[55]. La philosophie première a pour objet les substances premières, qui sont immatérielles, qu'elle aborde non seulement en qualité de substance, mais aussi parce qu'elles sont ce type de substances, c'est-à-dire immatérielles. Par contre, elle étudie les substances sensibles non en qualité de sensibles, mais parce qu'elles sont substances, ou êtres, ou encore parce qu'elles nous conduisent à la connaissance des substances immatérielles. Le physicien, au contraire, traite des substances matérielles non pas sous leur aspect de substance, mais du point de vue de leur matérialité et de l'origine intrinsèque de leur mouvement.

1527- Mais on pourrait croire que la science naturelle n'étudie pas l'intégralité de la substance matérielle et sensible, mais seulement sa matière. Aussi Aristote repousse-t-il cette idée en affirmant que le physicien doit considérer non seulement la matière, mais aussi cet élément « qui est selon l'essence », à savoir la forme. Disons même davantage la forme que la matière, parce qu'elle est davantage nature, comme ce fut prouvé[56].

1528- 2 Le deuxième point restant à éclaircir est de savoir si « les composantes de la notion » et de la définition sont elles-mêmes substances existant en acte. Pourquoi, également, une définition, qui se compose de plusieurs membres, signifie-t-elle une notion unique ? On voit que la définition ne doit donner qu'un seul concept, puisque la chose est une et que la définition indique ce qu'est la chose. Mais comment une réalité dotée de parties est-elle constituée dans l'unité ? C'est encore ce qu'il faudra instruire par la suite.

[55] Métaphysique, Livre IV
[56] Physiques, Livre II

Synthèse d'étape

1529- Aristote récapitule l'ensemble de ses conclusions. 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, comme par exemple, la définition de la syllabe contient la lettre, et pourquoi « certaines n'en contiennent pas » comme par exemple, la définition du cercle ne contient pas les demi-cercles. 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.

1530- Composé dont, à dire vrai, il existe d'une certaine façon une définition, mais d'une autre, il n'y en a pas. Car s'il est conçu « avec matière » individuelle, il n'est pas sujet à définition, puisque le singulier ne se définit pas, avons-nous dit. La raison en est qu'une telle matière concrète est quelque chose d'indéfini et d'indéterminé. Elle n'est délimitée que par la forme. Mais le composé conçu comme « substance première », selon sa forme, possède une définition. On définit, en effet, un composé vu dans son espèce, et non dans son individualité.

1531- Or, de même qu'un individu est singularisé par sa matière, de même, chaque chose est spécifiée par sa forme. Ce n'est pas parce qu'il a de la chair et des os, que l'homme est homme, mais bien parce qu'il possède une âme rationnelle au cœur de cette chair et de ces os. La définition de l'espèce doit donc découler de la forme, et ne doit contenir pour parties matérielles, que celles où réside précisément et principalement la forme. L'essence de l'homme, par exemple, provient de l'âme. L'homme est homme parce qu'il possède une telle âme, et pour le définir, nous devrons utiliser l'âme, sans négliger les parties corporelles réceptrices principales de l'âme, comme le cœur ou le cerveau, ainsi qu'on l'a dit plus haut.

1532- Cette substance dont les parties ne sont pas matière, « est l'espèce », c'est-à-dire la forme inhérente à la matière, et c'est de la forme et de la matière que résulte « la substance totale » ; ce sont elles qui la délimitent et la définissent, comme la concavité est une forme, puisqu'à cause d'elle, on parle de nez camus et de profil camus. Analogiquement, l'âme et le corps sont à l'origine de l'homme et de l'humanité. Si le nez, qui est matière, était une composante de la courbure, alors parler de nez courbe serait redondant. Nez serait mentionné une fois en propre dans le nom, et une autre fois comme membre de la définition du courbe (à condition, avons-nous dit, qu'il fasse partie de cette définition comme composante essentielle de la courbure, et non comme un ajout). Mais si la matière n'est pas dans l'essence

de la forme, elle est cependant présente dans toute la substance composée, comme la courbure gît dans le nez camus, et la matière individuelle dans Callias.

1533- Aristote a également 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. De même que la courbure même fait un avec ce qui est l'identité de la courbure. Si, du moins, elle relève des substances premières ; le Philosophe précise cela, parce que cette courbure paraît aussi être une forme dans une matière, non pas sensible mais intelligible, qui est le continu. Ou bien, d'après une autre lettre, « qui est première », car il existe, en effet, une courbure première qui appartient aux espèces, d'après les platoniciens, espèces qui, on le vérifie communément, se confondent toutes avec leur identité. Mais l'autre courbure, habitant les choses sensibles ou les objets mathématiques, n'est pas première, et n'est donc pas semblable à son identité permanente d'être.

1534- Il précise que, dans son exposé, "substance première" ne désigne pas la substance particulière, comme dans les *Catégories*, mais ce qui ne peut se concevoir comme quelque chose appartenant à autre chose, « comme à un sujet et à une matière ». Il s'agit, autrement dit, de formes sans matière, telles que les substances séparées. 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 n'y a pas davantage d'unité parmi celles qui sont dites incidemment, comme par exemple Socrate et musicien se rejoignent par coïncidence.

1535- 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, alors qu'auparavant, Aristote n'avait excepté que les êtres par accident. Mais ce sont non seulement ces derniers qu'il faut exclure, mais encore 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. Il est impossible qu'existe, dans la nature des choses, une espèce ailleurs que dans un individu. Par conséquent, n'importe quel être naturel, doit posséder, outre une matière faisant partie de l'espèce et appartenant à son identité, une matière individuelle étrangère à cette identité. Rien de ce qui, dans la nature, est fait de matière, n'est sa propre

identité, mais il la possède. Car Socrate n'est pas son humanité, mais est doté d'une humanité. Néanmoins, à supposer possible qu'existe un homme composé de corps et d'âme sans être cet homme précis, composé de ce corps-ci, ni de cette âme-là, il serait, dès lors, son identité permanente d'être, bien qu'affecté de matière.

1536- Bien que l'homme séparé des singuliers n'existe pas dans la nature, il est néanmoins une notion soumise à l'examen logique. Voilà pourquoi, comme le Philosophe procédait auparavant de façon logique dans l'analyse de l'identité permanente d'être, il n'avait pas exclu les substances matérielles des substances se confondant avec leur identité permanente d'être. L'homme dans son acception commune, fait un avec son identité, logiquement parlant. Mais dorénavant, après être descendu aux principes naturels que sont la matière et la forme, et avoir montré comment ils se rattachent différemment à l'universel et au particulier qui subsiste dans la nature, 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.

Leçon 12
L'UNITÉ DE LA DÉFINITION

1537- *D'abord*, Aristote soulève le doute de l'unité de la définition
1538- *Ensuite*, il objecte sur les deux branches de la problématique
D'abord, à partir des parties de la définition, il ne se fait pas d'unité
D'abord, à partir du genre et de la différence, il ne se fait pas l'unité
1539- *Ensuite*, pas davantage à partir de plusieurs différences
1541- *Ensuite*, pour la conclusion contraire : la définition signifie l'un
1542- *Ensuite*, il résout la question précédente : la définition signifie l'un
D'abord, comment, à partir du genre et de la différence provient l'unité
1551- *Ensuite*, la multitude de différences n'empêche pas non plus l'unité
D'abord, comment doivent être prises les différences multiples
1555- *Ensuite*, la multitude des différences n'empêche pas l'unité de la définition
D'abord, il montre la proposition
D'abord, comment, à partir de multiples différences, provient l'unité
1560- *Ensuite*, cela ne peut être si les différences sont prises par accident
1561- *Ensuite*, il induit la conclusion attendue
D'abord, il pose la conclusion
1562- *Ensuite*, il manifeste la conclusion induite par un signe

Aristote, chap. 12, 1037b9 – 1038a35

1537- Après avoir énuméré les composantes de la définition, le Philosophe s'enquiert de la possible unité d'une définition résultant de parties. Il est conduit à combler ici ce qui manque « dans *Les Analytiques*[57] », où il a soulevé cette question à propos de la définition, et n'a pas donné de réponse alors. Il entend le faire maintenant, car « c'est un préalable aux concepts dédiés à la substance ». La solution de ce problème est indispensable pour finir d'élucider le sujet de la substance, ce qui est l'intention première de notre science. Le doute est le suivant : pourquoi ce dont la définition est la notion, à savoir l'identité, « est-elle une » ? La définition est, en effet, une notion indiquant l'identité, comme par exemple, animal bipède est la définition d'homme. Supposons que ce soit effectivement sa définition, pourquoi, alors, ce qu'on dit animal bipède, est-il un et non pas pluriel ?

[57] Seconds analytiques

Recherche dialectique sur l'unité de la définition

1538- Aristote interroge les deux branches de l'alternative. Il commence avec les arguments contre l'unité en se fondant sur la partition entre genre et différence. Le résultat d'homme et de blanc sera pluriel si l'une des deux caractéristiques n'est pas inhérente à l'autre. À supposer, par exemple, que blanc n'appartienne pas à homme, alors en aucun cas, blanc et homme ne sont un. Mais ils seront unifiés lorsque l'un des deux adhérera à l'autre, lorsque le sujet "homme", par exemple, « recevra l'autre » car il sera le support de la qualité "blanc". De ces deux éléments se produira une unité adventice qui sera "homme blanc". Ce principe établit que de deux éléments dont l'un n'est pas inhérent à l'autre, il ne se produit aucune unité. Mais « ici », avec animal bipède, « l'un des deux », à savoir animal, fait partie de l'autre, à savoir « bipède », différemment de la façon dont homme blanc fait partie de blanc. Animal est un genre, tandis que bipède est une différence. Or, le genre, semble-t-il, ne fait pas partie de la différence, sinon, une même chose ferait simultanément partie des contraires. Les différences sont, en effet, les contraires « par lesquels un genre diffère » et se divise. La raison pour laquelle il participerait de l'une serait, en effet, celle pour laquelle il participerait de l'autre. Or, il est impossible que l'identique fasse partie des contraires ; impossible, par conséquent, que du genre et de la différence puisse surgir l'unité.

1539- Une pluralité de différence n'engendre pas davantage l'unité. À supposer que le genre participe en quelque façon de la différence, dans la mesure où animal n'est pas conçu dans son universalité, mais restreint à l'espèce par une différence, ce qui engendrerait l'unité du genre et de la différence, une raison comparable continuerait pourtant de plaider contre l'unité de la définition, lorsque sont énumérées plusieurs différences. Comme si, par exemple, nous posions dans la définition d'homme ces trois différences : "marcheur" ou "pédestre", en premier, puis "bipède" en second et enfin "non-ailé" en troisième. On ne pourra toujours pas justifier pourquoi ces trois caractéristiques sont unifiées et non pas multiples.

1540- Il ne suffit pas d'expliquer qu'elles appartiennent à un unique possesseur, disons à animal, pour prétendre que c'est un homme. Il s'ensuivrait, sinon, que tout serait un. Tous les accidents inhérents à un sujet, seraient un par soi. Nous voulons dire un entre eux, et vis-à-vis de leur sujet. Et puisque ce qui arrive à un sujet, arrive aussi à un autre, les deux sujets seraient aussi un, comme la neige et le cygne qui arborent une même blancheur. Par déduction, tout serait un. On ne peut donc soutenir qu'une unité puisse résulter de différences nombreuses, même en admettant qu'il en existe une entre le genre et la différence. Et ces deux points de vue démontrent, semble-t-il, que la définition ne saurait indiquer d'unité

1541- Aristote objecte ensuite en sens inverse, en montrant comment la définition conduit à l'unité. Il est nécessaire que tous les éléments posés dans une définition soient un, parce qu'elle est une notion unique désignant la substance de quelque chose. Il faut donc que la définition soit un concept significatif d'une réalité une, parce que la substance qu'elle signifie est une dans son identité. Nous avons également dit précédemment, que la définition indique une chose précise, montrant par là qu'elle est propre aux substances.

Résolution de la problématique

1542- Aristote tranche la question, en démontrant que la définition signifie l'unité. Il l'explique, tout d'abord, à propos du genre et de la différence. Pour examiner l'unité des définitions, il faut savoir au préalable qu'elles résultent de la division du genre en différences. Une véritable définition ne contient qu'un genre premier suivi de différences. On rencontre également des définitions provenant d'accidents ou de propriétés, ou encore de causes extrinsèques, signifiant autre chose que la substance. Mais celles-ci ne concernent pas notre propos, qui veut examiner la définition portant sur la substance des choses.

1543- Voilà pourquoi nous répétons que la définition résulte du genre premier et des différences, car même si l'on observe parfois, des genres intermédiaires entre le genre premier le plus général, et les espèces dernières qui se définissent, ces genres médians résultent du genre premier et des différences incluses dans la compréhension de cet intermédiaire « avec cela », à savoir avec le genre premier. Comme si dans la définition d'"homme", on mentionnait le genre intermédiaire "animal", car, évidemment, animal n'est rien d'autre que le genre premier substance accompagné de différences : l'animal est une substance animée sensible. Il en ira de même, si nous comprenons que le genre premier est animal « doté de bipédie », et qu'en outre un troisième genre soit « animal bipède non-ailé ». De même encore, si le genre est circonscrit par plusieurs différences. Dans tous les cas, le genre suivant contient le précédent avec une différence. On voit donc clairement que toute définition se résout dans un genre premier et des différences.

1544- Peu importe, pour le défini, que les différences soient nombreuses ou qu'il y en ait peu, car peu ne diffère pas de deux, si ces deux sont le genre et la différence. Comme "animal bipède", où animal est genre et bipède différence. C'est donc d'abord à partir de ces deux qu'on doit établir l'unité. Ce qui se manifeste ainsi.

1545- Le genre n'est pas isolable de ses espèces. On ne rencontre pas d'animal qui ne soit ni homme, ni bœuf, ni quoi que ce soit d'autre de ce genre. Ou, si l'on

regarde quelque chose comme un genre en dehors des espèces et conçu comme tel, il ne sera pas vu comme genre, mais comme matière. Il peut se faire qu'une même chose soit à la fois genre et matière, comme le phonème est à la fois le genre des lettres et leur matière. On voit qu'il est genre parce que c'est en ajoutant des différences au phonème qu'on obtient le phonème des lettres ; on conçoit aussi qu'il est matière car « avec lui », comme son de voix, « se font entendre les caractères », autrement dit les lettres, comme émergeant d'une matière.

1546- Notons, tout de même, que le genre et la matière peuvent, certes, se rejoindre en un même nom, mais ils ne sont pas compris de la même façon. La matière est partie intégrale d'un tout, et ne peut donc se prédiquer de l'entité. On ne peut dire, en effet, que l'homme est chair et os. Tandis que le genre se prédique de l'espèce. Il doit donc signifier à sa manière toute l'entité. Rappelons qu'une privation qui n'a pas reçu de nom, peut se voir incluse avec la matière sous le seul nom de cette dernière ; nous pouvons, par exemple, entendre par bronze, un bronze informe, lorsque nous disons que la statue naît du bronze. Analogiquement, lorsque c'est la forme qui ne reçoit pas d'appellation, le seul nom de la matière peut indiquer le composé de matière et de forme non pas, certes, précise mais commune, et comprise comme un genre. Autant le composé de matière et de forme précise est espèce, autant celui de matière et de forme commune est genre.

1547- Cela se remarque en de nombreux cas de figure. Le corps peut, en effet, se concevoir comme la matière de l'animal ou comme son genre. Si l'on entend par corps, une substance complète dans sa forme dernière, ayant trois dimensions, alors, corps est genre, dont les espèces seront ces substances dernières, déterminées par leur forme précise, comme de l'or, de l'argent, une olive, ou un homme. Mais si on en limite la compréhension à ce qu'il a trois dimensions et une aptitude à la forme dernière, alors ce corps est matière.

1548- Il en va de même du son de voix. Si par phonème, on entend communément la formation d'un vocable s'articulant selon la variété des formes littérales et syllabiques, alors, il s'agit d'un genre. Mais en restreignant sa compréhension à être la substance d'un son ouvert aux spécifications susdites, il sera matière des lettres. Concevoir un phonème comme genre implique, évidemment, qu'il ne peut être sans espèce. On ne saurait, en effet, proférer de son articulé sans exprimer cette lettre-ci, ou celle-là. Mais s'il était totalement dépourvu de forme alphabétique, parce que vu comme une matière, il pourrait être sans rapport avec les lettres, comme le bronze peut exister indépendamment de ce qu'on est capable d'en sortir.

1549- Si nos propos se vérifient, il est clair que la définition est une notion dont l'unité résulte des différences, de sorte que l'essence de la définition réside, en un sens, entièrement dans la différence. Le genre animal ne peut exister sans espèces, parce que les formes des espèces, qui représentent les différences, ne sont rien d'autre que la forme du genre, mais dans toute leur précision. Est animal, par exemple, ce qui possède une âme sensitive ; mais est homme, l'être qui a une âme sensitive « telle », c'est-à-dire rationnelle ; le lion « aura telle autre », riche en audace, etc. La différence ne s'ajoute donc pas au genre comme une essence autre, mais comme implicitement contenue dans le genre, à la façon dont le précis est inclus dans l'imprécis, ou le blanc dans le coloré.

1550- Ce qui répond aussi au raisonnement précédent : rien n'interdit à un même genre de contenir en lui plusieurs espèces, comme l'imprécis recèle diverses précisions. Y répond également le fait que la différence n'apparaît pas comme une autre essence ajoutée à celle du genre, à la façon dont blanc s'ajouterait à homme.

1551- La pluralité des différences n'empêche pas non plus l'unité de la définition. Mais il faut, pour cela, montrer quelle pluralité concerne la définition. Dans les définitions où sont mentionnées de nombreuses différences, non seulement celles-ci doivent diviser le genre, mais encore les différences secondes doivent scinder la différence première. L'animal qui reçoit pour différence la dotation de pieds, est dit pédestre ou marcheur, mais comme il en existe de nombreux spécimens, il faut savoir différencier les animaux pédestres « en leur qualité de pédestre », c'est-à-dire par soi et non par accident.

1552- Comme l'animal pédestre peut avoir des ailes, on ne doit pas retenir, pour diviser la différence, que parmi les pédestres, autres sont les ailés et autres les non-ailés, si l'on veut énoncer correctement cette division. Il arrive pourtant parfois de devoir « faire ainsi », et diviser selon des points accidentels, devant l'impossibilité de discerner des différences propres et par soi. Nous sommes contraints d'utiliser des différences accidentelles en lieu et place des différences par soi, chaque fois qu'elles sont les indicateurs de différences essentielles inconnues de nous.

1553- Mais la classification au sein de « pédestre » est celle-ci : parmi ces animaux, autres sont ceux aux pieds fendus, et autres, ceux aux pieds non-fendus. Il s'agit bien, « en effet, de critères concernant le pied » : fendu ou non-fendu. Voilà pourquoi "au pied fendu" divise par soi la catégorie "pédestre". La fente des pieds n'est rien d'autre qu'« un type d'anatomie du pied » ; la distinction "au pied

fendu" appartient en un sens au fait d'avoir des pieds, et leur rapport est de déterminé à indéterminé, analogiquement au genre avec la différence.

1554- Nous devrons toujours nous en tenir à ce processus, dans la division des différences, jusqu'à « parvenir à la non-différence », c'est-à-dire à cette différence dernière qui ne pourra être ultérieurement divisée en d'autres différences. Nous aurons alors autant d'espèces de pieds que de différences, et autant d'espèces d'animaux pédestres. Une différence indivise constitue, en effet, une espèce finale.

1555- Aristote reprend son propos : plusieurs différences ne contreviennent pas à l'unité d'une définition, lorsqu'on respecte le bon mode de diviser. Si les différences sont sélectionnées « comme on l'a dit », en ne retenant que les critères par soi et non par accident, la différence dernière sera toute la substance de la chose et toute sa définition, car elle inclut en elle toutes les particularités antérieures.

1556- L'intégration du genre à la différence se constate à ce qu'un genre ne peut exister sans différences. Mais que la dernière différence récapitule toutes les précédentes, on le voit parce que prétendre le contraire contraindrait à réitérer de nombreuses fois les mêmes éléments « dans les termes », autrement dit, dans les définitions, ce qui serait superflu et redondant.

1557- Cette incongruité se produit lorsqu'on définit animal par « bipède pédestre », car bipède devrait être un critère indépendant d'avoir des pieds ; sinon, la définition ne dit rien d'autre qu'"animal ayant deux pieds ayant des pieds". Bipède ne signifie pas autre chose qu'avoir deux pieds, et cela inclut forcément d'avoir des pieds. L'association des deux critères est évidemment redondante.

1558- Si en outre, l'essence bipède scinde quelque chose « d'une division propre », c'est-à-dire selon des points par soi et non par accident, une même chose sera répétée autant de fois qu'on prend de différences. À supposer, par exemple que nous établissions une distinction entre animal bipède au pied fendu à cinq doigts et à quatre doigts. Si l'on voulait définir homme en énonçant toutes les étapes intermédiaires, on reproduirait une même notion autant de fois qu'on ajouterait de différences, en disant que l'homme est un animal à pieds, ayant deux pieds, aux pieds fendus en cinq doigts.

1559- Comme rien de cela n'est acceptable, il est clair que parmi les critères de définition, l'un d'entre eux sera dernier, « celui qui est espèce et substance », c'est-

à-dire qui contient la substance et l'espèce du défini dont l'unité conférera à la définition sa propre unité.

1560- Mais cela ne peut arriver si les différences sont accidentelles. Lorsqu'en divisant et définissant, on utilise une différence accidentelle, et que l'on scinde, par exemple le pédestre en blanc et noir, on crée autant de définitions finales que de subdivisions, puisqu'aucune n'en inclura d'autres. À l'égard de ce type de critères, le raisonnement avancé plus haut contre l'unité de la définition serait concluant. Ces distinctions occasionnelles ne pourraient s'unifier que dans un sujet, ce qui est insuffisant à produire une unité de définition.

Conclusion finale : la définition réside dans les différences

1561- Aristote formule sa conclusion finale. Ce qui précède montre à l'évidence que, même si la définition mentionne le genre et la différence, elle demeure une notion résultant des seules différences, parce que le genre ne leur est pas étranger, comme nous l'avons déjà dit. Même avec de nombreuses distinctions, la définition tient pourtant tout entière dans la dernière, selon une division « en ligne directe » du plus commun au moins commun, dans l'échelle descendante des différences par soi, et non en récupérant, comme par la bande, des critères adventices.

1562- Puis il l'illustre d'un signe. « Il est désormais clair » que toute la définition se concentre dans la différence dernière, car si l'on intervertit les étapes, on tombe dans l'incohérence. Si par exemple, on définit l'homme comme animal bipède pédestre, ayant mentionné bipède, il devient superflu d'ajouter pédestre. Mais si l'on avait d'abord énoncé pédestre, il resterait encore à chercher s'il est bipède, en subdivisant la notion de pédestre.

1563- De ce fait, des différences nombreuses suivent à l'évidence, un ordre précis entre elles. On ne doit pas pour autant en déduire qu'un tel ordre existe dans la substance des choses. On ne peut, en effet, prétendre que dans une substance, ceci est antérieur, et cela postérieur, car en elle, tout est simultané et non pas successif, sauf pour certains aspects défectueux comme le mouvement ou le temps.

1564- Il est donc notoire que plusieurs composantes d'une définition ne signifient pas un nombre équivalent de parties formant l'essence, comme des éléments distincts, mais toutes signifient une seule chose, que précise la différence dernière. Il est non moins clair que, de n'importe quelle espèce, il n'existe qu'une seule forme substantielle ; du lion, par exemple, il n'y a qu'une unique forme faisant être

substance, corps, corps animé, animal et lion. Si cette énumération devait correspondre à une pluralité de formes, elles ne pourraient toutes se concentrer en une seule différence, ni constituer entre elles, un être unique.

1565- Aristote récapitule pour conclure : dans un premier temps, on aura dit suffisamment à propos des définitions résultant de la division du genre en différences, et des différences en différences « dont certaines sont telles » qu'elles se prédiquent par soi et contiennent en elles les parties de l'espèce ; en outre, chacune d'elle est unique. Nous avons précédemment développé tous ces éléments au sujet de la définition. Mais le Philosophe précise « en un premier temps », parce qu'il abordera par la suite d'autres points sur la définition et l'identité.

Leçon 13
L'UNIVERSEL N'EST PAS SUBSTANCE

1566- *D'abord*, Aristote prolonge son propos précédent
1569- *Ensuite*, il commence par se demander si les universels sont des substances
D'abord, ils ne sont pas substances, contrairement à certaines opinions
D'abord, ils ne sont pas substances
D'abord, ils ne sont pas substance car ils se prédiquent de plusieurs
1577- *Ensuite*, Aristote écarte une réponse spécieuse
1579- *Ensuite*, l'espèce est faite d'universels, comme parties de l'essence.
D'abord, il donne quatre raisons
1590- *Ensuite*, il soulève et écarte un doute

Aristote, chap. 13, 1038a36 – 1039a24

1566- 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, 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.

1567- Cette division recoupe celle déjà donnée[58], contrairement à l'apparence. Là, il posa quatre points : le sujet, l'identité permanente d'être, l'universel et le genre. Puis il divisa le sujet en trois : la matière, la forme et le composé. Comme il était déjà notoire que l'identité permanente d'être se tenait du côté de la forme, il prit la première en lieu et place de la seconde. Comme, en outre, le genre commun est dit substance pour la même raison que l'universel, a-t-on expliqué, il associe les deux en une même conception. Il ne reste donc que les quatre modes énumérés ici.

[58] Métaphysique, Livre VII, début

1568- 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[59] « ce thème » de l'universel, tandis que la question des substances composées sensibles n'apparaîtra qu'après[60]. Les points étudiés maintenant serviront donc de principes.

Les universels ne sont pas substances

1569- Reprenant le cours de son propos, Aristote se demande si les universels sont substances. Il entend établir que ce n'est pas le cas, contrairement à ce qu'ont supposé certains, parce que l'universel se prédique de nombreux sujets.

1570- Pour mettre en évidence ce chapitre, gardons en tête qu'universel peut se concevoir de deux façons :

> 1 Comme nature proprement dite, à qui l'intelligence attribue une tension à l'universalité. Des universels comme un genre ou une espèce, signifient la substance de choses, et sont donc attribués à l'identité. "Animal", en effet, indique la substance du sujet dont il est prédiqué, et "homme" pareillement.
>
> 2 En sa qualité d'universel, selon que les natures évoquées ci-dessus sont le siège de cette tension universelle. On considère alors "animal" ou "homme" comme une unité en plusieurs. C'est ainsi que les platoniciens conçurent animal et homme dans leur universalité, comme des substances.

1571- C'est cette seconde conception qu'Aristote entend réfuter dans ce chapitre, en démontrant qu'animal ou homme commun n'est pas une substance existant dans la nature des choses, car la forme d'animal ou d'homme exerce cette communauté dans l'intellect, qui conçoit une forme isolée, communément pour plusieurs spécimens, en l'abstrayant de tout ce qui contribue à l'individuation. Il avance pour cela deux raisonnements.

---

[59] Métaphysique, Livre VII
[60] Métaphysique, Livre VIII

1572- Ce qui suit manifestera qu'il est impossible à quoi que ce soit se prédiquant universellement, d'être substance s'il est conçu dans son universalité.

1 Tout d'abord, la substance de chaque chose lui est propre, et n'est pas inhérente à autre chose, tandis que l'universel est commun à plusieurs. On appelle, en effet, universel ce qui, de son état, appartient et s'attribue à de nombreux sujets. Mais si l'universel est substance, il doit l'être de quelque chose. Et de quoi le sera-t-il ? De tous les êtres auxquels il appartient, ou bien d'un seul d'entre eux ? La première hypothèse est impossible, parce qu'un élément isolé ne peut servir de substance à plusieurs, puisque la pluralité se caractérise justement par la diversité de substance.

1573- Mais si on le restreint à être substance d'un seul de ceux où il est inhérent, alors tous les autres qui le contiennent seraient cet un pour lequel il serait substance. Car pour la même raison, il doit être leur substance, puisqu'il leur appartient. Les êtres dont la substance et l'identité permanente d'être sont unes, constituent une réalité unique. Au final, puisque l'universel ne peut être substance de tous ceux à qui il s'attribue, ni d'un seul d'entre eux, il ne sera substance d'aucun.

1574- Notons tout de même la précision d'Aristote : l'universel appartient "de son état" à plusieurs ; il ne se contente pas d'écrire "appartient à plusieurs", car certains universels ne contiennent qu'un seul singulier, comme Soleil ou Lune. Cela ne contredit pas que la nature même de l'espèce, en tant que telle, est d'être par état présente en plusieurs. Il existe seulement autre chose qui contrecarre, comme le fait que toute la matière de l'espèce soit absorbée par un individu unique ; comme elle peut se perpétuer dans ce seul spécimen, elle n'a pas besoin de se multiplier.

1575- 2 On appelle substance ce qui ne se rattache pas à un sujet. Mais l'universel se dit toujours d'un sujet, donc, il n'est pas substance. Cet argument n'est pourtant pas valide, semble-t-il, car Aristote a écrit dans *Les Catégories*, qu'il est de l'essence de la substance qu'elle ne soit pas dans un sujet, mais que se dire d'un sujet n'est pas contraire à la notion de substance. C'est pourquoi il mentionne la substance seconde, qui se prédique d'un sujet.

1576- Mais alors, Aristote s'exprimait dans une perspective logique. Or, le logicien considère les choses en tant que présentes dans la raison. Il conçoit la substance telle qu'elle est reçue dans l'intelligence, c'est-à-dire dans sa tension vers l'universalité. C'est pourquoi, la prédication étant un acte de

> raison, on dit qu'elle se prédique « d'un sujet », qui est la substance subsistant en dehors de l'âme. Tandis que le philosophe premier regarde les choses dans leur être, et ne fait pas de différence entre être dans un sujet et à propos d'un sujet. Ce qui se dit d'un sujet, il le conçoit comme quelque chose d'inhérent à un sujet existant effectivement. Il est donc impossible que ce dit soit une substance, car il devrait être dans un sujet, ce qui est contraire à l'essence de la substance, comme *Les Catégories* le précisent également.

1577- Le Philosophe écarte ensuite une réponse spécieuse. On pourrait s'opposer au premier argument établissant que les réalités dont la substance et l'identité sont unes, constituent une seule chose. On pourrait, en effet, soutenir que l'universel n'est pas, comme la substance, une identité permanente d'être existant en propre dans quelque chose. Aussi demande-t-il « mais existe-t-il ? ». On peut, en effet, objecter au premier argument que l'universel n'est pas substance au même titre que l'identité permanente d'être, mais seulement substance dans les particuliers existants, comme animal dans homme et cheval, par exemple. La nature animale n'appartient pas à l'homme comme une propriété, puisqu'elle appartient aussi au cheval. Comme pour dire qu'on ne peut donner une telle réponse.

1578- Si ce qu'est l'animal commun est substance, il possède une notion. Peu importe qu'il n'y ait pas de définition de tous les éléments « qui sont dans la substance », et qui y sont mentionnés, puisqu'on ne peut procéder à l'infini dans les définitions. Il faut toutefois que les membres d'une définition soient eux-mêmes définis. Une telle substance, quand bien même elle n'aurait pas de définition, doit ne pas être moins quelque chose que si elle en avait une. Comme si nous disions que ce qu'est l'homme commun n'a pas de définition, mais doit cependant être substance de l'homme où il existe, à savoir dans cet homme commun ci. Aussi aboutissons-nous au même résultat qu'auparavant ; cette substance commune, bien qu'elle ne soit pas mentionnée en propre dans l'inférieur, sera tout de même propre à cette substance commune où elle existe d'abord. À supposer qu'animal commun soit une substance, animal se prédiquerait d'abord d'elle et signifierait sa propre substance, qu'elle soit définissable ou non. Cette substance, propre à un être particulier, ne pourrait donc s'attribuer à plusieurs.

L'espèce est composée d'universels

1579- Aristote démontre également que l'universel n'est pas substance en s'appuyant sur le fait que l'espèce est elle-même composée d'universels comme

éléments de la définition et de l'essence. Il a déjà établi[61] qu'un genre est une sorte de tout s'attribuant à plusieurs, mais aussi une partie constituant, avec la différence, une espèce. Il avance quatre autres raisonnements en faveur de sa thèse :

1 Il est impossible, et incohérent, qu'une chose précise et substance ne provienne ni de substances ni de choses précises, mais de qualités ; si du moins elle provient de quelque chose – Aristote fait cette remarque en raison des substances simples. Comme l'origine est antérieure à ce qui en provient, il s'ensuivrait en effet, qu'une non-substance, de type qualité, serait antérieure à une chose précise et une substance. Mais c'est impossible, comme est impossible qu'une passion, une qualité ou un accident précède la substance, autant chronologiquement que dans la génération.

1580- Qu'ils ne soient pas antérieurs en notion, nous l'avons déjà établi en montrant que la substance est mentionnée dans la définition de l'accident, et non l'inverse. Ce point non seulement, mais aussi notre argument actuel, démontrent qu'ils ne devancent pas dans le temps, car sinon, les caractéristiques seraient séparables des substances, ce qui est impossible. Or, précéder dans la génération implique l'antériorité chronologique, car toute préexistence d'ordre génétique est également une préexistence d'ordre temporel, mais pas l'inverse. Les réalités qui n'ont pas de filiation, même chronologiquement premières, ne précèdent pas dans la génération. Tel cheval n'est pas génétiquement antérieur au lion ici présent, même s'il fut antérieur en date. Mais les composantes constituant quelque chose lui sont génétiquement antérieures, donc chronologiquement, et parfois même conceptuellement, nous l'avons vu. Il est dès lors impossible qu'une non-substance puisse produire une substance. Or, un universel ne désigne pas une substance ni un spécimen, mais indique la qualité essentielle, comme Aristote l'écrivit à propos des substances secondes[62]. Par conséquent, l'universel, s'il représente quelque chose d'extérieur aux êtres concrets, ne peut, à l'évidence, se joindre aux singuliers qui sont ces choses précises.

1581- Pourtant, semble-t-il, cet argument est défectueux. Les substances secondes qui sont les genres et les espèces dans le genre substance, même si elles ne désignent pas un spécimen, mais la qualité, ne le font pas comme une caractéristique accidentelle, mais une qualification substantielle. Or, Aristote argumente comme si elles signifiaient une qualité accidentelle.

[61] Métaphysique, Livre V
[62] Catégories

1582- Répondons que si les universels étaient des choses à la façon des platoniciens, nous devrions confesser qu'ils signifient non seulement une qualité substantielle, mais aussi accidentelle. Toute qualité qui est autre que ce dont elle est qualité est accidentelle. La blancheur est autre que ce corps qu'elle blanchit, par exemple, et demeure en ce dont elle est la qualité comme dans un sujet. Voilà pourquoi c'est un accident. Mais si l'universel, en sa qualité d'universel, était quelque chose, il faudrait qu'il soit autre chose que l'individuel qui n'est pas universel. C'est la raison pour laquelle, en signifiant sa qualité, il doit lui être inhérent comme en une substance. Il désigne donc une qualité accidentelle.

1583- À l'inverse, certains soutiennent que les genres et les espèces ne sont ni des êtres ni des natures autres que les singuliers, mais qu'ils sont ces singuliers mêmes ; ils pensent, par exemple, qu'il n'est pas d'homme qui ne soit tel homme. Ceux-là n'en concluent pas que la substance seconde signifie l'accident ou la caractéristique.

1584- 2 Si l'universel est une substance, celle-ci sera inhérente à la substance de Socrate. À supposer que tous les universels soient substances, homme sera substance de Socrate, animal substance d'homme, et ces deux substances, celle d'homme et celle d'animal, seront inhérentes à Socrate. C'est la conclusion d'Aristote : « c'est pourquoi il y aura substance de deux » car animal sera substance non seulement d'homme, disons-nous, mais encore de Socrate. Une substance appartiendra à deux destinataires, alors qu'on vient de démontrer qu'une substance unique n'appartient qu'à une chose unique.

1585- Ce que nous venons de dire de Socrate, se vérifiera absolument partout, si homme ou toute autre espèce étaient substances et qu'aucune des composantes de la notion de cette espèce n'était substance, ni ne pouvait exister sans la réalité dont elle compose la définition, ou bien en autre chose, ni n'était elle-même autre chose. Il n'y aura pas d'animal « en dehors des animaux », ni en dehors de l'espèce animal. Il en va de même de tous les autres éléments mentionnés dans les définitions, qu'ils soient genres ou différences. La raison en est que si l'espèce est substance et si les éléments énoncés dans la définition sont aussi des substances dans les singuliers, non seulement un être concret aura plusieurs substances, mais une même substance sera en plusieurs, comme il est dit de Socrate. Cela rend évident qu'aucun universel n'est substance, ni qu'aucun prédicat commun ne désigne un spécimen, mais tous signifient "une qualité essentielle".

1586- 3 Si l'on ne concède pas la conclusion précédente, on tombe en de multiples incohérences, parmi lesquelles le paradoxe du "troisième homme", que l'on peut exposer en deux sens :

a S'ajoute à deux hommes singuliers, disons Socrate et Platon, un troisième homme qui leur est commun. Ce n'est d'ailleurs pas un problème pour les tenants des idées, même si cela semble incohérent à la droite raison.

1587- b Outre l'homme singulier et le commun, s'impose un troisième dont les deux premiers partagent le nom et la notion, comme deux hommes singuliers ayant en outre un troisième homme commun, pour la raison qu'ils ont en commun le nom et la définition.

1588- 4 Autre raison pour laquelle les universels ne sont pas substances : il est impossible qu'une substance résulte de plusieurs substances en acte en elle. Deux réalités en acte ne forment jamais un acte unique, alors que deux réalités en puissance forment un seul acte, comme on le voit des segments d'un continu. Deux demi-lignes sont, en effet, en puissance dans la ligne double qui est en acte. L'acte possède un pouvoir de séparation et d'isolement. Chaque chose se démarque des autres par sa propre forme. Pour que des réalités s'associent en un acte unique, toutes doivent se rejoindre dans une forme unique, et aucune ne doit avoir de forme singulière par laquelle elle est en acte. C'est pourquoi une substance particulière unique ne résultera pas de substances existant en acte en elle, et si elle est composée d'universels, ceux-ci ne seront pas substances.

1589- Pour cela, Démocrite a raison de refuser qu'une unité provienne d'une dualité, et qu'une dualité provienne d'une unité. Deux réalités existant en acte ne feront jamais un. Lui-même, cependant, ne distinguant pas entre puissance et acte, prit pour substances des grandeurs indivisibles. Il voulut qu'il n'y ait pas davantage de multiples en puissance dans ce qui est un, qu'il n'y avait de multiples en acte. Toute grandeur était dès lors indivisible. On peut aussi dire autrement que Démocrite est dans le vrai, si l'on admet sa thèse que les grandeurs indivisibles étaient les substances des choses et, étant toujours en acte, ne pouvaient produire l'unité. Et il en va des nombres comme des grandeurs, s'ils sont des compositions d'unité, comme le prétendent certains. La dyade ou un autre nombre n'est pas une unité, ou bien cette unité ne sera pas en acte en elle. Ainsi, la dyade ne sera pas deux unités, mais un composé résultant de deux unités. Autrement, le nombre ne posséderait pas une unité véritable, mais adventice, comme un aggloméré.

1590- Aristote soulève une question et l'écarte, à propos de ce qui vient d'être dit. On a, en effet, établi qu'un universel ne peut être substance, parce qu'il ne désigne pas cette chose précise, mais une qualité essentielle. On a aussi montré qu'une substance en acte ne peut faire partie d'une substance. Corollairement, une substance ne saurait, semble-t-il, être composée de substances. Toute substance est donc incomposée. Mais on ne peut donner de définition d'une substance incomposée (la définition est, en effet, une notion formée de composantes, avons-nous dit) ; il n'y aura donc définition d'aucune substance. Chacun voit, pourtant, et nous l'avons montré, que la définition ne concerne que la substance, ou du moins elle d'abord. Or, nous concluons ici que la substance ne se prête pas à définition. Il n'y aura donc définition de rien.

1591- Nous devons donc ajouter, à ce propos, qu'en un sens, la substance provient de substances, et en un autre, non. La suite de ce livre et le suivant[63] le montreront mieux. Elle est, en effet, le résultat de substances en puissances, et non en acte.

[63] Métaphysique, Livres VII et VIII

Leçon 14
L'UNIVERSEL N'EST PAS UNE SUBSTANCE SÉPARÉE

1592- *D'abord*, les incohérences à poser des universels, substances séparées
D'abord, Aristote propose une division
1593- *Ensuite*, il explore le premier membre de la division
D'abord, il y a un seul et identique animal
1594- *Ensuite*, les trois inconvénients qui suivent
1600- *Ensuite*, il explore le second membre de la division
1605- *Ensuite*, il réfute la thèse susdite par comparaison des genres aux individus

Aristote, chap. 14, 1039a25 – 1039b19

1592- Aristote vient d'expliquer dans l'absolu, pourquoi les universels ne sont pas substances ; il entend développer maintenant qu'ils ne sont pas non plus substances séparées des réalités sensibles. Il commence par mettre en lumière les incohérences proférées par ceux qui ont conçu les universels comme des substances séparées, en s'appuyant sur la comparaison entre genre et espèce. Il donne, pour cela, une division. Ses propos précédents permettent de mettre en lumière l'incohérence de ceux qui prétendent qu'à la fois, les idées, qu'ils appellent espèces universelles, sont substances et séparables, et que l'espèce se compose de genre et de différence. La conjonction des deux – les espèces sont constituées de genre et de différences, et les espèces universelles, ou idées, sont substances séparées – aboutit à l'incongruité suivante : supposer des espèces séparées amène à constater la présence d'un genre unique simultanément en plusieurs espèces, comme animal dans homme et cheval. Ou l'animal de l'homme et du cheval est numériquement unique, ou il est autre dans l'un et l'autre cas. Aristote a introduit cette division parce que Platon n'attribuait d'idées qu'aux espèces, et non aux genres, alors que pourtant, il pensait que les universels en général étaient substances.

Incohérence de l'unité numérique d'animal en soi

1593- Le Philosophe commence par explorer le premier membre de la division, en établissant qu'il n'existe qu'un seul et identique animal. La notion d'animal est manifestement identique chez l'homme et chez le cheval. Si l'on devait la définir telle qu'elle s'attribue à l'un ou à l'autre, on donnerait un même concept, qui est substance animée sensible. Le genre se prédique univoquement de l'espèce, et l'espèce des individus. Mais, si la prédication de l'espèce selon une notion unique à tous les individus conduit à envisager l'existence d'un homme commun, qui soit

homme en soi, « et qui soit aussi un spécimen », autrement dit un être subsistant, désignable et séparé des sensibles, comme le pensaient les platoniciens, il est alors nécessaire, pour la même raison, que les composantes de l'espèce, à savoir le genre et la différence – animal et bipède, par exemple – désignent pareillement une chose précise, séparable de ses inférieurs, et substance existant en soi. Animal prédiqué d'homme et de cheval sera donc un existant en soi numériquement un.

1594- Trois incohérences découlent de cette thèse :

1 Le genre demeurant dans l'espèce en signifiant sa substance, il y aurait un animal dans le cheval, au même titre que nous sommes en nous-mêmes, nous qui sommes notre propre substance. Or, de cette façon, il est impossible qu'une unité soit présente en plusieurs êtres distincts. Nous n'existons, en effet, en rien d'autre qu'en nous-mêmes, ou nous existons en plusieurs éléments qui ne sont pas séparés, comme la chair et les os qui nous constituent. Animal, par conséquent, s'il est un et identique, ne pourra se rencontrer en plusieurs espèces comme homme et cheval, alors que pour les platoniciens, les substances séparées sont distinctes les unes des autres.

1595- 2 D'après les platoniciens, homme, parce qu'il se prédique de plusieurs, n'est pas dans les particuliers, mais leur est extérieur. Si donc n'existe qu'un seul animal, prédiqué de toutes les espèces, pourquoi donc cet universel ne peut se rencontrer en dehors des singuliers que sont le cheval et toute autre espèce, mais existant en soi ? Ils ne surent en rendre convenablement raison.

1596- 3 On constate que l'espèce est constituée d'un genre et d'une différence. Ou bien le genre participe de la différence comme le sujet de l'accident, et nous comprenons qu'homme provient d'animal et de bipède, comme homme blanc d'homme et de blanc, ou bien cela se passe autrement.

1597- Si l'espèce résulte de la participation du genre à la différence, comme homme de la participation d'animal à bipède, et cheval ou pieuvre de la participation à polypode, on aboutit à une impossibilité. Le genre attribué à différentes espèces est supposé être une substance, et les contraires seraient simultanément inhérents à cet animal un en soi et être désignable, car les différences divisant un genre sont contraires.

1598- Mais si homme ne résulte pas d'animal et de bipède par mode de participation, de quel mode parlerons-nous, lorsque quelqu'un prétendra

qu'un animal est bipède ou marcheur et qu'il constitue quelque chose d'un sur la base de ces deux éléments ? Autant dire : difficile de répondre ! C'est pourquoi Aristote ajoute « sans doute est-il composé », comme pour signifier que l'unité des deux proviendrait de la composition, comme une maison résulte de l'agrégation de pierres, ou proviendrait de l'assemblage, comme un coffre, du cloutage de planches, ou par dissolution, comme un soluté de la réaction d'ingrédients mélangés. Ce sont là, en effet, les modalités de réunion de deux ou plusieurs substances existant par soi.

1599- Mais aucun de ces modes ne convient. Un genre et des différences ne pourraient pas plus se prédiquer de l'espèce que les parties agrégées, emboîtées ou dissoutes, ne se disent du tout. D'ailleurs, l'un ne peut surgir totalement de la composition d'éléments divers. Mais les composants sont divisibles, pour qu'une partie d'eux entre dans la constitution de ceci, et une autre dans la constitution de cela, comme par exemple une part de planches entre en composition de la maison, et une autre en composition du coffre. Si donc l'homme ou l'oiseau résultait de la composition d'animal et de bipède selon les modes en question, toute la nature d'animal n'appartiendrait pas à homme, ni à oiseau, mais une partie irait à l'un, et une autre à l'autre. Animal ne serait à nouveau pas identique pour chacun.

Incohérence à retenir plusieurs espèces pour animal

1600- Aristote explore la seconde branche de sa division. Soutenir qu'il n'y a pas un seul animal pour toutes les espèces conduit à quatre paradoxes :

1 On vient de voir où conduit la pensée que l'universel est substance et qu'il n'existe qu'un seul animal pour toutes les espèces. Mais de ce fait, on pourrait prétendre qu'il existe un animal distinct en chaque espèce. Il y aurait en conséquence, une infinité d'êtres dont la substance serait "animal". Animal serait la substance de chaque espèce contenue sous animal. Homme ne provient pas d'animal par accident, mais par soi ; animal appartient aussi à la substance du cheval, du bœuf, etc. quasiment à l'infini. Il est paradoxal qu'une unité quelconque échoit à la substance d'êtres en nombre infini.

1601- 2 Autre conséquence, « l'animal en soi », qui est la substance de l'animal universel, sera multiple, puisque l'animal présent en chaque espèce est la substance de cette espèce dont il se prédique. Il ne s'y attribue pas, en effet, comme à n'importe quel destinataire substantiellement différent. Car si animal ne s'attribuait pas à homme comme à quelque chose de distinct, on pourrait alors énoncer à bon droit qu'homme proviendrait d'animal de façon

substantielle et qu'animal serait également genre s'attribuant à l'identité même d'homme. Reste donc, par conséquent, qu'autant les destinataires de la prédication d'animal sont nombreux, autant il y a d'universel animal.

1602- 3 Ce qui précède induit en outre que les éléments constituant l'homme, à savoir les genres et différences antérieures, sont aussi des idées, contrairement aux théories platoniciennes, pour qui seules les espèces étaient les idées des singuliers, tandis que genres et différences n'étaient pas des idées d'espèces. L'idée est proprement le modèle formel de son spécimen ; la forme du genre n'est pas propre à la forme de l'espèce, comme la forme de l'espèce est propre aux individus qui sont formellement réunis, mais matériellement distincts.

1603- Mais si se présentent autant d'animaux que d'espèces, à chacune d'elles répondra quelque chose de la substance de son genre, comme une idée propre. Il existera donc des genres des idées et des différences. Il n'y aura pas l'universel d'une chose qui sera idée, et d'autre chose qui sera substance, contrairement aux platoniciens pour qui les genres étaient les substances des espèces, et les espèces, les idées des individus. On a montré que c'est impossible. Ce qui précède implique donc que « l'animal en soi » c'est-à-dire la substance de l'animal universel, soit à chaque fois « ce qui est dans les animaux », et contenu dans les espèces animales.

1604- 4 Il existe en outre une interrogation sur l'origine de la constitution de l'essence homme, à partir d'« animal en soi » universel. « Comment se fait-il qu'animal soit substance de quelque chose d'étranger à animal en soi ? » ; comment peut-il se faire qu'homme soit quelque chose d'autre qu'animal et comme une substance existant par soi, mais qu'animal soit tout de même l'essence d'homme ? Il y a, apparemment, opposition entre le fait qu'homme soit autre qu'animal et que pourtant animal soit son essence.

1605- Aristote réfute la thèse précédente en comparant le genre à l'individu. Les mêmes incohérences qui arrivent lorsqu'on suppose que les genres et les universels sont les substances des espèces, s'observent parmi les singuliers concrets, et de plus absurdes encore, car la nature du genre est plus éloignée du singulier sensible et matériel, que des espèces intelligibles et immatérielles. Si par conséquent, il est impossible que les choses se passent ainsi, il est clair qu'il n'existera pas même d'idées des sensibles, contrairement à ce que disent les platoniciens.

Leçon 15
LES IDÉES NE PEUVENT SE DÉFINIR

1606- *D'abord*, Aristote montre par trois raisons que les idées ne peuvent être définies
1630- *Ensuite*, il le montre par un signe

Aristote, chap. 15, 1030b20 – 1040b4

Trois raisons pour lesquelles les idées ne peuvent se définir

1606- Dans ce passage, le Philosophe avance trois raisons pour lesquelles les idées supposées séparées par les platoniciens, ne peuvent être définies. Il le fait parce que ces derniers ont imaginé les idées principalement pour leur adaptation aux définitions et aux démonstrations qui concluent le nécessaire, alors que les réalités sensibles leur paraissaient toutes en mouvement.

> 1 Parmi les substances, autre est celle « comme une essence », autrement dit l'identité permanente d'être et la forme, et autre celle composée de matière et de forme que représente le tout résultant de la conjonction des deux. Nous les disons autres, parce que « cette dernière », c'est-à-dire la substance qui est un tout, est substance comme une essence incarnée dans une matière, tandis que la première, qui est forme et essence et identité permanente d'être, est totalement essence et forme, sans matière individuelle ajoutée.

1607- De tout ce qui se dit substance comme composé, il peut y avoir corruption. On a vu plus haut que tout produit d'une génération est composé de matière et de forme, or, corruption et génération portent sur les mêmes réalités.

1608- Tandis que la substance qui est essence ou identité, n'est pas corruptible, du moins d'une corruption par soi. On a aussi établi que ce n'est pas elle qui est engendrée, mais seulement le composé. L'identité permanente d'être d'une maison ne devient pas, en effet, car c'est proprement la maison qui se construit. Il y a genèse d'une maison particulière, mais pas de l'espèce maison. Pourtant, bien qu'« inengendrée et incorruptible », une forme et une identité de ce type, tantôt est, et tantôt n'est pas ; autrement dit, elles commencent d'être et finissent par non-être sans pour autant être engendrées ni corrompues, mais à l'occasion de la génération ou de la corruption d'autre chose. On a montré que rien parmi les réalités naturelles, « n'engendre ces

choses là », que sont les formes et les identités, et pas davantage parmi les artefacts ; c'est tel agent singulier qui engendre et produit tel être singulier.

1609- Du fait qu'un singulier est engendré et corrompu, il ne peut y avoir ni définition, ni démonstration des substances singulières. Elles possèdent, en effet, une matière individuelle dont la nature fait que ce qui en est constitué peut être ou ne pas être, car cette matière même, en tant que telle, est en puissance à la forme grâce à laquelle une réalité matérielle existe, mais aussi à la privation par laquelle cette réalité n'est plus. Voilà pourquoi tous les singuliers sensibles, dont la matière est en puissance à l'être et au non-être, sont périssables. Les corps célestes, toutefois, ne sont pas dotés d'une matière en puissance à l'être comme au non-être, mais seulement en puissance au déplacement, et ne connaissent donc pas la corruption.

1610- Si donc la démonstration porte sur le nécessaire, comme Aristote l'a établi[64], et que la définition « est aussi scientifique », car elle procure le savoir servant d'intermédiaire, dans une démonstration qui est un syllogisme engendrant la science, il ne peut se faire que tantôt on parvienne à la science, et tantôt on retourne à l'ignorance. Ce qui est su doit l'être une fois pour toutes, « alors que ce qui est ainsi », parfois vrai et parfois faux, relève de l'opinion. On ne peut donc rencontrer de démonstration ni de définition sur des points pouvant différer de ce qu'ils sont. Nous n'obtiendrons, pour de tels phénomènes contingents, qu'une opinion.

1611- S'il en est comme nous le disons, il est clair qu'il n'y aura ni définition ni démonstration du singulier corruptible sensible. Les réalités périssables ne peuvent donner lieu à la science, puisqu'elles disparaissent des sens qui permettent de les connaître. Mais, mis à part la notion identique « aux singuliers », que l'âme conserve, et qui est l'espèce permettant de les connaître, il n'y aura, à leur sujet, ni définition, ni démonstration. C'est la raison pour laquelle celui qui s'efforcera d'« imposer un terme » et une définition quelconque à un singulier, ne devra pas oublier que cet objet pourra toujours disparaître, mais que demeurera la notion que lui-même se représente mentalement. Ce n'est donc pas le singulier à proprement parler, qu'on définit ; des réalités véritablement définies, la connaissance du défini perdure tant que demeure la connaissance mentale de la définition.

[64] Seconds analytiques

1612- Mais si l'on ne peut définir le singulier, on ne le peut davantage de l'idée. Celle-ci se doit d'être singulière, d'après ce qu'en ont dit ses défenseurs. Ils soutiennent, en effet, que l'idée existe par soi, séparée de toutes les autres réalités. Or, c'est bien là, la raison de singulier.

1613- 2 Aristote a dû ajouter un argument au précédent, parce qu'il avait conclu à l'impossibilité de définir le singulier en s'appuyant sur sa corruptibilité et sa matérialité, ce que les platoniciens déniaient aux idées. Afin donc de ne pas vider sa preuve de toute efficacité, il la corrobore par cette autre raison.

1614- Une formule de définition rassemble plusieurs noms. Pour définir, on ne fera pas connaître quelque chose avec un seul mot, car alors, le défini demeurerait inconnu. Il peut se produire qu'un nom, même défini, se fasse connaître en le rapprochant d'un autre mieux connu, mais pas la chose définie, tant que ne sont pas exprimés les principes permettant à tous de la connaître.

1615- Car la résolution du défini dans ses principes, à quoi entend parvenir celui qui définit, ne se produira qu'avec la conjonction de plusieurs noms. C'est pour cela qu'Aristote avait affirmé que le défini demeurerait inconnu tant qu'on n'en proférait qu'un seul. Mais lorsqu'on en exprime plusieurs, il faut que ces noms soient communs pour tous.

1616- Lorsque, pour définir un singulier, nous utilisons des noms qui ne concernent que lui, nous aurons les synonymes d'un singulier. Ce type de réponse ne fera donc pas connaître quelque chose, mais plutôt un nom moins connu. Comme, par exemple, vouloir faire connaître Tullius avec les termes Marcus ou Cicéron. Nous n'aurons pas une définition convenable.

1617- Il faut donc, pour définir un singulier, mentionner dans sa définition des noms largement partagés. La définition devra convenir non seulement au singulier pour qui nous la cherchons, mais aussi à d'autres, ce qui est contraire à l'essence même d'une définition véritable. Comme si l'on entendait définir une personne précise, en disant qu'elle est un animal marcheur, ou un animal blanc, ou quoi que ce soit d'autre. De toute façon, cela ne conviendrait pas à elle seule, mais aussi à d'autre.

1618- Le singulier est dépourvu de définition non seulement parce qu'il est passible et matériel, mais aussi, à l'évidence, parce qu'il est singulier. Et

pour cette raison, l'idée ne se définit pas davantage. Le Philosophe en aborde ici la raison : si les noms utilisés pour définir expriment l'individu dans ses notes individuantes, ce seront des synonymes. Mais s'ils expriment sa nature et ses accidents communs, sans individuation, la définition ne sera pas personnelle, puisque toutes les formes, accidentelles ou substantielles, qui ne subsistent pas en soi, sont d'elles-mêmes communes à de nombreuses réalités. Et si l'une d'entre elle ne s'observait qu'en un seul exemplaire, comme la forme du Soleil, ce ne serait pas imputable à la forme, qui est, de son état, disponible à de nombreuses occurrences, mais à la matière. Toute la matière de l'espèce s'est agglomérée en un seul spécimen. Ou davantage, du côté de la fin, puisqu'un seul Soleil suffit à combler l'Univers.

1619- Aristote rejette ensuite une solution spécieuse. On pourrait, en effet, avancer que, pris un à un, les éléments mentionnés dans la définition de chaque idée, se disent de plusieurs ; associés les uns aux autres, cependant, ils ne désignent qu'une seule chose, celle dont on recherche la définition. Mais il exclut cette réponse en deux temps :

a Concernant les idées elles-mêmes :

i - La solution en question n'indique pas que la définition attribuée à une idée, soit inhérente au seul défini, et ne puisse appartenir à d'autres. Ainsi, admettons que la définition dédiée à l'idée d'homme soit animal bipède. Ces deux termes appartiennent respectivement « à animal et à bipède », c'est-à-dire à l'idée d'animal et à l'idée de bipède, car la réunion des deux idées forme aussi un animal bipède. La définition "animal bipède" ne sera donc pas propre à l'idée d'homme. Cette incohérence se rencontre vraiment « parmi les éternels » ; la définition d'une idée qui est un singulier éternel, d'après les platoniciens, et si l'on admet que la définition attachée à l'une, convient à d'autres.

1620- ii - En outre, la définition dédiée à l'idée d'homme ne lui convient pas prioritairement, ce qui est contraire à la notion même de définition. Celle-ci doit, en effet, se vérifier d'abord du défini. Or, Aristote prouve le contraire en trois points :

α - Non seulement la définition de l'idée d'homme doit convenir à animal et à bipède, mais encore il est nécessaire que ces derniers existent antérieurement à homme, et en fassent partie, puisqu'homme est formé de chacun d'eux.

1621- Bien plus, si, d'après eux, homme est considéré comme séparable des individus, les deux membres, à savoir animal et bipède, seront séparables d'homme et d'autres animaux. Homme étant au dessus des individus, le genre et la différence sont au dessus d'homme. Ou bien aucune notion commune n'est séparable, ou bien animal et bipède sont séparables d'homme. Qu'aucune notion commune ne soit séparable implique que le genre ne soit pas extérieur à l'espèce. Et il ne signifiera pas, dès lors, une substance. Mais si le genre est isolé de l'espèce, pour la même raison, la différence le sera aussi, car elle est plus commune que l'espèce. Si animal et bipède sont séparables d'homme, ils lui sont antérieurs, de la même façon que l'homme séparé est antérieur à l'individu. Et ainsi, la définition attribuée à homme conviendra en priorité à animal bipède.

1622- β - Aristote montre la même chose par un autre raisonnement. Il est évident qu'animal et bipède précèdent homme dans l'être. C'est le cas des réalités qui demeurent une fois les autres supprimées, tandis que si on les supprime, les autres disparaissent aussi. Un est antérieur à deux, par exemple, car lui ôté, deux disparaît, mais ce n'est pas réciproque. Or, si on enlève animal et bipède, il ne reste rien d'homme, tandis qu'homme supprimé, animal et bipède restent. Il est donc clair qu'animal et bipède précèdent homme.

1623- γ - Il donne une troisième raison. On aboutit au même résultat si l'on envisage qu'animal et bipède sont non seulement séparables d'homme, comme des idées de lui, avons-nous dit dans la première raison, mais encore constitutifs de la formation d'homme, de sorte que d'idées séparées résulte une idée séparée. Animal et bipède seront, à l'évidence, moins composés qu'homme qui en est formé. Mais ce qui est moins complexe est antérieur, et animal et bipède précéderont à nouveau homme, d'abord du point de vue de la séparation, dans la première raison, mais aussi du point de vue de la composition, en suivant ce troisième argument.

1624- b Concernant les objets destinataires des idées. La définition dédiée à l'idée d'homme conviendra aux idées antérieures d'animal et de bipède, qui forment cette idée d'homme, mais en outre, animal et bipède devront se prédiquer de nombreux sujets et pas uniquement d'homme, et non

seulement pris isolément, comme on le disait dans la précédente réponse, mais encore conjointement.

1625- Si en effet, les éléments composant l'idée d'homme, à savoir animal et bipède, ne se prédiquent pas de nombreux sujets, comment saurons-nous qu'ils sont l'idée d'homme, comme on l'a conclu plus haut ? Nous aurions, sinon, une idée ne pouvant s'attribuer à plus d'un seul destinataire. Or, on constate que l'idée d'animal peut se dire de plusieurs individus. Si donc animal et bipède ne peuvent s'attribuer conjointement qu'à un seul, on en conclura que c'est bipède qui restreint animal à l'unicité de sorte que l'idée de bipède ne concernera qu'un seul spécimen. Or, c'est faux, semble-t-il, puisque toute idée est participable d'une multiplicité. D'un unique modèle peuvent sortir de nombreux exemplaires. Cette réponse ne saurait donc être reçue pour vraie.

1626- Notons aussi que cette même réponse permet d'établir qu'aucune idée singulière ne peut se définir dans ses destinataires par des propriétés ou des formes ajoutées quelles qu'elles soient. Une idée, de même qu'une forme, est destinée par état, à exister en plusieurs sujets. Peu importe combien seront associées, nous n'aurons pas d'attribution certaine du singulier, sauf incidemment, parce qu'il se trouve que tous sont collectivement chapeautés par un seul. Il est donc évident qu'une collection d'accidents n'est pas principe d'individuation, contrairement à ce que certains prétendent, mais c'est la matière consignée, aux dires du Philosophe.

1627- 3 Aristote termine avec la troisième raison essentielle prouvant que les idées ne peuvent être définies. On a dit plus haut, dans la première, que les individus ne pouvaient être définis parce qu'ils étaient périssables ; et dans la seconde, que les éléments mentionnés dans une définition sont communs ; mais on a passé sous silence qu'à la vérité, il est impossible de définir les singuliers éternels, surtout ceux dont l'espèce ne compte qu'un seul spécimen, comme le Soleil ou la Lune. Étant perpétuels, ils ne sont pas atteints par l'argument s'appuyant sur la corruption des singuliers. Mais étant uniques en leur espèce, ils sont apparemment tout autant épargnés par celui reposant sur la généralité des éléments d'une définition. Tout ce qui convient à l'espèce Soleil, convient à l'individu Soleil.

1628- Mais ceux qui pensent pouvoir définir de tels objets risquent d'être déçus, car ils commettront pour cela de nombreuses erreurs :

a Ils se trompent en ajoutant des éléments de définitions qui, si on les enlève, n'empêcheront pas la présence du Soleil et de la Lune. Comme si, avec certains, l'on définissait le Soleil par « périgyre », par exemple, c'est-à-dire en rotation autour de la Terre, ou par « nyctocrypté », autrement dit caché durant la nuit. À supposer que le Soleil soit stable, sans tourner autour de la Terre, ou bien qu'il ne soit pas masqué durant la nuit, ce ne serait plus le Soleil, s'il avait été correctement défini. Mais il serait absurde que la disparition de ces propriétés le dénature. Il désigne une substance, tandis que les composantes de sa définition sont accidentelles.

1629- b Ceux qui définissent le Soleil par une notion qui pourrait être en d'autres, non seulement commettent la même erreur, mais en rajoutent. Si en effet, « advient un autre lui-même », qui soit un corps de même forme et de même espèce, il est clair que ce sera un soleil, au sens où soleil désigne l'espèce ; elle pourra, de la sorte, être définie. Une notion « définitoire porte sur le commun », c'est-à-dire sur l'espèce Soleil. Mais ce Soleil-ci est du nombre des singuliers, comme Cléon ou Socrate. Il est donc évident que même en considérant les idées comme perpétuelles et uniques dans leur espèce, on ne pourra toujours pas les définir.

1630- Le Philosophe avance enfin un signe de cette impossibilité de définir les idées. Aucun de leurs défenseurs n'a avancé de « terme », ni de définition les concernant. S'ils avaient, en effet, donné la définition d'une idée quelconque, comme homme ou cheval, l'évidence s'imposerait contre eux, parce que l'idée est véritablement indéfinissable, comme nous venons de le dire.

Leçon 16
L'UN ET L'ÊTRE NE SONT PAS SUBSTANCES.

1631- *Ensuite*, Aristote montre comment la substance est composée de parties
1637- *Ensuite*, l'un et l'être ne sont pas substances
D'abord, il fait précéder une proposition
1640- *Ensuite*, il prouve la proposition par deux raisons
1642- *Ensuite*, en quoi Platon est-il dans le vrai, et en quoi non ?

Aristote, chap. 16, 1040b5 – 1041a5

1631- 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. On a vu que certaines réalités sont universellement reconnues comme des substances, à savoir les substances sensibles et leurs composantes ; or, nombre d'entre-elles sont en puissance et non en acte, comme les organes animaux, etc.

1632- Il parle de plusieurs composantes de la substance, car un tout étant composé de plusieurs parties, il faut que celles-ci soient plus nombreuses que les touts qu'elles forment. Que les parties soient purement en puissance, c'est évident du fait qu'aucune d'entre-elles, n'est séparée. Toutes, bien au contraire, parce qu'elles en font partie, sont réunies dans le tout.

1633- Tout être en acte est isolé des autres, car une chose se démarque par son acte et sa forme, avons-nous dit. Mais lorsque les composantes faisant partie du tout, sont séparées les unes des autres, le tout est dissout, et elles deviennent des êtres en acte, non pas comme des parties effectives, mais comme une matière privée de la forme du tout. On le voit de la terre, du feu et de l'air, qui n'existent pas en acte, mais seulement en puissance, lorsqu'ils font partie d'un corps mixte, et retrouvent néanmoins leur existence actuelle lorsqu'ils sont départagés entre eux. Aucun élément, « avant d'avoir fusionné » et de disparaître dans le mixte au cours d'une altération adéquate, pour former un mélange unique, n'est uni à un autre, si ce n'est d'une relative unité de "tas de pierre", mais pas de façon absolue. On peut aussi lire de préférence : « rien d'eux », ou rien ne provient d'eux.

1634- Toute partie est en puissance. On pourrait cependant penser que les parties d'un être animé et celles de l'âme sont presque devenues puissance et acte, c'est-à-dire puissances proches de l'acte. Les corps vivants sont, en effet, des corps organiques dotés de parties formellement distinctes, qui sont donc particulièrement prêtes à s'actualiser. Chacune possède un principe précis de mouvement dépendant d'un autre, puisqu'une partie meut l'autre. On le voit pour les articulations, où le principe de mouvement réside, semble-t-il, dans un des deux membres articulés, puisque l'un se meut pendant que l'autre reste immobile, conformément à ce qu'Aristote a expliqué65.

1635- Pour la même raison, les parties de l'âme, et pas seulement celles du corps, sont proches de l'acte ; on observe, en effet, que des animaux comme les annélides, continuent de vivre après section. Cela s'explique parce que l'animal est parcouru d'une âme en acte et de plusieurs en puissance. La division opérée, ces âmes s'actualisent. Le phénomène est lié à la grossièreté de tels animaux dont les parties sont peu diversifiées, de sorte que leur âme rudimentaire ne peut poser d'opérations variées requérant de multiples organes.

1636- Néanmoins, quoique proches de l'acte, ces parties du corps et de l'âme demeurent en puissance tant que le tout reste naturellement un et continu. Ce n'est plus le cas si l'unité est contrainte, comme d'attacher des membres d'un animal avec ceux d'un autre, ou si elle résulte d'une greffe végétale. Avant que la bouture étrangère ne s'unisse à la plante, elle est encore en acte, mais devient en puissance par la suite. « Une telle unité, en effet, » imposée par la force ou par une greffe, est une mutilation qui blesse la nature et la contrarie.

L'un et l'être ne sont pas substances

1637- Aristote aborde maintenant un point particulier : l'un et l'être, qui sont pourtant le plus souvent considérés comme la substance des choses, ne sont pas substances. Il soumet d'abord un préalable : l'un se dit des choses de la même façon que l'être, puisqu'ils sont convertibles. Or, quelque chose est dit un en raison de sa substance. D'une réalité une, il y a une substance unique, et sont numériquement un, les objets dont la substance est numériquement une. Il est en outre évident que quelque chose est dit être par sa substance.

1638- C'est pourquoi nous disons que ni l'un, ni l'être ne sont substances des choses. Bien au contraire, ils s'en prédiquent comme d'un sujet. Ce qui est « être

[65] Du mouvement des animaux

pour l'élément ou le principe », autrement dit, la notion même de principe et d'élément, est dit substance de la chose qui est un principe ou un élément. Mais nous cherchons ce qu'est ce principe ou cet élément, afin de le rapprocher de quelque chose de mieux connu, à savoir la substance où il gît.

1639- Or, être et un sont davantage substances que les principes, les éléments et les causes. Ils sont plus proches de la substance des choses. Principes, causes et éléments n'indiquent qu'un rapport de quelque chose envers autres chose, tandis qu'être et un désignent une convenance à la chose en raison de sa substance. Et pourtant, ni l'être, ni l'un ne sont substances d'une chose même.

1640- Aristote donne deux preuves de ce qu'il a avancé :

> 1 Puisqu'être et un sont communs, ils ne peuvent être substances, si rien de commun n'est substance, on l'a prouvé. Et rien de ce qui est commun ne peut l'être, car la substance ne saurait être inhérente qu'à la seule réalité qui la possède. Il est donc impossible qu'elle soit partagée par plusieurs.

1641- 2 Ce qui est un ne peut se rencontrer chez plusieurs à la fois, car c'est contraire à la notion d'unité, du moins si l'on parle d'unité existant par soi, comme la substance. Mais ce qui est commun est partagé par beaucoup, car c'est là, la notion de commun : il se prédique de plusieurs, et existe en plusieurs. L'un qui est commun ne peut donc évidemment pas être un à la façon d'une substance unique. Tout ce qui a été dit dans ce chapitre montre bien qu'aucun universel, ni l'être, ni l'un, ni les genres, ni les espèces, n'a d'être séparé en dehors des singuliers.

Vérités et erreurs de Platon

1642- Aristote analyse ensuite en quoi Platon s'est correctement prononcé, et en quoi il s'est trompé. Les platoniciens ont eu raison de considérer les espèces idéales comme séparées pour pouvoir être substances des singuliers. Il est, en effet, de la notion même de substance d'exister par soi. Or, elle ne pourrait l'être si elle habitait un singulier quelconque, avant tout parce qu'elle serait alors incapable d'être dans les autres. Redisons-le, ce qui subsiste ne saurait se trouver en plusieurs. En cela, Platon a eu raison de déclarer séparées, les espèces qu'il considérait comme des substances.

1643- Mais il fit erreur en pensant qu'une espèce est partagée par plusieurs. Les deux affirmations suivantes sont apparemment incompatibles : que quelque chose

soit un et séparé, existant en soi, et que pourtant, il soit présent en plusieurs. Le motif des platoniciens pour maintenir à la fois l'existence des substances séparées, et leur présence en plusieurs destinataires, fut cette conclusion logique qu'existent nécessairement des substances impassibles et incorporelles, puisque la notion de substance n'est pas liée au corps tridimensionnel. Mais quelles sont ces substances effectivement incorruptibles et étrangères aux substances singulières sensibles ? « Ils ne savaient en rendre compte » ; ils étaient dans l'incapacité de les expliquer parce que notre connaissance s'enracine dans la sensibilité. Voilà pourquoi nous ne pouvons nous élever vers les incorporels hors du champ de la sensation, qu'en nous laissant guider par les êtres sensibles.

1644- C'est pour pouvoir transmettre une connaissance des substances incorporelles incorruptibles, qu'« ils ont forgé » dans leur imagination, des espèces identiques aux substances périssables où l'on rencontre l'homme singulier mortel, ou le cheval. Ils inclurent parmi les substances séparées une substance d'homme, une de cheval, etc., mais différente, d'après ce que nous savons de leur doctrine des substances séparées qui parle d'"autanthrope", autrement dit "homme en soi", ou encore d'"authippon" ou " cheval en soi". « Ils ajoutent » donc aux substances singulières « ce verbe », et cette expression « auto », pour signifier "en soi".

1645- Ceci montre que dans l'esprit des platoniciens, ces substances séparées étaient de même espèce que les sensibles, et n'en différaient que dans leur attribution pertinente du nom d'espèce en soi, qui était refusé aux êtres concrets. Ils avançaient cette raison qu'on rencontre au sein des singuliers, beaucoup de choses qui ne font pas partie de l'espèce, alors que chez les espèces séparées, tout appartenait à l'espèce et à sa nature. Ils appelaient donc l'homme séparé "homme en soi", parce qu'il ne contenait que les composantes de sa nature spécifique, tandis que cet homme singulier-ci possède bien d'autres aspects que les seuls traits de son espèce, et ne pourra donc pas être nommé "homme en soi".

1646- Mais cette erreur est comparable au fait d'affirmer, sans avoir jamais aperçu d'astres, ni d'autres corps incorruptibles, mais seulement sur la foi d'une conclusion rationnelle, qu'existeraient des corps impassibles, que pourtant nous estimerions de même nature que les corps périssables. Comme si nous voyions dans ces corps incorruptibles, un bœuf, ou un homme, ou un cheval, etc., grâce à l'imagination des poètes qui ont aperçu un bélier ou un taureau ou autre chose encore dans la configuration des étoiles. Si nous ne percevions pas d'étoiles, existeraient tout de même « à notre avis », « des substances corporelles éternelles », autrement dit des luminaires étrangers à ce que nous verrions alors, à

savoir des corps corruptibles d'une autre espèce qu'eux. Analogiquement, bien que nous ne sachions pas dire aujourd'hui ce que sont ces substances séparées, ni leur nature, il est sans doute nécessaire, toutefois, qu'existent de telles substances, en dehors des réalités sensibles, et qui soient d'une autre espèce qu'elles. Aristote ajoute « sans doute », parce qu'il n'a pas encore démontré leur existence hors de la matière, ce qu'il fera par la suite.

1647- Le Philosophe énonce l'ultime conclusion poursuivie dans tout le chapitre. Ce qui précède éclaire deux points :

1 Rien de ce qui se dit universellement n'est substance.

2 Aucune substance ne provient de substances en acte, ou bien, selon une autre lettre : « de non-substance », puisqu'il a aussi prouvé que la substance qui est cette chose précise, ne provient pas d'une notion commune signifiant telle identité.

Leçon 17
LA SUBSTANCE EST PRINCIPE ET CAUSE

1648- *D'abord*, Aristote expose son intention
1649- *Ensuite*, la substance qui est l'identité permanente d'être, est principe et cause
D'abord, elle est principe et cause
D'abord, Aristote développe son propos
1662- *Ensuite*, il soulève un doute et le résout
D'abord, il soulève le doute
1664- *Ensuite*, il le résout
1669- *Ensuite*, il infère un corollaire
1672- *Ensuite*, de quel mode de cause et de principe est la substance
D'abord, un préalable nécessaire
1675- *Ensuite*, un doute à propos sur son intention principale
1678- *Ensuite*, la résolution du doute proposé
D'abord, quant à ce qui apparaît à première vue
1679- *Ensuite*, Aristote corrige la solution sur deux points, et la conduit à la vérité

Aristote, chap. 17, 1041a6 – 1041b35

1648- Le Philosophe avait promis[66] 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 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[67]. 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

[66] Métaphysique, Livre VII, début
[67] Métaphysique, Livre VII, début

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.

La substance dite identité permanente d'être est principe et cause

1649- Le ressort de l'argument d'Aristote est le suivant : le terme dont on ne cherche pas « en raison de quoi ? », mais à quoi aboutissent toutes les autres recherches, celui-là est principe et cause, parce que la question "en raison de quoi ?" interroge sur la cause. Or, la substance dite identité permanente d'être est un terme de ce type. On ne se demande pas pourquoi l'homme est homme, mais pourquoi il est autre chose. Et cela vaut pour tout. La substance d'une chose, qui est son identité permanente d'être, est donc principe et cause.

1650- Le Philosophe commence par affirmer que « la question "en raison de quoi ?" sert toujours à la même recherche » autrement dit, nous l'utilisons toujours dans le même but : savoir "en raison de quoi" quelque chose est inhérent à autre chose, mais jamais "en raison de quoi", quelque chose est ce qu'il est. « Se demander pourquoi l'homme musicien est un musicien homme, c'est ou bien chercher, comme nous le disions, pourquoi l'homme musicien est homme musicien, ou bien explorer autre chose ». Aristote semble dire ici que l'interrogation "en raison de quoi l'homme musicien est homme musicien ?", peut se prendre en deux sens :

> 1 Soit on se demande ce qui est énoncé ; à propos de ce tout qu'est l'homme musicien, on investigue ce tout qu'est l'homme musicien.
>
> 2 Soit on questionne l'un de l'autre ; de l'homme qui est musicien, on cherche non pas pourquoi il est homme, mais pourquoi il est musicien.

1651- Mais il rejette immédiatement le premier sens, car se demander en raison de quoi ceci est ceci – pourquoi l'homme est homme ? – c'est ne rien chercher. En tout domaine suscitant cette interrogation "en raison de quoi ?", il faut disposer d'un élément manifeste et enquêter sur un autre non-manifeste. Or, il existe quatre questions[68] : "cela est-il ?", "quelle identité est-ce ?", "du fait de quoi est-ce ?", "en raison de quelle identité est-ce ?". Deux d'entre-elles, "quelle identité est-ce ?" et "en raison de quelle identité est-ce ?", coïncident dans le même sujet, on l'a établi[69]. Or, la question "quelle identité est-ce ?" entretient le même rapport avec la

[68] Seconds analytiques, Livre II
[69] Seconds Analytiques, Livre II

question "cela est-il ?" que la question "en raison de quelle identité est-ce ?" avec la question "du fait de quoi est-ce ?". Il faut donc, lorsqu'on s'interroge en raison de quelle identité, que les deux points suivant soient manifestes : puisque "en raison de quelle identité ?" rejoint "quelle identité ?", "cela est-il ?" doit être évident ; mais parce que la raison de l'identité se distingue de l'essence de l'identité, doit aussi être évident "du fait de quoi ?". Voilà pourquoi Aristote écrit : lorsqu'on cherche "en raison de quelle identité ?", il faut la présence visible des deux préalables, "du fait de quoi ?", ainsi que le fait d'"être" lui-même, qui appartient à la question "cela est-il ?". Lorsque, par exemple, on s'interroge "en raison de quelle identité, la lune est-elle éclipsée ?", subir une éclipse doit se voir, car sinon, on demandera en vain en raison de quelle identité cela se présente. Et pour le même motif, lorsqu'on s'enquiert de savoir "quelle est l'identité de l'homme", il doit être visible que l'homme existe, ce qui ne peut se produire si l'on demande en raison de quelle identité ceci est ceci, comme par exemple : "en raison de quelle identité, l'homme est-il homme ?", ou bien "en raison de quelle identité, le musicien est-il musicien ?" Car en sachant que l'homme est homme, on sait en raison de quoi.

1652- Il existe, en effet, une raison et une cause à tout être, qu'il est impossible d'ignorer, comme il n'est pas possible d'ignorer les autres généralités qu'on appelle conceptions communes de l'âme ; cette raison, c'est que chaque chose est une avec elle-même, et se prédique d'elle-même, par conséquent.

1653- À moins qu'on veuille vraisemblablement donner une autre cause, en disant que l'homme est homme, le musicien, musicien, etc., parce qu'il est indivisible d'avec lui-même, et ne peut se nier de lui-même, en prétendant que l'homme ne soit pas homme ; c'est pourquoi il faut l'affirmer de lui-même. Mais au fond, cette raison ne diffère pas de celle que nous énoncions en premier : "chacun est un avec soi-même". « Parce qu'il s'agit d'un être unique », car nous avions déjà dit que l'un signifie l'indivisible, il revient au même de dire que chacun est un avec soi ou indivisible d'avec lui-même.

1654- Même en supposant que ce soit une autre raison que la précédente, cela vaudrait encore pour toutes choses, car chacune est indivisible d'avec elle-même. « Et c'est un aphorisme » brièvement énoncé, mais lourd de sens. On ne peut donc la rechercher comme si on l'ignorait, à l'instar des autres principes communs. Une autre traduction propose : « Et c'est du même ton », comme pour dire que cela sonne vrai pour tout. Une autre lettre donne aussi : « Et c'est vrai », sous-entendant que c'est évident de soi. Il est donc clair qu'on ne peut se demander en raison de quelle identité ceci-même est ceci-même.

1655- On cherchera donc toujours en raison de quelle identité, ceci est cet autre. Aristote l'illustre tout de suite d'un exemple : si l'on demande en raison de quelle identité, tel animal est homme, il est bien évident qu'on ne demande pas pourquoi l'homme est homme. C'est en s'appuyant sur autre chose que nous cherchons en raison de quoi quelque chose existe, et non sur l'identique à soi-même. Et lorsque nous nous interrogeons sur ce qu'est cette raison attribuée à l'existence de quelque chose, le fait montrant son existence doit être évident. Si ce n'était pas le cas, si l'on ne voyait pas son existence, on ne chercherait rien, ou l'on risquerait de s'interroger sur quelque chose d'inexistant. Autrement, pour en revenir à ce qui précède, « si ce n'est pas ainsi », c'est-à-dire si l'on ne cherche pas autre chose à propos d'un sujet, mais le même du même, on ne cherche rien, avons-nous dit.

1656- En explorant en raison de quelle identité, à propos d'un sujet, tantôt on recherche cette cause qu'est la forme dans une matière. Lorsqu'on se demande en raison de quoi il tonne, par exemple, on répondra parce qu'un son se produit dans les nuages. Remarquons qu'on examine bien, ici, autre chose de quelque chose. Il s'agit, en effet, d'un son dans les nuages ou du tonnerre dans l'atmosphère.

1657- Et tantôt, on recherche la cause même de cette forme dans la matière, autrement dit l'efficience ou la fin ; lorsque par exemple, on se demande en raison de quoi les pierres et les briques forment une maison. Dans ces questions, on recherche quelque chose à propos d'autre chose, à savoir la maison à propos des pierres et des poutres. C'est pourquoi le Philosophe ne dit pas simplement que l'on cherche ce qu'est une maison, mais en raison de quoi ces matériaux sont une maison. Cette question porte donc évidemment sur la cause.

1658- D'un point de vue logique, une telle cause est l'identité permanente d'être. Le logicien considère, en effet, le mode de prédication, et non l'existence des choses. Aussi considère-t-il que toute réponse à la question "qu'est-ce ?" relève de l'identité que ceci soit intrinsèque, comme la matière et la forme, ou extrinsèque, comme l'agent et la fin. Mais le Philosophe, qui s'inquiète de l'existence des choses, n'inclut pas la fin ni l'agent dans l'identité permanente d'être, puisqu'ils lui sont extérieurs. Lorsque nous disons de la maison qu'elle est un abri contre le froid et la canicule, dans un langage logique, nous signifions l'identité permanente d'être, mais pas dans une réflexion philosophique. Aussi ajoute-t-il qu'indiquer l'identité permanente d'être comme cause de la forme dans la matière est une réponse d'ordre logique, mais que la vérité des choses dans une considération physique, conduit à répondre dans certains cas « ce en vue de quoi », c'est-à-dire la fin, comme pour une maison ou un lit.

1659- Ses exemples portent sur des artefacts, car chez eux, on voit mieux qu'ils existent en raison d'une fin. Même si les être naturels sont également finalisés, certains l'ont pourtant nié. À la question "en raison de quoi les pierres et les poutres forment-elles une maison ?", on peut donc répondre par la cause finale qui est de nous abriter du froid et de la chaleur excessive. Mais chez d'autres sujets, la recherche de la cause de la forme dans la matière aboutit à « ce qui meut en premier », c'est-à-dire à l'agent, car c'est aussi une cause. La raison pour laquelle les pierres et les poutres forment une maison, c'est aussi l'art de la construction.

1660- La cause agente diffère cependant de la cause finale, en ce sens qu'on la recherche dans le devenir et la corruption, tandis qu'on s'interroge sur la cause finale non seulement dans le devenir et la corruption, mais aussi dans le fait d'être. L'agent est la cause de la forme dans la matière en travaillant cette dernière vers la forme, ce qui demande génération et corruption. La fin, qui suscite l'intention de l'agent, est cause de devenir et de dépérissement, mais elle est aussi cause d'être parce qu'une chose est ordonnée à sa fin par sa forme. Lorsqu'on explique la présence des pierres et des poutres par l'art de la construction, on comprend que cet art est la cause du chantier, mais lorsqu'on précise que pierres et poutres forment une maison afin de protéger du froid et de la canicule, on comprend que c'est le motif de son édification, et que son utilité est sa raison d'être.

1661- Mais le Philosophe parle ici de substances sensibles. On doit donc limiter ses propos à l'agent naturel, qui agit par mouvement. Mais l'agent divin, qui infuse l'être sans mouvement, est cause non seulement de devenir mais aussi d'être.

1662- Aristote écarte ensuite un point qui pourrait contrarier sa thèse. Chercher autre chose de quelque chose peut connaître une exception selon la façon d'examiner. « Ce qui est recherché » dans n'importe quelle question, c'est-à-dire cette autre chose recherchée de quelque chose, « est plus caché », lorsqu'on s'interroge sur « un point qui ne se dit pas d'autre chose » dans une question où il n'est pas attribué à un autre, mais qui examine quelque chose d'unique et simple, comme se demander : "qu'est-ce que l'homme ?" Nous disons caché, en raison de ce qui est dit de façon pure et simple, « mais non précisément parce que ceci ou cela ». Ces termes posent problème car ils sont vus dans leur unicité pure et simple d'homme, et non dans une question associant les termes par lesquels il convient d'être homme, comme les organes ou encore un éventuel sujet de l'homme.

1663- Mais ce problème est hors sujet, semble-t-il. Le Philosophe a, en effet, parlé de la question "en raison de quelle identité est-ce ?" et non de la question "quelle identité est-ce ?". Or, le doute ne porte que sur cette dernière. Ces deux questions

se rejoignent, néanmoins. La dernière peut se transformer en la première. La question "quelle identité est-ce ?" ouvre sur l'examen de l'identité en raison de laquelle, ce dont on cherche l'identité, s'attribue à un sujet quelconque, et convient à ses éléments. Socrate est homme en raison de ce que lui convient la réponse à la question "qu'est-ce que l'homme ?". La chair et les os sont également homme en raison de ce que l'identité d'homme siège en eux. Il revient donc au même de se demander ce qu'est l'homme, et en raison de quoi ceci, à savoir Socrate, est homme, ou bien en raison de quoi cela, à savoir la chair et les os sont homme, de la même façon que plus haut, on se demandait en raison de quoi les pierres et les poutres forment une maison. Aussi ajoute-t-il ici, que le doute provient de l'absence de mention de "ceci" ou "cela" dans la question. Si c'était ajouté, on verrait clairement qu'une même raison motive pour rechercher ce qu'est l'homme et les autres questions abordées.

1664- Aristote résout le problème. « Il faut rechercher les correcteurs », il faut, autrement dit, corriger la question précédente, et, au lieu de se demander ce qu'est l'homme, chercher à savoir en raison de quoi Socrate est homme, ou en raison de quoi cette chair et ces os sont homme. Si la formulation n'est pas modifiée en ce sens, on en revient à l'impasse d'une confusion entre ne rien chercher et chercher quelque chose. On a, en effet, déjà dit que questionner le même du même, c'est ne rien questionner, tandis qu'interroger quelque chose d'autre chose, c'est interroger positivement. Or, la question "en raison de quoi ?" où l'on interroge quelque chose d'autre chose, et la question "qu'est-ce ?", dans laquelle, semble-t-il, quelque chose n'est cherché d'autre chose qu'après la correction ci-dessus, ces deux questions, disons-nous, se rejoignent l'une l'autre ; il y aura donc un point commun entre une question qui n'interroge rien et une question qui interroge.

1665- Autrement dit, si la question n'est pas corrigée, il y a un point commun entre ne rien chercher et chercher quelque chose. Tantôt l'on s'interroge positivement, lorsque la question porte sur quelque chose qui existe, et tantôt vainement, lorsque la question porte sur ce qui n'est pas. Puisque dans la question "qu'est-ce ?" on n'a pas à supposer quelque chose au sujet duquel on chercherait autre chose, une telle question pourra porter aussi bien sur un être que sur un non-être. Cette question, "Qu'est-ce ?", se fera indifféremment de quelque chose et de rien.

1666- Mais pour poser cette question "qu'est-ce que l'homme ?", il faut déjà connaître l'existence véritable de cela même qui est être homme (autrement, on ne se mettrait pas en recherche). De même, lorsqu'on se demande en raison de quoi se présente une éclipse, le fait prouvant l'existence de l'éclipse doit déjà être connu. Il

est donc clair que celui qui se demande ce qu'est l'homme, cherche en raison de quelle identité il existe. Le fait d'être est, en effet, présupposé à l'examen de ce que c'est, car c'est un préalable à la question "en raison de quelle identité ?". Lorsque nous examinons, par exemple, ce qu'est une maison, cela revient à nous demander en raison de quoi ces éléments que sont les pierres et les poutres forment une maison. En raison de cela que « les parties de la maison résultent de l'identité permanente d'être de la maison », et que cette identité permanente est inhérente aux parties en question.

1667- Rappelons qu'avec la question "en raison de quoi ?", on recherche tantôt la forme, tantôt l'agent et tantôt la fin. Lorsque par exemple, on examine ce qu'est l'homme, cela revient à se demander en raison de quoi Socrate est homme ; or, c'est parce que gît en lui l'identité d'homme. De même, lorsqu'on se demande en raison de quoi un corps organique est un homme, car c'est, en effet, la matière d'un homme, comme les pierres et les briques le sont pour la maison.

1668- On voit que dans de telles questions, nous interrogeons la cause de la matière et la raison pour laquelle cette matière appartient à la nature du défini. Or, l'objet de la recherche, cause de la matière, « c'est l'espèce » et la forme par laquelle quelque chose est. « C'est donc la substance » qui est identité permanente d'être. Se confirme donc notre propos de montrer que la substance est principe et cause.

1669- Le Philosophe en infère un corollaire. En toute question, on recherche quelque chose à propos d'autre chose ; par exemple, la cause de la matière, qui est la forme, ou bien la cause de la présence de la forme dans la matière, qui est la fin et l'agent. Les substances simples, qui ne sont pas composées de matière et de forme, ne seront donc pas objets de question. En toute recherche, comme nous l'avons vu, nous devons nous appuyer sur la présence de quelque chose de connu, pour enquêter sur autre chose que nous ignorons. Or, les substances en question, sont ou bien totalement connues, ou bien totalement ignorées, comme nous le verrons[70]. C'est pourquoi elles ne soulèvent pas d'interrogation.

1670- Pour la même raison, on ne peut formuler de doctrine à leur sujet, comme on le fait dans les sciences spéculatives. La doctrine est la genèse de la science, or, le savoir naît en nous lorsque nous connaissons "en raison de quoi". Le moyen terme d'un syllogisme démonstratif fait savoir en raison de quoi ceci est cela.

[70] Métaphysique, Livre IX

1671- Mais la considération de telles substances ne doit pas demeurer entièrement étrangère à la doctrine physique ; c'est pourquoi il ajoute que la façon de s'interroger à leur sujet est autre. Nous ne parvenons à leur connaissance que sur la base des substances sensibles, dont les simples sont, en un sens, les causes. Nous utilisons donc des substances sensibles, que nous connaissons, comme moyen d'investigation des substances simples, comme le Philosophe étudie, plus bas, les substances immatérielles motrices en se servant du mouvement. Voilà pourquoi dans la doctrine et dans la recherche sur ce type de sujets, nous prenons les effets comme intermédiaires pour aborder les substances simples, dont nous ignorons l'identité. On remarque aussi que d'un point de vue pédagogique, ces substances se comparent aux autres comme la forme et les autres causes se comparent à la matière. De même, en effet, qu'au sein des substances matérielles, nous nous interrogeons sur la forme, la fin et l'agent à titre de causes de la matière, de même, nous examinons les substances simples à titre de causes des substances matérielles.

Type de causalité de la substance qui est identité permanente d'être

1672- Aristote poursuit en expliquant quel type de cause et de principe représente la substance qui est identité permanente d'être. En préalable nécessaire, il introduit une distinction entre les façons d'être composé d'éléments multiples. Tantôt, la multiplicité débouche sur la composition d'un tout constituant une certaine unité, comme la maison résultant de ses parties, ou le corps mixte de ses ingrédients. Tantôt, la pluralité des éléments forme un tout qui ne possède pas d'unité absolue, mais seulement selon un aspect, comme par exemple, un amas ou un tas de pierres, dont les composants sont en acte. Il demeure multiple, dans l'absolu, mais unifié du point de vue du regroupement des éléments en un même endroit.

1673- Cette division s'explique parce que tantôt le composé relève d'une espèce en raison d'une unité qui est soit la forme, comme on le voit dans les corps mixtes, soit une composition, comme on le voit de la maison, soit l'ordre, comme on le voit dans la syllabe ou le nombre. L'entité composée est alors absolument une. Tantôt, le composé se rattache à une espèce en raison de la réunion des multiples composantes, comme on le voit d'un amas, d'un peuple, etc. De telles entités composées n'ont pas d'unité absolue, mais seulement selon un aspect.

1674- Il explique qu'une chose résultant ainsi « à titre de tout », d'une composition formant une unité comparable, non à un tas de pierres, mais à une syllabe dont l'unité est absolue, un tel composé ne se résume pas à ses éléments ; la syllabe n'est pas un caractère alphabétique. La syllabe BA ne s'identifie pas aux deux lettres B et A, ni la chair et les os au feu et à la terre. La preuve en est qu'« après dissolution »

par la désagrégation de ses éléments, « ceci », à savoir le tout, disparaît. La chair ne survit pas à la séparation de ses éléments, ni la syllabe à la dissociation des lettres. « Mais les caractères » de l'alphabet demeurent après la disparition de la syllabe, comme le feu et la terre après putréfaction de la chair. La syllabe est donc quelque chose de plus que ses éléments ; non seulement elle est ces caractères voyelles et consonnes, mais encore autre chose, par quoi elle est syllabe. Analogiquement, la chair est non seulement le feu et la terre, ou le chaud et le froid, qui ont le pouvoir de fusionner, mais elle est encore autre chose par quoi la chair est chair.

1675- Aristote soulève enfin une question concernant son propos principal. On a montré que dans la chair et dans la syllabe, existe quelque chose de plus que les éléments. Or, tout ce qui existe est ou bien élément, ou bien issu d'éléments. Mais si, dans la chair ou la syllabe, il existe quelque chose d'autre que les éléments, ce sera ou bien un élément, ou bien issu d'éléments, ce qui est paradoxal.

1676- À supposer, en effet, que ce soit un élément, son essence sera identique à celle des autres. Il devra donc être compté parmi eux. La chair sera faite de ce composant que nous avons ajouté aux éléments, et que nous disons désormais être un élément, ainsi que de feu et de terre. Or, on a démontré que quelque chose d'autre que les éléments doit obligatoirement exister en tout composé unifié ; la chair sera derechef formée du premier élément autre, des éléments ainsi que de ce quelque chose d'encore différent. Nous irions ainsi à l'infini, ce qui est incohérent.

1677- Si maintenant, cet autre, que l'on a découvert, n'est pas un élément, mais provient d'éléments, il est clair que ce ne sera pas d'un seul mais de plusieurs, car sinon, il y aurait identité entre l'élément et le tout ; ce qui ne vient que de l'eau, est en vérité de l'eau. Aussi reformulerons-nous à propos de ce qui vient d'éléments, la même remarque que pour la chair et la syllabe : il aura en lui quelque chose d'étranger aux éléments qui le composent. Ressurgira dès lors la même question, et nous serons repartis pour l'infini.

1678- Aristote entreprend de résoudre cette question, en commençant par ce qui saute aux yeux. La composante du composé, qui est autre que les éléments, paraîtra partout au premier regard comme quelque chose ne provenant pas d'éléments, mais sera elle-même élément et cause d'être de la chair, de la syllabe, etc. Elle sera la substance de chaque chose et son identité permanente d'être. Car la substance qui est identité permanente d'être est effectivement la première cause d'être.

1679- Puis il corrige cette solution sur deux points, la conduisant ainsi à la vérité.

1 Ayant dit que ce qui, dans le composé, diffère des éléments, est substance des choses, il précise que c'est vrai dans les réalités qui sont substances, et non dans les autres ; la forme de la syllabe, en effet, n'est pas substance.

2 Ayant dit que cela même est élément et cause d'être, il précise qu'il ne s'agit pas d'élément appartenant à la cause matérielle, mais de principe.

1680- Et il ajoute que certaines réalités comme les artefacts, ne sont évidemment pas substances, tandis que d'autres, qui ont d'être « selon la nature » et de devenir « par constitution naturelle », sont de vraies substances. Nous voyons donc que la nature que nous recherchons est substance « chez certains » – les êtres naturels – et non chez tous. Cette nature n'est pas non plus élément, mais principe formel. On appelle élément ce qui « existe intrinsèquement en quelque chose », et en quoi cette chose se dissout comme en sa matière ; c'est le cas des caractères A et B de la syllabe BA. Mais comme notre principe n'est pas matériel, mais formel, ce ne sera pas un élément. Ainsi est donc rendu évident quel type de principe est la substance, et qu'elle n'est pas un élément, ni ne provient d'éléments, ce qui répond à la question soulevée.

LIVRE VIII
LA SUBSTANCE, SELON UNE APPROCHE PHYSIQUE

Synopse du Livre VIII

1681- La matière est principe de la substance sensible.....leçon 1
D'abord, Aristote poursuit son propos précédant
1686- *Ensuite*, il entreprend de traiter des principes propres des substances sensibles
D'abord, la matière et de la forme, principes des substances sensibles
D'abord, la matière et la forme sont principes des substances sensibles
D'abord, la matière est principe des substances sensibles

1691- La forme est principe de la substance sensible.....leçon 2
1691- *Ensuite*, la forme est principe des substances sensibles

1703- Détermination du principe formel.....leçon 3
1703- *Ensuite*, Aristote entend établir les principes matériel et formel
1704- *D'abord*, les points à considérer à propos du principe formel

1729- Détermination du principe matériel.....leçon 4
1729- *Ensuite*, les points à considérer à propos du principe matériel

1755- L'unité de la matière et de la forme.....leçon 5
1755- *Ensuite*, le Philosophe examine l'union mutuelle de la matière et de la forme

Leçon 1
LA MATIÈRE EST PRINCIPE DE LA SUBSTANCE SENSIBLE

1681- *D'abord*, Aristote poursuit son propos précédant
D'abord, il propose son intention générale
1682- *Ensuite*, il résume quelques points parmi ceux qui ont été dits
1685- *Ensuite*, il établit le lien entre ce qui a été dit et ce qui doit suivre
1686- *Ensuite*, il commence à traiter des principes des substances sensibles
D'abord, la matière et la forme sont principes des substances sensibles
D'abord, la matière est principe des substances sensibles
D'abord, ce qu'est la matière
1688- *Ensuite*, la matière est quasiment comme substance et sujet
1690- *Ensuite*, la matière n'est pas la même pour toutes les substances sensibles

Aristote, chap. 1, 1042a3 – 1042b9

Résumé des chapitres précédents

1681- Après avoir traité des substances selon un mode logique[71], en examinant la définition et ses composantes, le Philosophe entend étudier ici[72] 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.

1682- Aristote entreprend donc de synthétiser quelques points parmi ceux qui ont été exposés[73]. 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[74] 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

[71] Métaphysique, Livre VII
[72] Métaphysique, Livre VIII
[73] Métaphysique, Livre VII
[74] Métaphysique, Livre VII

notre science sera donc d'établir les principes, causes et éléments des substances. Comment ces trois objets diffèrent-ils ?, nous l'avons déjà vu[75].

1683- 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.

1684- Il rappelle aussi les différentes conceptions de la substance en fonction des notions élaborées. Elles sont au nombre de deux :

1 L'identité de la substance naturelle, qui n'est, à la vérité, rien d'autre que ce qu'est cette chose

2 Dans une autre acception, le genre est davantage substance que l'espèce, et l'universel plus que le singulier, selon l'opinion de certains, exposée sous forme de question[76]. Cette conception de la substance attribuée à l'universel et au genre, rejoint celle des idées dites espèces ; elles sont, en effet, appelées substances et universels pour les mêmes raisons.

1685- 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[77]. 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

[75] Métaphysique, Livre V
[76] Métaphysique, Livre III
[77] Métaphysique, Livre VII

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. Une autre version donne : « s'il faut définir les parties de la définition », mais la première est meilleure. Il a également démontré[78] 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[79]. 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.

La matière est principe des substances sensibles

1686- Conformément au plan annoncé, Aristote s'enquiert désormais des principes des substances sensibles. Il entend démontrer que la matière et la forme en sont les principes, et commence par la matière en l'opposant aux autres acceptions de la substance. Toutes les substances sensibles possèdent une matière, parce que toutes sont en mouvement et que le mouvement n'est jamais sans matière.

1687- Il faut savoir que matière, forme et composé sont dits substances de façon différente. La matière n'est pas nommée ainsi parce qu'elle serait une réalité en acte, conçue en soi, mais comme un être en puissance, car on ne peut qualifier d'"en acte" qu'une chose précise. La forme, qu'on appelle aussi essence car on lui doit de concevoir la notion d'espèce, est dite substance comme un être en acte, et isolable de la matière en sa notion, même si elle ne peut l'être dans le concret. Et le composé des deux, enfin, se dit substance comme une entité « purement et simplement séparable », pouvant exister isolément par soi, dans la nature des choses. C'est de lui seulement qu'il y a génération et corruption. Ni la forme, ni la matière ne sont, en effet, engendrées ou corrompues, hormis par accident. Et, bien que le composé soit absolument séparable, certains des éléments appelés substances sont également séparables en pensée, et d'autres non. La forme est mentalement isolable, car on peut la comprendre sans matière sensible individuante, tandis que la matière ne peut se concevoir sans la notion de forme, puisqu'on ne peut la saisir autrement que comme puissance à la forme. Le sens de ce passage peut aussi être que « des substances selon la raison », c'est-à-dire des formes, sont, pour certaines, mentalement séparables, comme les objets

[78] Métaphysique, Livre VII
[79] Métaphysique, Livre III

mathématiques, et d'autres, non, comme les formes naturelles. Ou bien encore que certaines sont des formes séparées existant sans matières, dont il traitera plus tard.

1688- Aristote précise ensuite, qu'il est nécessaire d'attribuer la matière aux substances sensibles, à titre de substance et de sujet. En tout changement, en effet, il doit y avoir un sujet commun aux termes du passage d'un contraire à l'autre. Dans le déplacement, le sujet commun est ici maintenant, et là-bas plus tard ; dans l'augmentation, il est à l'heure actuelle de telle quantité, et de quantité inférieure par la suite, s'il décroît, ou supérieure s'il grandit ; dans l'altération, le sujet est sain aujourd'hui, et malade demain. Or, il existe aussi un changement substantiel de génération et de corruption. Celui-ci doit aussi connaître un sujet commun sous-jacent aux processus contraires d'engendrement et de dépérissement. Étant donné que les termes sont la forme et la privation, ce sujet est tantôt en acte de la forme, et tantôt affecté de la privation de cette forme.

1689- Avec cet argument d'Aristote, on remarque que la génération et la corruption substantielles sont à l'origine de la connaissance de la matière première. Si celle-ci possédait d'elle-même sa propre forme, elle serait, de ce fait, quelque chose en acte. Et comme l'autre forme se surajouterait, la matière n'existerait pas purement et simplement par cette dernière, mais deviendrait cet être-ci ou cet être-là. La génération serait alors relative, et non absolue. Tous les philosophes qui ont supposé un corps comme l'air ou l'eau, pour sujet primordial, confondirent génération et altération. Chacun voit avec ce raisonnement, comment on doit concevoir la matière première : elle joue envers la forme et la privation, le même rôle que le sujet d'altération envers des qualités contraires.

1690- La matière n'existe pas de la même façon en toutes les substances sensibles. Elle est sujet de génération et de corruption, ce qui induit d'autres changements. Ce qui est générable et passible devient sujet d'altération et de déplacement. Mais la matière sous-jacente à la génération et à la corruption ne fait pas suite à un changement quelconque, particulièrement pas à un déplacement. Si donc un objet possède « une matière locale », par laquelle il peut se situer, il ne s'ensuit pas nécessairement qu'il ait une matière « engendrable et corruptible », sujette à la génération et à la désagrégation. Cette dernière est effectivement absente des corps célestes, qui connaissent une certaine altération de leur luminosité, mais pas de véritable génération ni corruption. C'est pourquoi Aristote écrit « une », en raison du déplacement, « ou deux », en raison de cette altération, qui n'est cependant pas un mouvement véritable, car l'illumination est le résultat d'un mouvement, plutôt que ce mouvement même. En tout changement, il faut donc reconnaître une

matière, comme en tous, il y a un devenir pur et simple et un devenir relatif. Quelle différence doit-on faire entre les deux ? Aristote répond[80] que le devenir pur et simple concerne la substance, tandis que le mouvement relatif, l'accident.

[80] Physiques, Livre I

Leçon 2
LA FORME EST PRINCIPE DE LA SUBSTANCE SENSIBLE

1691- *D'abord*, Aristote poursuit sur sa lancée
1692- *Ensuite*, il reprend son intention
D'abord, les différences qui démontrent le principe formel
D'abord, certaines différences accidentelles des choses sensibles
D'abord, différences accidentelles des choses sensibles
D'abord, l'opinion de Démocrite au sujet des différences
1693- *Ensuite*, la position de Démocrite est insuffisante
1694- *Ensuite*, le rôle des différences envers l'être dont elles relèvent
D'abord, de ces différences, résulte l'être des choses
1695- *Ensuite*, il faut réduire les différences à certains genres premiers
1696- *Ensuite*, différences accidentelles et différences substantielles
1699- *Ensuite*, deux corollaires

Aristote, chap. 2, 1042b10 – 1043a29

1691- Après s'être enquis du principe matériel des substances sensibles, le Philosophe repart de la même base pour aborder le principe formel. Tous les philosophes ont reconnu pour substance la matière-sujet, puisque les plus anciens eux-mêmes affirmèrent qu'elle était substance des choses matérielles, même en demeurant en puissance. Il reste donc à expliquer la forme, qui appartient aux sensibles parce qu'elle est acte.

Démonstration du principe formel

1692- Aristote poursuit son propos. Il cherche au sein des réalités sensibles les différences démontrant le principe formel ; il commence par les caractéristiques accidentelles, et rappelle à cet effet, l'opinion de Démocrite. Ce dernier rejoint les penseurs pour qui « il y a trois différences des choses ». D'après ses écrits, il estimait que toutes les différences se résumaient à trois genres. Pour lui, en effet, les choses matérielles se composaient de corps indivisibles, mutuellement compatibles parce qu'homogènes. Mais la diversité dans les choses proviendrait de la différence de position, d'aspect et d'ordre. Apparemment, le corps-sujet est principe matériel unique et identique par nature, bien qu'il soit numériquement divisé à l'infini, mais il « diffère » et se diversifie en entités variées, en fonction des divergences d'aspect, de position ou d'ordre. L'aspect va de rectiligne à circulaire, la position de haut à bas et de droite à gauche, l'ordre d'avant à après.

1693- Mais la position de Démocrite est trop courte, car il existe apparemment beaucoup d'autres différences qui ne se réduisent pas aux précédentes. Certains êtres se démarquent, en effet, par la variété de composition de leurs parties matérielles. Les unes résultent de la mixtion d'ingrédients, comme un soluté ; d'autres sont liées par une attache, comme un collier, ornant un cou féminin ; d'autres encore sont assemblées par une colle ou un enduit, comme la reliure d'un livre ; d'autres sont fixées par des clous, comme un coffret ; d'autres enfin, par plusieurs des modes précédents. Les êtres peuvent aussi différer par la disposition de leurs parties, comme le bord supérieur et le bord inférieur, qui se distinguent par leur position dessus ou dessous. Les parties peuvent aussi se reconnaître dans le temps, comme le souper qui est un repas du soir, et le petit-déjeuner, qui se prend le matin. Elles peuvent également se démarquer par leur lieu, comme les « souffles », c'est-à-dire les vents : l'Aquilon souffle du nord, le Zéphyr de l'ouest, l'Auster du sud, et le Subsolanus de l'est. D'autres diffèrent « par les traits sensibles » que sont la dureté ou la souplesse, etc. Certaines diffèrent entre elles par plusieurs de ces caractéristiques, et certaines par toutes ; d'autres par excédent ou par défaut. Il donne cette dernière précision car pour les anciens, toutes les caractéristiques sensibles se réduisaient à l'excès et au défaut.

1694- Aristote explore ensuite l'impact des différences en question sur leurs destinataires. Car ce sont elles, les différences à l'origine de l'être qu'elles affectent. Il y aura autant d'êtres que de différences énumérées ci-dessus. La différence parachève, en effet, la définition indiquant l'être d'une chose. Le seuil d'une porte est, par exemple, reconnu pour tel « parce qu'il est positionné ainsi ». Ce "positionné ainsi" est « l'être » même du seuil, et son essence propre. De même, l'être du cristal est d'"être de telle translucidité". L'être de chaque chose se distingue donc en fonction de toute notre énumération précédente : les uns parce qu'ils sont mélangés, d'autres parce qu'ils sont attachés, d'autres encore en raison d'autres différences, comme la main, le pied et d'autres membres, tiennent leurs différences de la spécificité des opérations auxquelles ils sont destinés.

1695- Il en conclut que pour connaître les principes des êtres, il faut rattacher les différences à des genres premiers. Comme l'être des choses réside dans leurs différences, et que ces dernières permettent d'avancer dans la connaissance, il est utile de les généraliser en réduisant les différences secondes au genre des premières, car les différences communes caractéristiques d'un genre seront les principes d'être pour tout le genre, comme on le voit des différences du plus et du moins, du maigre et de l'épais, etc. Rare et dense, et le reste, se réduisent au grand et au petit. Toutes ces caractéristiques signifient l'abondance ou le manque. Si d'autres relèvent de la figure, ou bien de la rugosité ou de la finesse, toutes celles-là

sont chapeautées par le droit et le courbe, qui forment les différences premières de la figure. Analogiquement, certains êtres se réduisent au mixte et au non-mixte car leur être résulte du mélange, et leur non-être de l'état opposé.

1696- Puis le Philosophe compare les différences accidentelles et les différences substantielles. Avec ce qui précède à propos des différences, on voit déjà qu'il s'agit de rechercher la cause formelle d'être de tout être affecté de différences, si tant est que la substance formelle, ou l'identité, est bien cause d'être, comme on l'a établi[81]. Les différences en question indiquent, en effet, la forme et l'identité des choses, mais aucune n'est substance, ni ne relève de la substance, ni n'appartient au genre substance. On observe, néanmoins, une même relation entre ces différences et celles affectant la substance.

1697- Dans le genre substance, la différence se prédiquant du genre et qui l'affecte pour former l'espèce, se compare à lui comme un acte et une forme, et il en va de même des autres définitions. Ne pensons pas, néanmoins, que la différence soit une forme, ni que le genre soit matière, puisque genre et différence s'attribuent à l'espèce, mais ni la matière ni la forme ne se disent du composé. Aristote précise cela parce que le genre est pris de l'aspect matériel d'une chose, et la différence de son aspect formel. Le genre d'"homme", par exemple, est "animal", parce qu'il désigne un être doté d'une nature sensitive, laquelle se compare effectivement à une matière pour la nature intellectuelle d'où provient "rationnel", qui forme la différence d'"homme". Mais "rationnel" signifie quelque chose possédant une nature intelligente. C'est pourquoi un genre dispose de différences potentielles, et que genre et différence entretiennent une proportion avec la matière et la forme, comme le prétend Porphyre. Raison de plus pour que « l'acte » qui est différence, se dise « de la matière », autrement dit du genre ; et il en va de même des autres genres.

1698- Pour définir le seuil d'une porte, par exemple, on dira que c'est une pierre ou une poutre posée de telle façon ; dans cette définition, pierre et poutre sont comme la matière et la disposition comme une forme. Analogiquement, dans la définition d'une maison, les pierres et les poutres sont des matériaux, et tel plan de construction se rattache à la forme : on ajoute aussi parfois une finalité qui explique la nécessité de la forme. Dans la définition du cristal, toujours de la même façon, l'eau est comme une matière, la congélation comme une forme ; et dans la définition de l'arpège, l'aigu et le grave sont comme une matière, leur harmonie comme une forme ; et de même partout.

[81] Métaphysique, Livre VII

1699- Aristote en tire deux corollaires :

1 En des matières différentes, les actes et formes sont différents ; c'est tantôt un acte de composition, tantôt un mélange, etc., comme on l'a vu.

1700- 2 Dans la définition, un des membres se compare à l'autre comme l'acte à la matière. Aussi certains se sont-ils montrés insuffisants en ne définissant que par la matière : ceux qui, par exemple, définissent une maison par ses pierres et ses poutres, qui en sont les matériaux, car cette définition ne fait pas connaître la maison en acte, mais seulement en puissance. Tandis que ceux qui voient dans l'édifice un abri pour les biens et les personnes, se prononcent sur la forme mais pas sur la matière. Mais ceux qui associent les deux parties définissent la substance composée, et leur définition offre une notion parfaite. Le concept pris des différences appartient à la forme, et celui pris des parties intrinsèques appartient à la matière.

1701- C'est ce genre de définitions qu'Archytas approuva. L'accalmie, par exemple, qui signifie l'état de l'atmosphère en l'absence de vent, est le repos d'une masse importante d'air ; on ne qualifie pas de calme, en effet, un peu d'air stable, enfermé dans un bocal. Dans cette définition, l'air représente la matière, et le repos la forme. Analogiquement, lorsqu'on dit que la tranquillité est une mer étale, la mer est la matière, et étale, la forme. Or, dans ces définitions, la matière est substance, tandis que la forme est accident. Mais dans la définition de la maison, la matière est représentée par les parties, tandis que la forme du tout par l'acte.

1702- Le Philosophe épilogue sur ce qu'il a dit de la forme, et sa lettre est claire.

Leçon 3
DÉTERMINATION DU PRINCIPE FORMEL

1703- *Ensuite*, le Philosophe entend examiner les principes matériel et formel
1704- *D'abord*, les points qui sont à considérer à propos du principe formel
D'abord, le principe formel par comparaison avec les espèces
1705- *D'abord*, les noms des espèces signifient seulement la forme
D'abord, il soulève la question
1707- *Ensuite*, il montre ce qui s'ensuit
1708- *Ensuite*, il montre vers quoi tend la question susdite
1712- *Ensuite*, il la forme est en dehors des parties de la matière
1715- *Ensuite*, les formes platoniciennes, sont éternelles et incorruptibles
1717- *Ensuite*, Platon posait les formes séparées de la matière
D'abord, quel est le doute sur cette position
1718- *Ensuite*, ce qui semble être évident à ce propos
1719- *Ensuite*, il exclut une objection
1720- *Ensuite*, ce qui est manifestement contre la position de Platon
1722- *Ensuite*, les formes par comparaison avec les nombres

Aristote, chap. 3, 1043a30 – 1044a18

1703- Après avoir mis les principes des substances sensibles en évidence, à partir du fait qu'elles sont composées de matière et de forme, le Philosophe entend maintenant examiner ce qui concerne ces principes matériel et formel.

1704- Il commence le principe formel, que Platon a surtout abordé, selon un ordre auquel Aristote s'attache : les formes des choses sont les espèces et les nombres. Il ouvre donc son étude sur la comparaison des formes avec les espèces. Or, Platon distinguait quatre thèmes :

1 Les noms des espèces ne signifient que la forme, sans matière,

2 La forme est quelque chose d'autre que les composants matériels,

3 La forme est inengendrable et incorruptible,

4 Les formes sont séparées des objets sensibles.

Aussi l'étude d'Aristote se divise-t-elle en ces quatre points.

Les noms des espèces signifient-ils seulement les formes ?

1705- Premièrement, les noms des espèces signifient seulement la forme. La question est de savoir si chez certains, le nom de l'espèce renvoie à la substance

composée, ou bien à la seule forme, ou bien à quelque chose qui tiendrait lieu d'acte. Ce nom de "maison", par exemple, signifie-t-il communément la matière et la forme, comme s'il indiquait un abri fait de ciment et de pierres, construit comme il se doit (de fait, l'abri est bien du côté de la forme, et le ciment et les pierres, du côté de la matière), ou bien le nom en question renvoie-t-il seulement à l'acte et à l'espèce, à savoir l'abri ?

1706- De même, le nom de "ligne", par exemple signifie-t-il la dyade et la longueur, ou bien la dyade uniquement ? Aristote pose la question, car les platoniciens voyaient dans les nombres, les formes des grandeurs. Le point n'était, en effet, rien d'autre pour eux, qu'une unité dotée de position, la position jouant le rôle de matière et l'unité de forme. Ils supposaient aussi que la dyade était la forme de la ligne, et qu'une ligne n'était autre chose qu'une dyade dans une longueur. Le Philosophe cherche donc à savoir si ce nom de "ligne" n'indique que la dyade, comme une simple forme, ou bien la dyade dans la longueur, comme une forme dans une matière. De même, le sens de ce nom "animal" est-il : "âme dans un corps", comme une forme dans une matière, ou bien "âme" seulement, qui est forme d'un corps organique ?

1707- Aristote déroule une conséquence : on pourrait prétendre que les noms des espèces signifient des deux façons, indiquant parfois simplement la forme, et parfois la forme dans la matière, et qu'un terme comme "animal" accepte les deux sens non pas univoquement, comme s'il s'agissait d'une notion unique, mais analogiquement, comme des concepts ayant un même nom parce qu'ils réfèrent à une réalité unique. Le nom de l'espèce ne serait alors attribué au composé que de façon dégradée par rapport à son attribution à la forme seule, comme le voulurent les platoniciens. Ils soutenaient, en effet, que l'homme composé de matière et de forme est appelé tel par participation à l'homme idéal qui est forme pure.

1708- Puis il indique la direction où conduit cette question. Il n'est pas totalement indifférent que le nom de l'espèce signifie la substance composée ou la forme seulement. Cela ne change rien, cependant, du point de vue de la substance sensible, car celle-ci est à l'évidence composée de matière et de forme.

1709- Mais il montre où cela fait des différences : dans le cas d'une réalité purement forme et acte. Si une telle chose existe, son identité permanente d'être « existe pour elle-même » et se confond avec la chose en question, comme sont identiques « l'âme et d'être âme », autrement dit l'âme est l'identité de l'âme. Si par contre, quelque chose est composé de matière et de forme, l'identité

permanente d'être et la chose elle-même ne se confondront pas, de même que "d'être homme" et "homme" diffèrent, à moins qu'on veuille seulement signifier l'âme, à l'instar de ceux qui soutiennent que les noms des espèces n'indiquent que la forme. 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.

1710- La raison en est que l'identité permanente d'être est énoncée par la définition. Or, celle-ci signifie la nature de l'espèce. Les réalités composées de matière et de forme doivent contenir quelque chose d'autre que la nature de l'espèce pour exister, puisque la matière est principe d'individuation ; il faut donc que n'importe quel composé de matière et de forme possède des principes d'individuation qui soient extérieurs à la nature de l'espèce. Une telle chose ne se limite pas à son identité, mais va au-delà. 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.

1711- Lorsque le nom d'espèce signifie seulement la forme, l'identité permanente d'une chose se confond avec son être ; l'homme serait ce qu'est son être, de même que cheval, etc. Mais si les noms d'espèces indiquent le composé de matière et de forme, alors les choses seront distinctes de leur identité permanente d'être.

La forme est-elle quelque chose d'autre que les composants de la matière ?

1712- En soulevant cette seconde question, sur l'altérité de la forme et des composantes matérielles, les platoniciens n'ont pas confondu la syllabe avec les caractères la composant, comme si cet agencement qui constitue la forme de la syllabe, était une de ses parties matérielles, au même titre que ses caractères alphabétiques. Ils n'ont pas confondu non plus, dans la maison, le ciment et l'architecture, comme si tous deux faisaient partie des matériaux de construction.

1713- Ils eurent, en cela, raison. Si la forme faisait partie de la matière, elle dépendrait d'elle. Or, c'est faux, comme on le voit, parce que la construction et le mélange, qui sont des principes formels, ne proviennent pas d'éléments qui auraient été construits ou mélangés ; aucun autre aspect formel n'est davantage constitué par sa matière, mais c'est plutôt l'inverse. Un sublimé est davantage le résultat de sa forme, qui est une composition, que l'inverse.

1714- En admettant, par conséquent, qu'animal et bipède soient la matière de l'homme, celui-ci ne se limitera pas à ces caractéristiques, mais sera quelque chose d'autre encore. Ce ne sera pas davantage élément, ni issu d'éléments, mais ce sera une forme seule, comme disent les platoniciens qui ont écarté la matière des définitions. Contre cette position, on doit dire, semble-t-il, qu'à supposer que ce qui est forme seule, autre que la matière, est substance et principe d'être, on ne pourra plus dire que cet individu est cette substance séparée, ni que l'homme sensible composé de matière et de forme est l'homme qui est forme seule.

Les formes sont-elles éternelles et incorruptibles ?

1715- En troisième lieu, les platoniciens voyaient les formes comme éternelles et incorruptibles. Mais ce qui a été dit permet de conclure que la forme doit être ou bien éternelle, comme ils le disaient des idées, qu'ils voyaient comme les formes éternelles des choses, ou bien périssable par accident, sans être corruptible par soi et produite incidemment, sans l'être par soi non plus. C'est ce que concède Aristote pour qui les formes n'existent pas séparées mais dans la matière.

1716- Les formes ne peuvent ni s'engendrer, ni périr par soi, les deux points précédents en dépendent, en effet. Aristote le démontre maintenant en s'appuyant sur ses conclusions précédentes : personne ne produit de forme, et une forme n'est engendrée ni ne devient par soi, car c'est cet être particulier qui est engendré et qui advient. Tout ce qui devient, provient de la matière, et cet être particulier, qui se compose de matière et de forme, advient et est engendrée « par eux », à savoir par ces principes matériels et individualisant. Or, le Philosophe a démontré qu'une forme n'est pas un élément et n'en provient pas ; par conséquent, elle n'advient ni n'est engendrée par soi.

Les formes sont-elles séparées des objets sensibles ?

1717- Quatrièmement, Platon concevait des formes séparées de la matière. Cela pose question, car il n'est pas certain que « les substances » et les formes des choses périssables soient séparables, contrairement à l'opinion des platoniciens.

1718 – Aristote fait cependant ressortir l'évidence de ce propos : manifestement, certaines formes d'êtres corruptibles ne peuvent s'en séparer « d'aucune manière », car il ne leur est pas possible d'être en dehors de leur matière, comme une maison ou un vase, dont la forme ne peut subsister sans sa matière propre.

1719- Puis il écarte une objection : les formes des artefacts ne sont pas des substances, ni des êtres par soi, elles ne peuvent donc être séparées. Aucun artefact n'est naturel parce que seule sa matière est dite substantielle ; les formes artificielles ne sont qu'accidentelles. Mais les formes naturelles sont du genre substance. C'est pourquoi Platon n'envisageait pas que les formes artificielles soient séparées de la matière, mais réservait cela aux formes substantielles.

1720- Puis il met en évidence ce qui s'oppose à la pensée de Platon. En admettant qu'existent des substances séparées platoniciennes, la question d'Antisthène et des siens, qui passent pourtant pour des ignares, aura toute sa place. Ils prétendaient, en effet, qu'on ne pouvait définir quoi que ce soit à l'aide d'une définition indiquant son identité, car cette dernière est simple et ne peut se satisfaire d'un discours combinant différents mots. Chacun voit, en effet, que « le terme » qu'est la définition attribuée à quelque chose, est un long discours comprenant plusieurs vocables. Il ne signifie donc pas ce que c'est, mais que c'est « de telle sorte », c'est-à-dire à quoi ressemble la chose. Comme si l'on prétendait que la définition de l'argent ne signifie pas "argent", mais "semblable à du plomb ou de l'étain".

1721- Pour résoudre ce problème, il faut maintenir que la substance à définir, qu'elle soit intellectuelle ou sensible, doit être composée. Mais les éléments dont elle est précisément formée, étant simples, ne peuvent être eux-mêmes définis. On a déjà dit, en effet, que la notion définitoire réunit deux traits dont l'un est comme une forme et l'autre comme une matière. Car nous avons vu que le genre se prend de la matière, et la différence de la forme. Si donc les espèces des choses étaient de pures formes, à la façon des platoniciens, elles ne pourraient être définissables.

Comparaison entre les formes et les nombres

1722- Après avoir examiné les formes en comparaison avec les idées introduites par Platon, le Philosophe les compare maintenant avec les nombres, car l'Académicien réduisait d'une certaine façon les formes et les substances à ressembler à des nombres. Il divise pour cela son étude en quatre points, correspondant aux quatre façons dont les formes étaient assimilées à des nombres :

> 1 Si, d'une façon ou d'une autre, les nombres sont substances des choses et formes, ils sont tels qu'on les a décrits. Mais ils ne sont pas les nombres d'unités que décrivent les platoniciens car un tel nombre d'unités est simple et absolu. Tandis que le nombre appliqué aux réalités est dit nombre des choses, comme quatre chiens ou quatre hommes. C'est de cette façon, véritablement, que les substances des choses, signifiées par les définitions, peuvent être considérées comme des nombres. Une définition peut

effectivement se diviser en deux – d'un côté un membre formel et de l'autre un membre matériel, comme on l'a vu – lesquels peuvent à nouveau se diviser en indivisibles, car la division d'une définition doit aboutir à des indivisibles, pour ne pas aller à l'infini. Admettons que la définition d'"homme", par exemple, se divise en animal et rationnel, et celle d'"animal" en animé et sensible ; on ne pourra pas continuer ainsi indéfiniment, puisque ni la cause matérielle, ni la cause formelle ne se prêtent à l'infinité, comme Aristote l'a déjà prouvé[82]. La division de la définition ne se compare donc pas à celle de la quantité continue, qui est infinie, mais à la division du nombre, qui aboutit à l'indivisible.

1723- 2 Le Philosophe propose une seconde façon d'assimiler la substance signifiée par la définition à un nombre. Une quantité, même infime, soustraite ou ajoutée à un nombre, modifie l'espèce du nombre. L'unité représente, en effet, le minimum numérique, et si on l'ajoute à trois, on obtient quatre, qui est un nombre d'espèce différente. Si on la soustrait, il reste deux, qui est encore une espèce différente de nombre, car c'est précisément cette dernière unité qui donne l'espèce au nombre.

1724- Il en va de même des définitions, et des identités permanentes d'être signifiées par elles, car à chaque fois que nous leur ajoutons ou leur enlevons une caractéristique minime, nous obtenons une autre définition, ainsi qu'une autre nature spécifique. "Substance animée sensible" sans plus, par exemple, définit "animal", mais si nous ajoutons "rationnelle", nous formons l'espèce "homme" tandis qu'en enlevant "sensible", nous formons l'espèce "végétal", car, comme toujours, c'est la différence dernière qui donne l'espèce.

1725- 3 Le nombre est une unité. Il est, en effet, un par soi, quand sa dernière unité lui donne espèce et unification. Dans les composés de matière et de forme, il existe analogiquement une unité formelle responsable de leur unification et de leur espèce. C'est pourquoi, en envisageant que l'unité du nombre n'est pas par soi, on ne peut plus dire au nom de quoi il est un, si tant est qu'il le soit. Comme il se compose de plusieurs unités, ou bien il n'est purement et simplement pas un, mais ses unités s'accumulent comme en un tas, sans former d'unité absolue. Elles ne constituent pas, alors, d'être d'une espèce déterminée, et le nombre n'est pas l'espèce d'un être. Ou bien, le nombre est

[82] Métaphysique, Livre II

purement et simplement un, mais non par soi, et il faut alors donner la raison faisant de lui une unité issue d'une pluralité, ce qui n'a pas été fait.

1726- De la même façon, la définition est une par soi, et l'on n'a rien à ajouter pour rendre compte de cette unité. C'est logique, car la substance signifiée par la définition est une pour la même raison que le nombre, c'est-à-dire par soi, du fait qu'un des membres est la forme de l'autre. Elle n'est pas une comme un indivisible tel que l'unité ou le point, contrairement à ce que certains prétendirent, mais parce qu'elle est, à chaque fois, forme et nature.

1727- 4 De même qu'un nombre n'est pas sujet à plus ou moins, de même la substance dite selon l'espèce, même s'il en va sans doute différemment de la substance dite matière. L'essence d'un nombre consiste en quelque chose de précis, à quoi il n'y a rien à ajouter ni à soustraire, a-t-on dit, et il en va de même de la notion de forme ; tandis qu'on observe du plus et du moins, là où la matière participe plus ou moins parfaitement à la forme. La blancheur en tant que telle, n'augmente ni ne diminue, mais le blanc le fait.

1728- Aristote conclut les points abordés. On a dit, à propos de « la génération et la corruption de substances » formelles, comment elles sont produites par accident, mais comment c'est impossible par soi ; et l'on a expliqué la réduction par analogie des formes à des nombres.

Leçon 4
DÉTERMINATION DU PRINCIPE MATÉRIEL

1729- *D'abord*, Aristote examine la pluralité du principe matériel
D'abord, tout relève-t-il d'une seule ou de plusieurs espèces de matières ?
1731- *Ensuite*, comment au contraire, une seule chose a plusieurs matières ?
1733- *Ensuite*, par comparaison avec les autres causes
D'abord, par comparaison avec l'agent
1737- *Ensuite*, par comparaison avec les autres causes
D'abord, dans les engendrables et corruptibles, en trois points
1740- *Ensuite*, dans les substances naturelles et perpétuelles
1743- *Ensuite*, comment la matière est attribuée aux accidents
1746- *Ensuite*, par comparaison avec le changement par génération et corruption
D'abord, le changement se fait diversement dans les choses diverses
1748- *Ensuite*, deux questions au sujet de ce qui précède

Aristote, chap. 4, 1044a19 – chap. 5, 1045a7

Pluralité des matières ?

1729- Après avoir examiné le principe formel de la substance, Aristote aborde maintenant le principe matériel. Il le compare d'abord à ce qui provient de la matière, et se demande si tout relève d'une seule espèce de matière, ou de plusieurs. On ne doit pas cacher cet aspect de la matière. Toutes les réalités, il est vrai, proviennent d'un même principe matériel premier, qui est la matière première de soi dépourvue de toute forme, ou les principes matériels identiques « ou bien premiers » (Aristote évoque les quatre éléments, principes matériels communs pour tout ce qui est engendré et périssable). Mais, bien qu'une même matière soit « la base commune de tout ce qui advient » (car dans la pensée du Philosophe, elle n'est pas seulement principe d'être, mais aussi de devenir), bien qu'en outre, la matière première et les éléments soient les mêmes pour tout ce qui en est issu, néanmoins, chaque chose est dotée d'une matière propre. Celle du phlegme, non pas purement et simplement, mais d'un point de vue générique, est un équilibre de doux et de gras, car leur caractère humide entretient une affinité avec le phlegme. L'amer, ou quelque chose de semblable, est matière propre de la bile. Dans l'amertume, la chaleur domine entièrement, semble-t-il, l'humidité jusqu'à son évaporation totale. C'est la sécheresse et la chaleur qui ont un lien avec la bile. Mais ces deux matières que sont l'amer et le doux, proviennent vraisemblablement d'un principe matériel antérieur. Aristote précise « vraisemblablement », parce que

pour certaines réalités, la matière est si hétérogène, qu'elle ne se réduit pas à une antérieure ; c'est le cas des corps périssables et impérissables.

1730- On conçoit, désormais, une matière première unique pour tout être engendré et périssable, et des matières différentes, appropriées à chaque chose particulière.

1731- Mais le Philosophe observe aussi comment, au contraire, il peut y avoir plusieurs matières d'une même chose. C'est possible lorsque l'une d'elle est matière d'une autre. La matière du phlegme sera le doux et le gras si le gras provient du doux. La saveur du gras est comptée parmi les goûts intermédiaires, issus d'extrêmes comme le doux et l'amer. Mais le gras est proche du doux. Retenons tout de même que dans ces exemples, la matière de quelque chose est précisée par son origine, même si elle n'est pas permanente, mais passagère.

1732- De peur qu'on imagine le devenir de quelque chose comme étant toujours à sens unique depuis un principe matériel, Aristote ajoute que la bile peut être à l'origine d'autre chose après s'être dissoute en matière première, comme elle peut aussi provenir de cette matière première. Car quelque chose est dit provenir d'autre chose de deux façons :

1 L'origine d'où provient quelque chose est un intervenant naturel du processus de génération ; il s'agit alors d'un principe matériel.

2 La production se fait par dilution dans la matière, de sorte que la base matérielle surgit de la désagrégation du composé.

Le corps mixte provient, en effet, de la composition des éléments, tandis que les éléments proviennent de la décomposition du corps mixte.

Comparaison de la matière avec les autres causes

1733- Aristote étudie la matière en la comparant aux autres causes. Il commence par l'agent, qui produit avec de la matière, et notre comparaison concernera donc la matière en tant que principe de devenir. Comme il vient de dire que la matière première est une pour tout, on pourrait se demander comment une matière identique partout serait à l'origine de la diversité des choses. Les anciens naturalistes attribuaient, en effet, cela au hasard ; ils écartent la cause agente, et attribuent la diversité du réel sorti d'une matière unique, à la rareté et à la densité.

1734- Rejetant cette hypothèse, le Philosophe attribue d'abord à la cause motrice, la variété des réalités provenant d'une matière préexistante ; soit que les agents soient différents, soit qu'un même auteur procède différemment selon ses

productions. C'est particulièrement évident pour les objets artificiels. Avec du bois, un même artisan peut fabriquer tantôt un coffre et tantôt un lit, grâce à la richesse des formes techniques qu'il maîtrise.

1735- Mais la matière première a beau être commune à tous, il existe une matière particulière appropriée à chaque objet différent. Ne croyons pas que toute la variété provient exclusivement de l'agent, sans aucune contribution du principe matériel. Aristote précise qu'une certaine diversité des choses impose une diversité matérielle appropriée. N'importe quoi n'est pas apte de son état à naître de n'importe quelle matière. On ne fait pas de scie avec du bois ; aucun artisan n'en est capable. Jamais il ne choisit la même matière quelle que soit l'œuvre. Il est incapable de fabriquer une scie avec du bois ou de la laine, dont la malléabilité est incompatible avec l'office de cet outil, qui est de couper.

1736- Chacun voit, par conséquent, que la diversité des êtres provient de l'agent et de la matière. Mais si des objets spécifiquement semblables sortent de matières différentes, comme une coupe en or, et une en argent, par exemple, le principe moteur – l'art – doit évidemment être identique, car lorsque la matière et l'auteur sont hétérogènes, les produits sont forcément dissemblables.

1737- Puis Aristote compare la matière aux autres causes, du point de vue de la source de connaissance. On doit commencer par les êtres susceptibles de génération et de corruption, ce qu'il fait en trois points :

> 1 Les anciens naturalistes ne connaissaient que la cause matérielle. C'est pourquoi il précise que lorsqu'on cherche la cause de quelque chose, comme ce terme a plusieurs sens, il faut énumérer toutes les causes « éventuelles », qui peuvent lui arriver. Toute chose n'est pas sujette, en effet, à toutes les causes, mais les êtres naturels, et particulièrement les êtres engendrables et corruptibles, les possèdent toutes. Les menstrues, par exemple, sont la cause matérielle de la génération de l'homme ; sa cause motrice est « le sperme », doté d'une virulence active ; sa cause formelle est son « identité permanente d'être », qui est signifiée par la définition ; et sa cause finale, ce en vue de quoi. Mais ces deux dernières, à savoir la forme et la fin, se confondent parfois numériquement, car selon ses propos, elles sont identiques dans certains cas et en d'autres, non. Chez l'homme, par exemple, la fin de la génération est l'âme, tandis que la fin de ses opérations est le bonheur.

1738- 2 Non seulement on doit énumérer toutes les causes, mais il faut aussi préciser les causes prochaines, afin d'aboutir à elles en commençant par les

premières. Les causes premières ne nous donnent des choses qu'une connaissance universelle et imparfaite, mais les causes proches nous en offrent la connaissance parfaite. En cherchant la cause matérielle de l'homme, par exemple, on ne doit pas s'arrêter au feu ou à la terre, qui sont la matière générique de tout être engendré et périssable, mais il faut aller jusqu'à la matière propre, comme ce type de chair et d'os.

1739- 3 Le Philosophe résume ses propos, en concluant que vis-à-vis des substances engendrables et corruptibles, il faut être dans cet état d'esprit : étudier correctement les causes, afin de les énumérer toutes, jusqu'aux plus proches. C'est nécessaire du fait qu'il y a autant de causes, et qu'il faut les connaître toutes car connaître quelque chose, c'est en connaître la cause.

1740- Aristote explique ensuite quelle est la matière des substances naturelles et perpétuelles que sont les corps célestes. Elle est différente de celle des êtres soumis à génération et corruption. De telles substances, ou bien n'ont sans doute pas de matière, ou bien, si elles en ont, ce n'est pas celle des êtres engendrables et corruptibles, mais une matière en puissance au mouvement local uniquement.

1741- Comme il l'a dit, dans les êtres engendrables et périssables, ce sont ces changements qui permettent de découvrir la matière, car ils doivent avoir un sujet commun à la privation et à la forme. Or, les corps célestes ne sont pas en puissance à la privation et à la forme, mais seulement à la diversité de lieux. Ils ont donc une matière en puissance, non pas à la privation et à la forme, mais au déplacement.

1742- Or, un corps se compare au lieu, non pas comme la matière à la forme, mais davantage comme le sujet à l'accident. Et, bien que cette dernière relation soit d'une certaine façon comparable à la première, le sujet n'est cependant pas purement matière, comme on le verra. Nous conclurons donc que les corps célestes n'ont aucune matière, si le sujet ne dit pas matière, ou qu'ils ont une matière pour le lieu, si par sujet, on entend matière.

1743- Il établit enfin comment la matière s'attribue aux accidents. Les réalités d'ordre naturel qui ne sont pas substances mais accidents, n'ont pas de matière à l'origine de leur être, mais c'est la substance qui est leur sujet. Le sujet a ceci de comparable avec la matière qu'il est le siège d'accidents ; il en diffère cependant parce que la matière n'a d'être en acte que par la forme, tandis que le sujet n'est pas constitué dans l'être par l'accident.

1744- Pour rechercher, par exemple, la cause d'une éclipse, on ne doit pas se demander quelle est sa matière, car c'est la Lune qui est le sujet d'une telle manifestation. La cause motrice, qui masque la lumière, c'est la Terre, diamétralement interposée entre le Soleil et la Lune. Sans doute n'y a-t-il pas de cause finale à prévoir, car ce qui relève du défaut n'est pas motivé par une fin, mais résulte surtout de la nécessité de la nature ou de l'agent ; Aristote écrit « sans doute », parce que l'étude des causes des phénomènes et des mouvements célestes est extrêmement difficile. La cause formelle de l'éclipse est sa définition, mais une telle définition n'est pas évidente si l'on ne donne pas la cause, puisque la notion d'éclipse de Lune, c'est la privation de sa lumière. Mais si l'on ajoute que cette privation provient de l'interposition diamétrale de la Terre entre le Soleil et la Lune, on aura assigné la cause de cette définition.

1745- Même évidence à propos d'un événement comme le sommeil. Quoique discerner le sujet exact de cette affection ne soit pas simple, il est néanmoins indéniable que l'animal est sujet du sommeil. Mais où le sommeil se localise-t-il précisément chez lui ? Est-ce dans le cœur ou ailleurs ? Ce n'est pas clair, car pour certains, l'organe premier de la sensation, c'est le cerveau, tandis que pour d'autres, c'est le cœur. Or, le sommeil est la mise au repos des fonctions sensitives. Une fois connu le siège du sommeil, il faut se demander quel en est l'agent. Est-ce la digestion, ou la fatigue, ou un autre facteur ? Il faut aussi étudier quelle affection précise est-ce ; qu'est-ce qui est exactement touché par le sommeil animal, car ce n'est pas l'animal tout entier qui s'endort, puisque dormir est une certaine immobilité. Mais certaines facultés en sont le sujet exact. C'est ce siège qu'il faut mentionner dans sa définition, comme c'est la règle pour n'importe quel accident, qui se définit par son sujet propre exact. La définition de la couleur fait mention de la surface mais pas du corps.

Comparaison avec le changement par génération et corruption

1746- Aristote examine ensuite la matière en fonction du changement par génération et corruption, dont elle est le sujet. Or, ce changement est différent selon les réalités. Certaines tantôt sont et tantôt ne sont pas, « sans génération ni corruption » par soi, comme le point, et d'une manière générale, les espèces et les formes, qu'elles soient substantielles ou accidentelles. Parlant par soi, ce n'est pas le blanc, qui devient, mais un morceau de bois blanc. Tout ce qui advient, le fait « sur la base de quelque chose », à savoir la matière, et devient quelque chose, terme de la génération, à savoir la forme. C'est pourquoi tout être en devenir est composé de matière et de forme. Mais ce qui n'est que forme ne saurait changer par soi. On dit que les contraires proviennent l'un de l'autre, mais il faut le comprendre différemment des êtres composés et des êtres simples. L'homme blanc

provient de l'homme noir autrement que le blanc provient du noir ; homme blanc désigne un composé qui peut, par conséquent, advenir par soi, tandis que blanc indique seulement une forme, qui ne peut venir qu'accidentellement du noir.

1747- Il est donc évident, d'après ce que nous venons de dire, que tout n'a pas de matière, mais seulement les réalités engendrées par soi et qui se transforment les unes dans les autres. Mais celles qui tantôt sont et tantôt ne sont pas, sans pour autant changer par soi, n'ont pas de matière dont elles proviendraient, mais un sujet où elles demeurent, et qui leur tient lieu de matière.

1748- Le Philosophe soulève deux questions à ce propos :

1 Comment la matière se comporte-t-elle à l'égard des contraires ? S'agit-il d'une matière autant en puissance, et avec une égale inclination, pour chacun des deux opposés potentiellement contenus dans le même être ? Un même et unique sujet est-il, par exemple, indifféremment et à égalité, en puissance aux deux opposés que sont la santé et à la maladie ? La santé est un équilibre des humeurs, tandis que la maladie, un déséquilibre. Mais équilibre et déséquilibre sont-ils équivalents pour leur sujet ? L'eau, qui est la matière des humeurs, est, semble-t-il, autant en puissance au vin qu'au vinaigre vus comme des contraires, et à égale distance entre les deux.

1749- Mais il n'en va pas ainsi pour Aristote. La forme du vin est un acquis et une espèce, et celle du vinaigre, une privation et une détérioration du vin. La matière se porte donc prioritairement vers le vin, qui est son acquis et son espèce, puis vers le vinaigre, comme vers une privation et une dégradation. Elle n'a donc de rapport au vinaigre que par l'intermédiaire du vin.

1750- 2 L'origine du devenir de quelque chose est sa matière, semble-t-il, comme les éléments dont résulte un corps mixte, constituent sa matière. Comme le vinaigre vient du vin, et le mort du vivant, on pourrait se demander pourquoi le vin n'est pas la matière du vinaigre, ni le vivant, la matière du mort, puisqu'ils leurs sont ordonnés comme la puissance à l'acte.

1751- Aristote répond que le vinaigre est la corruption du vin et la mort la corruption de la vie. Le vinaigre ne provient donc pas du vin, ni la mort du vivant, comme d'une matière, si ce n'est par accident, du fait qu'ils proviennent de leur matière. Ce n'est pas la timbale qui est la matière de la

coupe, mais l'argent, et analogiquement, ce n'est pas le vivant qui est la matière du mort, mais ses éléments.

1752- Mais affirmer que du vivant advienne le mort, et du vin, le vinaigre, en faisant référence à la forme même du vin ou de l'animal, c'est introduire, avec cet article "du", un ordre de succession : dans une même matière, à la forme du vin, fait suite le vinaigre, et à la forme animale, le cadavre, comme nous disons que du jour provient la nuit. Voilà pourquoi, à chaque fois que s'opère ce changement de vin à vinaigre ou d'animé à mort, on observe un retour à la matière. Comparativement, si un vivant devait naître d'un mort, le corps de ce dernier devrait revenir à l'état de matière première en se désagrégeant en ses éléments, puis à nouveau surgir de ces éléments, agencés selon le métabolisme adéquat de l'animal. Idem du vinaigre au vin.

1753- Chaque fois que la matière entretient une relation graduée envers diverses natures, elle ne peut retourner du suivant vers le précédent dans la hiérarchie. Dans la génération animale, par exemple, le sang provient de la nourriture, la semence et les menstrues du sang, et d'elles, s'accomplit la conception de l'animal. Cet ordre ne saurait être inversé, pour faire provenir le sang de la semence, ou la nourriture du sang, sauf à se dissoudre en matière première, du fait que chaque chose possède un mode déterminé de génération. La matière du vin n'est reliée au vinaigre que par l'intermédiaire du vin, parce que le vinaigre en est sa corruption, et c'est de la même façon que le mort est relié au vivant, ou l'aveugle au voyant. Partant de telles privations, il ne s'opère un retour à l'acquis que par résolution dans la matière première.

1754- Si toutefois existe une privation immédiatement liée à la matière, ne signifiant rien d'autre que l'absence de forme dans cette matière, sans s'ordonner à cette forme, alors, d'une telle privation, pourra s'opérer un retour à la forme, comme le retour des ténèbres à la lumière, puisque l'obscurité n'est rien d'autre que l'absence de luminosité dans l'atmosphère.

Leçon 5
L'UNITÉ DE LA MATIÈRE ET DE LA FORME

1755- *D'abord*, Aristote s'interroge sur l'unité de la matière et de la forme
1758- *Ensuite*, il résout le doute en question
D'abord, il propose la direction vers la solution du doute
1759- *Ensuite*, il résout le doute selon la voie annoncée
D'abord, dans les choses naturelles qui s'engendrent et se corrompent
1760- *Ensuite*, dans les objets mathématiques
1762- *Ensuite*, dans les réalités entièrement séparées de la matière
1765- *Ensuite*, il exclut de fausses opinions sur cette question
D'abord, il expose ces opinions
1766- *Ensuite*, il exclut lesdites positions
1767- *Ensuite*, il livre les causes des erreurs susdites

Aristote, chap. 6, 1045a8 – 1045b28

Unité de la matière et de la forme

1755- Après avoir examiné les principes matériel et formel, le Philosophe entend désormais statuer sur leur union mutuelle. Il formule deux problèmes indiquant que la question se pose bien :

> 1 À propos du débat précédent sur l'origine de l'unité de la définition et du nombre, il est à noter qu'une réalité ayant plusieurs parties, et dont le tout ne résulte pas d'un simple assemblage, mais est constitué d'elles, une telle réalité distincte de ses parties, possède en elle le facteur de son unité. Pour certains corps ainsi unifiés, la cause en est le contact, pour d'autres, c'est l'adhérence, ou bien autre chose encore.

1756- Mais à l'évidence, une notion définitoire est la résultante de plusieurs composants. Elle n'est pas un simple assemblage de pièces, « comme l'Iliade », poème sur la Guerre de Troie, qui n'est qu'une compilation. La définition est une purement et simplement, car elle ne signifie qu'une seule chose. D'où la légitime interrogation sur l'unité de la définition d'homme, ainsi que sur l'homme, qui reçoit une telle définition. S'il est vraiment animal et bipède, c'est-à-dire deux, semble-t-il, on est en droit de se demander pourquoi homme serait unifié et non pas pluriel.

1757- 2 Si se vérifient les dires de certains ; s'il est vrai qu'animal soit une réalité existant en soi et séparée, de même que bipède, pour les platoniciens ; s'il en est effectivement ainsi, nous sommes fondés à nous demander pourquoi l'homme n'est pas le fruit de l'association des deux précédents, de sorte que les hommes concrets ne seraient hommes ni par participation à "homme", ni à quelque autre unité, mais à un couple formé d'animal et de bipède.

Résolution du problème de l'unité de la définition

1758- Aristote résout la question en suggérant tout d'abord la direction à suivre. Ceux qui acceptent la position de Platon et modifient la nature des choses en un universel séparé tel que les platoniciens avaient pour habitude de les produire et de les professer, ceux-là ne risquent pas de rendre compte de l'unité de l'homme ni de résoudre le problème qui nous occupe. Mais si l'on admet, comme nous l'avons dit, que dans la définition, un membre est comme une matière et l'autre comme une forme, ou l'un comme une puissance et l'autre comme un acte, la question apparaît si facile à résoudre, qu'il n'y a, semble-t-il, même plus de question.

1759- Il résout néanmoins le problème, en suivant la voie proposée, en commençant par les réalités sujettes à génération et corruption. La question revient à se demander pourquoi le bronze est rond. Supposons, par exemple que la définition du nom "vêtement", soit "bronze rond", et que ce nom signifie véritablement cette définition. Lorsqu'on s'interroge sur la cause de l'unité de cette définition "bronze rond", on ne doute apparemment pas que bronze soit comme une matière et rond comme une forme. Il n'existe à l'unité de ces composantes, aucune autre raison que l'unification de la puissance à son acte. Cette cause, c'est l'agent partout où il y a génération. Or, c'est l'identité permanente d'être signifiée par la définition, qui est la puissance devenant en acte ; il est donc évident que l'agent est bien la cause de l'unité de la définition de l'identité permanente d'être parmi les êtres engendrables et corruptibles.

1760- Il propose une solution comparable pour les objets mathématiques. Il existe, en effet, deux matières, à savoir la matière intelligible et la matière sensible. Est sensible, celle qui supporte les qualités perceptibles comme le chaud et le froid, le rare et le dense, etc. Puisque les objets naturels sont faits de matière concrète, tandis que les objets mathématiques en sont abstraits. On appelle matière intelligible celle qui est exempte de qualités ou de spécificités sensibles, comme le continu. Mais les mathématiques ne font pas abstraction de cette dernière matière.

1761- Que ce soit pour les êtres sensibles ou les objets mathématiques, il doit y avoir en permanence un membre de la définition jouant le rôle de matière et un autre, celui de forme. Le cercle, dans sa définition mathématique, par exemple, est le dessin d'une surface, où surface est comme une matière et dessin comme une forme. C'est donc pour une même raison que la définition mathématique et la définition naturelle sont unes (bien que parmi les objets mathématiques, il n'y ait pas d'agent, comme dans les réalités naturelles) ; dans les deux cas, un membre est matériel et l'autre formel.

1762- Il donne enfin la solution pour les réalités entièrement séparées de la matière. Quelque être que ce soit, dénué de matière intelligible propre aux mathématiques, et de matière sensible propre au monde naturel, est une substance séparée ; chacun est immédiatement une réalité unique. Ce qui est matériel, en effet, n'est pas un tout de suite ; son unité résulte de l'unification de la matière. Mais un être qui ne serait que forme, serait tout de suite un, car il n'aura pas de processus à respecter avant d'atteindre son unité formelle.

1763- Aristote donne un exemple : les dix catégories ne se forment pas par addition à l'être, comme des espèces qui résulteraient d'ajouts aux genres, mais cela même qui est être n'attend manifestement pas qu'on lui ajoute quoi que ce soit pour devenir qui, une substance, qui, une quantité, et qui, une qualité. Immédiatement dès le début, l'être est ou bien substance, ou bien quantité, ou bien qualité, et c'est la raison pour laquelle on ne mentionne dans les définitions ni l'un, ni l'être, comme genres, parce qu'ils seraient alors comme une matière envers des différences dont l'addition rendrait l'être tantôt substance, et tantôt qualité.

1764- Analogiquement, un être totalement séparé de la matière et qui est sa propre identité permanente d'être, est, comme nous venons de le dire, immédiatement un, comme il est immédiatement être. Il n'existe pas en lui de matière en attente d'une forme dont il recevrait l'unité et l'être. C'est pourquoi de tels êtres n'ont pas de cause motrice de leur unité. Certains, pourtant, reçoivent une causalité sous-jacente à leur substance, sans mouvement de celle-ci, contrairement aux engendrables qui viennent à être par un mouvement. Chacun est instantanément un et être, mais pas comme si être et un étaient des genres, ni comme des êtres singuliers existant indépendamment des réalités concrètes, à la façon des platoniciens.

Aristote exclut de fausses opinions à ce sujet

1765- Devant cette difficulté, certains, comme les platoniciens, ont proposé la participation des inférieurs à leurs supérieurs ; cet homme participerait d'homme,

et homme, d'animal et de bipède. Ils se mirent à chercher la cause de cette participation, ainsi que sa nature, afin de comprendre le pourquoi de l'unité de l'expression "animal bipède". D'autres, au contraire, ont vu la cause de l'unité d'homme dans une consubstantialité ou coexistence de l'âme et du corps, en lui faisant signifier dans l'abstrait, l'âme avec le corps, comme si nous parlions d'animation, de la façon dont Lycophron dit que la science est un intermédiaire entre l'âme et le savoir. D'autres encore ont fait de la vie même, un intermédiaire unissant l'âme au corps.

1766- Aristote rejette ces thèses. En supposant un intermédiaire unissant l'âme au corps, on crée une raison identique pour tout ce qui a matière et forme. Guérir sera une médiation, comme une consubstantialité et une jonction, reliant l'âme par laquelle l'animal subsiste, à la santé ; avoir trois angles sera un moyen pour former la figure du triangle ; être blanc s'interposera pour composer la blancheur avec la surface. Tout ceci est évidemment faux. Il est donc faux que vivre soit un intermédiaire composant l'âme au corps, car vivre n'est rien d'autre qu'être animé.

1767- Il donne les causes de ces erreurs : ces philosophes cherchaient la raison de l'unité de la puissance à l'acte, en examinant leurs différences, comme s'il fallait les rassembler par un intermédiaire unique, à la façon des objets effectivement différents. Mais on l'a dit, la matière dernière appropriée à la forme, ainsi que cette forme, sont identiques. La première est comme une puissance dont l'autre est l'acte. Il revient donc au même de chercher la cause de quelque chose, et pourquoi cette chose est une ; chaque chose, parce qu'elle est, est une, et la puissance est une avec l'acte. C'est ce qui est en puissance qui devient en acte. Ils ne sont donc pas joints par un lien, comme des objets totalement hétérogènes. Il n'existe aucune autre cause responsable de l'unité des êtres composés de matière et de forme, que celle qui meut la puissance vers son acte. Quant aux réalités purement et simplement exemptes de matière, elles sont d'elles-mêmes, quelque chose d'un et d'existant. Par là s'achève ce que nous avions à dire dans ce livre.

LIVRE IX
LA PUISSANCE ET L'ACTE

Synopse du Livre IX

1768- Les différents modes de puissance ..... leçon 1
D'abord, Aristote poursuit son propos précédant et énonce son intention
1773- *Ensuite*, il développe cette intention : examiner la puissance et l'acte
D'abord, il examine la puissance
D'abord, la puissance en soi

1786- Puissance naturelle et puissance rationnelle ..... leçon 2
Ensuite, la puissance par comparaison avec ses sujets
D'abord, les différences selon la diversité des sujets

1795- Opinions fausses sur la puissance et l'acte ..... leçon 3
Ensuite, la relation de la puissance et l'acte dans un même sujet
D'abord, Aristote exclut certaines opinions fausses

1815- Priorités de la puissance et de l'acte ..... leçon 4
Ensuite, il examine la vérité

1823- Ce qu'est l'acte ..... leçon 5
Ensuite, après avoir traité de la puissance, il aborde l'acte
D'abord, il détermine ce qu'est l'acte

1832- Être en puissance à l'acte ..... leçon 6
Ensuite, quand et comment quelque chose est dit en puissance à l'acte

1844- L'acte est antérieur à la puissance en notion et en temps ..... leçon 7
Ensuite, le Philosophe compare l'acte à la puissance
D'abord, selon l'antérieur et le postérieur
D'abord, il propose son intention
1846- *Ensuite*, il développe son propos
D'abord, l'acte est antérieur à la puissance en notion
1847- *Ensuite*, l'acte est antérieur à la puissance en temps

1856- L'acte est antérieur à la puissance en substance ..... leçon 8
Ensuite, l'acte est antérieur à la puissance en substance
D'abord, par ce qui est parfois en puissance et parfois en acte

1867- L'être éternel est antérieur au corruptible ..... leçon 9
Ensuite, par les êtres éternels, qui sont toujours en acte

1883- L'acte est meilleur que la puissance ..... leçon 10
Ensuite, selon le bien et le mal
1888- *Ensuite*, selon l'intelligence du vrai et du faux
D'abord, selon l'intellection

1895- L'acte est plus vrai que la puissance ..... leçon 11
Ensuite, selon le vrai et le faux

Leçon 1
LES DIFFÉRENTS MODES DE PUISSANCE

1768- *D'abord*, Aristote poursuit son propos et énonce l'intention de ce livre
1773- *Ensuite*, il entreprend d'examiner la puissance et l'acte
D'abord, il examine la puissance
D'abord, il examine la puissance en soi
D'abord, il examine la puissance
D'abord, en combien de sens se dit la puissance
1781- *Ensuite*, une vérité à partir de ce qui précède sur la puissance
1784- *Ensuite*, il examine l'impuissance

Aristote, chap. 1, 1045b27 – 1046a35

1768- Après avoir traité de l'être en ses dix catégories, le Philosophe entend l'examiner ici 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. À l'évidence, tous les accidents contiennent la notion de substance, car la définition d'un accident quelconque doit mentionner son sujet propre, comme la définition du camus mentionne le nez. C'est ce que nous avons dit auparavant[83].

1769- Certes, 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.

1770- 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

[83] Métaphysique, Livre VII, début

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.

1771- 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.

1772- Ce qui explique cette autre version : « la puissance, au sens propre, servira notre intention présente » car si la notion de puissance s'attribue adéquatement aux choses mobiles, sa signification ne se limite pas à elles, avons-nous dit. Elle servira donc notre propos actuel non pas au point d'être notre principal sujet d'étude, mais parce que grâce à elle, nous parviendrons aux puissances d'un autre niveau.

Les différentes modalités de puissances

1773- 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. Il a établi ailleurs[84] que puissance et pouvoir se disent de plusieurs façons. Cette multiplicité est une équivocité sous certains aspects et une analogie sous d'autres. Certaines réalités sont dites possibles ou impossibles par un principe qui leur est intime, et puissance reçoit alors plusieurs sens, tous analogiques et non équivoques. D'autres, par contre, sont dites possibles ou puissances sans en posséder de principe interne ; en elles, on parlera de puissance par équivoque.

1774- Il en conclut qu'on doit écarter pour le présent, les modes équivoques de puissance. Selon les cas, la notion de puissance ne provient pas d'un principe acquis, mais d'une ressemblance, comme dans les objets géométriques. On dit que le carré est la puissance d'une ligne parce qu'elle "peut" le carré. Analogiquement, dans les nombres, trois "peut" neuf, qui est son carré, car son application à lui-même donne neuf ; trois fois trois font neuf, en effet. La ligne, qui est la racine du carré, devient un carré par l'application d'elle-même à elle-même, et il en va de même des nombres. La racine d'un carré entretient donc une ressemblance avec la matière d'où proviennent les choses. On la dit, en raison de cela, puissance au carré comme la matière est dite puissance aux choses.

[84] Métaphysique, Livre V

1775- Analogiquement, nous parlons de possible et d'impossible logique, non pas en raison d'une puissance, mais parce que cela est ou cela n'est pas. Est dit possible, l'être dont il se peut que l'opposé soit vrai, et impossible celui dont l'opposé ne saurait avoir une vérité contingente. Cette alternative résulte du rapport du prédicat au sujet. Parfois, ils sont incompatibles comme dans le cas de l'impossible, et parfois compatibles, dans le cas du possible.

1776- Ces modalités écartées, nous devons examiner les puissances se rattachant à une espèce, car chacune est principe, et toutes, ainsi conçues, dépendent d'un principe à la source de tout le reste. C'est un principe actif, source de changement en autrui en tant qu'autre. Aristote le précise, car ce principe actif peut aussi appartenir au mobile ou à l'affecté, lorsque quelque chose se meut lui-même, sans pour autant qu'il y ait identité entre le moteur et le mobile, ni entre l'agent et le patient. Aussi ajoute-t-il que le principe nommé puissance active est source de changement en autrui en tant qu'autre, car même dans l'hypothèse où le principe actif est une même réalité que l'être qui en est affecté, ce n'est pas identiquement, mais en tant qu'autre.

1777- Il est évident que les autres puissances se rattachent à ce principe dit puissance active. Est dite « d'une autre façon » passive, la puissance au principe de la motion de quelque chose par autre chose en tant qu'autre. Aristote donne cette précision parce que même si une chose pâtit d'elle-même, ce n'est pas à l'identique, mais en tant qu'autre. Or, ce type de puissance se ramène à la première parce qu'une passion est causée par un agent. Pour cette raison aussi, la puissance passive se réduit à l'active.

1778- « D'une autre façon encore », puissance désigne un acquis non susceptible de « détérioration », c'est-à-dire une disposition permettant de ne pas subir de changement vers le pire, ni de corruption par autrui « en tant qu'autre », à savoir par un principe de changement qui serait actif.

1779- Or, chacun voit que ces deux modes sont à comparer avec quelque chose relevant de la passion en nous. L'un d'eux est dénommé puissance en raison d'un principe nous permettant de ne pas être atteints, tandis que l'autre, parce que nous pouvons être affectés. Comme la passion dépend de l'action, la définition de chacun de ces deux modes doit mentionner la définition de la « puissance première » active. C'est pourquoi ils se ramènent tous les deux au premier mode, celui de la puissance active, comme à leur antérieur.

1780- On dira puissance, d'une autre façon encore, non seulement ce qui est ordonné à l'action et à la passion, mais encore ce qui est bien ordonné dans chacun des deux cas ; nous dirons, par exemple, que quelqu'un peut marcher non pas parce qu'il peut le faire de façon quelconque, mais parce qu'il peut bien marcher, et nous dirons à l'inverse du boiteux qu'il ne peut pas marcher. Nous qualifierons également de combustible, le bois qui peut facilement brûler, mais nous déclarerons incombustible le bois vert, qui ne s'enflamme pas aisément. On voit donc que la définition de la puissance à bien faire ou à bien recevoir contient le concept des premières, qui concernent purement et simplement l'agir et le recevoir ; dans "bien agir" il y a "agir", et "recevoir", dans "bien recevoir". Toutes ces modalités de puissances reviennent donc à une première, qui est la puissance active. Cette multiplicité n'est donc pas équivoque, à l'évidence, mais analogique.

1781- Aristote poursuit en établissant la vérité de ce qu'il vient de dire sur la puissance. La puissance d'agir et celle de subir sont une puissance unique d'un point de vue, mais pas d'un autre. C'est le cas si l'on regarde l'ordre de l'une à l'autre, puisque la première se dit relativement à la seconde. Quelque chose peut avoir une puissance de réception parce qu'il a en lui la faculté de supporter, ou bien parce qu'il peut faire en sorte qu'un autre subisse par lui. En ce deuxième sens, la puissance active est identique à la puissance passive, car du fait que quelque chose possède une puissance active, il est en mesure de faire subir à autrui.

1782- Mais si l'on regarde ces deux puissances, active et passive, du point de vue de leur sujet, elles se distinguent l'une de l'autre. La puissance passive est dans le patient, car celui-ci subit, du fait de la présence en lui d'un principe relevant de la matière. La puissance passive n'est rien d'autre que la capacité de supporter du fait d'autrui. Brûler, par exemple est une façon d'être affecté, et la graisse ou le suif sont l'origine matérielle de cette aptitude à la combustion. Cette potentialité à être combustible est pour ainsi dire passive. De même, ce qui s'enfonce au toucher, comme on laisse une empreinte dans la cire, est de soi malléable. « Ou bien un sujet » masculin se prête à cette passion qui est d'être émasculé. Et tout le reste subit également à la mesure de son principe de réceptivité, qu'on nomme puissance passive. La puissance active, quant à elle, est dans l'agent, comme la chaleur dans ce qui chauffe, et l'art de bâtir dans le constructeur.

1783- Parce que la puissance active et la puissance passive n'appartiennent pas aux mêmes sujets, rien, à l'évidence, ne peut s'auto-affecter, car quelque chose est de son état, naturellement apte à agir ou à pâtir. Accessoirement, toutefois, cette chose peut subir sa propre action, comme un médecin qui se soignerait lui-même ; non

pas qu'il soigne alors le médecin, mais le malade. Il ne pâtit donc pas de son propre fait, car à parler vrai, c'est l'un ou l'autre principe qui est présent en un seul et même sujet. Celui qui possède le pouvoir d'agir n'a pas l'éventualité de subir, si ce n'est incidemment, comme on vient de le voir.

1784- Aristote examine ensuite l'impuissance, parce qu'elle est le contraire de la puissance, ainsi que l'impossible, qui est une sorte d'impuissance née de la privation de la puissance en question. Il précise cela pour le distinguer de l'impossible issu du faux, qui ne provient pas davantage de l'impuissance que le possible de la puissance. Privation et acquis concernent un même être sous un même aspect, et il en ira donc de même de la puissance et de l'impuissance. Voilà pourquoi nous compterons autant d'impuissances que de puissances opposées.

1785- Rappelons-nous cependant que la privation se dit de multiples façons. Nous pouvons dire que quiconque ne possède pas quelque chose en est privé, comme une pierre est privée de la vue, puisqu'elle n'en jouit pas. Mais nous pouvons aussi restreindre la privation à ce qui devrait avoir par nature une particularité, et ne la possède pas, ce qui peut s'entendre de deux façons :

1 Universellement lorsqu'il ne la possède pas, comme un chien est privé de vue lorsqu'il ne peut voir.

2 S'il ne la possède pas alors qu'il devrait l'avoir de son état ; un chiot de moins de neuf jours, par exemple, n'est pas privé de vue. Mais cette dernière éventualité se subdivise elle-même :

a- Est privé celui dont la vue ne s'est pas développée comme elle l'aurait dû, normalement et pleinement, et aveugle celui qui ne voit pas bien.

b- D'une autre façon lorsqu'il en est entièrement dépourvu, comme nous disons privé de vue celui qui ne voit absolument pas.

Parfois aussi, la notion de privation inclut celle de contrainte, et nous disons privés ceux à qui fut violemment ôtée une caractéristique qu'ils auraient dû avoir par état.

Leçon 2
PUISSANCE NATURELLE ET PUISSANCE RATIONNELLE

1786- *D'abord*, Aristote montre la différence entre les puissances selon leurs sujets
1789- *Ensuite*, il donne une différence entre les puissances en question
1790- *Ensuite*, il donne la cause de cette différence

Aristote, chap. 2, 1046a36 – 1046b28

La variété des puissances du point de vue de leur sujet

1786- Après avoir énuméré les façons dont se dit la puissance, Aristote examine celle-ci en relation avec les sujets où elle est inhérente. Il montre la diversité des puissances en fonction de leurs sujets. Les puissances sont principes d'action et de réception ; les unes appartiennent à des choses inanimées, et les autres à des êtres animés. Comme ces derniers sont composés de corps et d'âme et que les principes d'action et de réception attachés à leur corps ne diffèrent pas de ceux des inertes, le Philosophe ajoute « et dans l'âme », car les puissances qui en proviennent sont évidemment sans rapport avec les puissances des choses inanimés.

1787- En outre, il existe plusieurs sortes d'âmes, et dans l'action et la passion, beaucoup ne diffèrent pas nettement des choses inertes qui réagissent à l'élan de la nature. Les facultés de l'âme nutritive et sensitive opèrent par dynamisme naturel. Seule l'âme rationnelle est maîtresse de son acte, et c'est en quoi elle se démarque de toutes les choses inanimées. Voilà pourquoi, après avoir signalé les différences dans l'âme, il ajoute « et dans l'âme douée de raison », car les principes des êtres animés qui relèvent de l'âme rationnelle sont spécifiquement différents des principes des choses inertes. Nous avons donc parmi les puissances de l'âme, certaines qui sont irrationnelles, et d'autres douées de raison.

1788- Aristote examine les puissances rationnelles, lorsqu'il ajoute que « tous les arts producteurs », comme la forge, la construction, etc. dont l'action se concrétise dans une matière extérieure, mais aussi toutes les sciences, qui ne se traduisent pas dans une œuvre matérielle extérieure, comme la morale et la logique, tous ces arts, donc, sont des puissances. Il aboutit à cette conclusion en s'appuyant sur le fait qu'elles sont principes de changement en autrui en tant qu'autre, conformément à la définition de la puissance active que nous avons mise en évidence plus haut.

1789- Il donne ensuite une différence entre les puissances en question. Les puissances rationnelles sont ouvertes à égalité aux contraires ; l'art médical est tout autant puissance à la maladie qu'à la santé. Mais les puissances irrationnelles ne sont pas indifférentes à la contrariété ; chacune est destinée à un seul effet, parlant par soi. La chaleur du Soleil chauffe par soi, quand bien même elle serait incidemment cause de froid, parce qu'elle dilaterait les pores et permettrait au froid interne de s'exhaler, ou bien qu'elle consumerait la matière des humeurs chaudes, et détruirait la chaleur elle-même, ce qui aurait pour effet de refroidir.

Pourquoi cette différence ?

1790- Puis il énonce la cause de cette différence. La science est une puissance rationnelle ; c'est la notion dans l'âme, de la chose sue. Or, un même concept indique la chose et sa privation, quoique de façon différente ; il désigne en premier lieu la chose existante, puis après coup, sa privation. C'est la capacité de voir, par exemple, que l'on connaît par soi dans la notion de vue, et secondairement la cécité, qui n'est autre qu'une carence de la vision, chez qui est apte par état à en jouir. Si donc la science est bien ce concept de la chose connue dans l'âme, il est inéluctable qu'existe une même science des contraires. Science premièrement et par soi de l'un d'eux, en vérité, et science de l'autre en un second temps. La médecine, par exemple, connaît et produit d'abord la santé, et accessoirement la maladie, puisque celle-ci se réfère aussi au concept dans l'âme de la chose sue qui porte par soi sur un des opposés, et accidentellement sur l'autre.

1791- Mais ce que le Philosophe disait auparavant de la privation, il l'a transféré sur le contraire, aussi explique-t-il qu'une même raison vaut pour les deux. De même que la privation se remarque par la négation et la suppression – l'absence de vue révèle la cécité – de même, négation et suppression indiquent la contrariété, car la privation n'est autre qu'une suppression d'un des deux contraires ; elle est donc principe premier de contrariété. En chaque couple de contraires, en effet, l'un est complet tandis que l'autre est comme imparfait et privation du premier. Noir est la privation de blanc, et froid, la privation de chaud. Voilà pourquoi nous voyons que c'est une même science qui considère les deux opposés.

1792- Il poursuit son explication sur la cause de la différence en question. À l'évidence, les choses naturelles agissent en fonction de leur forme intime. Or, des formes contraires ne peuvent coexister en un même sujet, et il est impossible qu'un même être naturel produise des effets contraires. Tandis que la science est une capacité d'action et une source de mouvement, dès que quiconque possède une raison de faire quelque chose. L'âme est l'origine de ce mouvement. Par

conséquent, les choses inertes ne produiront qu'un seul effet ; le salubre, par exemple, n'engendre que la santé, le réchauffement, seulement la chaleur, et le refroidissement, seulement le froid. Mais celui qui agit par savoir-faire, peut réaliser chacun des deux opposés, car c'est une même notion mentale des deux qui procède à leur mise en œuvre, quoique de façon inégale, avons-nous dit.

1793- Voilà pourquoi l'action naturelle produit un résultat en union avec la forme qui en est au principe, et dont l'image se retrouve dans l'effet. Et de même l'âme meut vers les deux contraires « à partir d'un principe identique », qui est le concept d'un des deux, uni à cette source unique des deux mouvements, et achève son œuvre en imprimant l'image de sa pensée dans l'être de chacun des opposés fabriqués. Chacun voit, par conséquent, que les facultés rationnelles font le contraire des puissances irrationnelles, parce que les premières peuvent produire les opposés contrairement aux secondes, vouées à un déterminisme unique. Nous en avons donné la raison : la notion scientifique est principe unique des opposés.

Précision complémentaire

1794- Aristote revient sur une comparaison précédente concernant les puissances. Certaines choses sont dites en puissance active ou passive du seul fait qu'elles peuvent agir ou recevoir, tandis que pour d'autres, c'est parce qu'elles peuvent bien agir ou bien recevoir. Il ajoute donc que la capacité de bien faire ou de bien subir présuppose celle de faire ou de subir, et non l'inverse, car si quelqu'un agit bien, c'est qu'il agit, alors que la réciproque ne se vérifie pas.

Leçon 3
OPINIONS FAUSSES SUR LA PUISSANCE ET L'ACTE

1795- *D'abord*, Aristote exclut deux opinions fausses
D'abord, que rien n'est possible, sauf quand il est en acte
D'abord, il exclut ladite position erronée
D'abord, il expose cette opinion
1796- *Ensuite*, il la réfute par quatre raisons
1803- *Ensuite*, il conclut son intention
1804- *Ensuite*, il montre ce qu'est être en puissance, et ce qu'est être en acte
D'abord, ce qu'est être en puissance
1805- *Ensuite*, ce qu'est être en acte
1807- *Ensuite*, que tout est possible, même sans être en acte
D'abord, il réfute cette opinion
1810- *Ensuite*, il fixe une vérité au sujet de la succession des possibles

Aristote, chap. 3, 1046b29 – chap. 4, 1047b30

Rien n'est possible s'il n'est en acte

1795- Après avoir comparé les puissances entre elles, Aristote entreprend d'établir la relation entre la puissance et l'acte en un même sujet ; coexistent-ils dans la substance ou non ? Il exclut au préalable deux opinions fausses. D'abord, celle qui soutient que n'est possible que ce qui est en acte. Certains ont, en effet, prétendu que quelque chose est en puissance seulement lorsqu'il est en acte. Celui qui ne construit pas en acte, par exemple, n'en est pas capable, car il peut le construire uniquement quand il construit effectivement. Et il en va de même du reste. La raison de leur position, c'est qu'ils étaient d'avis que tout arrive avec nécessité, selon un certain concours de causes. Si tous les événements sont nécessaires, il est évident que ceux qui ne se produisent pas, il n'est pas possible qu'ils soient.

1796- Le Philosophe réfute cette thèse avec quatre arguments la conduisant à l'absurde :

> 1 Être occupé à construire, c'est se montrer capable de le faire. Si donc on ne le peut que lorsqu'on le fait, il n'existera de constructeur qu'en train de construire ; et pareillement des autres techniques. Toutes sont, en effet, des puissances, a-t-on dit. Quelqu'un ne maîtrisera son art, par conséquent, que lorsqu'il le mettra en œuvre.

1797- Mais cela s'avère impossible si l'on admet deux points :

a- Celui qui ne possède pas déjà son art, ne peut l'acquérir par la suite sans avoir à l'apprendre, ou à l'élaborer en le découvrant par lui-même d'une façon ou d'une autre.

1798- b- Lorsque quelqu'un maîtrise un art, il est impossible qu'il ne l'ait plus, à moins de l'avoir perdu par oubli, par maladie, ou à la suite d'une trop longue période sans pratiquer sa science, car c'est une cause d'oubli. Mais on n'observe pas que quelqu'un perde son art une fois son œuvre détruite, comme cela arrive parfois d'un savoir véridique, lorsque son objet s'est modifié. Quelqu'un peut penser à raison que Socrate est assis ; sa science s'évanouira pourtant dès que ce dernier se lèvera. Mais on ne peut le dire de l'art, car ce n'est pas un savoir de ce qui est, mais de ce qui doit être fait. Aussi, tant qu'existe une matière utile à l'art pour sa production, il y aura toujours des œuvres d'art. Ce savoir-faire ne peut donc se perdre avec la destruction de ses objets, exception faite des cas envisagés à l'instant.

1799- Aristote argumente avec ces deux prémisses : si quelqu'un ne possède son art que lorsqu'il l'exerce, il l'a acquis à neuf au début, et il faut qu'il l'ait appris, ou bien qu'il en ait pris connaissance, peu importe comment. Et lorsqu'il cesse de le pratiquer, il en serait dépossédé et perdrait cet art qu'il maîtrisait auparavant, en l'oubliant, ou à la suite d'un accident, ou encore par l'usure du temps. Mais chacune de ces hypothèses est évidemment fausse, et il n'est pas vrai que l'on ne possède de puissance que lorsqu'on l'exerce.

1800- 2 La seconde raison porte sur les êtres irrationnels et inanimés, comme le chaud et le froid, le doux et l'amer, etc. qui sont principes de stimulation des sens et sont donc des puissances. À supposer que cette puissance ne soit inhérente à un sujet que lorsque il agit, rien, dès lors, n'est chaud, ni froid, ni doux, ni amer, ni etc. hormis au moment où il est perçu, en excitant un sens. C'est évidemment faux. Dans le cas contraire, en effet, l'opinion de Protagoras serait la bonne : les propriétés et les natures des choses se résumeraient entièrement à leur être senti ou pensé. Les contradictoires seraient vrais ensemble, lorsque plusieurs auront des avis opposés sur un même sujet. Aristote a déjà rejeté cette hypothèse[85], et il est faux qu'il n'y ait pas de puissance en l'absence d'acte.

[85] Métaphysique, Livre IV

1801- 3 Le sens est une puissance. S'il n'y avait pas de puissance sans acte, quelqu'un n'aurait de sens, comme la vue ou l'ouïe, que lors de sensations. Mais celui qui n'a pas la vue alors que par nature, il est fait pour cela, celui-là est aveugle, et celui qui n'a pas l'ouïe, est sourd. Il sera donc sourd et aveugle plusieurs fois par jour, ce qui est évidemment faux. L'aveugle ne devient pas tout à coup voyant, ni le sourd, entendant.

1802- 4 Un sujet dénué de puissance est dans l'impossibilité d'agir. Mais s'il n'a de puissance que lorsqu'il agit, celui qui n'agit pas est dans cette impossibilité. Or, soutenir qu'existe ou qu'existera, ce qui est dans l'impossibilité de devenir, c'est faire erreur. Le sens même du terme "impossible" l'indique. Est dit impossible, le faux qui ne peut se produire. Ce qui n'est pas, ne peut en aucune manière advenir. Une telle puissance anéantira donc le mouvement et la génération, car ce qui est debout le sera pour toujours, et l'assis sera toujours assis. Si quelqu'un s'assied, en effet, il ne pourra plus jamais se lever, car assis, il a perdu la puissance d'être debout. Il ne pourra donc se tenir debout et il lui sera impossible de se lever. Pareillement, ce qui n'est pas blanc ne pourra jamais l'être ; il ne pourra donc jamais blanchir. Et il en va de même de tout le reste.

1803- Aristote formule la conclusion qu'il poursuivait. Si l'on ne peut accepter les incohérences ci-dessus, il est évident que puissance et acte diffèrent. Ceux qui entretiennent ce genre d'interrogation font, au contraire, comme s'ils étaient identiques en soutenant qu'on ne peut être en puissance que lorsqu'on est en acte. Ils ne détruisent certes pas peu la nature en parlant ainsi ; ils lui ôtent, en effet, le mouvement et la génération, comme nous l'avons dit. Comme on ne peut soutenir une telle position, il devient évident que quelque chose est possible, qui n'est pas, ou qui peut ne pas être et pourtant est. « Et de même des autres catégories », autrement dit des prédicaments, car il est loisible à quelqu'un d'aller, alors qu'il n'est pas occupé à le faire, ou à l'inverse, de ne pas aller alors qu'il va.

La signification d'être en puissance et d'être en acte

1804- Aristote explique la signification des expressions "être en puissance" et "être en acte". Il commence par la première. Est dit "être en puissance", ce qui ne suscite aucune impossibilité à être conduit à l'acte. Quelqu'un peut s'assoir si le supposer assis ne crée pas d'incompatibilité. De même pour être mû, mouvoir, etc.

1805- Ce qu'est, ensuite, être en acte. Ce nom "acte", est destiné à signifier l'acte accompli et la perfection, autrement dit la forme et ce qui s'y assimile, comme

l'opération ; son imposition sémantique provient du mouvement. Les noms sont les signes des conceptions intellectuelles, et nous les imposons premièrement à ce que nous comprenons en premier, quand bien même ces réalités désignées seraient secondes dans la hiérarchie naturelle. Or, parmi les actes, le mouvement que nous percevons de nos sens, est aussi le mieux connu de nous, et le plus apparent. C'est donc à lui que nous avons premièrement attribué le nom d'acte, puis du mouvement, nous l'avons ensuite décliné aux autres signifiés.

1806- Voilà pourquoi nous n'attribuons pas la mobilité à ce qui n'existe pas, quoique nous lui attribuions certains autres traits. Nous disons de lui, en effet, qu'il est intelligible ou pensable, ou même convoitable, mais nous ne le disons pas mû. Être mû implique d'être en acte, de sorte que le non-être effectif serait en acte, ce qui est évidemment faux. Même si certains non-êtres sont en puissance, nous ne les appelons pas êtres pour autant, car ils ne sont pas en acte.

Tout est possible, même sans être en acte

1807- Après avoir réfuté l'opinion affirmant que rien n'était possible à moins d'être en acte, Aristote combat la thèse contraire, selon laquelle toute est possible même sans être en acte. Supposons que soit véritablement possible, ce dont l'affirmation de l'existence n'induit pas l'impossible, comme nous l'avons dit, chacun voit alors combien il ne peut être vrai de prétendre que tout est possible, même s'il ne se produit jamais dans le futur. Cette thèse anéantit, en effet, l'impossible. Imaginons quelqu'un soutenant, par exemple, que la diagonale soit commensurable au côté du carré, mais que cette co-mensuration ne se réalisera pas, et qu'il le répète ainsi de tous les autres impossibles, sans penser pour autant que la co-mensuration de la diagonale au carré soit impossible, je dis que celui qui tient ce discours est en partie dans le vrai, et en partie dans l'erreur.

1808- Il existe des événements dont rien n'interdit d'affirmer qu'ils peuvent être ou advenir, alors qu'ils ne se produiront jamais dans le futur ; même cela, pourtant, ne saurait se dire de tout. Compte tenu de nos conclusions précédentes, nous ne pouvons désormais l'accepter que de ceux qui, sans exister encore, peuvent être ou devenir, à condition qu'une fois établis dans l'être, ils n'engendrent aucune impossibilité. Mais en admettant qu'une diagonale soit effectivement co-mensurée, nous créons une impossibilité. C'est pourquoi nous ne pouvons défendre cette commensurabilité. C'est non seulement faux, mais impossible.

1809- Certaines allégations sont néanmoins fausses sans être impossibles, comme d'affirmer que Socrate est assis et debout. Il ne faut pas confondre fausseté et

impossibilité ; que nous nous tenions debout maintenant est faux, mais n'est pas impossible. La thèse en question est donc vraie quant à cela que certains événements sont possibles, quoiqu'ils soient faux, mais elle ne l'est pas pour tous, car d'autres sont faux et impossibles.

Enchaînement des possibles

1810- Ayant défini le possible comme ce qui ne véhicule pas d'impossibilité, Aristote s'appuie sur cela pour analyser la succession de possibles. La définition en question non seulement réfute l'opinion ci-dessus, mais établit que la possibilité du terme antécédent d'une proposition conditionnelle induit la possibilité du terme conséquent. Que cette conditionnelle "si A est, B est" soit vraie, implique que la possibilité de A oblige à la possibilité de B.

1811- Mais pour bien comprendre cela, il faut retenir que possible se dit de deux façons :

> 1 Possible s'oppose à nécessaire, lorsque nous déclarons possible ce qui peut être ou ne pas être. Il n'y a pas lieu de retenir ce sens ici. Rien n'interdit que l'être de l'antécédent soit contingent, mais que celui du conséquent soit tout de même nécessaire, comme c'est le cas d'une telle conditionnelle : "si Socrate rit, il est homme".

1812- 2 Possible se dit indifféremment des événements nécessaires comme des contingents, si on l'oppose à impossible. C'est le sens retenu ici, lorsqu'Aristote écrit que le conséquent doit être possible si l'antécédent l'est.

1813- Accordons la vérité de la conditionnelle "si A est, B est" et la possibilité de l'antécédent A. Ou bien B est nécessairement possible, ou bien non. Dans le premier cas, notre proposition est acquise. Dans l'autre, rien n'empêcherait d'affirmer l'opposé "B n'est pas possible". Or, ce n'est pas soutenable. On a en effet supposé A possible, c'est-à-dire que rien d'impossible n'en découlerait. Or, par hypothèse, B découle de A, mais il a été déclaré impossible, car il revient au même d'être impossible et de ne pas être possible. Donc A ne sera pas possible si B, qui est impossible, lui fait suite. B a, en effet, été déclaré impossible et faisant nécessairement suite à A ; donc A autant que B seront tous les deux impossibles.

1814- Il est donc à noter que lorsque le conséquent est impossible, l'antécédent l'est aussi, mais non l'inverse. Rien n'empêche en effet qu'à quelque chose d'impossible succède quelque chose de nécessaire, comme dans cette

conditionnelle : "si l'homme est un âne, il est un animal". Nous ne devons donc pas comprendre les paroles d'Aristote en ce sens : "si le premier, c'est-à-dire l'antécédent, est impossible, alors le second, à savoir le conséquent, est impossible", mais il faut l'entendre ainsi : "si le conséquent est impossible, les deux le seront". Il est donc clair, dorénavant, que si A et B entretiennent une relation telle que l'existence de A induit nécessairement celle de B, alors si A est possible, B l'est nécessairement aussi. Mais si B n'est pas possible alors qu'A l'est, A et B ne seront pas dans la relation de succession susdite. Si l'on maintient que la possibilité de l'existence de A entraîne la possibilité de celle de B, alors, lorsqu'A existe, B existe nécessairement. Lorsque je dis "si A est, B est", je veux dire que la possibilité de B est impérative, si A est possible. À cette réserve que B sera possible quand et de la façon dont A le sera lui-même, car cela ne saurait se produire n'importe quand, ni n'importe comment.

Leçon 4
PRIORITÉS DE LA PUISSANCE ET DE L'ACTE

1815- *D'abord*, Aristote montre comment l'acte précède la puissance dans le sujet
1816- *Ensuite*, comment la puissance précédant l'acte, est réduite à l'acte
D'abord, comment diffèrent les puissances rationnelles et irrationnelles
D'abord, deux préalables nécessaires
1818- *Ensuite*, la différence entre les puissances en question
1819- *Ensuite*, la cause de la différence susdite
1820- *Ensuite*, l'exigence pour que les puissances rationnelles passent à l'acte
D'abord, ce par quoi la puissance rationnelle est conduite à l'acte
1821- *Ensuite*, réponse à une question tacite
1822- *Ensuite*, un inconvénient à éviter

Aristote, chap. 5, 1047b31 – 1048a24

1815- Aristote, après avoir rejeté les opinions erronées sur la puissance et l'acte, entreprend d'établir la vérité. Il commence par montrer comment l'acte précède la puissance en un même sujet. Certaines puissances appartiennent à l'intime de leur possesseur, comme les sens pour l'animal, tandis que d'autres s'acquièrent par accoutumance, comme l'art de la flute, etc., et d'autres encore par des leçons et l'étude, comme la médecine, etc. Pour toutes celles dont l'inhérence en nous, résulte de l'accoutumance et de la raison, nous devons avoir d'abord agi, et nous être exercé auparavant dans leur pratique, avant de les avoir acquises. C'est en jouant de la flute que l'on devient flutiste, et en étudiant les matières médicales, que l'on devient médecin. Les autres puissances ne se capitalisent pas par l'usage, mais sont naturellement inhérentes à leur propriétaire, comme les facultés de sensation, qui ne naissent pas de leurs actes. Ce n'est, en effet, pas à force de voir que quelqu'un acquiert le sens de la vue, mais au contraire parce qu'il possède cette faculté, qu'il peut effectivement voir.

Puissances rationnelles et irrationnelles

1816- Il explique ensuite comment une puissance antérieure à un acte, se réduit à lui, de façon différente cependant, selon qu'il s'agit d'une puissance rationnelle ou irrationnelle. Il commence par énoncer deux préalables :

> 1 La notion de possible demande plusieurs considérations. On ne dit pas n'importe quoi possible, car il faut un rapport à quelque chose de précis. Le possible doit être comme de marcher ou de s'asseoir. Parallèlement, ce qui

peut produire ou recevoir, ne peut le faire n'importe quand ; l'arbre ne fructifie qu'à la saison propice. Lorsqu'on déclare quelque chose possible, on doit dire quand il l'est ; on doit aussi dire comment il l'est, car il n'est pas possible de produire ou de subir n'importe comment ; tel individu, par exemple, peut marcher lentement, mais pas rapidement. Même chose des autres circonstances qu'on précise habituellement dans la définition des choses, comme l'outil, le lieu, etc.

1817- 2 Certains possibles sont rationnels, et dépendent de facultés rationnelles, tandis que d'autres sont irrationnels et proviennent de puissances irrationnelles. Les facultés rationnelles ne peuvent concerner que les êtres animés, tandis que les puissances irrationnelles, appartiennent aux deux catégories, tant animées qu'inanimées. Non seulement parmi la flore et la faune dénuée de raison, mais encore y compris chez l'homme, l'on observe des principes irrationnels d'action et de réception, comme les processus de nutrition et de croissance, la gravité, etc.

1818- Il donne la différence entre ces deux puissances. Dans les puissances irrationnelles, lorsque le réceptif approche de l'actif, et se trouve disposé à recevoir au moment où l'autre peut agir, alors, il est nécessaire que le premier reçoive et que le second agisse ; on le voit dans l'alimentation du feu avec un combustible. Mais ce n'est pas obligatoire pour les facultés rationnelles ; le constructeur n'a pas à construire à chaque fois que des matériaux se présentent à lui.

1819- Puis il explique pourquoi. Une seule et même puissance irrationnelle ne produit qu'une œuvre unique. Voilà pourquoi en présence du patient, elle se doit de produire l'effet qui est le sien. Tandis qu'une même faculté rationnelle peut produire les contraires, avons-nous dit. S'il était, dès lors, nécessaire qu'en présence du patient, elle s'exécute, elle produirait simultanément les contraires, ce qui est impossible ; comme si un médecin à la fois soignait et rendait malade.

Actuation d'une puissance rationnelle

1820- Aristote développe ensuite ce qui est exigé pour qu'une faculté rationnelle passe à l'acte, puisque la proximité du patient ne lui suffit pas. Elle est une cause commune aux deux contraires, avons-nous remarqué, or, une telle cause ne produit d'effet particulier que lorsqu'elle est dirigée par un moyen approprié, vers telle occurrence, plutôt que vers telle autre. Il faudra donc, en plus d'une faculté rationnelle commune aux deux contraires, ajouter quelque chose qui la particularisera à l'un des deux, afin qu'elle passe à l'acte. Or, « c'est l'appétit ou

le choix », c'est-à-dire l'option pour l'un ou l'autre, option qui relève de la raison. Nous agissons comme nous pensons, si, toutefois, nous possédons les dispositions requises pour l'action et que le patient soit présent. De même que le possesseur d'une puissance irrationnelle agit nécessairement à l'approche du patient, de même la personne douée de raison agit obligatoirement au moment où elle désire ce dont elle est capable, et conformément aux modalités de sa capacité. Mais sa puissance provient aussi de la présence du patient et de l'aptitude de celui-ci à subir, sinon elle ne pourrait opérer.

1821- Il en profite pour répondre à une question tacite. On pourrait en effet se demander pourquoi, après avoir dit que tout être rationnellement capable agit nécessairement en présence du patient, lorsqu'il le désire, il n'ajoute pas "à condition que rien d'extérieur ne l'en empêche". Mais lui-même répond que ce n'est pas utile. Il a précisé, en effet, que la nécessité d'agir est liée à une capacité suffisante. Cela veut dire non pas n'importe comment, mais quand celui qui a le potentiel se comporte de façon adéquate. Ceci exclut les empêchements extérieurs, car ils supprimeraient une des données de départ dans la disposition commune du possible : ce ne serait pas possible maintenant, ou bien pas de cette façon, etc.

1822- Le Philosophe avertit d'une mésinterprétation dont il faut se garder : une faculté rationnelle ne produit pas simultanément les deux contraires. Il est nécessaire qu'une telle faculté fasse ce qu'elle désire. Or, quelqu'un peut vouloir par raison et désirer par convoitise, deux opérations différentes, voire même contraires ; mais cela ne veut pas dire qu'il les poursuit. L'aptitude aux contraires n'est pas telle qu'elle puisse les réaliser en même temps, car nous agissons conformément à ce dont nous avons la puissance, comme il a été dit.

Leçon 5
CE QU'EST L'ACTE

1823- *D'abord*, Aristote établit ce qu'est l'acte
D'abord, il continue son propos précédent
1825- *Ensuite*, il traite de l'acte
D'abord, il montre ce qu'est l'acte
D'abord, ce qu'est l'acte
1826- *Ensuite*, réponse à une question tacite
1828- *Ensuite*, comment l'acte se divise de deux façons
D'abord, il se dit ou de l'acte ou de l'opération
1830- *Ensuite*, une autre diversité d'acte

Aristote, chap. 6, 1048a25 – 1048b17

1823- Après avoir examiné la puissance, Aristote aborde maintenant l'acte, en continuant sur sa lancée. Comme il a parlé des puissances appartenant aux êtres mobiles, et qui sont à l'origine des mouvements d'action et de réception, il doit aussi traiter de l'acte et de son rapport à la puissance, car la division de l'acte clarifiera du même coup la nature de la puissance. L'acte, en effet, ne se limite pas aux êtres mobiles, mais s'observe aussi parmi les immobiles.

1824- La puissance se conçoit relativement à l'acte. La capacité ou la potentialité 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, en effet, son origine au mouvement, avons-nous dit, mais le mouvement n'est pas seul à être dit acte. Possible ne se limite par conséquent pas davantage à la sphère du mouvement. Voilà pourquoi il faut ouvrir l'examen de ce point.

Qu'est ce que l'acte ?

1825- Il y a acte lorsqu'existe une réalité, mais pas comme elle est lorsqu'elle est en puissance. Nous disons qu'une pièce de bois contient l'image de Mercure en puissance et non en acte, tant que le bois n'est pas encore travaillé, mais une fois la pièce sculptée, la figure de Mercure est dite être en acte dans le bois. Il en va de

même d'une partie d'un tout continu. Celle-ci, une moitié, par exemple, demeure en puissance tant qu'il est encore possible de l'enlever du tout en la lui sectionnant. Mais une fois le tout divisé, la partie est désormais en acte. Analogiquement, celui qui sait, mais n'exerce pas son savoir, est en puissance à l'examen, sans examiner, mais cela même, exercer son savoir et examiner, c'est être en acte.

1826- Le Philosophe prévient ensuite une question tacite. On pourrait demander à ce que l'acte soit explicité par une définition. Aussi répond-il qu'en procédant à une induction tirée d'exemples particuliers, on peut montrer le sens de ce que l'on veut dire, c'est-à-dire ce qu'est l'acte, mais qu'« il ne faut pas chercher de terme à n'importe quoi », ni de définition. 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.

1827- Par proportion entre deux termes, on peut voir ce qu'est l'acte. Le rapport de construisant à constructeur, par exemple, de veilleur à endormi, de voyant à celui qui a les yeux fermés, bien qu'il ait la faculté de voir, ou encore de « ce qui émerge de la matière », en étant formé par l'art ou la nature, et issu d'une matière informe. Aussi, en comparant ce qui est préparé de ce qui ne l'est pas, ou ce qui est élaboré de ce qui ne l'est pas. Pour toute opposition de ce genre, un des membres sera acte et l'autre puissance. Ainsi, proportionnellement, avec des exemples particuliers, nous pouvons parvenir à la connaissance de ce que sont l'acte et la puissance.

Double division de l'acte

1828- Acte se dit d'acte ou d'opération. En introduction à cette division, Aristote explique que nous ne disons pas être en acte indistinctement pour tout, mais en exprimant des différences. Cette diversité peut se révéler à l'aide de certaines proportions. On peut retenir celle-ci : comme ceci est en cela, cet autre est en cet autre ; ainsi, de même que la vue est dans l'œil, de même l'ouïe est dans l'oreille. C'est par une proportion de cette sorte que nous comparons la substance qui est forme, à la matière. La forme, en effet, est dite être dans la matière.

1829- Nous avons une autre sorte proportion avec : comme ceci est relié à cela, cet autre, à cet autre ; ainsi : de même que la vision est reliée à celui qui voit, de même l'audition, à celui qui entend. C'est selon cette proportion que le mouvement se compare à la puissance motrice, ou n'importe quelle opération à sa faculté.

1830- Puis il propose une autre division de l'acte. L'infini, l'évanescent ou vide, etc., se disent en puissance et en acte différemment de la plupart des autres êtres. Voyant, marchant, visible, et ce genre d'êtres, sont purement et simplement tantôt en puissance seule, et tantôt uniquement en acte ; le visible n'est en acte que lorsqu'il est vu, et en puissance uniquement quand il peut être vu, mais ne l'est pas.

1831- Mais l'infini ne se dit pas en puissance de sorte qu'il soit parfois en acte séparé. Dans l'infini, acte et puissance se remarquent par la notion et la connaissance. L'infini par division, par exemple, se dit à la fois en acte et en puissance, car la possibilité de division n'est jamais épuisée. Lorsqu'il est divisé en acte, il est encore divisible en puissance. Jamais l'acte ne sera isolé de la puissance de sorte que l'ensemble soit effectivement divisé et que plus rien ne soit potentiellement divisible. Il en va de même du vide ; il est possible qu'un lieu soit évacué par un corps, mais pas en sorte qu'il soit entièrement vide, car il demeure plein d'un autre corps. Le vide connaîtra toujours une puissance concomitante à l'acte. C'est la même chose du mouvement, du temps, et de tout ce qui n'a pas d'être parfait. Puis Aristote conclut son propos, et le sens en est clair.

Leçon 6
ÊTRE EN PUISSANCE À L'ACTE

1832- *D'abord*, Aristote énonce son intention
1833- *Ensuite*, il répond à une question
D'abord, comment la matière est-elle dite en puissance à l'acte ?
1839- *Ensuite*, le mixte est dénommé d'une matière en puissance à l'acte
D'abord, comment le mixte est dénommé à partir de la matière
1842- *Ensuite*, la similitude de prédication dénominative
1843- *Ensuite*, la comparaison entre les deux dénominations

Aristote, chap. 7, 1049a1 – 1049b3

1832- Ayant expliqué ce qu'est l'acte, le Philosophe entend désormais montrer quand et comment quelque chose est dit en puissance à l'acte. Il faut déterminer à quel moment quelque chose est en puissance, et à quel moment il n'y est pas. Ce n'est ni n'importe quand, ni n'importe comment, même envers ce qui en provient. Jamais, en effet, nous ne dirons que la terre est homme en puissance, car le contraire est évident. Nous parlerons davantage d'homme en puissance lorsque cette matière est devenue sperme. Tout laisse à penser, cependant, qu'elle n'est pas encore en puissance à être homme, comme nous le verrons plus loin.

Comment la matière est-elle dite en puissance à l'acte ?

1833- Aristote résout cette question, en étudiant d'abord en quelles circonstances la matière est en puissance à l'acte. Il a exposé comment l'office de certains arts peut également se produire sans art[86]. Une maison ne se construit pas sans techniques, mais la santé peut se rétablir sans savoir-faire médical, par simple opération de la nature. Et quoique les effets de la nature ne soient ni fortuits, ni hasardeux, puisque la nature est cause agente par soi, alors que la chance et le hasard sont causes adventices, pourtant celui qui guérit naturellement, hors de toute intervention de l'art médical, est regardé comme chanceux. Rien n'empêche, en effet, qu'un événement n'ayant en soi rien de fortuit, soit tout de même attribué au hasard par celui qui ne s'intéresse pas à la cause par soi d'un tel effet.

[86] Métaphysique, Livre VII

1834- Ce n'est donc pas n'importe qui, selon lui, ni en n'importe quelles circonstances, qui est soigné par la médecine ou par chance. Il faut qu'il y ait capacité et prédispositions précises à être soigné par la nature comme par l'art. À tout actif répond un réceptif dédié. Or, ce possible, que nature et art peuvent rendre effectif par une seule et même opération, c'est le sain en puissance.

1835- Pour en parfaire notre compréhension, il ajoute la définition du possible par art, puis par nature. Est possible, ce qui, partant d'un être en puissance, devient être en acte par intelligence ou par art. « Ce terme, en effet, » et cette définition, veut dire que l'artisan actualise son œuvre aussitôt qu'il le décide, tant qu'aucun empêchement extérieur ne se présente. Quelqu'un est alors appelé "potentiellement sain" lorsque sa santé se restaure à la suite d'une seule et unique opération de l'art médical. Mais parmi les êtres soignés par la nature, certains sont sains en puissance lorsqu'aucun obstacle ne s'interpose devant la santé, qui devrait être déplacé ou changé, avant que la force interne de guérison n'opère son office salutaire.

1836- Ce que nous avons dit de la guérison par la médecine, peut s'entendre de tout ce que les arts engendrent. La matière est maison en puissance lorsqu'aucune des caractéristiques matérielles ne vient s'opposer à une action unique de construction présente. Lorsqu'encore, il n'y a rien à ajouter, ni à enlever, ni à déplacer, avant de bâtir la demeure. Mais l'argile doit être travaillée, avant de se présenter sous forme de brique, et les troncs doivent être équarris et assemblés pour dresser l'édifice. Ce ne sont donc ni l'arbre ni la glaise, qui sont en puissance à la maison, mais les briques et les poutres déjà élaborées.

1837- Il en va de même des autres êtres. Ils jouissent d'un principe de perfection ou bien externe, comme les objets artificiels, ou bien interne, comme les êtres naturels. Dès lors, ils sont toujours en puissance à l'acte, lorsqu'en l'absence d'obstacle extérieur, ils peuvent devenir effectifs grâce à ce principe actif. Or, ce n'est pas encore le cas du sperme. Il lui faut de nombreuses évolutions intermédiaires, avant qu'un animal n'en sorte. Mais lorsqu'à la longue, il est apte par son principe actif, à le devenir en acte, alors il est désormais en puissance.

1838- Ces étapes de changement nécessaire avant l'aptitude immédiate à l'acte demandent un autre principe actif qui prépare la matière ; durant ce temps, il est autre que celui qui, parachevant le processus, induit la forme dernière. Il va de soi que la terre n'est pas tout de suite puissance à une statue. Elle ne peut être conduite à l'acte ni par une seule action, ni par un seul agent. Elle doit d'abord changer de nature et devenir bronze ; alors, elle peut devenir statue sous la main de l'artiste.

Un corps mixte est dénommé sur la base de sa matière

1839- C'est seulement sur la base d'une telle matière, disposée à l'acte, qu'est dénommé un corps mixte. Aristote indique, en effet, comment un mixte est dénommé par sa matière : ce qui en sort n'est pas dit "ceci", mais « ekeinôs »[87], terme intraduisible en latin, mais coutumier en grec pour désigner ce qui est "à base de" quelque chose comme de sa matière. Cela revient à dire que la matière ne se prédique pas dans l'abstrait de ce dont elle est le substrat, mais dénominativement. Un coffre, par exemple, n'est pas "bois", mais "à base de" bois, et le bois n'est pas "terre", mais "à base de" terre. Et si, derechef, la terre avait une autre matière sous-jacente, elle ne serait pas "cela", « mais ekeinôs » ; cette matière ne se prédiquerait pas de la terre dans l'abstrait, mais de façon dénominative.

1840- Une telle prédication s'opère de façon que ce qui est en puissance déterminée, se prédique toujours de ce qui suit immédiatement. La terre, qui ne saurait être dite en puissance à un coffre, ne s'en prédiquera ni dans l'abstrait, ni dénominativement. Le coffre n'est ni "terre", ni "à base de" terre, mais "à base de" bois. Le bois est en puissance à être coffre, et sa matière. Le bois est coffre en puissance universelle, et ce bois-ci l'est particulièrement pour ce coffre-là.

1841- Mais lorsque se présente quelque chose de premier qui ne se dit pas d'autre chose « ekeinôs », qui, autrement dit, ne connaîtrait pas de substrat qui s'en prédiquerait dénominativement comme précédemment, ce sera la matière première. Supposons, comme certains l'ont soutenu, que l'air soit matière de la terre, il s'en prédiquera dénominativement, comme si nous disions que la terre est aérienne ; et nous dirions que l'air est igné, et non pas feu, si le feu en était la matière. Que le feu, cependant, ne reçoive pas de matière plus fondamentale, il sera alors matière première, comme le pensait Héraclite. Mais, faut-il ajouter, nous parlons ici de quelque chose d'existant, et non d'un universel, car ce dernier se prédique d'autre chose et cette chose ne se prédique pas de lui, mais il n'est pas sa matière, n'étant pas lui-même subsistant. Universel et sujet diffèrent, en effet, en cela qu'un sujet est "cette chose précise", mais pas l'universel.

1842- Aristote propose ensuite une similitude à propos de la prédication dénominative. Comme ce qui est sujet aux passions, que ce soit "homme", "corps", ou "animal", en reçoit une prédication dénominative, de même, ce qui provient de la matière reçoit dénominativement l'attribution de cette matière. « Soient les passions "musicien" et "blanc" » ; le sujet qui acquiert la musique n'est pas dit

[87] En grec dans le texte. Correspond à "à base de …" (ndt)

abstraitement "musique", mais "musicien", par dénomination. L'homme n'est pas dit non plus "blancheur", mais "blanc". Il ne sera pas davantage déclaré "marche" ou "mouvement", dans l'abstrait, mais "en marche" ou "en mouvement", « comme ekeinôs », c'est-à-dire dénominativement.

1843- Puis il explicite la comparaison entre les deux types de dénominations. De tout ce qui se prédique dénominativement comme ces accidents, le fondement dernier est la substance. Néanmoins, tout ne se prédique pas dénominativement ainsi, car une espèce et un spécimen, comme du bois ou de la terre se prédiquent aussi dénominativement, et le dernier dans cette chaîne de prédication, qui soutient tous les autres, est matière et substance matérielle. « On l'attribue convenablement ekeinôs », c'est-à-dire dénominativement « selon la matière et les passions », autrement dit les accidents, car ces dernières sont toutes deux indéterminées. L'accident se précise et se définit par son sujet, et la matière par le terme auquel elle est en puissance. Puis il conclut ses propos, et ce qu'il dit est clair.

Leçon 7
L'ACTE PRÉCÈDE LA PUISSANCE EN NOTION ET EN TEMPS

1844- *D'abord*, Aristote compare la puissance et l'acte selon leur priorité
D'abord, il propose son intention
1846- *Ensuite*, il expose son propos
D'abord, l'acte est antérieur à la puissance en notion
1847- *Ensuite*, comment l'acte précède la puissance en temps, et comment non
D'abord, dans les puissances passives
1850- *Ensuite*, dans certaines puissances actives
D'abord, il expose son propos
1852- *Ensuite*, il soulève une objection sophistique
1853- *Ensuite*, il résout ladite objection

Aristote, chap. 8, 1049b4 – 1050a3

1844- Après avoir vu la puissance et l'acte, le Philosophe les compare. Premièrement par priorité. Or, on a déjà énuméré les façons d'être premier[88] ; cela montre à l'évidence que dans tous les cas, l'acte est antérieur à la puissance. Nous entendons désormais par puissance non seulement le principe de mouvement en autrui, tel que nous avons défini la puissance active, mais globalement tout principe, que ce soit de motion, d'immobilité ou de repos, ou d'opération sans mouvement, comme l'intellection, car la nature est identique à une puissance.

1845- La nature est, en effet, de même genre que la puissance, car chacune est principe de mouvement, quoique la nature ne le soit pas en autrui, mais là où elle demeure par elle-même, comme nous l'avons démontré[89]. Et la nature n'est pas seulement principe de mouvement, mais encore de repos. Aussi faut-il comprendre par puissance, non seulement principe de mouvement, mais d'immobilité. À toute puissance de ce genre, donc, l'acte est antérieur, et en notion, et en substance, et d'une certaine façon, en temps, même si, d'une autre, ce n'est pas le cas.

L'acte est antérieur à la puissance en notion

1846- Aristote démontre ses propos, en commençant par l'antériorité de notion. Ce qui sert à définir autre chose lui est antérieur en notion ; animal est antérieur à

[88] Métaphysique, Livre V
[89] Physiques, Livre II

homme, et le sujet à l'accident. Or, la puissance ne se définit que par son acte. La raison première de "possible consiste en cela qu'il est capable d'agir ou d'être en acte ; car est dit constructeur celui qui peut construire, contemplatif celui qui peut contempler, visible ce qui peut être vu, etc. La notion d'acte doit donc précéder nécessairement celle de puissance, et la connaissance de l'acte celle de la puissance. Voilà pourquoi Aristote a explicité, plus haut, la puissance en la définissant par l'acte, mais il n'a pas pu définir l'acte par autre chose, et a dû se contenter d'une induction.

L'acte précède chronologiquement la puissance passive

1847- Le Philosophe explique en quel sens l'acte précède chronologiquement la puissance et en quel sens non. Il commence par les puissances passives. L'acte est antérieur en temps à la puissance, si l'on s'en tient à l'identité spécifique, car l'agent ou l'être en acte précède alors l'être en puissance, mais si l'on considère l'unité numérique, c'est l'être en puissance qui précède l'être en acte.

1848- Cela se démontre ainsi : étant donné cet homme, qui est maintenant homme en acte, il fut, un certain temps auparavant, la matière qui était homme en puissance. La graine, qui est fruit en puissance, existait chronologiquement avant le fruit en acte, et « le voyeur », capable de voir, existait, lui aussi, avant de voir effectivement. Pourtant, certains êtres en acte précédèrent dans le temps les êtres en puissance ; ce sont les agents, par lesquels les êtres potentiels sont conduits à l'acte. Ce qui est en puissance nécessite toujours un agent qui soit en acte, pour passer à l'acte. L'homme possible, par exemple, devient homme effectif par un homme en acte qui l'engendre. Pareillement, le musicien potentiel devient musicien actuel en apprenant d'un maître, qui est musicien en acte. L'être en puissance sera donc toujours précédé d'un être qui le meut, et ce moteur sera en acte. Bien que dans un même être physique, la puissance précède chronologiquement l'acte, si l'on en reste à une identité d'espèce, l'être en acte précède l'être en puissance.

1849- Comme on pourrait s'interroger sur certains points de ce qui vient d'être dit, Aristote ajoute que ce qui a été vu auparavant le montre à l'évidence. Les explications précédentes sur la substance[90] ont précisé que tout ce qui advient, provient de quelque chose, comme sur la base d'une matière, et par quelque chose qui est un agent. L'agent, en outre, est spécifiquement identique à son effet. C'est indubitable dans les générations univoques, mais cette similitude entre géniteur et

[90] Métaphysique, Livre VII

engendré doit également exister dans les générations équivoques, comme nous l'avons prouvé au même endroit.

L'acte précède chronologiquement la puissance active

1850- Aristote étend son propos aux puissances actives. On doit concevoir, a-t-il dit, que certaines habiletés doivent être pratiquées et exercées avant d'être dominées. Ce sont celles acquises par accoutumance ou par apprentissage. À leur égard, même en un unique possesseur, l'acte précède chronologiquement la puissance. Il est, semble-t-il, impossible de devenir constructeur avant d'avoir jamais construit, ni de devenir cithariste sans avoir joué de la cithare auparavant.

1851- Il induit cette conclusion de prémisses précédentes. Le musicien en puissance devient musicien en acte par un musicien en acte, parce qu'il apprend de lui, a-t-il dit plus haut. Il en va de même pour d'autres actes. On ne pourrait apprendre d'art de ce genre sans s'y exercer effectivement. C'est en jouant de la cithare qu'un élève apprend à jouer de cet instrument, et il en va de même ailleurs. Il est donc, à l'évidence, impossible à un seul et même sujet physique, de posséder ce genre de capacité sans en avoir posé antérieurement les actes.

1852- Il soulève une objection sophistique à ce propos. « On a avancé un argument sophistique », et un syllogisme apparent, contraire à la vérité, qui est le suivant : l'impétrant dans un art exécute les gestes de cet art ; or, il ne possède pas ce savoir-faire ; donc celui qui ne maîtrise ni la science, ni l'art, produit l'objet de la science et de l'art, ce qui est, semble-t-il, contraire à la vérité.

1853- Puis il résout la question, en s'appuyant sur une conclusion des Physiques[91]. Il y a démontré qu'à toute phase actuelle de mouvement, précède l'état d'avoir été mû, en raison de la division du mouvement. Étant donné n'importe quelle phase de mouvement, celle-ci est divisible, et lorsqu'une partie de cette phase se déroule, il faut qu'une autre soit déjà accomplie. De sorte que tout ce qui est en mouvement, a déjà été mû pour partie.

1854- Pour la même raison, tout ce qui advient, est déjà devenu pour partie. La production d'une substance par introduction d'une forme substantielle, est indivisible, mais l'altération préalable dont cette génération est le terme, est, quant à elle, divisible. C'est l'ensemble qui peut alors être dit production.

[91] Physiques, Livre VI

Puisque ce qui advient, est déjà devenu pour partie, il est possible d'observer une opération qui soit déjà le terme auquel elle doit aboutir. Ce qui est en train de se faire chauffer peut, par exemple, chauffer à son tour pour partie, même si c'est moins parfaitement que ce qui est déjà chaud. Analogiquement, apprendre, c'est devenir savant, mais il est nécessaire, pour cela que l'étudiant possède déjà quelque chose de la science ou de l'art. Il n'est donc pas incohérent de constater qu'en quelque manière, il exécute des opérations de cet art. Il ne le fait, certes, pas aussi bien que celui qui maîtrise déjà la discipline.

1855- Pour cette raison, encore, les semences et prémices des sciences et des vertus sont naturellement inhérentes par avance. Grâce à elles, l'homme peut s'avancer à sa façon dans les savoirs et les actes moraux, avant même d'avoir acquis cette science ou cette vertu. Mais une fois possédées, il exécute parfaitement ce qu'il faisait mal auparavant. Le Philosophe conclut enfin sur ses propos ci-dessus, et la lettre en est claire.

Leçon 8
L'ACTE PRÉCÈDE LA PUISSANCE EN SUBSTANCE

1856- *D'abord*, Aristote utilise deux raisons pour justifier son propos
  D'abord, une raison prise du côté de la forme
1857- *Ensuite*, une raison prise du côté de la fin
    D'abord, il énonce cette raison
1858- *Ensuite*, il montre que l'acte est la fin de la puissance
      D'abord, dans les puissances actives naturelles
1859- *Ensuite*, dans les puissances rationnelles
1860- *Ensuite*, dans les puissances passives
1861- *Ensuite*, en soulevant une incohérence
1862- *Ensuite*, il éclaire un point qui pourrait être litigieux
1866- *Ensuite*, il revient à sa conclusion principale

Aristote, chap. 8, 1050a4 – 1050b5

L'acte précède formellement la puissance

1856- Aristote établit maintenant sa troisième proposition. Après avoir expliqué que l'acte précède la puissance en raison et, en un sens, en temps, il montre son antériorité substantielle. Il fonde ses arguments sur l'être qui est tantôt en puissance et tantôt en acte. Être substantiellement antérieur, c'est précéder en perfection ; or, la perfection s'attribue à deux causes, qui sont la forme et la fin. C'est donc sur ces deux notions que l'auteur va s'appuyer pour démontrer son propos, en commençant par la forme. L'acte est antérieur à la puissance, non seulement en notion et en temps, « mais encore en substance », c'est-à-dire en perfection. Avec le nom de substance, nous avons, en effet, l'habitude de désigner la forme, par laquelle une chose est parfaite. La raison qui le montre, c'est, à dire vrai, que les êtres postérieurs dans la génération, sont « antérieurs en substance et en espèce », c'est-à-dire en perfection. La génération va toujours de l'imparfait au parfait ; l'adulte, par exemple, est postérieur à l'enfant, puisqu'il en provient, et de même, l'être humain est biologiquement postérieur au sperme. Car l'adulte et l'homme sont d'ores et déjà d'une espèce parfaite, tandis que l'enfant et le sperme ne le sont pas encore. Puisque dans l'identité numérique, l'acte est postérieur à la puissance en génération et en temps – c'est évident après ce que nous avons dit – il s'ensuit qu'il précède la puissance en substance et en notion.

L'acte précède la puissance car il en est la fin

1857- Le Philosophe démontre la même chose avec un argument tiré de la finalité. Tout ce qui advient en s'orientant vers une fin, se dirige vers un principe. La fin en vue de quoi quelque chose devient, est, en effet, principe. Elle est antérieure dans la tension de l'agent, car la génération se produit en vue d'elle. Or, l'acte est la fin de la puissance ; il est donc antérieur à elle et constitue un de ses principes.

1858- Il établit ensuite une des prémisses : l'acte est la fin de la puissance, d'abord parmi les puissances actives naturelles. Les animaux, par exemple, ne voient pas afin d'acquérir la capacité de voir, mais au contraire, ils jouissent de cette faculté afin de voir. Il est clair que la puissance est en raison de l'acte, et pas le contraire.

1859- Il montre ensuite la même chose au sujet des puissances rationnelles. Si les hommes construisent, c'est qu'ils ont la faculté de le faire, et s'ils jouissent de la capacité de théoriser et de spéculer scientifiquement, c'est afin de l'exercer. Mais ils ne pratiquent pas leur savoir pour en avoir la théorie, hormis les étudiants, qui travaillent les données théoriques afin d'acquérir la science. Ceux-ci n'exercent pas pleinement la science, mais en un sens et imparfaitement, avons-nous dit. Faire œuvre de science ne vient pas de l'indigence, mais mobilise un savoir maîtrisé, alors que la spéculation de l'apprenant fait suite au besoin d'acquérir une science.

1860- Il pose enfin la même conclusion à propos des puissances passives. La matière demeure en puissance jusqu'à ce qu'elle reçoive la forme ou l'espèce. Elle est en acte premier sous l'emprise de l'espèce, ainsi que tout ce qui est mû pour une fin. De même que le professeur estime atteindre sa fin en exécutant devant l'élève qu'il instruit, les gestes relevant de son art, de même, la nature parvient au but en aboutissant à l'acte. L'acte est donc la fin évidente du mouvement naturel.

1861- Aristote parvient à nouveau au même résultat en soulevant une incohérence. Si la perfection et la finalité ne consistaient pas dans l'acte, on ne verrait aucune différence entre un sage comme fut Mercure, et quelqu'un d'insane, tel que Pauson. Si perfection et science ne résidaient pas dans l'agir, Mercure ne se serait pas davantage dévoilé dans sa science – qu'elle soit « science intérieure » quant à son acte intime, ou « extériorisée », quant à son acte au dehors – que ce Pauson. C'est, en effet, par l'acte de science que se manifeste le savoir de quelqu'un, et non par sa potentialité. Car l'opération est la finalité de la science, et c'est un acte. Voilà pourquoi le nom d'acte est tiré d'opération, avons-nous dit. Il est, de là, étendu à la forme qui est dite acte accompli ou perfection.

1862- Puis il met en lumière un point qui pourrait paraître litigieux. Comme il a dit que l'œuvre était une fin, on pourrait penser que ce serait vrai dans tous les cas. Mais il écarte cette idée en précisant que pour certaines puissances actives, la fin dernière se limite à leur exercice, et non pas à un produit de leur activité ; la finalité ultime de la vue, par exemple, c'est la vision et rien d'autre qui serait un produit extérieur. Tandis que pour d'autres puissances actives, survient une œuvre extérieure à l'action, comme dans l'art de la construction, qui produit des maisons, en dehors du fait même de construire.

1863- Cela ne signifie pas pour autant que l'acte soit moins finalité pour certaines que pour d'autres, car l'action est dans le résultat, comme l'édification dans l'édifice. Le chantier progresse et existe simultanément à la maison, et si l'édifice est bien la finalité, cela n'exclut pas que l'acte soit la fin de la puissance.

1864- Une telle différence parmi les puissances en question ne doit être considérée que lorsqu'en dehors de l'acte même de la puissance, qui est une action, s'ensuit une œuvre. L'action de telles puissances est alors dans la réalisation, et l'acte du réalisé ; l'édification, par exemple, est dans l'édifice, le tissage dans le tissu, et universellement, le mouvement dans le mû. Lorsque l'action d'une puissance produit une œuvre, en effet, cette action perfectionne l'œuvre, et non pas l'ouvrier ; elle est comme l'action et la perfection de l'œuvre, et non celles de l'auteur.

1865- Lorsqu'au contraire, aucune réalisation ne sort de l'action de la puissance, alors c'est l'exercice qui demeure dans l'agent comme la perfection de celui-ci, et elle ne cherche pas à s'extérioriser pour s'accomplir ; la vision, par exemple demeure dans le voyant comme sa perfection, ou la contemplation dans le contemplatif, et la vie dans l'âme, si l'on entend par vie, les opérations vitales. Chacun voit désormais que même le bonheur est une de ces opérations qui habitent son auteur, et non une réalisation qui se concrétiserait dans quelque chose d'extérieur ; il est le bien de l'heureux, et sa perfection. C'est la vie de la personne heureuse c'est-à-dire sa vie parfaite. Comme la vie habite le vivant, le bonheur habite l'heureux. Il est donc évident que le bonheur n'est ni une construction, ni une autre réalisation de ce type, qui transite vers l'extérieur, mais est une pratique de l'intelligence et de la volonté.

Conclusion principale

1866- Le Philosophe formule enfin sa conclusion principale : Ce qui vient d'être dit montre bien que la substance ou forme ou espèce, est un acte. On le voit du fait que 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.

Leçon 9
L'ÊTRE ÉTERNEL EST ANTÉRIEUR AU CORRUPTIBLE

1867- *D'abord*, Aristote expose son propos
D'abord, il formule son hypothèse
1868- *Ensuite*, il prouve ce qu'il supposait
D'abord, il donne une raison
1871- *Ensuite*, il infère une conclusion
D'abord, au sujet des substances éternelles
1873- *Ensuite*, au sujet des nécessaires
1874- *Ensuite*, au sujet du mouvement éternel
D'abord, il conclut son propos à partir de ce qui précède
1876- *Ensuite*, il induit un corollaire
1880- *Ensuite*, il compare les corps corruptibles avec les incorruptibles
D'abord, quant à la similitude
1881- *Ensuite*, quant à la dissimilitude
1882- *Ensuite*, il exclut un point posé par Platon

Aristote, chap. 8, 1050b6 – 1051a3

1867- 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 ici 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. Le Philosophe ajoute que cet argument démontre plus exactement, parce qu'il ne présuppose pas un acte et une puissance dans un même sujet, mais en des êtres distincts, ce qui rend la preuve plus évidente.

1868- Aristote démontre la thèse qu'aucun être éternel n'est en puissance. Toute puissance est ouverte aux contradictoires. Non pas les capacités actives, car on a déjà dit que ces facultés irrationnelles ne tendent pas vers les opposés, mais il parle ici des puissances passives puisque par elles, un événement peut être ou ne pas être, soit purement et simplement, soit selon un aspect.

1869- Il le prouve a contrario, car là où n'existe pas une telle puissance, ne se produit aucun des deux membres de la contradiction. Ce qui ne peut être, n'est jamais, où que ce soit. Lorsque l'être n'est pas possible, c'est qu'il est impossible ; il est alors nécessaire qu'il ne soit pas. Tandis que ce pour qui il est possible d'être, peut ne pas être en acte. Il est par conséquent évident qu'un être potentiel, peut soit être, soit n'être pas. Une puissance est donc ouverte aux contradictoires, lorsqu'une même chose est en puissance à être comme à ne pas être.

1870- Ce qui peut ne pas être, se trouve parfois ne pas être, car les deux sont équivalents. Mais ce à quoi il arrive de ne pas être est périssable, ou bien absolument, ou bien dans les aspects où il est dit pouvoir ne pas être. Il se peut, par exemple, qu'un corps ne soit pas dans un lieu ; celui-ci est alors passible selon le lieu. Et il en va de même de la quantité ou de la qualité. Mais est purement et simplement corruptible, ce qui peut ne pas être en substance. Reste donc que tout ce qui est en puissance est corruptible comme tel.

L'être éternel et l'être nécessaire sont en acte

1871- Aristote conclut sur les substances éternelles. Si tous les êtres potentiels sont périssables, un être incorruptible n'est en rien en puissance, au sens absolu où nous entendons "incorruptible" et "être en puissance", en lien avec la substance.

1872- Mais rien n'empêche qu'un être incorruptible dans l'absolu, soit en puissance par un aspect, selon la qualité, ou le lieu. La Lune, par exemple, est potentiellement illuminée par le Soleil, et, naissant à l'orient, le Soleil est potentiellement à l'occident. Ce que nous avons dit montre donc à l'évidence que tous les êtres éternels, en leur qualité d'être éternel, sont en acte.

1873- Le Philosophe étend la même conclusion aux êtres nécessaires. Même parmi les choses périssables, il en existe de nécessaires, comme l'animalité pour l'homme ou la globalité du tout sur la partie. Il affirme donc qu'aucun être nécessaire n'est en puissance ; ils sont toujours en acte et ne peuvent pas être et ne pas être. Mais les êtres nécessaires sont les premiers de tous, car eux ôtés, il ne reste rien des autres. Si l'on supprime, par exemple, les prédicats essentiels qui s'attribuent nécessairement, les prédicats accidentels, qui peuvent être ou ne pas être, n'auront plus de sujet d'inhérence. L'acte est donc, à nouveau, antérieur à la puissance.

1874- Il l'applique enfin au mouvement éternel. S'il existe un mouvement éternel, il n'est pas potentiel, et le mobile n'est pas en puissance à ce mouvement ; il l'est à

« d'où vers où » c'est-à-dire au passage d'ici à là. Le mouvement étant l'acte de ce qui existe en puissance, tout mobile doit être en puissance au terme de sa motion ; non pas à cela même d'être en mouvement, mais à l'endroit vers où il se dirige.

1875- Un mobile doit avoir une matière. Aristote ajoute que rien n'interdit au mobile sujet d'un mouvement éternel, d'avoir une matière. S'il n'est pas en puissance au mouvement absolu, il le demeure pour un lieu ou pour un autre.

1876- Il tire un corollaire de ce qu'il vient de dire : ce qui est mû d'un mouvement éternel n'est pas en puissance à être mû. Aussi le mouvement du Ciel est-il éternel[92]. Par conséquent le Soleil, les astres et tout le cosmos agissent en permanence, car ils sont toujours mus et agissent par leur mouvement.

1877- Nous n'avons pas à craindre l'arrêt de ce mouvement céleste à un moment donné, contrairement à « ce que redoutèrent certains naturalistes » comme Empédocle et ses disciples ; ceux-ci soutenaient que le monde se corrompt à une date quelconque et réapparaît de nouveau, sous la pression de la discorde et de l'amitié. Aristote précise donc que nous n'avons rien à craindre, parce que les corps célestes ne sont pas susceptibles de ne pas se mouvoir.

1878- Pour cette raison, également, les êtres non-corruptibles ne s'usent pas dans leur mouvement. Ils n'y rencontrent pas de « puissance à la contradiction » c'est-à-dire à être mû ou non mû, contrairement aux êtres périssables. Pour cette raison, la continuation d'un mouvement les éprouve. L'être corruptible se dégrade dans sa motion, en raison de sa potentialité à être mû ou à ne pas l'être, car sa nature substantielle ne lui permet pas d'être en mouvement permanent. Plus un mouvement est difficile et plus la nature du mobile se porte vers l'immobilité ; on le voit, par exemple, chez des animaux pour lesquels, il est plus difficile de sauter.

1879- Les propos concernant la perpétuité du mouvement du Ciel sont à entendre en conformité avec la nature des corps célestes, dont nous avons l'expérience. Sans préjuger de la volonté divine dont dépendent le mouvement et l'être du Ciel.

Comparaison entre les corps corruptibles et incorruptibles dans l'action

1880- Aristote compare ensuite les corps périssables avec les impassibles dans l'action, en commençant par les ressemblances. Les corps dont l'être réside dans le

[92] Physiques, Livre VIII

changement, imitent les incorruptibles en agissant toujours, comme le feu, qui chauffe toujours par soi, ou la terre, qui pose par soi en permanence les opérations qui lui sont propres et naturelles. Ils portent en eux leur mouvement propre et par soi, dans la mesure où c'est leur forme, le principe de leurs mouvements et actions.

1881- Puis il aborde les différences. Les potentialités des êtres mobiles, dont on a parlé plus haut, sont toutes à la contradiction, au contraire des choses éternelles, qui sont toujours en acte. Mais elles le sont de façons diverses ; les facultés rationnelles parce qu'elles peuvent mouvoir ainsi ou en sens contraire, a-t-on dit, tandis que les puissances irrationnelles, parce qu'elles opèrent toujours dans le même et unique sens, mais leur orientation à la contradiction vient de ce qu'elles peuvent le faire ou ne pas le faire ; l'animal, par exemple, peut être privé de vue.

1882- Le Philosophe exclut enfin une opinion soutenue par Platon. Celui-ci défendait les formes séparées, dans lesquelles il voyait le maximum d'être. Comme si l'on affirmait que la science est séparée – "science en soi", comme il l'appelle – et que c'était là, le principal dans le genre des objets de science ; ou "le mû en soi", dans le genre des mobiles. Mais d'après ce que nous avons déjà démontré, c'est autre chose que la science en soi, qui sera première dans le genre des objets de science, car nous avons établi que l'acte est antérieur à la puissance en termes de perfection ; or, la science est une puissance ; d'où, la considération, qui est son acte sera plus puissante qu'elle, et il en va de même du reste. Puis il conclut son propos sur l'antériorité de l'acte sur la puissance et sur tout principe de mouvement.

Leçon 10
L'ACTE EST MEILLEUR QUE LA PUISSANCE

1883- *D'abord*, pour Aristote, dans le bien, l'acte est meilleur que la puissance
1885- *Ensuite*, au contraire dans le mal, l'acte est pire que la puissance
D'abord, il montre le propos à partir d'une raison induite plus haut
1886- *Ensuite*, le mal n'est pas une nature en dehors des choses bonnes
1887- *Ensuite*, il induit une autre conclusion
1888- *Ensuite*, il compare la puissance et l'acte selon l'intelligence du vrai et du faux
D'abord, il les compare selon l'intellection

Aristote, chap. 9, 1051a4 – 1051a34

L'acte est meilleur que la puissance dans le bien, et pire dans le mal

1883- Après avoir comparé l'acte à la puissance selon leur hiérarchie, le Philosophe le fait ici en fonction du bien et du mal. Il soutient d'abord que l'acte est meilleur que la puissance dans le bien. C'est évident du fait que la puissance est la même pour les deux contraires. Ce qui peut guérir, par exemple peut aussi devenir malade, et se montre susceptible des deux à la fois. Parce que c'est une même et unique puissance, qui tend vers la guérison ou vers la maladie, vers le repos ou vers le mouvement, etc. Il existe donc quelque chose qui est capable des contraires, bien que ceux-ci ne puissent exister simultanément en acte. Pour chacun pris séparément, l'un est bon, comme sain, et l'autre mauvais, comme malade. En toute contrariété, en effet, l'un des termes est une déficience relevant du mal.

1884- Ce qui est bon en acte est seulement bon. Mais la puissance est équivalente « envers chacun des deux », par le fait qu'elle est puissance. Mais elle ne possède aucun des deux purement et simplement, car ce serait être en acte. Reste donc que l'acte est préférable à la puissance parce que ce qui est purement et simplement bon vaut mieux que ce qui est un bien relatif attaché à un mal.

1885- Puis il explique, au contraire, que l'acte est pire que la puissance dans le mal. D'après un raisonnement précédent, ce qui est purement et simplement mal, et non par un aspect seulement, est pire que ce qui ne l'est qu'en un sens et demeure ouvert à la fois au mal et au bien. Or, la puissance au mal ne possède pas encore le mal, sauf d'un certain point de vue (et de même pour le bien,

puisque c'est une même puissance qui est orientée vers les contraires). Reste donc que l'acte mauvais est pire que la puissance au mal.

1886- Aristote en conclut que le mal n'est pas une nature séparée des réalités bonnes dans leur essence. Le mal en lui-même est naturellement postérieur à la puissance, parce qu'il est pire, et plus éloigné de la perfection naturelle. Mais comme la puissance ne peut être étrangère aux choses, le mal le peut encore moins.

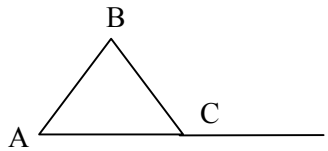
1887- Autre conclusion : si le mal est effectivement pire que la puissance, mais que celle-ci n'existe pas parmi les êtres éternels, comme on l'a démontré, il n'y aura chez ces derniers ni mal, ni défaut, ni corruption quelconque. La corruption est un mal, en effet. Il faut cependant comprendre cela parce qu'ils sont éternels et incorruptibles, car d'un certain point de vue, rien n'interdit qu'ils connaissent une corruption selon le lieu ou selon un autre aspect comparable.

Comparaison de l'acte à la puissance selon l'intelligence du vrai et du faux

1888- Après avoir comparé la puissance et l'acte selon leur hiérarchie, puis en fonction du bien et du mal, Aristote les compare en lien avec l'intelligence du vrai et du faux. « Les résolutions » et les raisonnements géométriques « s'expliquent » et se connaissent en découvrant l'agencement des figures en acte. Les géomètres, en effet, établissent la vérité recherchée, en segmentant les lignes et les surfaces. Or, la division mène les potentialités à l'acte. Avant division, les parties du continu sont en puissance dans le tout, mais si toutes sont divisées conformément aux exigences de la découverte de la vérité, la conclusion recherchée saute alors aux yeux. Mais parce que dans le tracé initial de la figure, les divisions ne sont encore que potentielles, le résultat recherché n'est pas encore spontanément manifeste.

1889- Il illustre son propos de deux exemples :

1 Soit le problème suivant : Pourquoi « le trigone est-il deux droits ? », autrement dit, pourquoi le triangle a-t-il trois angles égaux à deux droits ? Cela se démontre effectivement ainsi :

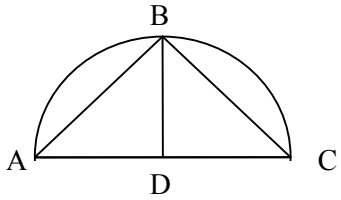


Soit un triangle ABC et la base AC, continuée d'un segment rectiligne. Ce prolongement fait avec le côté du triangle BC un angle au point C. C'est un

angle externe effectivement égal aux deux angles internes opposés, à savoir ABC et BAC. Or, il est évident que les deux angles en C, dont l'un est externe et l'autre interne, sont égaux à deux droits. Il est en effet démontré qu'une droite coupant une autre droite, forme deux angles droits ou égaux à deux droits. Reste donc que l'addition de l'angle interne en C, et des deux autres angles égaux à l'angle extérieur en C, est égale à deux droits.

1890- C'est bien ce qu'écrit le Philosophe : on prouve que le triangle a deux droits parce que les deux angles de part et d'autre d'un même point C, dont l'un est interne et l'autre externe, sont égaux à deux droits. Voilà pourquoi lorsqu'on trace l'angle extérieur, alors qu'est déjà dessiné le côté du triangle, tout un chacun, en regardant l'agencement de la figure, voit clairement que le triangle possède trois angles égaux à deux droits.

1891- 2 Soit cette autre question : Pourquoi un angle inscrit dans un demi-cercle est-il droit ? Cela se démontre ainsi :



Soit un demi-cercle ABC, et en B, un angle de base AC qui est le diamètre du cercle. Nous disons que l'angle B est droit. La preuve en est que le segment AC étant le diamètre du cercle, il doit passer par le centre. Ce segment se divise donc en son milieu au point D, d'où nous traçons le segment DB. Ainsi, DB est égal à DA, parce que tous deux vont du centre à la circonférence. Donc, dans le triangle DBA, l'angle B est égal à l'angle A, car dans un triangle où deux côtés sont égaux, les angles qui forment la base sont égaux. La somme des angles A et B est donc le double du seul angle B. Mais l'angle BDC, qui est externe, est égal à la somme des angles A et B partiels. Donc, l'angle BDC est le double de l'angle B partiel.

1892- On prouve de la même façon que l'angle C est égal à l'angle B du triangle BDC, parce que les deux côtés DB et DC, allant tous deux du centre à la circonférence, sont égaux, et l'angle extérieur ADB est égal aux deux. Il est donc le double de l'angle B partiel. Ainsi donc, les deux angles ADB et BDC sont le double de l'angle complet ABC. Mais ADB et BDC sont ou

bien droits, ou bien égaux à deux droits, puisque le segment DB coupe AC. Donc l'angle ABC, inscrit dans le demi-cercle, est droit.

1893- C'est ce qu'écrit Aristote : On démontre que l'angle inscrit dans un demi-cercle est droit car trois segments sont égaux, à savoir les deux qui divisent la base, DA et DC, et BD, qui part du centre et s'élève verticalement. En regardant cette disposition, celui qui connaît les principes de la géométrie voit aussitôt que tout angle inscrit dans un demi-cercle est droit.

1894- Le Philosophe conclut à l'évidence de la découverte de la vérité dans la réduction de la puissance à l'acte. La raison en est que l'intellection est un acte. Voilà pourquoi quelque chose est compris parce qu'il est en acte. La puissance est donc connue par l'acte pour cette raison. C'est pourquoi celui qui conduit quelque chose à l'acte le connait, comme on l'a vu des constructions géométriques ci-dessus. Dans une chose numériquement identique, l'acte suit la puissance génétiquement et chronologiquement, comme on l'a exposé plus haut.

Leçon 11

L'ACTE EST PLUS VRAI QUE LA PUISSANCE

1895- *D'abord*, Aristote établit que le vrai et le faux se disent surtout selon l'acte
1896- *Ensuite*, il prouve son propos
  D'abord, dans les substances continues
    D'abord, il manifeste son propos
1899- *Ensuite*, il conclut à partir de ce qui a été dit
1901- *Ensuite*, dans les substances simples
    D'abord, le vrai n'est pas identique dans les simples et dans les composés
1904- *Ensuite*, comment il y a du vrai et du faux dans les simples
1910- *Ensuite*, le vrai est davantage en acte qu'en puissance
1914- *Ensuite*, il réunit les deux points qu'il a dits du vrai et du faux
1917- *Ensuite*, il induit un corollaire

Aristote, chap. 10, 1051a35 – 1052a11

1895- Aristote compare l'acte à la puissance en rapport avec le vrai et le faux. Vrai et faux se disent principalement selon l'acte. L'être et le non-être qui lui est opposé, se divisent de deux façons : selon les catégories que sont la substance, la quantité, la qualité, etc., et selon la puissance et l'acte de l'un ou l'autre des contraires. Comme chacun des deux peut être en acte et en puissance, c'est de celui qui est en acte, que se dit le plus proprement le vrai ou le faux.

L'acte est plus vrai que la puissance dans les substances continues

1896- Il entreprend de prouver son propos à partir des substances continues. « Ceci » - être vrai ou faux dans les choses – n'est rien d'autre que d'être composé et divisé. Lorsqu'on pense comme divisé ce qui est réellement divisé, notre opinion est vraie comme par exemple, que l'homme n'est pas un âne, et de même, si l'on considère comme composé, ce qui l'est en réalité, comme, par exemple, penser que l'homme est un animal. Mais celui-là fait erreur qui pense les choses autrement qu'elles ne sont par nature, comme, par exemple, que l'homme soit un âne ou qu'il ne soit pas un animal. Car c'est lorsque quelque chose est ou n'est pas, que s'énonce le vrai ou le faux.

1897- On doit le comprendre ainsi : nous ne sommes pas blancs parce que nous estimons l'être en vérité, mais à l'inverse, nous estimons l'être parce que nous le

sommes. Il est donc évident que c'est l'agencement du réel qui est la cause de la vérité dans la pensée et le discours.

1898- Pour éclairer ce qu'il vient de dire, à savoir que le vrai et le faux gisent dans la composition et la division au sein de la réalité, Aristote ajoute que la vérité ou la fausseté du discours ou de la pensée se rattachent à l'organisation des choses comme à leur causalité. Or, lorsque l'intellect forme une composition, il manipule deux termes, dont l'un joue un rôle formel par rapport à l'autre. Il suppose l'identité comme existante en autre chose, en raison de ce que les prédicats sont pris formellement. C'est pourquoi, lorsqu'une telle opération de l'intellect doit se rattacher aux choses comme à leur cause, il faut que dans les substances composées, cette composition même de forme et de matière – ou de ce qui joue le rôle de forme avec ce qui joue le rôle de matière, ou encore la composition de l'accident avec le sujet – soit responsable, au titre de fondement et de cause, de la vérité de la composition que l'intellect forme intérieurement et exprime oralement. Lorsque je dis, par exemple, que "Socrate est un homme", la vérité de mon énoncé reçoit sa cause dans la composition de la forme humaine avec la matière individuelle qui fait de Socrate cet homme-ci, et lorsque je dis que "l'homme est blanc", la cause de cette vérité réside dans la composition de la blancheur avec son sujet, etc. Nous aboutissons au même résultat avec la division.

1899- Le Philosophe en tire la conclusion. Puisque la composition et la division des choses sont la cause de la vérité et de la fausseté dans la pensée et le discours, il est nécessaire que la variété des compositions et divisions réelles, engendre une variété de vérités et d'erreurs mentales et orales. Or, dans la réalité, cette différence se tient dans la composition et la division ; certaines réalités sont toujours composées, et il est impossible de les diviser : l'âme rationnelle, par exemple, est toujours conjointe à une nature sensitive, dont il est impossible qu'elle soit isolée, comme si l'âme rationnelle était dispensée du pouvoir de sentir, même si, à l'inverse, l'âme sensitive peut exister sans rationalité. D'autres réalités sont divisées, et il est impossible de les composer, comme le noir avec le blanc ou la forme d'âne dans l'homme. D'autres encore se prêtent à la contrariété, car elles peuvent se composer ou se diviser, comme homme blanc ou en train de courir.

1900- L'être formé par la composition mentale, comme l'affirmation, indique une certaine composition et union, tandis que le non-être signifié par la négation, défait cette composition et désigne une pluralité ou une diversité. Il est donc clair que parmi les choses qui peuvent être composées et divisées, un unique et même discours sera tantôt vrai et tantôt faux ; cet énoncé, par exemple, "Socrate est

assis", sera vrai tant qu'il sera assis, et faux lorsqu'il se lèvera. Il en va de même de l'opinion. Mais parmi les êtres qui ne peuvent être autrement que toujours composés ou toujours divisés, il est impossible qu'une même pensée ou un même discours soit tantôt vrai et tantôt faux, mais ce qui est vrai l'est toujours, et ce qui est faux également. Est vrai, par exemple que "l'homme est un animal", mais faux que "l'homme soit un âne".

Les substances simples peuvent être sujettes au vrai et au faux

1901- Aristote démontre ensuite que le vrai et le faux peuvent aussi exister parmi les substances simples. Il marque d'abord la différence avec les substances composées. Concernant les incomposés et les simples, parmi lesquels, les substances immatérielles, le vrai et le faux n'est lié ni à la composition, ni à la division inhérente aux choses, mais au seul fait de connaître ou non l'identité. Lorsque nous atteignons la connaissance de l'identité d'un être simple, notre intelligence est alors dans le vrai. Mais lorsque nous ne parvenons pas à savoir ce qu'il est, mais que nous lui attribuons autre chose, alors nous sommes dans le faux.

1902- Parmi les réalités simples, en effet, il n'y a pas de composition permettant de dire que si la chose est composée, alors l'intellect qui compose est dans le vrai, ni si elle est divisée, que l'intelligence se trompe en composant. On peut aussi s'exprimer autrement : il n'y a pas de composition chez le simple, et l'affirmation de son être signifiera sa composition, tandis que la négation, sa division ; analogiquement aux réalités composées, où l'affirmation que le bois est blanc indique sa composition, ou celle que le bois n'est pas blanc ou que la diagonale n'est pas commensurable indique sa division.

1903- 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, avons-nous vu[93], la propension des choses à être et à la vérité est la même. Les réalités d'être dissemblable sont aussi de vérité différente.

1904- Le philosophe explique comme suit, la possibilité de vérité et d'erreur concernant les simples. Atteindre le simple en esprit pour appréhender ce qu'il est, et le « dire » en s'exprimant par oral, tel est le vrai qui lui appartient. Mais comme on entend parfois par "dire" le sens de "prédication affirmative impliquant

[93] Métaphysique, Livre II

composition", il écarte cette possibilité en précisant qu'affirmer et dire ne sont pas identiques, car l'affirmation dit quelque chose d'autre chose, en formant une composition, tandis que la diction est la simple profération de quelque chose.

1905- Par conséquent, atteindre et dire sont vrais, mais ne pas atteindre en esprit l'être simple, c'est entièrement l'ignorer. Quiconque ne parvient pas à l'identité d'une chose simple, la méconnaît totalement. On ne peut, en effet, savoir quelque chose d'elle et ignorer autre chose, puisqu'elle n'est pas composée.

1906- Il pourrait sembler d'après ses propos, qu'atteindre les simples, c'est dire le vrai en eux, et que de même, ne pas les atteindre c'est se tromper ou manquer. Mais ce n'est pas le cas ; « ne pas les atteindre, c'est ignorer ». Aussi ajoute-t-il la cause pour laquelle ne pas atteindre n'est pas se tromper : on ne manque l'identité que par accident, ce qui est à comprendre comme suit.

1907- Il a déjà expliqué[94] que chez les substances simples, la chose se confond avec son identité. Comme la substance simple est son identité, un même jugement porte sur la connaissance de la substance simple et sur celle de son identité. Au sujet de l'intellect manquant une identité simplement par accident, ou quelqu'un atteint grâce à lui l'identité d'une chose, et alors il sait vraiment ce qu'elle est, ou il ne l'atteint pas, et il n'appréhende pas la chose, et par conséquent, il ne la vérifie ni ne la manque. Voilà pourquoi Aristote a écrit[95] que le sens est toujours vrai à propos de ses objets propres ; l'intellect l'est analogiquement à propos de l'identité, comme son objet propre. Et que l'intellect ne manque pas l'identité, cela se vérifie pour les substances simples, mais aussi pour les composées.

1908- Nous devons cependant étudier comment on peut manquer l'identité par accident. Il n'est possible de passer à côté qu'en composant ou en divisant, ce qui se produit de deux façons pour les substances composées :

1 Par composition ou division de la définition avec l'objet défini, comme si l'on disait, par exemple, que l'âne est un animal rationnel mortel, ou bien que l'homme n'est pas un animal rationnel mortel. Les deux sont faux.

2 Lorsque la définition est construite avec des membres incompatibles, comme de dire, par exemple, que l'homme est un animal insensible.

[94] Métaphysiques, Livres VII et VIII
[95] Traité de l'âme, Livre III

Dans le premier mode, la définition est fausse parce qu'elle n'appartient pas à la chose ; dans le second, elle l'est en soi, comme le Philosophe l'a déjà enseigné[96].

1909- Mais dans les substances simples, on ne peut manquer par accident l'identité que selon le premier mode. Leur identité n'est pas composée de plusieurs éléments, au sujet desquels on pourrait aboutir à une composition ou une division fausse.

1910- Puis Aristote rattache ses propos sur les substances simples à son intention principale : montrer que le vrai est davantage en acte qu'en puissance. Il l'avait effectivement déjà fait à propos des êtres composés, dans la mesure où le vrai réside dans la composition et la division qui désignent l'acte. Les simples, toutefois, ne contiennent pas de faux, mais seulement le vrai, du fait qu'ils ne sont pas en puissance, mais en acte.

1911- Pour lui, toutes les substances simples sont des êtres en acte, et jamais en puissance, car si elles étaient tantôt en acte et tantôt en puissance, elles seraient engendrées et corrompues. Or, cela ne peut se produire, comme il l'a montré. Les substances de ce type ne sont que des formes et de ce fait, sont même des êtres en soi. Or, l'être en soi n'est ni engendré ni corrompu. Tout ce qui est engendré l'est, en effet, à partir d'une base, mais l'être purement et simplement être, ne peut être engendré de quelque chose. Il n'existe rien en dehors de l'être, même si en dehors de tel être comme un homme, par exemple, il existe d'autres êtres. C'est pourquoi cet être peut être engendré en un certain sens, mais l'être pur et simple ne le peut pas. Ce qui est être en soi, du fait que c'est une forme à laquelle l'être fait suite, n'est pas engendrable. Il n'est donc pas tantôt en puissance et tantôt en acte.

1912- Comme le vrai se rattache surtout à l'acte, et que ces êtres seulement en acte, quels qu'ils soient, sont véritablement quelque chose, parce qu'ils sont des identités et des formes, voilà pourquoi nous ne pouvons nous tromper à leur propos, ni être dans l'erreur. Nous les comprenons dès que nous les atteignons par l'esprit, ou bien nous n'en comprenons strictement rien, si nous ne les atteignons pas.

1913- Quoiqu'il n'arrive pas en soi de se tromper à leur sujet, cela peut néanmoins se produire « lorsqu'on demande ce qu'ils sont », s'ils sont ainsi ou non. C'est pourquoi on peut les manquer incidemment en demandant, par exemple, si telle

[96] Métaphysiques, Livre V

substance simple est du feu ou un corps, ou bien non, car si nous lui attribuons la corporéité, nous ferons accidentellement erreur en forgeant cette composition.

Synthèse des deux niveaux de vrai et de faux

1914- 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 (celui qui affirme que "l'homme est blanc" veut, en effet, dire que c'est vrai, et celui qui soutient qu'"il n'est pas blanc" veut dire que c'est faux), cet être et ce non-être, disons-nous, 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.

1915- 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, avons-nous dit, 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.

1916- Il dévoile la nature de cette ignorance en précisant qu'elle n'est pas « une privation du genre de la cécité », qui est privation de la faculté de voir. Cette ignorance serait comparable à la cécité dans le cas d'une personne manquant de la faculté d'atteindre intellectuellement les substances simples. Où l'on voit que dans la pensée d'Aristote, l'intellect humain est apte à saisir les substances simples, ce qui a pourtant pu paraître litigieux dans le *Traité de l'âme*[97].

1917- Il induit un corollaire. Ce qui précède montre qu'il n'y a pas d'erreur liée au temps, à propos des êtres immobiles. Mais concernant les contingents, il arrive de se tromper de moment pour ce qui n'est pas perpétuel ; comme si Socrate allait s'assoir, alors que quelqu'un pense qu'il ne le fera pas, ou que cette personne prévoit une éclipse prochaine, alors qu'elle ne se présentera pas. Mais dans les êtres immobiles et éternels, une telle erreur ne peut se produire que d'une seule façon, lorsque quelqu'un pense qu'ils sont mobiles et périssables. Il fait erreur en cela, mais pas au sujet du temps. C'est pourquoi Aristote ajoute que si quelqu'un pense qu'ils sont immobiles, il ne se trompera pas à leur sujet en raison du temps.

[97] Traité de l'âme, Livre III

1918- Il donne cette précision car, en considérant ces êtres comme immobiles, nous ne penserons pas qu'ils sont tantôt existant et tantôt non. C'est pourquoi nous ne nous tromperons pas quant au temps. Si une personne estimait, par exemple, que le triangle ne change pas, elle ne serait pas d'avis que celui-ci soit parfois équivalent à deux droits, et parfois non. Car sinon, il changerait et ne changerait pas.

191- Mais chez les êtres immobiles, on doit accepter, dans une certaine généralité, un comportement semblable et un différent. Au sein des triangles, par exemple, l'un est équilatéral et l'autre non. On doit aussi s'interroger sur le nombre pair, s'il n'existe aucun nombre premier, ou si certains sont premiers et pas les autres. Est dit premier, en effet, le nombre que seule l'unité mesure. Parmi les pairs, par conséquent, seul deux est premier, à l'exclusion de tous les autres. À propos de l'unité numérique des êtres immobiles, il ne faut pas davantage errer ni se tromper. Personne ne peut penser que le numériquement identique se comporte ainsi et ne se comporte pas ainsi. L'unité numérique ne se divise pas en plusieurs. On devra donc dire le vrai ou le faux purement et simplement, puisque cette unité numérique se comporte toujours de la même façon, et n'est sujet à la diversité ni dans le temps, ni pour son sujet. Chacun voit par conséquent, que le vrai concerne davantage l'acte. Les êtres immobiles sont, en effet, toujours en acte en tant que tels.

LIVRE X
L’UN ET SES PROLONGEMENTS

Synopse du Livre X

1920- Les différents sens dont se dit l'un.....leçon 1
D'abord, Aristote examine l'un en soi
D'abord, il expose les différents sens de l'un

1937- L'un a raison de mesure, d'abord quantitative.....leçon 2
Ensuite, il établit une de ses propriétés : être mesure
D'abord, l'un est aussi mesure dans les autres genres d'accidents

1961- L'un n'est pas la substance des choses .....leçon 3
Ensuite, la relation entre l'un et la substance

1983- L'un en comparaison avec plusieurs .....leçon 4
Ensuite, le Philosophe compare l'un avec la pluralité
D'abord, il étudie l'un et la pluralité, ainsi que ce qui en découle

2023- La contrariété de l'un et de plusieurs.....leçon 5
Ensuite, il établit la contrariété entre un et plusieurs
D'abord, il montre que la contrariété est la différence maximale
D'abord, il définit les contraires
D'abord, il explique la nature de la contrariété
D'abord, ce qu'est une contrariété

2036- Les autres formes d'oppositions .....leçon 6
Ensuite, il compare la contrariété aux autres formes d'oppositions

2059- L'égal, le grand et le petit.....leçon 7
Ensuite, des questions sur ce qui a été vu plus haut
D'abord, les questions
2060- *Ensuite,* poursuite des questions
D'abord, la question de l'égal, au regard du grand et du petit

2075- L'un n'est pas le peu.....leçon 8
Ensuite, la question de l'un envers plusieurs

2097- Les intermédiaires sont composés de contraires.....leçon 9
Ensuite, Aristote aborde les intermédiaires entre les contraires

2112- Les contraires divisent le genre en espèces.....leçon 10
Ensuite, comment les contraires divisent-ils le genre en espèces ?
D'abord, la différence spécifique appartient à la contrariété

2127- Certaines contrariétés ne forment pas d'espèces .....leçon 11
Ensuite, certaines contrariétés ne sont pas des différences spécifiques
D'abord, certains contraires sont de la même espèce

2136- Certaines contrariétés sont génériques.....leçon 12
Ensuite, certains contraires sont aussi des différences génériques

Leçon 1
LES DIFFÉRENTS SENS DONT SE DIT L'UN

1920- *D'abord*, Aristote fixe le nombre de sens dont se dit l'un
D'abord, il établit deux sens de l'un
1927- *Ensuite*, il donne la raison de l'unité de ces deux sens
1929- *Ensuite*, il établit deux autres sens de l'un
1932- *Ensuite*, il réduit tous ces sens de l'un à une notion unique
1933- *Ensuite*, comment l'un se prédique-t-il des choses qui sont dites unes ?

Aristote, chap. 1, 1052a15 – 1052b18

Les différents sens de l'un

1920- Auparavant, le Philosophe a démontré que notre science a pour sujets l'être et l'un qui lui est convertible[98]. Après avoir examiné l'être par accident, l'être indiquant la vérité d'une proposition[99], l'être par soi qui se divise en dix catégories[100], et qui se partage en puissance et acte[101], il entreprend maintenant dans ce livre[102], 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. Il en énumère tout d'abord deux.

1921- 1 Aristote a déjà passé en revue les différents sens des concepts relevant de notre science[103]. Il y précise que l'un se dit de nombreuses façons, mais que ses sens principaux sont au nombre de quatre, si l'on s'en tient aux significations exactes et par soi, sans inclure ses sens accidentels. L'un par accident possède, en effet, d'autres significations.

1922- Le premier sens est celui de continu, que l'on peut entendre de deux façons : ou bien universellement, quelle que soit la façon dont quelque chose est continu, ou bien de la seule continuité naturelle, continuité par excellence,

---

[98] Métaphysique, Livre IV
[99] Métaphysique, Livre VI
[100] Métaphysique, Livres VII et VIII
[101] Métaphysique, Livre IX
[102] Métaphysique, Livre X
[103] Métaphysique, Livre V

continuité sans contrainte, ni artifice, ni assemblage en fagot, ni cloutage, ni de quelque autre façon que ce soit.

1923- La continuité naturelle reçoit une double interprétation, selon qu'il s'agit d'un tout uniforme, comme la droite ou le cercle, ou bien d'un tout non uniforme, comme deux lignes formant un angle en leur jointure. L'unité de la droite ou du cercle est plus grande que celle de droites en angle, et lui est antérieure. La ligne droite connaît, en effet, un unique mouvement, car elle ne peut se mouvoir partiellement et être partiellement à l'arrêt, et un segment ne peut se mouvoir d'une façon et un autre d'une autre. Toutes ses parties sont mues d'un unique mouvement. Même chose pour le cercle.

1924- Rien de semblable, en revanche pour les deux continus en angle. Nous pouvons imaginer, en effet, qu'une des lignes soit à l'arrêt, tandis que l'autre s'en rapproche en fermant l'angle, ou s'en écarte en l'ouvrant. Ou même que chacune se meuve différemment. C'est pourquoi Aristote précise que plus le mouvement est indivisible et absolu, et plus le continu est un.

1925- 2 On convient que ce qui est dit un, « est ainsi », c'est-à-dire continu, mais est en outre, un tout doté d'une forme ou d'une espèce, comme sont uns, l'animal ou la surface du triangle. Cet un ajoute à la continuité, une unité issue de la forme, par laquelle quelque chose est un tout doté d'une espèce.

1926- Comme certains êtres sont des touts par nature et d'autre par artifice, Aristote ajoute « qu'est surtout un » ce qui l'est effectivement par nature et non par force. Pour forger un tout, quel que soit l'assemblage, on se sert d'une colle ou d'un moyen comparable. L'union naturelle, en revanche, est davantage une, parce que la nature est par elle-même cause de continuité ; ce qui est ainsi, l'est par sa nature.

1927- Puis il livre l'explication de l'unité de ces deux sens. On déclare continu et un, quelque chose dont le mouvement est un et indivisible, à la fois dans l'espace et dans le temps. Spatialement, de fait, parce que partout où une partie de l'ensemble est en mouvement, l'autre l'est aussi, et temporellement parce qu'à n'importe quel moment où cette partie se meut, l'autre le fait également.

1928- Si donc un tout continu par nature est dit un en raison de l'unité de son mouvement, le tout continu qui possèderait en lui le principe du mouvement

premier, serait à l'évidence, une unité première par la grandeur. Or, le premier des mouvements est spatial, et le premier des mouvements spatiaux est circulaire, on l'a démontré[104]. Et parmi les corps en orbite, il en est un qui détient la source d'un tel mouvement, c'est celui dont la rotation provoque la révolution diurne des autres. C'est donc lui, on le voit, qui est l'unité première de grandeur, parce qu'il possède le principe primordial du mouvement premier. Nous sommes ainsi devant deux modes d'unités : un comme un continu, ou bien un comme un tout.

1929- Puis Aristote propose deux autres sens de l'un. Certaines choses sont dites unes non pas en raison d'une unité d'un mouvement, mais d'une unité d'essence. Ce sont celles dont la conception est une, et s'appréhende en une fois par l'âme. Il s'agit des réalités dont le concept est indivisible.

1930- Cela se produit de deux façons : l'appréhension indivisible se porte ou bien sur une unité d'espèce, ou bien sur une unité numérique. Est numériquement indivisible, le singulier qui ne peut se prédiquer de plusieurs. L'unité d'espèce, quant à elle, est indivisible du point de vue de la science et de la connaissance. Il n'existe pas, certes, de nature numériquement une, partagée par plusieurs singuliers, et qui serait dite espèce, mais l'intelligence perçoit dans l'unité ce qui focalise les inférieurs. Dans la conception intellectuelle, donc, l'espèce devient indivisible, alors qu'elle est multipliée avec les individus dans la réalité.

1931- La substance précède conceptuellement tous les autres genres, et l'un, de ce point de vue, provient de l'unité d'essence. La première signification sera donc l'un substantiel à l'origine de l'unité d'une substance, de même que dans les deux sens précédents, la première unité était celle de la grandeur en rotation.

1932- Les différents sens de l'un qui ont été énumérés se réduisent à un seul ; le Philosophe le montre en synthétisant ses propos. L'un se dit de quatre façons : 1° le continu selon la nature ; 2° le tout ; 3° le singulier ; 4° l'universel comme espèce. Tous sont dits uns pour une seule raison : leur indivisibilité. Exactement, l'un est l'être indivisible. Les deux premiers sens découlent de l'indivisibilité du mouvement, et les deux autres de l'indivisibilité conceptuelle ou d'appréhension, si l'on intègre également la saisie des choses particulières.

[104] Physiques, Livre VIII

Les façons dont l'un se prédique des choses unes

1933- On ne doit pas confondre l'un attribué à quelque chose qu'on dit un, et ce qu'est l'un comme concept d'unité. Par comparaison, on ne qualifie pas un bois de blanc parce qu'il est l'essence du blanc, mais parce qu'il se trouve être blanc.

1934- Aristote éclaire son propos. L'un se dit de multiples façons, a-t-il écrit, aussi toute chose est-elle qualifiée d'une, en fonction du sens qui lui revient : continu, par exemple, ou tout, ou espèce, ou singulier. Or, tantôt la notion d'un est comprise parce qu'elle relève d'une des quatre significations, lorsque, par exemple, nous disons que l'un est un en raison de sa continuité, ou d'un autre sens. Tantôt, la notion d'un est attribuée à ce qui est davantage proche de la nature de l'un, à savoir l'indivisible, qui est potentiellement les sens précédents. L'indivisible selon le mouvement est continu et tout, tandis qu'il est singulier et universel selon la notion.

1935- Il ajoute, à toutes fins utiles, l'exemple de l'élément et de la cause conçus comme les spécificateurs des choses. Pour dire, en effet, que ceci ou cela est un élément ou une cause, nous assignons la définition du nom et appelons cause ce qui répond à cette définition. C'est ainsi que nous qualifions le feu d'élément, ou bien « l'indéfini en soi », autrement dit l'essence de l'infini, que les pythagoriciens jugeaient séparé et élément composant tout être, ou bien quelque chose de comparable, qu'on puisse nommer élément. Or, en un sens, le feu n'est ni élément, ni infini. Il ne se confond pas avec l'élément, puisque la notion de "feu" et celle d'"élément" ne sont pas identiques. Mais tant qu'on le considère dans la nature des choses, il est élément. Lorsqu'on prédique le nom d'"élément" au "feu", on veut dire que quelque chose est crédité au "feu", qu'il est à l'origine de l'existence d'un être, comme l'un de ses composants primordiaux, ce qui est l'essence même d'élément. Aristote écrit « existant à l'intérieur » afin d'écarter la privation.

1936- Il en va de la cause, de l'un, etc., comme de ce que nous avons dit de l'élément, car tous les êtres auxquels nous les attribuons ne s'identifient pas avec ce que signifient précisément ces noms. Homme blanc, par exemple, n'est pas ce que veut dire le nom "blanc", qui désigne une qualité. C'est pourquoi aussi, être un, c'est être indivisible. Cela convient véritablement à l'être, qui est indivisible spatialement, ou en espèce, ou de quelque autre façon que ce soit.

Leçon 2
L'UN A RAISON DE MESURE, D'ABORD QUANTITATIVE

1937- *D'abord*, Aristote montre quel genre contient en premier l'un au sens de mesure
D'abord, où se trouve en premier l'un ayant raison de mesure ?
D'abord, dans la quantité, et il se dérive ensuite aux autres genres
1939- *Ensuite*, dans quelle espèce de quantité ?
D'abord, la notion de mesure se trouve en premier dans la quantité discrète
1940- *Ensuite*, comment se dérive-t-elle vers les autres espèces de quantité ?
D'abord, à quelles espèces de quantités se dérive-t-elle ?
1944- *Ensuite*, comment se dérive-t-elle du nombre à d'autres ?
D'abord, dans les dimensions et dans les poids
1947- *Ensuite*, dans la vitesse des mouvements
1950- *Ensuite*, certains points à considérer à propos des mesures
1956- *Ensuite*, comment la mesure se dérive à d'autres selon une similitude ?

Aristote, chap. 1, 1052b19 – 1053b8

L'un ayant raison de mesure se trouve prioritairement dans le genre quantité

1937- Après avoir énuméré les différents sens de l'un, et la notion à laquelle tous se réduisent, à savoir être indivisible, le Philosophe entreprend de s'appuyer sur ce concept pour en étudier une de ses propriétés, qui est d'être mesure. Il commence par expliquer comment la notion de mesure est inhérente à l'un dans les genres de l'accident. Il montre pour cela en quel genre se trouve prioritairement l'un ayant raison de mesure, et comment il s'en dérive aux autres selon cette notion. Ce genre, c'est la quantité, et c'est d'elle qu'il s'étend aux autres.

1938- Puisque l'essence de l'un, c'est d'être indivisible, tout ce qui est indivisible d'une façon ou d'une autre, en n'importe quel genre, servira de mesure à ce genre. Et la mesure première pour tous les genres sera dite mesure par excellence. Or, c'est dans la quantité qu'on l'observe le mieux, et de là, elle s'étend aux autres catégories. La mesure n'est rien d'autre que le moyen par lequel on connaît la quantité de quelque chose. Cela se fait avec l'unité ou le nombre ; avec l'unité, lorsque nous parlons d'un stade ou d'un pied ; avec un nombre, si nous parlons de trois stades ou de trois pieds. Mais tout nombre est connu par l'unité, puisque c'est en ajoutant une unité un certain nombre de fois que nous obtenons les nombres. Toute quantité est donc finalement connue par une unité. Aristote ajoute cependant « en tant que quantité » pour se limiter à une mesure quantitative, car les propriétés et accidents de la quantité sont connus d'une autre façon.

Dans quelle espèce de quantité l'un est-il la mesure première ?

1939- Le Philosophe précise que l'espèce de quantité où l'un et la mesure sont premiers, c'est la quantité discrète et le nombre. La quantité est premièrement connue par « l'un en soi », c'est-à-dire l'unité au principe du nombre. Dans les autres espèces de quantité, en effet, l'unité n'est pas "l'un en soi", mais quelque chose qui se trouve être un, comme nous disons un empan ou une taille. L'"un en soi", mesure première, est principe des nombres parce qu'il est nombre.

1940- Puis il montre comment cette notion s'étend aux autres espèces de quantités. À partir du nombre et de l'un qui est à son principe, on appelle mesure dans les autres quantités ce qui permet de connaître en premier chacune d'elles. Ce qui sert de mesure à la quantité d'un genre donné, est appelé unité de ce genre.

1941- Il illustre son propos dans trois genres : dans les dimensions de longueur, largeur et profondeur, dans le poids et « la pesanteur », et dans les mouvements lorsqu'il parle de « vitesse » en rapport avec la mesure du temps. Concernant les dimensions, il ne fait aucun doute qu'elles soient des quantités et que ce sont elles qui se prêtent les premières à être mesurées. Quant à la pesanteur et à la rapidité, on peut se demander s'il s'agit davantage de qualités ou de quantités.

1942- C'est pourquoi Aristote précise comment elles appartiennent au genre quantité, et peuvent donc être mesurées : la pesanteur et la vitesse ont un point commun dans leur contrariété, c'est que l'un des contraires s'observe dans l'autre. Le lourd est, en effet, léger en un sens, et réciproquement ; quant au rapide, il est lent à sa façon. Chacun des deux est double. Le lourd, pris dans son sens absolu, qui est une inclination à se porter vers le centre, sans se demander quelle est l'importance de cette inclination, n'appartient pas au genre quantité ; il ne se prête pas non plus à la mesure. Mais en un autre sens, lourd s'attribue par comparaison avec autre chose, qui est surpassé dans l'inclination en question ; nous disons que la terre est lourde en comparaison avec l'eau, et le plomb en comparaison avec le bois. Du fait de cet excédent, on repère une notion de quantité et de mesure. Analogiquement, rapide se dit aussi de deux façons : dans l'absolu, il s'agit d'un mouvement quelconque. Mais il signifie aussi un mouvement plus vif, et en ce sens, il se prête à la notion de quantité et de mesure ; dans l'autre, non.

1943- Il explique aussi pourquoi il a parlé de présence de lourdeur et de vitesse dans les contraires. Dans la lenteur même, on observe une rapidité, car ce qui est simplement et absolument lent, peut dépasser quelque chose de plus lent encore, et

de la même façon, on note un poids de ce qui est léger ; l'air, par exemple, est léger par rapport à la terre, mais est lourd, comparé au feu.

1944- Puis il explique comment, à partir du nombre, la notion de mesure est appliquée à d'autres critères. Il commence avec les dimensions et les poids. Le concept de mesure est étendu du nombre aux autres quantités, en partant du principe que l'un, qui est mesure du nombre, est indivisible ; de même, dans la quantité de tous les autres genres, une unité indivisible servira d'étalon et de curseur. Pour mesurer les distances, les hommes se servent de « la taille du pied », c'est-à-dire d'un seul pied, comme indivisible. En tous domaines, aussi bien dans la qualité que dans la quantité, on recherche pour mesure un indivisible qui soit quelque chose de simple. Pour les qualités, pour les couleurs par exemple, ce sera le blanc qui servira de mesure, comme on le verra ; pour les quantités, ce sera l'unité pour les nombres, et la taille d'un pied pour les longueurs.

1945- Et il justifie pourquoi la mesure doit être indivisible : il faut une mesure certaine, dont on ne peut rien enlever ni ajouter. L'un est pour cela le critère le plus sûr, car c'est le principe des nombres ; il est totalement indivisible et demeure un, à l'exclusion de toute addition ou soustraction. Les unités de mesure des autres genres de quantités copient cet un indivisible, en se limitant au minimum possible. Si l'on mesurait grand, comme un stade pour les longueurs, ou un talent pour les poids, un ajout ou un retrait modique demeureraient imperceptible. Plus l'unité de mesure sera grosse, et moins elle sera précise.

1946- C'est pourquoi tous les objets, qu'ils soient liquides comme l'huile ou le vin, ou solides comme le blé ou l'orge, et tout corps pesant et volumique, qu'Aristote a évoqué avec "poids" et "taille", reçoivent pour mesure celle à laquelle on ne peut rien ôter ni ajouter sans que cela se remarque. On pense donc connaître une quantité de façon certaine, lorsqu'on connaît grâce à cette mesure minimale.

1947- Aristote explique ensuite la même chose à propos de la vitesse et des mouvements. Les hommes mesurent également le mouvement à l'aide d' « un mouvement simple », c'est-à-dire uniforme et assez rapide pour prendre un minimum de temps. C'est un tel principe qui sert de mesure astronomique, à savoir le mouvement « du premier Ciel », qui est diurne, régulier et le plus rapide ; il sert à évaluer et à étalonner tous les autres mouvements.

1948- Comme une certaine rapidité ou une certaine lenteur de mouvement engendre le son grave et l'aigu en musique, il ajoute un exemple de mesure des sons. En musique, la mesure première « est le dièse », qui est l'écart entre deux demi-tons. Un ton se divise en deux demi-tons inégaux, comme le prouve la musicologie. De même pour les mots, la syllabe sert de mesure, car la brièveté ou la longueur d'un accent dépend aussi de la rapidité ou la lenteur d'un mouvement.

1949- Toute mesure représente une unité. Non pas qu'il y ait une seule mesure pour tout, mais parce qu'en soi, une mesure est quelque chose d'un, a-t-on dit.

Précisions sur le concept de mesure

1950- Après avoir indiqué où se trouve l'unité ayant la première une notion de règle, le Philosophe aborde certains points à considérer à propos des mesures :

> 1 Bien que la mesure implique une notion d'unité, parce qu'elle rejoint l'indivisibilité, il n'est pas nécessaire que l'étalon soit physiquement un. Il y a parfois plusieurs mesures, comme dans les mélodies où l'on se sert de « deux dièses », c'est-à-dire deux demi-tons. Mais en raison de leur petitesse, l'oreille ne les distingue pas. Le sens ne réagit pas aux variations minimes ; celles-ci sont repérées par des « ratios », selon différentes proportions, car elles proviennent de différents rapports numériques.

1951- De la même façon, on compte plusieurs sons de voix propres à mesurer. La quantité d'un mètre ou d'un pied est, en effet, mesurée par des syllabes, les unes brèves et les autres longues. Également, le diamètre d'un cercle ou la diagonale d'un carré, ou encore son côté. On peut quantifier n'importe quelle grandeur à l'aide de deux mesures. Aucune quantité ne reste ignorée lorsqu'on possède deux quantités connues.

1952- Il conclut ses propos sur l'unité, mesure de toutes choses, car l'un est le terme auquel aboutit la division. Les facteurs dont résulte la substance sont connus par division ou résolution du tout en ses composants, qu'il s'agisse de parties quantitatives ou spécifiques, comme la matière et la forme, ou bien des éléments des composites. L'un par soi doit donc être indivisible, puisqu'il est la mesure permettant de connaître quelque chose ; dans les singuliers, en effet, l'élément premier de la composition et dernier dans la résolution, est indivisible et permet de connaître une chose, a-t-on dit.

1953- L'indivisible n'est cependant pas identique partout. Certaines unités, comme celle au principe du nombre, sont absolument indivisibles ; d'autres ne le sont qu'en un sens, par décision d'une autorité, pour fixer telle mesure, comme le pied, qui est effectivement indivisible en proportion, mais pas par nature. Tout continu est théoriquement divisible. Aristote écrit « théoriquement », pour tenir compte de certaines thèses faisant de la grandeur un composé d'indivisibles, ou bien parce que les grandeurs naturelles ne se divisent pas à l'infini, mais seulement les mathématiques. On doit, en effet, aboutir à une parcelle minimale de chair[105].

1954- 2 « Le mètre », ou la mesure, doit toujours être homogène et de même nature que le mesuré ; la mesure des grandeurs doit être une grandeur. Il ne suffit pas de les réunir dans une nature commune, comme le font toutes les grandeurs, mais l'adéquation de la mesure au mesuré doit être connaturelle à chaque objet ; une longueur mesure une longueur, une largeur, une largeur, un son de voix, la voix, un poids, la pesanteur, et l'unité, des unités.

1955- Afin de parer à la critique, il faut entendre ainsi ces propos : le nombre n'est pas mesure du nombre, car il n'a pas raison de mesure première, puisque c'est l'unité. Mais si l'unité est mesure, il faudrait dire, pour respecter l'adéquation de la mesure au mesuré, que l'unité mesure des unités, et non des nombres. Il faudrait aussi concéder à la vérité des choses que ce soit le nombre, la mesure des nombres, ou encore que l'unité soit conçue parmi les nombres. Or, il n'est pas équivalent de dire que l'unité est mesure des unités et le nombre, du nombre, ou bien que l'unité est mesure du nombre, en raison de la différence existant, semble-t-il, entre unité et nombre. Mais constater cette différence revient à juger que ce sont les unités qui doivent être mesures des unités, et non une unité, parce qu'une unité diffère des unités, comme un son de voix unique diffère de sons de voix émis à la suite. On fait le même constat à propos du nombre et de l'unité : le nombre n'est rien d'autre qu'une pluralité d'unités. Par conséquent, dire que l'unité est mesure du nombre, revient à dire que l'unité est mesure des unités.

La notion de mesure s'étend à d'autres critères

1956- Aristote poursuit en montrant comment la notion de mesure s'étend à d'autres critères d'après une certaine ressemblance. Nous avons dit que la mesure sert à connaître la quantité de quelque chose, aussi pourrons-nous dire que la

[105] Physiques, Livre I

science est la mesure des choses à savoir, et le sens, des réalités à sentir, car c'est par eux que nous connaissons un objet – nous voulons dire le perceptible par les sens et l'objet à savoir par la science – mais différemment d'une mesure. La mesure fait connaître quelque chose à titre de facteur de connaissance, tandis que le sens et la science le font à titre de faculté ou d'acquis de connaissance.

1957- Ces deux derniers sont donc mesures par comparaison, car en vérité, ils sont davantage mesurés qu'ils ne mesurent. Ce n'est pas parce que nous sentons ou savons quelque chose que la réalité est ainsi. Bien au contraire, c'est parce qu'il en est réellement ainsi que nous savons ou sentons telle ou telle chose[106]. De fait, en percevant ou en sachant, nous nous faisons mesurer par le monde extérieur.

1958- En nous connaissant et en nous mesurant nous-mêmes comme autre chose, nous connaissons notre masse corporelle en nous auto-appliquant une quantité Et de même qu'en nous appliquant un volume externe, nous mesurons notre corps, de même, les objets sus ou perçus sont les mesures nous permettant de savoir si nous connaissons véritablement quelque chose par le sens ou l'intelligence.

1959- Une science cause de l'objet connu devra, en revanche, en être la mesure. Le savoir-faire de l'artisan est la règle de ses productions, parce que la perfection de chacun d'eux s'évalue à sa conformité à l'art. C'est ainsi que se comporte la science de Dieu envers toutes choses. Mais Protagoras prétendait que l'homme était la mesure de tout parce qu'il savait ou sentait, et que la science et le sens étaient la mesure des substances, c'est-à-dire des objets de savoir ou de perception. Ses sectateurs disaient que les choses sont ainsi, parce que nous les sentons ou les pensons ainsi[107]. Comme ils n'avaient rien à révéler d'extraordinaire ni d'important, ils firent mine d'avoir quelque chose à dire en distillant des propos occultes.

1960- Enfin, le Philosophe conclut ses propos sur la destination de l'un à être mesure. Il l'est le plus parfaitement dans la quantité, puis dans la qualité et les autres genres, car la mesure doit être indivisible dans la quantité ou dans la qualité. 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.

---

[106] Métaphysique, Livre IX
[107] Métaphysique, Livre IV

Leçon 3
L'UN N'EST PAS LA SUBSTANCE DES CHOSES

1961- *D'abord*, Aristote soulève la question et expose diverses opinions
1963- *Ensuite*, il fixe la vérité : l'un et l'être ne sont pas substances
D'abord, il le prouve par une raison
1967- *Ensuite*, il démontre la même chose à partir d'une comparaison
1974- *Ensuite*, il compare l'un à l'être.

Aristote, chap. 2, 1053b9 – 1054a19

L'un se confond-il avec la substance ?

1961- 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 ? Il commence par soulever la question et exposer diverses opinions. Ayant déjà étudié comment l'un est mesure de la quantité et des autres genres, il lui reste, en effet, à établir sa relation aux substances et à la nature des choses. Il avait déjà posé le problème au Livre III, consacré aux questions[108].

1962- On est en droit de se demander si ce qu'on appelle un est une substance et subsiste par soi, comme le prétendaient les pythagoriciens, suivis en cela par les platoniciens ; ou mieux encore, si l'on doit lui supposer une nature subsistante permettant d'exprimer plus adéquatement et de mieux faire connaître ce que c'est que d'être un. C'était l'avis des naturalistes ; l'un d'eux – Empédocle – soutenait que l'amour était une chose une, en même temps qu'il voyait dans les quatre éléments, quatre principes matériels postérieurs aux principes agents qu'il avait supposés, à savoir l'amour et la haine. Il privilégiait l'amour, facteur de perfection et de bien. Si ce qui est premier principe est un, alors à son avis, l'amour est cet un. C'est cohérent, puisque l'amour indique l'union de l'amant et de l'aimé. Mais un autre – Diogène – ayant retenu l'air pour principe de tout, déclara qu'il était un. Un autre encore – Mélissos – proposa l'être infini et immobile comme un[109].

[108] Métaphysique, Livre III
[109] Physiques, Livre I

La vérité sur l'un et la substance

1963- L'un n'est pas la substance subsistante de ce à quoi on l'attribue. Aristote le prouve par un argument. Il a déjà établi[110], en traitant de l'être et principalement de la substance, qu'un universel ne saurait être une substance subsistante par soi, car il est commun à de nombreux êtres. Ce n'est pas non plus possible pour la raison qu'il devrait être une unité s'ajoutant aux nombreuses autres. Il ne serait donc plus commun, mais singulier en soi.

1964- À moins de parler, éventuellement, de commun dans l'ordre de la causalité. Mais il s'agit d'autre chose que celui de l'universel. La cause ne se prédique pas de ses effets, parce que le même n'est pas cause de lui-même, tandis que l'universel est commun parce qu'il est prédiqué de plusieurs ; il faut donc qu'il soit un en plusieurs et qu'il ne subsiste pas séparé d'eux.

1965- Mais l'être et l'un doivent s'attribuer le plus universellement et le plus communément à toutes choses ; ils ne peuvent donc être une substance subsistante qualifiée d'être ou d'un, à la façon de Platon.

1966- C'est pourquoi il conclut qu'aucun genre n'est une nature ni une substance subsistant par soi, comme séparable des autres choses auxquelles elle serait attribuée. Ce fut également une des questions soulevées plus haut. On ne dit pas, toutefois, que l'un est un genre. L'un ne peut pas davantage être un genre que l'être, pour la même raison qu'il ne se prédique pas univoquement non plus, et pour d'autres explications données plus haut[111]. C'est pour le même motif qu'un et être ne peuvent être substances subsistantes.

1967- Aristote se sert ensuite d'une comparaison pour exprimer la même chose. L'un doit être pareil dans tous les genres puisque l'être et lui s'y prédiquent à égalité. Or, dans tous les genres, on recherche ce qui est un mais sous condition que cette nature qui est dite une, ne soit pas l'unité elle-même ; on le voit bien dans les qualités et les quantités. Il est clair que pour tous les genres, il ne suffit pas de dire que l'essence de l'un soit la nature de ce qu'on a dit être un, mais on doit encore s'enquérir de savoir ce qu'est cet objet qu'on a dit un et être.

[110] Métaphysique, Livre VII
[111] Métaphysique, Livre III

1968- Qu'il faille rechercher dans les qualités et les quantités, la nature de ce qu'on dit un, il le manifeste avec quatre exemples :

1 Dans les couleurs, nous cherchons, en effet, quelque chose d'un, comme le blanc, qui est la première des couleurs. Comme en n'importe quel genre, est un ce qui est premier, le blanc est obligatoirement l'unité du genre couleur et mesure des autres couleurs, car chacune d'elles est d'autant plus parfaite qu'elle s'approche de lui. Aristote montre que le blanc est la première des couleurs : les nuances intermédiaires proviennent du blanc et du noir, et leur sont donc postérieures. Le noir, lui aussi, vient après le blanc, parce qu'il en est la privation, comme l'ombre est un manque de lumière. On ne doit cependant pas entendre que le noir est pure privation, comme les ténèbres, car c'est une couleur spécifique qui répond à la nature de couleur, mais qu'il contient le moins de cette lumière qui fait les couleurs. C'est pourquoi on le compare au blanc comme l'absence de lumière à la lumière.

1969- Comme nous nous enquerrons au sein des couleurs, de quelque chose qui puisse être dit premier et un, comme le blanc, il est évident que si tous les êtres étaient des couleurs, ils auraient véritablement un nombre. Non pas que ce nombre serait cette chose même subsistante, mais ce serait le nombre d'êtres subsistants, à savoir de couleurs. Il demeurerait donc quelque chose de sous-jacent à cet un même, à savoir le blanc.

1970- 2 Il en irait de même si tout était mélodie, car les êtres auraient un nombre : leur nombre de dièses ou de tons. Mais le nombre ne serait pas pour autant la substance des êtres, et il faudrait continuer de rechercher une unité, qui serait le dièse. Mais l'un ne serait toujours pas substance.

1971- 3 Analogiquement, si tous les êtres étaient des accents, il y aurait un nombre des êtres. Ce serait celui de certains supports, ou « d'éléments », tels que les lettres. La voyelle serait donc l'unité, puisque c'est la première d'entre elles, et qu'en son absence, les consonnes ne savent rendre aucun son.

4 Pareillement, si tous les êtres étaient des figures rectilignes, on possèderait un nombre pour chaque figure ; l'unité serait le triangle, qui est la première figure rectiligne. Toutes les autres, se décomposent, en effet, en triangles. Une même raison vaut pour tous les genres.

1972- Si donc en tous genres – passions, qualités, quantités, mouvements – on observe nombre et unité, alors, ni l'un ni l'autre ne sont substances des êtres

auxquels on les attribue. Le nombre se dit de différentes substances, et l'un requiert également un sujet qu'on qualifie d'un. Il doit donc se comporter uniformément parmi les substances, car être et un se prédiquent équivalemment de toutes. En n'importe quel genre, on le voit, il existe une nature que l'on qualifie d'une, non pas, certes, que l'un lui-même soit cette nature, mais parce qu'on le dit d'elle.

1973- Et de même que dans les couleurs, en parlant d'unité, nous cherchons une nuance qui soit dite une, de même, dans la substance, lorsque nous parlons d'unité, nous devons chercher une substance recevant cette attribution d'un, et premièrement à propos de ce qui est premier dans les substances (ce qu'il étudiera par la suite) ; et par conséquent des autres genres, et du reste.

Comparaison entre l'un et l'être

1974- Puis, 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. Il donne trois raison à cette identité de sens :

1975- 1 L'un accompagne tous les autres prédicaments, sans se limiter à un seul, que ce soit la substance, la quantité ou autre. Il a la même étendue que l'être.

1976- 2 Lorsqu'on déclare l'homme "un", on ne lui prédique pas d'autre nature que l'humanité, de même que l'être ne dit pas d'autre essence que les dix prédicaments ; sinon, en effet, nous devrions aller à l'infini puisque cette autre serait également dite une et être. L'un se confond donc avec chaque genre, et si l'être indiquait en eux une autre nature, nous irions à l'infini, alors que dans le cas contraire, nous nous arrêtons à la première occurrence.

1977- 3 Chaque chose est dite une en sa qualité d'être, et après décomposition, elle retourne au non-être.

1978- Mais le Philosophe semble se contredire dans son explication. Il a d'abord affirmé que l'un et l'être n'étaient pas substances des choses auxquelles ils étaient attribués, tandis qu'ici, il soutient qu'ils ne disent pas d'autre nature que celle des sujets auxquels on les prédique.

1979- Rappelons-nous donc que substance se dit de deux façons :

1 Le sujet, dans le genre substance, qui est dit substance première et hypostase, dont le propre est de subsister.

2 L'identité, qu'on appelle aussi nature d'une chose.

De l'avis de Platon, les universels étaient des réalités subsistantes et désignaient la substance non seulement selon le deuxième sens, mais encore selon le premier. Mais Aristote a prouvé que les universels ne subsistent pas[112]. Ils ne sont donc pas substances au premier sens, mais seulement au second. Voilà pourquoi nous lisons que les substances secondes comme les genres et les espèces, ne désignent pas cette chose précise, qui est la substance subsistant, mais « signifient telle identité », c'est-à-dire telle nature dans le genre substance[113].

1980- Le Philosophe a donc démontré que l'un et l'être ne signifient pas la substance qui est cette chose précise, mais que nous devons rechercher quelque chose d'un et d'être. De la même façon que nous recherchons une réalité qui soit homme ou animal, comme Socrate ou Platon. Après quoi, il précise qu'ils indiquent la nature des objets auxquels ils sont attribués, et ne sont pas surajoutés, comme des accidents. Ces termes communs diffèrent des accidents, bien que les deux partagent le fait de ne pas être une chose précise, car ils signifient la nature même des sujets, contrairement aux accidents qui s'ajoutent à la nature.

1981- Avicenne, ne tenant pas compte de cela, soutenait que l'un et l'être étaient des prédicats accidentels, et qu'ils signifiaient une nature ajoutée à celle dont ils se disaient. Il fut trompé par l'équivocité de l'un. Ce concept, lorsqu'il est principe du nombre servant de mesure dans le genre quantité, désigne, en effet, une nature ajoutée à celles auxquelles on l'attribue, puisqu'il est alors dans un genre d'accident. Mais l'un convertible avec l'être s'étend à tous les êtres. Il ne signifie donc pas une nature dédiée à un genre quelconque.

1982- Il fit la même erreur à propos de l'équivocité de l'être. Lorsqu'il signifie la composition d'une proposition, l'être est un prédicat accidentel, car la composition est œuvre d'intelligence à un moment donné. Or, être à tel ou tel moment relève d'un prédicat accidentel. Mais l'être qui se divise en dix prédicaments, désigne la nature même de ces dix genres, soit en acte, soit en puissance.

---

[112] Métaphysique, Livre VII
[113] Catégories

Leçon 4

L'UN EN COMPARAISON AVEC PLUSIEURS

1983- *D'abord*, Aristote montre comment l'un s'oppose au multiple
D'abord, où prendre l'opposition entre un et plusieurs ?
1986- *Ensuite*, à quel genre d'opposition elle se réduit ?
1989- *Ensuite*, il répond à une question tacite
1999- *Ensuite*, il examine ce qui est causé à partir de l'un et de plusieurs
D'abord, les choses qui en découlent
2001- *Ensuite*, en combien de sens se disent les choses en question
D'abord, les modes des choses qui font suite à l'un
2002- *D'abord*, en combien de sens se dit l'identique
2006- *Ensuite*, en combien de sens se dit le semblable
2013- *Ensuite*, les modes des choses qui font suite à la pluralité
D'abord, du dissemblable et du divers
2017- *Ensuite*, du différent

Aristote, chap. 3, 1054a20 – 1055a2

Nature de l'opposition entre l'un et le multiple

1983- Après avoir traité de l'un pour lui-même, le Philosophe le compare ici 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.

1984- L'essence de "plusieurs" consiste précisément en cela qu'elle est divisée ou divisible. Nous disons divisée en raison des éléments qui sont effectivement séparés et sont qualifiés pour cela de "plusieurs". Mais divisible en raison des composants qui ne sont pas actuellement séparés, mais le sont presque, comme des fluides tels que l'air et l'eau, etc. que nous disons multiples car ils se fendent aisément. On parle d'eaux ou d'airs nombreux.

1985- Mais l'essence d'"un", c'est d'être indivisible ou indivisé. On qualifie le continu d'un, parce qu'il n'est pas divisé en acte, bien qu'il soit divisible.

1986- Puis il manifeste à quel genre, l'opposition en question se réduit. Il existe, en effet, quatre genres d'oppositions, dont la privation. Il est clair que l'un et plusieurs ne s'opposent ni comme des contradictoires ni comme des relatifs qui sont deux autres genres, mais comme des contraires.

1987- Chacun voit qu'il ne s'agit pas d'opposition de contradiction, car aucun des deux ne se vérifie du non-être, qui n'est ni un, ni plusieurs. Or, il faudrait relier l'un des deux membres de la contradiction, soit à l'être soit au non-être. On voit également qu'ils ne sont pas relatifs, car un et plusieurs se disent dans l'absolu.

1988- Mais bien qu'il ait écrit qu'ils s'opposent comme l'indivisible et le divisible, ce qui s'apparente à une opposition entre la privation et l'acquis, Aristote conclut tout de même qu'un et plusieurs s'opposent comme des contraires. L'opposition entre privation et acquis est, en effet, à la source de celle des contraires, comme nous le verrons plus tard. L'un des deux contraires est toujours une privation, mais qui n'est pas pure. Sinon, il ne participerait pas de la nature du genre, alors que les deux contraires appartiennent à un genre commun. Les deux doivent donc avoir une nature unique, même si l'un participe moins complètement à cette nature générique, comme noir envers blanc, avons-nous dit. Or, l'un ne signifie pas une pure privation, car il ne désigne pas cette indivision même, mais l'être qui est indivisé ; un et plusieurs ne relèvent donc pas de l'opposition entre privation et acquis, à l'évidence, mais sont comme des contraires.

1989- Puis il répond à une question tacite. Il avait dit que l'un était envers plusieurs comme l'indivisible envers le divisible. Or, l'indivisible s'apparente à une privation de divisibilité. Si la privation est postérieure à l'acquis et à la forme, alors, semble-t-il, l'un est postérieur au plusieurs, bien qu'on l'ait posé auparavant comme principe de la pluralité, et ce qui permet de la connaître.

1990- Pour comprendre la solution de ce paradoxe, il faut noter que les êtres antérieurs et davantage connus par nature, sont postérieurs et moins connus à notre endroit, du fait que notre connaissance des choses provient des sens. Les êtres composites et indistincts sont les premiers que nous appréhendons[114]. C'est pourquoi ce sont les premiers que nous connaissons. Mais les êtres simples, qui sont antérieurs et mieux connus par nature, nous viennent après. Voilà pourquoi nous ne pouvons définir les principes premiers des choses que par négations des réalités postérieures ; nous disons par exemple, que le point est ce qui ne possède

[114] Physiques, Livre I

pas de parties, et nous connaissons Dieu par négation, lorsque nous disons de lui qu'il est incorporel, immobile et infini.

1991- Bien que l'un soit antérieur à plusieurs selon la nature, pour ce que nous en connaissons, cependant, il est défini et dénommé à partir de la privation de division. Voilà pourquoi le Philosophe ajoute que « l'un en soi se dit… », c'est-à-dire se nomme, « … et se révèle », c'est-à-dire se fait connaître, à partir de son contraire, comme l'indivisible par le divisible, en raison du fait que la pluralité est davantage perceptible que l'unité, et le divisible, davantage que l'indivisible. Plusieurs précède donc conceptuellement l'indivisible, non pas selon l'ordre de la nature, mais parce que la sensation est l'origine de notre connaissance.

1992- Mais deux doutes surgissent à l'encontre des propos d'Aristote :

1 Il prétend qu'un et plusieurs s'opposent à titre de contraires. Mais cela semble impossible, car c'est l'un qui constitue la pluralité ; or, l'un des contraires ne peut constituer l'autre, mais le détruit plutôt.

1993- Nous devons donc savoir que les contraires diffèrent selon la forme, comme nous le dirons par la suite. Lorsque nous disons que des objets sont contraires, il faut considérer chacun des deux en tant qu'il possède une forme, et non comme partie d'un objet ayant une forme. Le corps envisagé sans âme mais doté d'une forme, par exemple, s'oppose à l'animal comme l'inanimé à l'animé. Mais regardé comme un être ni complet, ni formé, il ne s'oppose pas à l'animal, mais en est la partie matérielle. Nous le constatons également dans les nombres. Le chiffre deux, considéré comme un tout doté d'une espèce et d'une forme dédiée, diffère spécifiquement du chiffre trois, mais vu comme formellement inachevé, il fait partie de trois.

1994- C'est pourquoi l'un, en lui-même, regardé comme possédant sa perfection et son espèce, s'oppose à plusieurs, parce que ce qui est un n'est pas plusieurs et réciproquement. Mais dans la mesure où on l'envisage comme formellement incomplet, il ne s'oppose plus à plusieurs, mais en fait partie.

1995- 2 La seconde interrogation naît de sa thèse sur l'antériorité conceptuelle de plusieurs sur un. Un fait partie de la notion de plusieurs, car la pluralité n'est rien d'autre qu'une somme d'unités ; il y aurait donc circularité entre les notions d'un et de plusieurs, puisqu'on devrait comprendre la notion d'un par celle de plusieurs, et réciproquement. Or, une définition circulaire ne

peut rendre raison des choses, car l'identique serait à la fois plus et moins connu que l'identique, ce qui est impossible.

1996- Nous devons donc maintenir que rien n'empêche une notion d'être à la fois antérieure et postérieure à une autre, sous des aspects différents. On peut envisager "plusieurs", dans son essence et dans la division en elle-même. Du point de vue de la division, plusieurs est conceptuellement antérieur à un, car l'un est ce qui n'est pas divisé. Mais du point de vue de l'essence, sa notion est postérieure à l'un puisqu'il s'agit d'une somme d'unités.

1997- La division présupposée au concept d'un convertible avec l'être, n'est pas la division d'une quantité continue, préalablement conçue à l'un au principe du nombre. Or, c'est la division qui cause la contradiction, dans la mesure où cet être-ci et celui-là sont dits divisés parce que celui-ci n'est pas cet autre.

1998- C'est pourquoi notre intelligence conçoit en premier l'être, puis la division, puis l'un privatif de division, et enfin plusieurs composé d'unités. Bien que les êtres divisés soient multiples, ils n'ont cependant raison de plusieurs qu'après avoir chacun reçu son unité. Rien n'empêche, en outre, de dire que l'essence de plusieurs dépend de l'un parce qu'elle est mesurée par lui, puisqu'il fait déjà partie du concept de nombre.

Les caractéristiques prolongeant l'un

1999- 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[115]. 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.

2000- 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.

[115] Métaphysique, Livre V

2001- Il précise les différents sens attribués à ces termes, en commençant par les prolongements de l'un que sont l'identique et le semblable. Il n'aborde pas l'égal, exempt de polysémie, sauf, à la rigueur, en diverses espèces de quantités.

2002- Identique a trois sens. Puisqu'il est l'un selon la substance, et qu'elle se dit de deux façons, à savoir selon le sujet lui-même ou bien selon la nature et l'espèce, il aura trois significations : ou bien selon le sujet seulement, comme ce blanc, ce musicien, si Socrate est blanc ou musicien ; ou bien seulement selon la nature du sujet, ou son essence, ou son espèce, comme Socrate et Platon sont identiques en humanité ; ou bien selon chacun des deux, comme Socrate est identique à Socrate.

2003- Énonçant ces trois sens, le Philosophe précise comment identique se décline de trois façons :

> 1 Selon le nombre. Nous employons parfois "celui-ci", lorsqu'en disant "Socrate est homme", nous ajoutons : et "celui-ci" est blanc. Comme le pronom "celui-ci" est relatif, et qu'il réfère à un même sujet, chaque fois que nous disons "celui-ci", nous désignons un sujet numériquement identique.

2004- 2 Identique se dit d'une autre façon, lorsque l'unité porte non seulement sur le sujet, comme ce bois et ce blanc, mais en même temps sur l'essence, comme le fait d'être identique à soi-même, autant spécifiquement que matériellement ; la matière équivaut donc au sujet qui est principe d'individuation, et l'espèce, à la nature de ce sujet.

2005- 3 D'une troisième façon, lorsque « le concept de la substance première » et du sujet est un, sans que les sujets le soient. Il s'agit alors d'une identité d'espèce ou de genre, mais pas numérique. Aristote donne un exemple tiré des quantités, suivant l'avis de ceux qui voyaient en elles les substances des choses. Plusieurs droites sont comme plusieurs sujets du genre substance, et leurs longueurs, comme des espèces. Selon cette thèse, lorsqu'elles sont égales, elles sont unes, comme divers sujets réunis en un unique concept spécifique, sont uns. Car les mathématiciens traitent de lignes abstraites, et pour eux, plusieurs lignes égales n'en font qu'une. De la même façon, plusieurs « tétragones » – figures à quatre angles – quantitativement égaux et « isogones », c'est-à-dire aux angles égaux, sont identiques à leurs yeux, car l'égalité leur sert d'unité spécifique.

2006- Semblable se dit en quatre sens :

1 Le premier répond au troisième d'identique. On qualifie d'identique, ce qui est un en substance, et semblable ce qui est un en qualité ; semblable doit donc être vis-à-vis d'identique comme la qualité l'est envers la substance. Et de même qu'Aristote se servit de l'égalité comme unité de la substance, il se sert de la figure et de la proportion comme d'une qualité.

2007- Notons également que la qualité et la quantité sont fondées dans la substance, où l'on observe l'unité substantielle ; il y a donc unité de quantité et de qualité, mais leur dénomination d'unité ne provient pas d'elles, mais de ce qui est primordial, à savoir la substance. Voilà pourquoi là où l'on constate une unité de substance, on ne parle pas de similitude, ni d'égalité, mais uniquement d'identité.

2008- La distinction des substances est donc requise à la présence d'une similitude ou d'une égalité. Ce qui explique pourquoi certaines caractéristiques sont dites semblables, alors que leurs substances ne sont pas d'espèces absolument identiques, et qu'elles sont supportées par des sujets non pas indifférenciés, mais d'une certaine façon spécifiquement identiques, comme un plus grand quadrilatère est semblable à un plus petit, parce que leurs angles sont égaux, et les côtés de ces angles, proportionnels. Il est évident, par conséquent, que cette ressemblance provient de l'unité de figure et de proportion. Il en va de même de nombreuses lignes droites inégales, elles ne sont pas purement identiques, mais semblables.

2009- On peut aussi considérer ici que, l'unité étant parfaite selon l'espèce, elle est dite identité, et lorsque l'unité ne couvre pas toute l'essence, on parle de similitude. Comme l'indiquent, semble-t-il, les exemples, nous dirons que des êtres uns en genre sont semblables, tandis que les êtres uns en espèce sont identiques. Aristote a, en effet, d'abord écrit que les lignes droites égales et les quadrilatères égaux sont d'une unité d'identité, tandis que quadrilatères et droites inégaux sont uns par similitude.

2010- 2 Lorsque des choses sont groupées sous une forme apte par état au plus et au moins, et que pourtant, elles en participent sans plus ni moins, on les dira semblables ; le blanc, par exemple, est plus ou moins intense, mais si deux choses sont également blanches, ni plus ni moins, elles seront semblables.

2011- 3 Lorsque certaines choses se rejoignent, même plus ou moins, dans une forme ou une caractéristique comme plus blanc et moins blanc, on les qualifie de semblables, parce qu'on dit que « leur espèce est unique », en parlant alors de leur qualité.

2012- 4 Des choses sont semblables non pas en raison d'une seule qualité, mais en considération de plusieurs ; on dit semblables, les objets qui se rejoignent plus qu'ils ne diffèrent. Ou bien dans l'absolu, ou bien à première vue. C'est ainsi qu'on qualifie l'étain de semblable à l'argent, parce qu'il le rappelle à plusieurs aspects : de même le feu et l'or ou le crocus et le coquelicot.

Les caractéristiques prolongeant le multiple

2013- Aristote énumère ensuite les différents sens des caractéristiques qui font suite à la pluralité. Il commence par comparer dissemblable et divers. Comme identique s'oppose à divers et semblable à dissemblable, et qu'identique et semblable connaissent de multiples significations, il est évident que divers et dissemblable feront de même, car lorsque l'un des opposés possède plusieurs acceptions, c'est aussi le cas de l'autre[116].

2014- Il laisse de côté la polysémie de dissemblable, car chacun voit aisément comment ses sens se tirent de l'opposition à ceux du semblable, et propose trois significations de divers :

> 1 Divers se dit de tout ce qui s'oppose à identique. Or, nous disions identique ce qui est soi-même, en relation avec l'identité ; de même, nous dirons divers ce qui est autre, en relation avec la diversité. C'est pourquoi chaque chose, comparée à une autre, est ou bien identique, ou bien diverse.
>
> 2 Lorsqu'il n'y a pas une seule matière, ni une essence unique, toi et ton voisin, vous êtes divers
>
> 3 Comme en mathématiques, des lignes inégales sont dites diverses.

2015- Aristote a écrit que toutes choses sont ou bien identiques ou bien diverses entre elles. Qu'on ne s'imagine pourtant pas que c'est aussi vrai pour les êtres que pour les non-êtres ; il précise à cet effet, que le divers ou l'identique se dit de tout envers tout, là où les choses sont dites unes et êtres, mais pas pour les non-êtres. Identique et divers ne s'opposent pas, en effet, comme des contradictoires dont l'un des deux doit être vrai d'un être ou d'un non-être quelconque. Ils s'opposent plutôt

[116] Topiques, Livre I

comme des contraires qu'on n'observe que parmi les êtres. C'est pourquoi on ne parle pas de divers pour le non-être. En revanche, non-identique, qui s'oppose contradictoirement à identique, se dit aussi du non-être. Mais identique et divers se disent de tous les êtres. Tout ce qui est être et un en soi, en effet, comparé à un autre, est ou bien un avec lui, et il lui est identique, ou bien non-un, quoique apte de son état à être un, et il est alors divers. Ainsi donc, divers et identique s'opposent.

2016- Mais on pourrait objecter que le divers et l'identique ne concernent pas tous les êtres, puisque identique fait suite à l'unité de substance, alors que la diversité concerne la pluralité des substances. Précisons donc que la substance est la racine des autres genres, et que ce qui l'affecte se transmet à tous, comme l'a écrit le Philosophe à propos de l'identité[117].

2017- Puis il distingue différent et divers. Autre la différence, autre la diversité. Deux objets, dont l'un diverge de l'autre, ne sont pas obligatoirement divers sur tel point. Ils peuvent l'être en eux-mêmes, c'est évident après ce qu'on a dit, car n'importe quel être comparé à un autre, lui est ou bien divers, ou bien identique.

2018- Mais ce qui est différent d'autre chose, doit différer en un point. La différence qui les affecte, doit être quelque chose d'identique là où les choses ne diffèrent pas de cette façon. Or, l'identique en plusieurs est soit un genre, soit une espèce. Tout ce qui diffère, diffère donc en genre ou en espèce.

2019- Sont effectivement de genre différent les objets sans matière commune. On a déjà dit[118] que la matière, si elle n'est pas un genre, est à la source d'où provient la notion de genre, comme la nature sensible est chez l'homme du côté de la matière, comparée à la raison. Voilà pourquoi, ce qui ne rejoint pas l'homme dans sa matière sensible, est d'un autre genre.

2020- Or, les êtres qui ne partagent pas une même matière, ne se reproduisent pas entre eux, et les êtres qui ne s'engendrent pas l'un l'autre, sont donc de genres divers. On doit aussi l'ajouter pour ce qui est sans matière, comme les accidents. Seront donc génériquement divers tous les objets relevant de catégories diverses, comme la ligne et la blancheur, dont l'une ne provient pas de l'autre.

[117] Métaphysique, Livre VII
[118] Métaphysique, Livre VIII

2021- Mais on qualifiera de spécifiquement différents, les êtres dont le genre est identique, mais qui diffèrent par la forme. On appelle genre ce qui se prédique d'espèces différentes, comme l'homme et le cheval. Or, les contraires diffèrent, et la contrariété est une sorte de différence.

2022- Aristote propose enfin une induction sur la notion de différence. Tous les différents sont, semble-t-il ainsi. Non seulement ils sont divers, mais encore divers d'une certaine façon. Ces êtres-ci divergent en genre, mais ces autres relèvent d'un même prédicament et d'un même genre, mais diffèrent en espèce, tandis que ces autres encore sont spécifiquement identiques. Savoir quels sont ceux identiques ou divers en genre, ce fut déterminé ailleurs[119].

[119] Métaphysique, Livre V

Leçon 5
LA CONTRARIÉTÉ DE L'UN ET DE PLUSIEURS

2023- *D'abord*, Aristote explique la définition de la contrariété
D'abord, il en énonce la définition
D'abord, il existe une différence maximale
2024- *Ensuite*, la contrariété est cette différence maximale
2027- *Ensuite*, il conclut deux corollaires
D'abord, la contrariété est la différence parfaite
2030- *Ensuite*, il ne peut y avoir plusieurs contraires d'une chose
D'abord, parce que la contrariété maximale, est parfaite et dernière
2031- *Ensuite*, parce que la contrariété est une différence
2032- *Ensuite*, cette définition vérifie les quatre précédentes

Aristote, chap. 4, 1055a3 – 1055a33

La contrariété est une différence maximale

2023- 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 maintenant la contrariété, car elle présente une difficulté particulière. Il commence par montrer qu'elle est une différence maximale en énonçant sa définition. Il existe une différence maximale partout où s'observe du plus et du moins, car on ne peut aller à l'infini ; or, on constate que des choses diffèrent plus ou moins d'autres ; il peut donc arriver que deux êtres diffèrent au maximum. Il existe donc bien une différence maximale.

2024- Il poursuit en démontrant par induction que c'est bien la contrariété qui est cette différence maximale. Tous les objets qui divergent, le font ou bien génériquement, ou bien spécifiquement. Les premiers ne peuvent se comparer, car leur distance est telle qu'on ne peut fixer de degré de différence entre eux. Ils ne peuvent se transformer l'un en l'autre. Concevoir, en effet, un processus de transformation d'un objet en l'autre, c'est imaginer qu'ils diffèrent d'abord grandement puis de moins en moins, jusqu'à ce que le premier devienne le second. Or, là où la différence est générique, on ne peut supposer une telle voie d'assimilation. On ne peut penser qu'ils diffèrent plus ou moins, ni par conséquent, qu'ils connaissent une différence maximale. Des êtres génériquement différents n'ont donc pas de différence limite.

2025- Mais parmi les êtres qui divergent en espèce, on doit reconnaître l'existence d'une différence maximale entre les contraires, car le passage de l'un à l'autre va du contraire au contraire à chaque terme. L'intermédiaire provient effectivement de l'extrême, et réciproquement, ou même à partir de l'intermédiaire. Le gris provient du noir ou du rouge. Ce type de génération, cependant, ne s'arrête pas à eux, car une génération du noir vers le gris se prolonge en accroissant la différence. Mais parvenu au blanc, l'objet ne peut plus augmenter son éloignement du noir. Il y a stabilisation en un terme ultime. Voilà pourquoi Aristote écrit que la génération provient de contraires comme de limites ; or, à l'évidence, la distance entre deux bornes est toujours la plus grande. Ainsi donc, entre des êtres spécifiquement différents, les contraires représentent la différence maximale.

2026- En conclusion, nous avons montré que les êtres qui diffèrent en genre n'ont pas de différence maximale, alors que celle-ci existe pourtant. Par conséquent, c'est bien la contrariété qui constitue cette différence suprême.

Deux corollaires de cette définition

2027-Aristote tire de cette définition deux corollaires :

1 Tout d'abord, la contrariété est la différence par excellence. La preuve en est que le sommet, en chaque genre, se confond avec le parfait. On le voit à ce qu'il n'est pas dépassé, et que le parfait se définit comme ce au-delà de quoi il ne reste rien à prendre. C'est pourquoi la différence maximale et l'écart de perfection se confondent apparemment.

2028- Le parfait est bien ce au-delà de quoi il n'y a plus rien, car tout être est parfait lorsqu'il est parvenu à sa fin. Or, au-delà de la fin, il n'y a rien, puisque c'est précisément la fin qui est le terme dernier en toutes choses, et qui les englobe. Rien ne lui échappe donc. Or, ce qui est parfait n'est pas non plus en manque de quelque chose d'extérieur, mais sa perfection contient tout. Il est donc évident que la différence parfaite est celle qui aboutit à la fin.

2029- Comme nous avons prouvé que la contrariété est une différence maximale, elle est la différence parfaite. Mais contraire se dit en plusieurs sens, nous le verrons. Tous les contraires ne seront donc pas des différences parfaites. Des contraires diffèrent parfaitement de la façon dont ils se trouvent être contraires, certains de façon primordiale, et d'autres de façon secondaire.

2030- 2 En outre, si nos propos sont vrais, une caractéristique unique ne peut avoir plusieurs contraires.

a D'abord, parce que la contrariété est une différence maximale et parfaite entre termes ultimes. Or, une distance unique n'a pas plus de deux extrémités ; il n'y a que deux bornes ponctuelles à une ligne droite, sans nouveau terme supplémentaire. Si la contrariété est une distance, deux termes ne peuvent s'opposer à égalité à l'un des contraires, à titre de termes ultimes, et l'un ne peut être moins contraire que l'autre, car celui-là ne sera pas dernier, mais connaîtra un au-delà.

2031- b Ensuite, parce que la contrariété est une différence. Or, toute différence oppose deux caractéristiques, et une différence parfaite aussi. C'est pourquoi une réalité n'est contraire qu'à une seule autre.

Cette dernière définition synthétise toutes les autres

2032- La définition en question résume et justifie les quatre autres qui ont été déjà formulées à propos des contraires. Et Aristote énumère « quatre termes », c'est-à-dire quatre définitions que d'autres ont déjà énoncées :

1 Sont contraires les êtres les plus différents. Cela se vérifie, en effet, d'après ce que nous avons dit, puisque la contrariété est une différence parfaite et maximale. Nos propos ont montré que parmi les objets qui diffèrent en genre il n'y a pas à imaginer de différence plus grande que parmi ceux qui diffèrent spécifiquement, puisque pour eux, il n'existe pas de différence. Mais parmi ceux qui divergent spécifiquement, ce sont les contraires qui forment la différence extrême. Ce sont donc bien eux qui diffèrent le plus.

2033- 2 Les contraires sont ce qui diffère le plus dans un même genre. On le remarque également d'après nos dires, car la contrariété est une différence parfaite. Or, c'est cette dernière qui est la plus grande parmi des êtres génériquement semblables. Les contraires sont donc bien ce qui diffère le plus au sein d'un même genre.

2034- 3 Les contraires sont ce qui diffère le plus dans un même sujet. Ce que l'on peut aussi déduire de nos propos, car la matière des contraires est identique, puisqu'ils s'engendrent l'un à partir de l'autre.

2035- 4 Enfin, les contraires sont ce qui diffère le plus « sous un pouvoir identique » comme l'art ou la science. La science est une puissance

rationnelle[120], ce qui permet de vérifier aussi la définition avec ce que nous avons dit, car la science porte sur un genre unique. Comme les contraires relèvent d'un même genre, ils doivent appartenir à une même faculté ou une même science. Et parce que la contrariété est une différence parfaite au sein d'un même genre, les contraires doivent représenter la différence maximale dans le domaine d'étude d'une même science.

[120] Métaphysique, Livre IX

Leçon 6

LES AUTRES FORMES D'OPPOSITIONS

2036- *D'abord*, le fondement de la contrariété est l'opposition entre privation et acquis
  D'abord, Aristote pose le principe
2039- *Ensuite*, comment tous dérivent de cette contrariété première
2040- *Ensuite*, il démontre ce qu'il a supposé
  D'abord, par un syllogisme
    D'abord, la contrariété n'est pas la contradiction
2043- *Ensuite*, le rapport entre la privation et la contradiction
2049- *Ensuite*, la contrariété est une privation
      D'abord, par un syllogisme
2050- *Ensuite*, toute privation n'est pas une contrariété
2054- *Ensuite*, par une induction
    D'abord, parmi des contraires quelconques
      D'abord, la contrariété est une privation
2055- *Ensuite*, l'un des contraires est privation de l'autre
2058- *Ensuite*, en remontant aux premiers contraires

Aristote, chap. 4, 1055a33 – 1055b29

L'opposition de privation est à l'origine de la contrariété

2036- Après avoir défini la contrariété, le Philosophe la compare aux autres formes d'oppositions. Son propos vise d'abord à montrer que l'opposition entre la privation et l'acquis est à la racine de la contrariété. Elle est la contrariété première, au sens où toute contrariété contient une privation.

2037- Mais pour ne pas les confondre toutes les deux, il ajoute que toute privation n'est pas un contraire, car elle se dit de multiples façons, comme nous l'avons vu plus haut. On appelle parfois privation ce qui, d'une façon ou d'une autre, fait défaut à quelque chose devant le posséder par état. Mais une telle privation ne suscitant aucune nature opposée à l'acquis, elle n'est pas contraire, même au sein d'un sujet déterminé. La privation qui est un contraire est une privation parfaite.

2038- Or, la privation en elle-même, n'est pas sujette à gradation ; elle ne peut être parfaite qu'en raison d'une nature parfaitement distante de l'acquis. Toute privation de blanc, par exemple, n'est pas contraire au blanc, mais seulement celle qui en est la plus éloignée, et qu'il faudrait attribuer à une nature de même genre, diamétralement opposée au blanc. C'est donc le noir que nous dirons contraire.

2039- Aristote explique ensuite comment les autres contraires découlent de cette première contrariété. Ils se disent « en fonction de cela », c'est-à-dire en fonction de leur rapport au couple privation / acquis. Certains sont dits contraires, en effet, parce qu'ils incluent en eux la privation et l'acquis, comme le blanc et le noir, ou le chaud et le froid ; d'autres, parce qu'ils les rendent effectifs, comme le réchauffement et le refroidissement ; d'autres parce qu'ils en ont le potentiel, comme le chauffé et le refroidi ; d'autres parce qu'ils les subissent, comme se faire chauffer ou refroidir, ou parce qu'ils en sont la dégradation, comme la perte de chaleur ou de froid. Et nous dirons contraires, non seulement ceux qui sont en lien avec cette contrariété première, mais encore ceux qui ont une relation comparable avec les contraires dérivés, comme nous dirons contraires, le feu et l'eau, car le premier est chaud et la seconde est froide, et que ces qualités sont dites contraires du fait qu'elles incluent la privation et l'acquis.

Privation et acquis forment la première contrariété

2040- Le Philosophe explicite ensuite son présupposé : privation et acquis forment la contrariété première. Il en donne d'abord un syllogisme basé sur le fait que la contrariété n'est pas la contradiction. Une chose s'oppose à une autre de quatre façons : selon la contradiction, comme assis et non-assis, selon la privation comme l'aveugle et le voyant, selon la contrariété, comme le noir et le blanc, et selon la relation, comme le fils et le père. La contradiction est la première des quatre.

2041- La contradiction est, en effet, incluse dans toutes les autres, parce qu'elle est antérieure et plus simple. Il est impossible que des opposés coexistent, quelle que soit leur opposition. L'un des opposés contient, en effet, par essence, la négation de l'autre. Il est de l'essence d'aveugle d'être non-voyant, de noir de n'être pas blanc, et de fils qu'il ne soit pas père de celui dont il est le fils.

2042- Or, à l'évidence, la contradiction ne connaît pas d'intermédiaire. On ne peut qu'affirmer ou nier, nous l'avons montré[121]. Tandis que les contraires ont des degrés. Il est donc clair que contrariété et contradiction ne sont pas identiques.

2043- Il développe aussi le rapport entre la privation et la contradiction, en expliquant en quoi elles se rejoignent et en quoi elles divergent. En un sens, privation indique que quelque chose n'a pas telle caractéristique à laquelle il ne peut aucunement prétendre de son état ; la pierre n'a pas la vue, par exemple. En un autre sens, lorsqu'il manque de ce qu'il doit normalement posséder, comme un

[121] Métaphysique, Livre IV

animal qui ne verrait pas. Ce sens se dédouble : premièrement, quelle que soit la façon de manquer, deuxièmement, si la propriété manque dans des circonstances précises, par exemple à une date fixée, ou d'une façon déterminée, car le terme privation connaît plusieurs significations, nous l'avons vu[122].

2044- Au vu de cela, il est clair que la privation est une sorte de contradiction. Elle l'est de toute évidence du fait que quelque chose est privé de ce qu'il n'a pas.

2045- Ce n'est cependant pas une contradiction absolue, mais d'un certain point de vue. Par essence, la contradiction ne demande, en effet, ni une aptitude, ni la présence d'un sujet. Elle se vérifie de n'importe quel couple être / non-être. Nous disons tout autant que l'animal ne voit pas, que le bois ne voit pas et que le non-être ne voit pas. La privation, en revanche, exige un sujet et parfois une aptitude de ce sujet. Ce que nous disons absolument non-être, nous ne le disons pas privé.

2046- Voilà pourquoi il écrit que la privation ou bien existe au sein d'une potentialité configurée pour un acquis, ou bien est au moins « conçue avec son support », autrement dit son sujet, même s'il n'est pas orienté vers l'acquis. Nous disons, par exemple, que la voix est invisible ou que la pierre est un corps mort.

2047- C'est la raison pour laquelle la contradiction ne peut avoir d'intermédiaire, alors que la privation le peut en un sens. Toutes choses sont obligatoirement ou bien égales, ou bien inégales, qu'il s'agisse d'être ou de non-être. Néanmoins, il ne faut pas dire de toutes qu'elles sont égales ou inégales, mais uniquement de celles qui sont susceptibles de l'être.

2048- L'opposition de contradiction est donc partout immédiate, tandis que celle de privation l'est pour un sujet potentiel précis, mais ne l'est pas purement et simplement. Il est donc évident que la contrariété, qui possède par état une gradation, est plus proche de la privation que de la contradiction. Mais nous n'avons pas encore établi que la privation est une contrariété.

2049- Il reste donc à démontrer que la contrariété est une privation, et Aristote livre, pour cela, un syllogisme. Tout ce qui est à l'origine d'une génération, est soit une espèce ou un acquis de l'espèce, soit une privation d'espèce ou d'une forme quelconque. "Tout", insiste Aristote, car il y a deux sortes de générations : soit pure

[122] Métaphysique, Livres V, IX

et simple, dans le genre substance, soit sous un certain aspect, dans le genre des accidents. La génération provient des contraires, dans la matière. Toute contrariété est, on le voit, une certaine privation. Si, en effet, l'un des deux extrêmes est privation en toute génération, et que chacun des deux contraires est extrême, parce que l'un s'engendre à partir de l'autre, comme le blanc à partir du noir ou le noir à partir du blanc, l'un des deux devra toujours être la privation de l'autre.

2050- Puis le Philosophe démontre que toute privation n'est pas une contrariété, comme il l'a déjà dit auparavant. La cause en est qu'être privé peut se faire de nombreuses façons. D'une manière générale, en effet, on dit privée, la chose qui doit, de son état, posséder telle forme et ne l'a pas, qu'il en soit proche ou éloigné. Mais le contraire est toujours une disposition éloignée, car il est un extrême à la source du changement. Voilà pourquoi on a déjà parlé de distance maximale. Quelque chose est privé de blancheur s'il n'est pas blanc, qu'il soit gris ou bien coloré de n'importe quelle autre nuance. Il n'est pourtant qualifié de contraire que lorsque il est le plus éloigné du blanc, c'est-à-dire quand il est noir. Il est donc évident que toute privation n'est pas une contrariété.

2051- On constate également que la privation ne demande rien d'autre que l'absence de forme, en admettant une prédisposition du sujet qui n'indique pas pour autant une proximité ou un éloignement de la forme. La privation ne signifie pas la présence d'une nature dans un sujet, mais présuppose l'adaptation de ce sujet. Le contraire, en revanche implique une situation précise du sujet à distance maximale de la forme. Il doit donc indiquer une nature de ce sujet, du même genre que la forme manquante, comme le noir est de même genre que le blanc.

2052- Notons, tout de même, que le terme privation possède aussi un double sens :

> 1 Un sens de liaison directe au sujet de la forme, comme l'obscurité se rattache immédiatement à la clarté. Entre une privation et une forme de ce genre, il y a passage de l'un l'autre. L'atmosphère, par exemple, passe de lumineux à obscur et d'obscur à lumineux.
>
> 2 Un sens où la privation se compare au sujet de la forme par l'intermédiaire de cette forme, car elle en constitue la corruption ; la cécité, par exemple, est la perte de la vue, ou la mort, la fin de la vie. On n'observe pas à leur sujet de va et vient de l'une à l'autre, avons-nous dit plus haut[123].

[123] Métaphysique, Livre IX

2053- Ayant démontré que la contrariété est une privation, en se fondant sur le passage d'un terme à l'autre, soit de contraire à contraire, soit de privation à forme, on ne qualifiera pas de contrariété ce qui constitue une perte de forme, mais ce qui est directement ordonné au sujet de la forme. Ainsi donc, tombe l'objection soulevée dans les *Catégories*, selon laquelle il n'y a pas de retour de la privation à l'acquis car on observe un va et vient entre les contraires.

2054- Aristote avance une induction aussi claire que le syllogisme précédent, pour montrer que la contrariété est une privation, en se servant tout d'abord de cas concrets. Toute contrariété inclut la privation d'un des contraires. Entre deux opposés de ce type, l'un est toujours en manque de l'autre. Néanmoins, que l'un soit privation de l'autre ne se concrétise pas de la même façon en tous, comme nous allons le voir. On le remarque du fait que l'inégalité est privation d'égalité, la dissemblance, de ressemblance, ou la malice, de vertu.

2055- L'un des contraires est privation de l'autre de différentes manières, en raison d'une double diversité de notions dans la privation :

> 1 On parle de privation lorsque quelque chose est, d'une façon ou d'une autre, effectivement privé d'autre chose. Ou bien parce qu'il en est privé à un moment donné, ou dans une partie précise – à un moment donné lorsqu'on est privé à un certain âge, ou dans une partie précise, lorsqu'on est privé d'un organe principal. Ou bien « entièrement » c'est-à-dire dans son tout. On qualifie d'insensé celui qui déraisonne à l'âge adulte, mais pas pendant l'enfance. On déclarera nu, analogiquement, non pas qui est dévêtu par endroits, mais celui dont une grande partie du corps est découverte.

2056- Cette double privation au sein de la contrariété explique que certains contraires aient des intermédiaires, et d'autres pas. On observe une gradation entre le bien et le mal. Certains hommes ne sont ni bons ni mauvais. Or, la bonté de l'homme lui vient de sa vertu, car c'est elle qui le porte au bien. Mais tout manque de vertu n'est pas un mal ; l'enfant, par exemple, est sans vertu et n'est pas mauvais pour autant. Mais si, à l'âge où on doit la posséder, elle lui fait défaut, la personne est alors jugée mauvaise. Autre situation : lorsqu'une personne manque de vertu en des gestes mineurs, sans impact dans l'existence, elle n'est pas considérée comme mauvaise, mais elle le sera si elle fait défaut dans les actes principaux et nécessaires à la vie. Le pair et l'impair, en revanche, sont des nombres sans intermédiaires, car on dit impair celui qui, d'une façon ou d'une autre, manque de parité.

2057- 2 Du fait qu'une privation implique ou non un sujet pour elle. Nous avons déjà dit, en effet, qu'on dira parfois privé, ce qui manque de quelque chose même si sa nature ne le réclame pas. À partir de là, il peut arriver à certains contraires d'avoir des intermédiaires, et à d'autres de ne pas en avoir. Puisque l'homme est dit bon du point de vue des vertus politiques, par exemple, et que le mal incluant privation de bien, requiert un sujet précis, le rustre, qui ne participe pas à la vie publique commune, n'est ni bon ni mauvais au regard du bien et du mal citoyen. Il est alors évident qu'un des deux contraires se dit comme une privation.

2058- Le Philosophe complète enfin son induction en remontant aux premiers contraires. Il suffit, pour démontrer que l'un des contraires est une privation, qu'on l'établisse au sein de la contrariété primordiale, qui fait office de genre premier, à savoir un et plusieurs. Or, il est évident que ce sont des contraires premiers car tous les autres se ramènent à eux. L'égal et l'inégal, le semblable et le dissemblable, l'identique et le divers, tous se rattachent à un et plusieurs. Or, la différence est une sorte de diversité, et la contrariété une sorte de différence, nous l'avons prouvé plus haut. Toute contrariété se réduit donc à l'un et plusieurs. Mais ces derniers s'opposent comme divisible et indivisible, avons-nous dit également ; c'est pourquoi tous les contraires contiennent de la privation.

Leçon 7
L'ÉGAL, LE GRAND ET LE PETIT

2059- *D'abord*, Aristote soulève des questions sur l'un et le multiple
2060- *Ensuite*, il commence à les traiter
D'abord, l'égal au regard du grand et du petit
D'abord, il discute la question
D'abord, l'égal est contraire au grand et au petit
2064- *Ensuite*, en sens opposé
2066- *Ensuite*, il fixe la vérité
D'abord, l'égal s'oppose au grand et au petit d'une autre façon
2069- *Ensuite*, en quel genre l'égal s'oppose-t-il au grand et au petit ?
2071- *Ensuite*, égal est intermédiaire entre grand et petit
D'abord, il conclut la proposition à partir des propos précédents
2073- *Ensuite*, il n'évite pas certains propos moqueurs

Aristote, chap. 5, 1055b30 – 1056b2

2059- Après avoir expliqué la contrariété, le Philosophe soulève des questions au sujet de ses propos précédents, et y répond. Il a, en effet, avancé qu'une chose est le contraire d'une seule chose. Or, on observe, semble-t-il, des oppositions doubles. Plusieurs s'oppose à un, en effet, mais également à peu. Analogiquement, égal s'oppose apparemment aussi à deux termes, à savoir grand et petit. On est donc en droit de se demander en quoi ces termes sont antagonistes. S'il s'agit de contrariétés alors les propos d'Aristote sur les contraires un à un, sont faux

Questions sur l'égal, le grand et le petit

2060- Il discute donc d'abord la question de l'égal, du grand et du petit. L'égal est contraire au grand et au petit pour trois raisons :

> 1 La première raison demande de considérer deux points : Aristote met en lumière un aspect conduisant à l'argument. Nous utilisons toujours la question "est-ce que ?" avec des opposés. Nous nous demandons, par exemple, "est-ce que quelque chose est blanc ou noir ?", qui s'oppose selon la contrariété, ou "est-ce que c'est blanc ou non-blanc ?", qui s'oppose selon la contradiction. Mais nous ne demandons jamais "est-ce un homme ou blanc ?" à moins de supposer quelque chose qui ne puisse être à la fois blanc et homme. À moins que, dans ce cas, nous nous demandions si c'est blanc ou homme, comme si nous cherchions s'il s'agit de Cléon ou de Socrate qui s'avance, à supposer que les deux ne puissent venir de concert. Cette façon de s'interroger sur des réalités non antagonistes, ne relève d'aucun genre du

nécessaire, mais seulement de l'hypothèse. Nous utilisons l'expression "est-ce que ?" uniquement pour ce qui s'oppose nécessairement, ou dans le cadre d'une hypothèse, pour les cas de non-opposition. Seuls les opposés par nécessité ne peuvent, en effet, coexister. Celui qui veut savoir si c'est Socrate ou Cléon qui s'approche, considère comme faux que ce soit les deux ensemble, car sinon, la question serait ridicule. Mais s'il est contingent qu'ils ne viennent pas simultanément, l'interrogation verse dans l'opposition de l'un et du multiple. Nous devons chercher à savoir à propos de Socrate et de Cléon si ce sont les deux qui arrivent ou l'un seulement. Or, cette question oppose l'un à plusieurs. Et à supposer qu'un seul des deux vienne, alors ressurgit la question : "est-ce Socrate ou Cléon ?"

2061- Il propose d'argumenter ensuite de la sorte : l'expression "est-ce que ?" nous conduit à toujours interroger entre des opposés, venons-nous de dire. Or, nous l'utilisons pour égal, grand et petit. Nous nous demandons, en effet, "ceci est-il plus grand que cela, ou plus petit, ou égal ?" Égal s'oppose donc à grand et à petit. Mais on ne peut dire s'il est contraire au premier ou au second, car aucune raison ne permet de trancher pour l'un davantage que pour l'autre contraire. Mais il ne l'est pas plus envers les deux, compte tenu de ce que nous avons déjà dit, car les contraires le sont un à un.

2062- 2 Égal est contraire à inégal. Or, inégal signifie quelque chose d'inhérent à deux termes, à savoir à grand et à petit. Donc, égal est contraire aux deux.

2063 3 Pythagore attribuait l'inégalité et l'altérité aux dualités et au nombre pair, et l'identité, en revanche, au nombre impair. Il arguait que l'égal s'oppose à l'inégal, or, ce dernier regarde les dualités. Donc, l'égal s'oppose aux deux.

2064- Puis il objecte en sens opposé avec deux raisons :

1 Grand et petit sont deux. Si donc égal s'oppose à chacun, un seul terme est contraire à deux, ce qui est impossible, comme nous l'avons montré.

2065- 2 L'intermédiaire n'est pas contraire aux extrêmes. Les sens et la définition de la contrariété comme distance parfaite, nous le révèlent. Or, l'étape entre deux termes n'est pas totalement distante de chacun d'eux, car les extrêmes diffèrent davantage entre eux, qu'avec leur milieu. La contrariété ne repose donc pas entre l'intermédiaire et les limites, mais plutôt entre des termes qui

contiennent cet intermédiaire au milieu d'eux. Or, égal s'intercale entre grand et petit, semble-t-il ; il ne leur est donc pas contraire.

Détermination de la vérité

2066- Aristote fixe maintenant la vérité. Égal s'oppose à grand et à petit, mais autrement que selon la contrariété. La synthèse des deux séries d'objections ci-dessus le montre. La première a conclu qu'égal s'oppose à grand et petit ; la seconde qu'il ne leur est pas contraire. On en déduit qu'ils s'opposent à eux d'une autre façon. Si nous mettons de côté la raison pour laquelle égal s'oppose à inégal, il reste qu'égal ne peut s'opposer à eux que comme leur négation ou leur privation.

2067- Il démontre aussi que quel que soit celui de ces deux modes, il s'oppose aux deux, et non à l'un ou l'autre seulement :

1 On ne peut donner aucune raison prouvant qu'égal est une négation ou une privation de grand plutôt que de petit, et inversement. Il doit donc être ou négation ou privation des deux.

2068- 2 Un signe le montre : égal s'oppose aux deux, car en posant la question "est-ce égal ?", nous comparons entre deux termes, et non un seul. Nous ne nous demandons pas, en effet, si ceci est plus grand ou égal à cela, ou bien s'il est égal ou plus petit, mais nous énumérons toujours les trois termes : "ceci est-il plus grand, plus petit ou égal ?"

2069- Il fixe ensuite le genre d'opposition entre égal et grand ou petit. La conjonction négative que nous ajoutons à la notion d'égal, lorsque nous disons que l'égal n'est ni plus grand, ni plus petit, n'indique pas une négation pure et simple, mais une privation. La négation s'attribue à tout ce qui ne justifie pas l'affirmation opposée, ce qui n'est pas notre cas de figure. Nous ne qualifions pas d'égal, en effet, tout ce qui n'est ni grand ni petit, mais nous le disons uniquement à propos de ce qui est apte par état à être plus grand ou plus petit.

2070- Égal qualifie donc par essence ce qui n'est ni grand ni petit, bien qu'apte de son état à être l'un ou l'autre, comme on définit n'importe quelle autre privation. Il est donc clair qu'égal s'oppose au grand et au petit comme une négation privative.

2071- Pour conclure, Aristote explique que l'égal s'intercale entre grand et petit. Il se fonde sur ses propos : égal n'est ni grand ni petit, mais est pourtant apte par nature à être l'un ou l'autre. Or, ce type de relation aux contraires est celui d'un

intermédiaire. Ce qui n'est ni mauvais ni bon, par exemple, s'oppose aux deux ; il se situe entre le bien et le mal. L'égal est donc intermédiaire entre grand et petit, mais à la différence de l'exemple, ce qui n'est ni grand ni petit, reçoit un nom, à savoir égal, tandis que ce qui n'est ni bon ni mauvais demeure innomé.

2072- La raison en est que parfois les privations de chacun des contraires se rejoignent sur un terme défini, qui forme un intermédiaire unique, auquel on peut aisément donner un nom, comme "égal". C'est, en effet, quelque chose ni plus grand, ni plus petit, mais de quantité fixe. Parfois, à l'inverse, les privations des contraires reçoivent plusieurs noms et il n'y a pas de sujet potentiel unique à la leur conjonction. Nous n'aurons dès lors pas de nom unique, mais ou bien cela restera définitivement innomé, comme ce qui n'est ni bien ni mal, ce qui arrive souvent, ou bien il y aura plusieurs noms, comme nous nommons ce qui n'est ni blanc ni noir. Ce n'est effectivement pas quelque chose d'unique, car il s'agit des différentes couleurs répertoriées, exprimant la négation privative en question. Ce qui n'est ni blanc ni noir, est nécessairement ou bien gris, ou bien rouge, etc.

2073- Il n'évite pas des propos ironiques sur le fait que ce qui n'est ni bien ni mal est intermédiaire entre les deux. Les moqueurs prétendaient qu'à ce compte, on pourrait assigner un intermédiaire à n'importe quoi. Il leur répond en rappelant que, là où l'on attribue un intermédiaire en se servant de l'argument qui nie les deux, il faut un sujet apte de son état aux deux extrêmes, où l'intermédiaire en question, siège du fait de l'absence des deux. Chacun voit donc qu'ils n'ont pas invoqué la bonne raison pour attribuer un intermédiaire, en supposant qu'on pouvait tenir un même raisonnement partout, comme par exemple donner un milieu entre la sandale et la main, qui ne serait ni sandale ni main, sous prétexte que ce qui n'est ni bon ni mauvais est intermédiaire entre le bien et le mal. Ils ajoutaient que de cette façon, n'importe quoi finirait par être l'intermédiaire de n'importe quoi.

2074- Mais cela n'est pas inéluctable, car la conjonction de négations qui définit l'intermédiaire, provient d'opposés se prêtant à cette médiation, parce qu'ils se tiennent sur une distance unique, qui est l'unité générique des extrêmes et du reste. Or, sur les sujets qu'ils introduisent, comme la sandale et la main, cette différence à distance égale n'existe pas, car les deux négations associées n'appartiennent pas à un même genre. On n'observe pas d'unité sous-jacente à ces négations, et à de tels termes, il ne saurait donc exister d'intermédiaire.

Leçon 8
UN N'EST PAS UN PEU

2075- *D'abord*, Aristote objecte sur la question du un et du peu
  D'abord, il donne la raison du doute
2076- *Ensuite*, il prouve ce qu'il a dit
2078- *Ensuite*, il est impossible que l'un soit un peu
2080- *Ensuite*, il détermine la vérité et résout le doute soulevé
  D'abord, beaucoup ne s'oppose pas de la même façon à un et à peu
    D'abord, il répond à la question
2084- *Ensuite*, il exclut une erreur
2087- *Ensuite*, plusieurs s'oppose à un
    D'abord, l'un s'oppose à plusieurs de façon relative
      D'abord, l'un s'oppose à plusieurs de façon relative
2089- *Ensuite*, comment l'un s'oppose à plusieurs en tant que mesurable
2095- *Ensuite*, relation de l'objet à la science et de l'un à plusieurs
2096- *Ensuite*, la pluralité absolue ne s'oppose pas à peu.

Aristote, chap. 6, 1056b3 – 1057a17

2075- Après avoir répondu à la question soulevée sur l'opposition entre l'égal et le grand et le petit, le Philosophe enchaine sur celle entre un et plusieurs. Il soulève des objections, et commence par donner la raison de cette interrogation. De même qu'on peut se demander si l'égal s'oppose au petit et au grand, de même, on peut douter de ce que l'un et plusieurs soient réciproquement opposés. La raison en est que si l'on oppose plusieurs à un sans autre précision, des incohérences s'ensuivent ; à moins qu'on prenne en compte les différents sens de plusieurs, comme lui-même le fait ci-dessous :

Plusieurs s'oppose-t-il à peu ou à un ?

2076- Si un s'oppose à plusieurs, alors un est un peu ou peu, et pour deux raisons :

1 Plusieurs s'oppose à peu ; mais s'il s'oppose purement et simplement à un, sans autre précision, comme une chose n'est contraire que d'une chose, un équivaut dès lors à un peu ou à peu de.

2077- 2 Deux est plusieurs, et la preuve en est que le double est un multiple. Or, plusieurs s'oppose à peu, donc deux s'oppose en un sens à peu. Mais deux

ne peut dépasser d'autre peu que un. Rien d'autre qu'un, en effet, n'est moins que deux. Donc un équivaut à peu.

2078- Puis il démontre qu'il est impossible qu'un soit un peu. Un et peu sont pour le nombreux comme le long et le court pour la distance. Chaque paire caractérise, en effet, son référent. Mais le court est une distance, et par conséquent, le peu, une pluralité. Si donc un équivaut à un peu, ce qui paraît inévitable si deux est plusieurs, alors un sera en un sens une pluralité.

2079- Un sera dès lors, non seulement beaucoup, mais aussi nombreux. En effet, tout beaucoup est aussi nombreux, sauf en cas de liquides faciles à partager, comme l'eau, l'huile, ou l'air, etc., qu'il nomme ici des continus aux contours arrêtés. Le liquide est, en effet, ce qui est nettement contenu par un bord extérieur. Dans ce cas, on dit qu'un continu est beaucoup, comme beaucoup d'eau ou d'air, car en raison de leur faible densité, ils approchent de la multiplicité. Mais, parce qu'ils montrent une certaine continuité, on parle de beaucoup au singulier, faute de pouvoir parler de plusieurs au pluriel. Dans les autres cas, en revanche, nous ne disons beaucoup que s'il y a division effective. Ce n'est pas parce qu'une pièce de bois est continue, que nous disons beaucoup, mais parce qu'elle est de taille. Une fois coupée, non seulement c'est beaucoup, disons-nous, mais c'est aussi nombreux. Pour ce genre de chose, il est donc indifférent de parler de beaucoup ou de nombreux, alors qu'il n'en va pas de même pour le continu facile à endiguer. Mais si l'un est beaucoup, il est alors nombreux, ce qui est impossible.

Beaucoup s'oppose à un et à peu

2080- Aristote établit la vérité et résout la question soulevée. Beaucoup ne s'oppose pas de la même façon à un et à peu. Il revient donc sur les deux objections ci-dessus qui voulaient prouver l'impossibilité de ce qu'il entend conclure, à savoir que beaucoup équivaut à nombreux, lequel s'oppose à peu.

1 Dans certains cas, beaucoup et nombreux se disent sans doute l'un pour l'autre. Mais dans d'autres, comme un continu aisé à contenir tel que de l'eau, ils sont regardés comme différents, car nous parlons de beaucoup d'eau pour une masse continue, et non de plusieurs eaux. Mais partout où la division est effective, on dit indifféremment beaucoup et plusieurs.

2081- 2 Nombreux s'oppose à peu, car il se dit en deux sens :

a Le mot signifie tout d'abord un nombre conséquent, dans l'absolu ou en lien avec autre chose. Dans l'absolu, lorsque nous disons des objets

nombreux, parce qu'ils dépassent le nombre habituellement constaté dans ce genre de choses ; nous parlons de beaucoup de pluie, par exemple, lorsqu'il pleut au-delà de la normale. En lien avec autre chose, lorsque dix hommes sont, dit-on, plus nombreux que trois. De la même façon, peu signifie « un défaut de nombre », autrement dit un manque d'abondance.

2082- b Pris dans l'absolu, beaucoup se dit de la même façon qu'un nombre désigne une multitude. Ainsi, il s'oppose à un, mais pas à peu. Nombreux, en un tel sens, indique une multiplicité d'unités. Nous parlons d'un et de plusieurs comme s'il s'agissait d'un et de plusieurs fois un, comme un blanc et des blancs, par exemple, ou comme les mesurés se rapportent au mesurant. Nous verrons par la suite, en effet, que plusieurs est mesuré par un. Nous entendons alors plusieurs au sens de pluralité. Chacun voit que n'importe quel nombre exprime quelque chose plusieurs fois ; deux, par exemple, veut dire deux fois, et trois, trois fois, etc. Tout nombre est plusieurs en ce sens, parce qu'il renvoie à un, et parce que n'importe quel objet mesurable est un. Ce que nous disons est vrai lorsque plusieurs s'oppose à un, et non lorsqu'on l'oppose à peu.

2083- Le nombre deux lui-même, est donc nombreux, puisqu'il s'oppose à un. Néanmoins, pour juger d'une quantité, il ne vaut pas beaucoup mais peu. Rien n'est moins peu que deux, puisque un n'est pas peu, comme nous l'avons montré. La pauvreté est une quantité insuffisante, et la première pluralité précaire, c'est deux. Deux est donc le premier à être peu.

2084- Aristote se fonde sur ce qu'il vient de dire pour exclure une erreur. Il faut, en effet, savoir que, d'après Anaxagore, la génération survient par extraction. Pour lui, tous les êtres coexistaient à l'origine, comme en un mélange, que l'intellect commença à partager en objets singuliers, et telle fut la genèse des choses. Comme dans son idée, cet engendrement allait à l'infini, il a introduit de l'infinité au sein des réalités existant dans le mixte. Avant leur distinction, toutes les choses étaient réunies, en nombre et en petitesse infinis.

2085- Il a eu raison de parler d'infinité en nombre et en petitesse, car une quantité continue renferme de l'infini par division, ce qui renvoie effectivement à la petitesse. Alors que dans les quantités discrètes, l'infini s'observe par addition, ce qui indique la multiplicité.

2086- S'étend exprimé correctement, il eut tort de renoncer à ses propos. Il a, semble-t-il, fini par penser qu'au lieu de parler de petitesse, il pouvait employer le terme peu. Mais cette modification n'était pas légitime, car les choses ne sont pas infinies en pauvreté. On aboutit inéluctablement à un premier peu, qui est deux et non pas un, comme certains le prétendirent. Mais là où il y a premier, on ne va pas à l'infini. Si, en revanche, un était peu, on devrait procéder indéfiniment, car il s'ensuivrait qu'il serait plusieurs, puisque tout peu est beaucoup ou nombreux, avons-nous dit. Et dans ce cas, il faudrait qu'existe quelque chose de moins qu'un, pour être peu, mais qui devrait à son tour être beaucoup, et ainsi de suite à l'infini.

Plusieurs s'oppose à un

2087- Aristote explique ensuite comment plusieurs s'oppose à un, d'abord de façon relative. Un s'oppose à plusieurs comme la mesure au mesurable, qui sont effectivement en opposition de relation, sans qu'il s'agisse pour autant de relatifs en eux-mêmes. Or, les choses sont en relation de deux façons, a-t-on déjà dit[124] :

> 1 Certaines se rapportent l'une à l'autre sur une base d'égalité, comme le maître et le serviteur, le père et le fils, le grand et le petit. Ces termes sont relatifs à titre de contraires, et ils le sont en eux-mêmes, parce que cela même qu'est chacun d'eux, se dit en relation avec l'autre.

2088- 2 D'autres, en revanche, sont relatives, mais sans base d'égalité, car l'une est dite relative sans être elle-même liée à l'autre. Au contraire, quelque chose lui est rattaché. C'est le cas, par exemple, de la science et de l'objet de science. Ce dernier est qualifié de relatif, non pas parce qu'il est lié à la science, mais parce que la science se réfère à lui. Il est donc évident que ce type d'être n'est pas relatif en soi, car l'objet de science n'est pas de ces choses qu'on dit relatives à d'autres, mais plutôt de celles qui subordonnent.

2089- Comment un s'oppose-t-il à plusieurs sous l'aspect mesurable ? Il est de la notion même de mesure de représenter un minimum. C'est pourquoi nous avons dit au début, qu'un est moins que plusieurs, et même que deux, sans équivaloir pour autant à un peu. Lorsque quelque chose est "moins", il n'est pas forcément "peu", même si la notion de peu dit moins, car toute pauvreté est une pluralité.

2090- Il faut cependant savoir que la pluralité ou la multitude dans l'absolu, opposée à l'un convertible avec l'être, se présente comme le genre du nombre, car

[124] Métaphysique, Livre V

ce dernier n'est rien d'autre qu'une pluralité et une multitude mesurable par l'unité. L'un, considéré purement et simplement comme un être indivisible, est convertible avec l'être. Mais vu sous son aspect de mesure, il se classe dans le genre quantité, où demeure en droit le concept de mesure.

2091- Analogiquement, lorsque pluralité et multitude indiquent des êtres distincts, elles ne se limitent pas à un genre donné. Mais lorsqu'elles désignent quelque chose de mesuré, elles renvoient au genre quantité, dont le nombre est l'espèce. C'est pourquoi le nombre est une pluralité mesurée par l'unité, et que la pluralité est une sorte de genre pour le nombre.

2092- Aristote ne parle pas de genre pur et simple, car de même que l'être n'en est pas un à proprement, parler, de même pas davantage, l'un convertible avec l'être, ni encore la pluralité qui s'oppose à lui. Elle est comme un genre, parce qu'elle garde de la notion de genre, l'idée de communauté.

2093- En retenant l'un, source du nombre et mesure par essence, et le nombre qui est une espèce de quantité et une multitude mesurée par l'unité, un et plusieurs sont opposés ; non pas à titre de contraires, comme on l'a dit au sujet de l'un convertible avec l'être et de la pluralité qui lui est antagoniste, mais ils sont opposés comme des relatifs. L'un s'énonce comme un relatif, parce que l'autre lui est relié. Un et nombre sont opposés parce que l'unité est mesure, et le nombre, mesurable.

2094- Or, par nature chez de tels relatifs, l'un peut exister sans l'autre, mais pas l'inverse. On l'observe à propos de l'unité et du nombre : pour qu'il y ait nombre, il faut qu'il y ait unité, mais il n'est pas toujours nécessaire qu'il y ait nombre là où il y a l'un. Lorsqu'existe un indivisible comme le point, par exemple, l'unité existe, mais pas le nombre. Mais chez ces autres relatifs, dont chacun, en lui-même, se dit par référence à l'autre, aucun des deux ne peut exister sans le second. Il n'y a pas de maître sans serviteur, en effet, ni de serviteur sans maître.

2095- Le Philosophe compare ensuite la relation de l'objet à la science, avec celle de l'un à plusieurs. En réalité, la science est relative à son objet comme le nombre l'est envers l'unité. Mais ce ne fut pas admis par tous ; les pythagoriciens pensaient, à ce qu'il nous a semblé, que c'est à la science de mesurer, et à son objet d'en dépendre. Or, nous observons le contraire. Même si se présente une unité de mesure, il peut ne pas exister de nombre qui soit mesuré, avons-nous dit, car c'est la réciproque qui est vraie. De même, s'il y a science, c'est qu'il y a objet de

science, mais tout objet connaissable n'engendre pas systématiquement une science à son sujet. C'est donc apparemment l'objet de science qui est le critère, et la science qui est dépendante. En un sens, la science est donc mesurée par son objet comme le nombre par l'unité. Nous sommes en possession d'un savoir véritable lorsque l'intelligence saisit quelque chose tel qu'il est.

2096- Il explique aussi pourquoi la multitude au sens absolu ne s'oppose pas à peu. La pluralité, lorsqu'elle est mesurée, s'oppose à l'unité qui est mesure, avons-nous dit, mais n'est pas contraire au peu. Peu signifie, en effet, une quantité restreinte, tandis que beaucoup indique une plénitude. En outre, la pluralité ne s'oppose pas non plus à l'un de façon unique, mais en deux sens :

1 Comme le divisible s'oppose à l'indivisible, avons-nous dit. Un s'entend alors en son sens général, convertible avec l'être, et pluralité parallèlement.

2 Comme la science est relative à son objet. Pluralité est ici synonyme de nombre et un a raison de mesure au principe du nombre.

Leçon 9
LES INTERMÉDIAIRES SONT COMPOSÉS DE CONTRAIRES

2097- *D'abord*, Aristote expose ce qu'il entend faire
2098- *Ensuite*, il poursuit son intention
  D'abord, les intermédiaires sont de même genre que les contraires
2101- *Ensuite*, les intermédiaires existent uniquement entre des contraires
  D'abord, les intermédiaires doivent nécessairement être entre des opposés
2102- *Ensuite*, entre quels opposés peut-il y avoir des intermédiaires ?
2104- *Ensuite*, les intermédiaires sont composés des contraires
  D'abord, Aristote expose son intention
2105- *Ensuite*, il prouve son propos
  D'abord, les espèces contraires ont des contraires antérieurs
2108- *Ensuite*, elles ont aussi des intermédiaires antérieurs
2109- *Ensuite*, les différences intermédiaires proviennent de différences contraires
2111- *Ensuite*, Aristote conclut en résumant ce qu'il a dit plus haut

Aristote, chap. 7, 1057a18 – 1057b34

2097- Après avoir traité des contraires, le Philosophe aborde leurs intermédiaires. Voici ce qu'il entend développer : on observe d'une part que certaines choses sont intermédiaires entre des contraires, comme nous l'avons montré, et d'autre part que certains contraires ont des intermédiaires. Il faut donc établir que les intermédiaires proviennent tous de contraires. Ce qu'il ne se contente pas de prouver, car il démontre aussi au passage des points requis à cet effet.

Les intermédiaires sont homogènes aux contraires

2098- Aristote poursuit son intention. Les intermédiaires sont de même genre que les contraires, car ils sont homogènes avec ce dont ils sont les intermédiaires. La preuve en est que la définition même d'intermédiaire est de précéder le terme de destination d'un objet en mouvement depuis son point de départ.

2099- Il l'illustre par deux exemples :

> 1 À propos des sons. Certains sont graves, d'autres aigus et d'autres moyens. Cette graduation explique la succession des cordes d'un instrument de musique. Celles qui rendent un son grave sont appelées hypates, car ce sont les plus longues, tandis que celles au son aigu, sont dites nètes.

Lorsqu'un musicien monte progressivement des graves aux aigües, en voulant jouer toute la gamme, il doit d'abord passer par des notes moyennes.

2 À propos des couleurs. Si quelque chose change de blanc à noir, il doit auparavant passer par les couleurs intermédiaires.

Il en va de même pour les autres types d'intermédiaires.

2100- Il est donc évident qu'un changement va de l'intermédiaire aux extrêmes et inversement. Mais entre deux objets hétérogènes, le changement de l'un pour l'autre, n'est qu'accidentel, comme de la couleur pour la figure. Quelque chose ne va pas de couleur à figure, ni l'inverse, mais de couleur à couleur, ou de figure à figure. Les intermédiaires sont donc toujours homogènes aux extrêmes.

Il n'y a d'intermédiaires qu'entre des contraires

2101- Pour montrer qu'il n'y a d'intermédiaire qu'entre des contraires, Aristote commence par établir qu'il ne s'observe qu'entre opposés. Tous les intermédiaires doivent s'intercaler entre des opposés, car ce n'est, à proprement parler, qu'à partir de ces derniers que se déroule le changement[125]. Par soi, quelque chose devient blanc à partir du noir, alors que le doux provient accidentellement du noir, parce qu'il est associé au blanc. Or, un intermédiaire s'interpose entre des termes se transformant l'un en l'autre, comme cela ressort de la définition qu'on en a donnée plus haut. Il est impossible, par conséquent, que l'intermédiaire se situe entre des non-opposés, car sinon c'est le changement qui serait entre des non-opposés.

2102- Puis il établit entre quels types d'opposés il y a intermédiaire, à savoir les contraires. Il ne peut en aucune façon en exister entre des contradictoires. La contradiction est, en effet, une alternative dont l'une des branches est nécessairement présente en n'importe quel sujet, qu'il soit être ou non-être. Être assis ou ne pas l'être est obligatoirement le fait de n'importe quel être ou non-être. Il est donc évident que la contradiction ne souffre pas d'intermédiaire.

2103- Restent parmi les opposés, les relatifs, la privation et la forme et les contraires. Certains des relatifs s'assimilent à des contraires, lorsqu'ils dépendent à égalité l'un de l'autre. Ceux-là supportent des intermédiaires. Mais d'autres n'y ressemblent pas, parce que le lien n'est pas réciproque, comme la science et son objet, et ils n'ont pas d'intermédiaires. La raison en est qu'intermédiaires et extrêmes sont de même genre. Or, il n'y a pas d'homogénéité dans le dernier cas,

[125] Physiques, Livre I

car l'un est relié par soi, comme la science, mais pas l'autre, comme l'objet de savoir. Comment, dès lors, s'intercaler entre les deux ? Entre grand et petit, en revanche, il y a place pour « quelque chose d'intermédiaire », à savoir égal, avons-nous dit plus haut. Il en va de même des termes liés entre eux comme des contraires. Comment, néanmoins, les termes opposés par privation sont-ils sujets à médiation ou non, et comment cette opposition relève-t-elle en un sens de la contrariété ? Aristote n'en dit rien ici, car il l'a déjà exposé auparavant.

Les intermédiaires sont composés des contraires

2104- Il formule ensuite son propos essentiel : les intermédiaires sont composés des contraires. Si, comme nous l'avons dit, ils sont homogènes avec les extrêmes, et si, comme ce fut aussi montré, il n'y a d'intermédiaires qu'entre des contraires, ils sont alors nécessairement composés des contraires entre lesquels ils se trouvent.

2105- Ce qu'il prouve ainsi : les espèces contraires possèdent des contraires primordiaux dont elles sont constituées. Ou bien il existe un genre des contraires ou bien aucun. Dans ce dernier cas, il n'y aurait pas d'intermédiaire, puis qu'il n'y en a qu'entre des êtres d'un même genre, comme nos propos le rendent évident. Mais si, pour des contraires auxquels on a constaté un intermédiaire, il se présente un genre antérieur, il doit aussi exister des différences contraires antérieures aux espèces contraires, qui forment et identifient ces espèces contraires au sein du genre unique. Les espèces résultent, en effet, d'un genre et de différences.

2106- Ce qu'il illustre d'un exemple. Si blanc et noir sont des espèces contraires et ont un genre unique, qui est la couleur, ils doivent avoir des différences constitutives, telles que : le blanc est ce qui dilate le regard, tandis que le noir, ce qui le concentre. Or, ces différences – dilatation et concentration – sont antérieures à blanc et noir. Comme il y a contrariété dans les deux cas, les contraires sont antérieurs aux contraires. Les différences contraires précèdent effectivement les espèces contraires. Elles sont aussi davantage contraires, puisqu'elles sont les causes de la contrariété des espèces en question.

2107- Notons toutefois que la dilatation et la concentration du regard ne sont pas de véritables différences constitutives du blanc et du noir, mais plutôt leurs conséquences. On les retient comme signes à leur place, de même que parfois, on se sert d'accidents pour désigner les différences et les formes substantielles. La dilatation du regard provient de l'éblouissement de la lumière, dont la plénitude constitue le blanc, tandis que sa concentration vient de la raison contraire.

2108- Les espèces intermédiaires proviennent aussi d'intermédiaires précédents, dont elles sont constituées. Comme les intermédiaires sont des espèces de même genre, et qu'une espèce est formée d'un genre et d'une différence, les intermédiaires résultent obligatoirement d'un genre et de différences. Or, n'importe quelle couleur s'intercale entre le blanc et le noir ; il faut la définir par son genre, la couleur, associé à des différences. Celles-ci, à l'origine des couleurs intermédiaires, ne peuvent être « immédiatement les contraires primordiaux », ni les différences contraires formant les espèces contraires de blanc et noir. N'importe quelle nuance intermédiaire, sinon, devrait être blanche ou noire. La couleur qui concentre, en effet, est le noir, et celle qui dilate, le blanc. Les différences constitutives des couleurs intermédiaires doivent donc se distinguer des différences contraires formant les espèces contraires. Les différences affectent les différences comme les espèces, les espèces ; de même que les couleurs intermédiaires sont des espèces intermédiaires entre les espèces contraires, de même leurs différences seront intermédiaires entre les différences contraires appelées contraires premiers.

2109- Puis Aristote montre que les différences intermédiaires sont composées des différences contraires. Les différences exactes des contraires sont de dilater le regard ou de le concentrer. Elles sont à l'origine de la formation de toutes les espèces d'un genre. Si cependant, des contraires n'étaient pas homogènes, il faudrait se demander d'où proviendraient leurs intermédiaires. Tandis que s'ils sont de même genre, la réponse n'est pas difficile, car tout ce qui est de même genre ou bien « est incomposé » et simple, ou bien composé d'« incomposés » simples, qui relèvent de ce genre. Les contraires sont, en effet, incomposés, l'un au regard de l'autre ; le blanc n'est pas formé de noir, ni le noir de blanc ; la concentration ne se compose pas de dilatation, et réciproquement. Voilà pourquoi les contraires doivent être principes, car en n'importe quel genre, c'est le simple qui est principe.

2110- Mais à propos des intermédiaires, nous devons dire qu'ou bien tous sont composés de « simples », c'est-à-dire de contraires, ou bien aucun, car le même argument vaudra, semble-t-il, pour tous. Mais on ne saurait dire que c'est d'aucun, car il existe des intermédiaires composés des contraires, par où passe en premier le mouvement avant d'atteindre les extrêmes. Ce à quoi parvient en un premier temps le changement, est en rapport de plus ou moins avec chacun des extrêmes. Quelque chose devient, en effet, d'abord moins blanc ou moins noir avant d'aboutir à totalement blanc ou totalement noir. Or, cela-même qui est moins blanc que le blanc pur, et moins noir que le noir absolu, se rapproche également davantage du blanc que le noir absolu, ou davantage du noir que le blanc pur. Il est donc clair que la première phase du changement est plus ou moins proche de chacun des deux extrêmes. Raison pour laquelle il doit exister des intermédiaires de contraires.

Tous, en conséquence, sont formés de contraires. Un même intermédiaire, plus ou moins proche des deux extrêmes, doit être composé des extrêmes purs, envers lesquels on le dit plus ou moins. Comme il n'existe pas d'extrêmes antérieurs aux contraires d'un même genre, les deux différences contraires constitutives d'intermédiaires sont composées de différences contraires. Les intermédiaires résultent donc des contraires. Ce qui est évident parce que « tous les inférieurs », c'est-à-dire les espèces des genres, aussi bien contraires qu'intermédiaires, proviennent des contraires premiers, à savoir les différences.

2111- Enfin, le Philosophe conclut en résumant ses propos sur l'intermédiaire, et la lettre en est claire.

Leçon 10
LES CONTRAIRES DIVISENT LE GENRE EN ESPÈCES

2112- *D'abord*, Aristote montre que la différence spécifique appartient en soi au genre
2120- *Ensuite*, la différence diversifiant en soi le genre est une contrariété
D'abord, il le manifeste par une induction
2122- *Ensuite*, par une raison
2124- *Ensuite*, il conclut un corollaire de ses propos

Aristote, chap. 8, 1057b35 – 1058a28

La différence spécifique appartient en soi au genre

2112- 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 ici 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. Concernant la variété des espèces, il faut retenir deux points :

1 Quelque chose doit différer d'autre chose

2 Quelque chose est différencié par ces deux. Il doit appartenir aux deux qui diffèrent. Animal se divise en espèces diverses, comme homme et cheval, mais chacun d'eux, l'homme comme le cheval, est un animal. À l'évidence, donc, la variété des espèces, doit converger en un même genre.

2113- On appelle genre ce qui est identique à deux natures à la fois, et qui est prédiqué des deux, ni par accident ni selon une particularité accidentelle. La différence ne doit donc pas relever de l'accident, que le genre soit présenté comme une sorte de matière ou d'une autre façon.

2114- Aristote précise ce point, car la matière se diversifie par les formes autrement que le genre par les différences. La forme n'est pas cela même qu'est la matière, mais compose avec elle. La matière n'est pas le composé lui-même, mais en fait partie. Tandis que la différence s'ajoute au genre non comme une partie à une partie, mais comme un tout à un tout. Le genre est l'espèce, et pas seulement quelque chose d'elle. S'il en était une partie, il ne se prédiquerait pas d'elle.

2115- Mais on peut nommer un tout du nom d'une de ses parties. On peut dénommer l'homme, par exemple, un spécimen à tête ou à main ; il arrive donc qu'un composé soit dénommé par sa matière ou par sa forme. Mais le nom servant à dénommer un objet par sa matière est celui du genre. Et le nom servant à le dénommer par sa forme est celui de la différence. On qualifie l'homme d'animal, en raison de sa nature sensible, mais rationnel par sa nature intellectuelle. De même que possesseur de main renvoie au tout, alors que la main en est un membre, de même, genre et différence conviennent au tout, bien que provenant de parties.

2116- Lorsque l'on regarde le genre et la différence du point de vue de leur origine, le premier est envers l'autre comme la matière envers la forme. Mais si l'on retient qu'ils nomment un tout, leur relation est différente. Ils partagent cependant le fait que de même que la matière est scindée dans son essence par les formes, de même, la nature du genre est diversifiée par les différences. Mais ils s'éloignent dans le fait que la matière scindée en deux natures différentes n'est aucune des deux, tandis que le genre l'est, car la matière dénomme une partie, tandis que le genre, le tout.

2117- C'est pourquoi, voulant expliquer son propos sur l'unité et l'identité du genre au sein de deux espèces différentes, il ajoute qu'il ne doit pas être seulement commun aux deux ; animal, par exemple, est commun à deux espèces, comme un indivisé partagé par des natures diverses, ou comme on identifie domaine et propriété. Il faut encore que cela même qu'est "animal" soit autre en chacune des deux, de sorte que cet animal-ci soit cheval et cet-autre soit homme.

2118- Sa précision vise les platoniciens, pour qui les communs étaient séparés, comme si la nature commune ne se diversifiait pas, et que l'espèce était d'autre nature que le genre. C'est pourquoi il conclut contre eux, en vertu de ce qu'il a dit. C'est cela même qui est commun, qui se diversifie selon l'espèce. Un commun comme animal, doit être en soi, en qualité de commun, tel être selon une différence, et tel autre selon une autre ; celui-ci sera cheval et celui-là, homme. Il en découle que si "animal" est de soi tel spécimen et tel autre, la différence introduisant le clivage des espèces est une diversité dans le genre. Il explique donc cette diversité du genre qui scinde la nature même du genre.

2119- Son raisonnement exclut non seulement l'opinion de Platon sur l'existence par soi d'un commun un et identique, mais encore la thèse soutenant que les caractéristiques de la nature du genre ne se diversifient pas spécifiquement entre les différentes espèces, comme si l'âme sensible n'était pas spécifiquement différente chez l'homme et chez le cheval.

La différence au sein du genre est une contrariété

2120- La différence introduisant la diversité dans le genre en soi, est une contrariété. Comme la différence d'espèce est, en soi, source de division du genre, il est manifeste qu'elle est une contrariété. Aristote le montre tout d'abord à l'aide d'une induction : nous voyons, en effet, que tous les genres se divisent en opposés. C'est effectivement nécessaire, car les êtres qui ne sont pas opposés, peuvent coexister ensemble. De tels êtres ne peuvent, dès lors, être divers, puisqu'ils n'appartiennent pas nécessairement à des classes diverses. Un commun doit donc être divisé par des opposés uniquement.

2121- Or, la division du genre en espèces ne peut se produire par d'autres opposés. Les contradictoires, en effet, ne sont pas de même genre, puisque la négation ne propose rien. La privation pareillement, puisqu'elle n'est qu'une négation dans un sujet. Les relatifs non plus, nous l'avons vu, ne sont pas de même genre, excepté ceux qui se font mutuellement référence par soi, car ils sont une sorte de contraires, comme nous l'avons également déjà dit. Seuls les contraires, donc, peuvent introduire une différence d'espèce au sein d'êtres d'un genre unique.

2122- Le Philosophe veut prouver la même chose avec un argument. Il a montré que les contraires appartiennent à un même genre, car la contrariété est une différence parfaite. Il a également ajouté que la différence spécifique est « quelque chose de quelque chose », autrement dit qu'elle provient de quelque chose. Par ailleurs, il doit exister un unique genre de deux natures spécifiquement différentes. De ces deux propositions, il résulte que tous les contraires relèvent du même « classement catégoriel », c'est-à-dire du même ordre prédicamental. Si toutefois on entend des contraires qu'ils sont, en toutes choses, les différences des espèces et non des genres. Aristote apporte cette précision pour se préserver de la scission en corruptible et incorruptible, dont il dira plus tard qu'ils diffèrent en genre.

2123- Non seulement les contraires appartiennent à un même genre, mais ils sont également séparés entre eux, car évidemment, les êtres qui diffèrent parfaitement, comme eux, ne sont pas compatibles. L'identité du genre étant requise à la différenciation en espèces et la diversification du genre se faisant par les espèces, comme chacune d'elle est repérée par une contrariété, la différence spécifique est donc une contrariété. On le voit car, pour que des choses relevant d'un même genre, puissent être d'espèces diverses, elles doivent avoir des différences contraires « tout en étant individuelles », c'est-à-dire ne se divisant plus en d'autres espèces, comme les espèces dernières. On les dit effectivement individuelles, parce qu'elles ne se divisent pas davantage formellement. On appelle individu ce qui ne

se divise plus ni matériellement ni formellement. De même que divergent d'espèce les êtres qui possèdent une contrariété, de même sont d'espèce identique, ceux qui n'en ont pas, puisqu'ils sont individués par une différence formelle. La contrariété émerge dans la division non seulement au niveau des genres suprêmes, mais aussi à des stades intermédiaires « avant d'aboutir aux individus », c'est-à-dire aux espèces dernières. Chacun voit donc qu'il n'existe pas de contrariété d'espèce dans tous les genres, mais qu'il existe en tous, cependant, une contrariété de différences.

Corollaire des propos précédents

2124- Aristote conclut à un corollaire de ses propos précédents. Aucun spécimen d'un même genre ne peut être dit identique en espèce et divers en genre. Les choses de même espèce possèdent une seule et même différence, tandis que celles d'espèces diverses, ont des différences opposées. Si donc certaines espèces étaient spécifiquement identiques, et génériquement diverses, il s'ensuivrait que le genre possèderait une différence dans son essence même, ce qui est faux.

2125- Ce qui précède est évident. La matière est, en effet, « manifestée par la négation ». Nous comprenons, autrement dit, la nature de la matière par négation de toute forme. Or, le genre est comme une matière, avons-nous déjà précisé. Nous parlons ici du genre qui est la nature des choses, et non de familles qui regroupent les hommes, comme la gent des Romains ou des Héraclides. Le genre, dans son essence même, ne possède pas de différence.

2126- Par conséquent, aucune espèce ne diffère spécifiquement de son genre, ni ne lui est spécifiquement identique. Analogiquement, au sens strict, des spécimens ne diffèrent pas spécifiquement d'autres qui ne sont pas de même genre, mais s'en distinguent génériquement. Ils diffèrent spécifiquement de ceux qui sont de même genre, car la contrariété est une différence partageant les espèces, comme on l'a établi, non pas parce que la contrariété même des différences est spécifiquement différente même si les contraires le sont, mais parce qu'elle est présente uniquement là où le genre est identique. Différer spécifiquement n'est donc pas propre aux choses qui diffèrent de genre.

Leçon 11
CERTAINES CONTRARIÉTÉS NE FORMENT PAS D'ESPÈCE

2127- *D'abord*, Aristote soulève la question
2131- *Ensuite*, il la résout
D'abord, en général
2134- *Ensuite*, pour les termes du début, à savoir le masculin et le féminin
2135- *Ensuite*, il résume ce qu'il a dit

Aristote, chap. 9, 1058a29 – 1058b26

Toutes les contrariétés introduisent-elles des espèces ?

2127- Ayant démontré que la différence spécifique est une contrariété, Aristote précise maintenant 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. La question se pose de savoir pourquoi, par exemple, la femme n'est pas d'espèce différente de l'homme, alors que féminin et masculin sont contraires, et que la différence spécifique provient de la contrariété, comme nous venons de l'établir.

2128- En outre, ayant établi que la nature du genre se divise en diverses espèces par des différences qui sont par soi celles du genre, pourquoi le spécimen mâle et le spécimen femelle ne sont-ils pas d'espèces différentes, puisque masculin et féminin sont des différences par soi d'animal, et ne lui sont pas adventices, comme blanc et noir ? Masculin et féminin se prédiquent d'animal en sa qualité d'animal, comme le pair et l'impair du nombre, parce que le nombre est mentionné dans leur définition, comme animal est mentionné dans la définition de mâle et de femelle.

2129- Ce sont ces deux arguments qui jettent le doute sur le sujet en question ; d'une part, la contrariété introduit une différence spécifique, et d'autre part, les différences divisant le genre en espèces sont des différences par soi du genre. Or, nous avons établi l'un et l'autre point plus haut.

2130- Le Philosophe a ouvert le débat dans des circonstances particulières, qu'il élargit à une problématique générale. Cela revient à se demander pourquoi certaines contrariétés introduisent une différenciation spécifique et d'autres non. Le

vol et la marche, par exemple, ou marchant et volant, introduisent des spécifications animales, alors que la blancheur et la noirceur ne le font pas.

Toute contrariété n'introduit pas d'espèces

2131- Aristote entreprend de résoudre le problème soulevé, tout d'abord d'un point de vue général. Certaines contrariétés produisent des différences spécifiques et d'autres non, parce que des contraires sont des caractéristiques propres du genre, tandis que d'autres le sont moins. Le genre se prend de la matière, en effet, or, celle-ci possède un ordre essentiel à la forme ; seront donc différences propres du genre celles qui proviennent des formes parachevant la matière. Comme la forme spécifique se démultiplie à nouveau en spécimens selon leur matière assignée et sous-jacente aux propriétés individuelles, la contrariété des accidents singuliers se rattache moins exactement au genre que la contrariété des différences formelles. C'est pourquoi, ajoute Aristote, s'il y a matière et forme dans le composé, « c'est effectivement l'essence », c'est-à-dire la forme, qui constitue l'espèce, mais c'est la matière qui est principe d'individuation. Toute « contrariété dans l'essence », du côté de la forme introduira donc une différence spécifique, mais celles afférentes à la matière et propres aux individus matérialisés, ne le feront pas.

2132- C'est pour cette raison que la blancheur et la négritude n'introduisent pas de différence spécifique parmi les hommes. Homme blanc et homme noir ne sont pas des espèces différentes, quand bien même on attribuerait un nom à chacune des deux, A pour l'homme blanc, par exemple, et B pour l'homme noir. Aristote donne cette précision parce qu'homme blanc ne paraît pas représenter quelque chose d'un, alors que si on lui donnait un nom, il en irait autrement. Et pareillement d'homme noir. Homme blanc et homme noir ne diffèrent pas d'espèce, parce que l'homme particulier, qui reçoit le blanc ou le noir, est comme une matière. On dit que l'homme est blanc uniquement parce que tel homme l'est. Comme le spécimen homme équivaut à une matière, et que celle-ci ne cause pas de différence spécifique, cet homme-ci et cet homme-là ne sont pas spécifiquement différents, car une pluralité d'hommes ne forme pas une pluralité d'espèces humaines, du seul fait de leur nombre. Ils ne sont plusieurs qu'en raison de la diversité de la matière, parce que les chairs et les os composant celui-ci se distinguent de celui-là. « L'entité », c'est-à-dire l'individu composé de matière et de forme, est distincte. Elle n'est pas spécifiquement distincte, néanmoins, car la contrariété ne vient pas de la forme. Ce qu'on désigne par "homme", est l'individu dernier dans l'espèce, parce qu'il ne se prête plus à une division formelle. Ou bien encore, le particulier est le dernier individu parce qu'il ne se divise plus ni matériellement, ni formellement. Mais bien que diverses personnes soient dépourvues de contrariété formelle, elles sont pourtant individualisées, car une personne quelconque, comme

Callias, jouit non seulement d'une forme, mais d'une forme dotée d'une matière individuelle. Et de même que la diversité des formes produit la diversité des espèces, de même, la variété de la matière individuelle suscite la variété des individus. Or, blanc ne se dit d'homme qu'en raison de l'individu. On qualifie l'homme de blanc, seulement du fait qu'on le dit d'un homme comme Callias. C'est donc bien incidemment que l'homme est dit blanc, car ce n'est pas en sa qualité d'homme, mais parce qu'il s'agit de cet homme-ci. Or, on parle de cet homme-ci du fait de sa matière. Il est donc évident que noir et blanc ne sont pas des différences formelles d'homme, mais seulement matérielles ; c'est pourquoi homme blanc et homme noir ne sont pas plus des espèces que le cercle de bronze ou de bois. Même parmi les natures spécifiquement différentes, la spécificité ne provient pas de la matière, mais de la forme ; le triangle de bronze et le cercle de bois ne se distinguent pas en raison de leur matière, mais de leur forme.

2133- Si l'on veut que la matière suscite une sorte de diversité spécifique, elle paraît le faire effectivement, puisque ce cheval-ci diffère essentiellement de cet homme-là et que l'essence de chacun des deux comporte une matière individuelle. La matière cause, semble-t-il, des spécificités. Pourtant, chacun voit que cela ne provient pas de la variété des matières, mais bien de la contrariété formelle, parce que l'homme blanc et le cheval noir diffèrent en espèce, et que cela ne provient ni du noir ni du blanc. Si tous les deux étaient blancs, ils différeraient encore spécifiquement. Ainsi donc, la contrariété du côté de la forme produit une différence spécifique, et pas celle du côté de la matière.

2134- Puis il concrétise sa réponse d'ordre général aux termes particuliers avec lesquels il avait amorcé le problème, à savoir le masculin et le féminin. Ce sont des caractéristiques proprement animales, car la définition de chacune d'elles mentionne l'animalité. Mais elles ne conviennent pas à l'animal en raison de sa substance et de sa forme, mais de sa matière et de son corps. À l'évidence, un même sperme peut devenir masculin ou féminin selon qu'il reçoit différentes influences ; en cas de forte chaleur, par exemple, ce sera un mâle, mais si elle est faible, ce sera une femelle. Cela ne pourrait s'observer ni se produire si mâle et femelle étaient d'espèce différente. D'une semence identique ne peuvent naître des individus spécifiquement différents. Dans la semence, la force est active, et tout agent naturel agit dans le cadre d'une spécificité précise, car il agit semblablement à lui-même. Mâle et femelle ne diffèrent donc ni dans la forme, ni dans l'espèce.

2135- Enfin, Aristote résume ce qu'il a dit, et le sens en est clair.

Leçon 12
CERTAINES CONTRARIÉTÉS SONT GÉNÉRIQUES

2136- *D'abord*, Aristote établit la vérité sur les contrariétés génériques
2138- *Ensuite*, il exclut une opinion fausse
D'abord, il la propose
2139- *Ensuite*, il la réfute
2143- *Ensuite*, il infère un corollaire

Aristote, chap. 10, 1058b27 – 159a14

Corruptible et incorruptible ne sont pas de même genre

2136- Après avoir traité des contraires qui n'introduisent pas de différence spécifique, le Philosophe explique ici quels sont les contraires qui suscitent une différence non seulement spécifique, mais aussi générique. Il établit auparavant deux préalables :

1 Les contraires se diversifient en espèces, nous l'avons déjà montré.

2137- 2 Corruptible et incorruptible sont contraires. La preuve en est que l'impuissance est une sorte de privation par opposition à la puissance[126]. Or, la privation est principe de contrariété. D'où il s'ensuit que l'impuissance est contraire de la puissance. Or, corruptible et incorruptible s'opposent comme la puissance et l'impuissance. En un sens différent, cependant, car si l'on entend puissance au sens habituel, comme aptitude à agir ou à subir de façon quelconque, alors corruptible dit potentialité et incorruptible dit impassibilité. Mais si l'on indique par puissance l'inaltérabilité, c'est alors l'inverse, incorruptible veut dire puissant et corruptible impotent.

2137bis- Mais alors que ces prémisses devraient nous conduire à reconnaître une différence spécifique entre le corruptible et l'incorruptible, Aristote conclut à une diversification générique. Car de même que la forme et l'acte appartiennent à l'espèce, de même, la matière et la puissance relèvent du genre. Et par conséquent, de même que la contrariété selon les formes et les actes produit une différence spécifique, de même, la contrariété selon la puissance fait une différence générique.

[126] Métaphysique, Livre IX

Corruptible et incorruptibles pourraient-ils être de même espèce ?

2138- Aristote exclut une opinion fausse, qu'il formule ainsi : la preuve précédente sur le corruptible et l'incorruptible repose sur l'universalité de leur nom, dans la mesure où l'un signifie la puissance, et l'autre l'impuissance. Mais pour certains auteurs, il n'y a pas de nécessité à ce que corruptible et incorruptible divergent d'espèce, pas davantage que pour le blanc et le noir. C'est, en effet, un même sujet qui est blanc et noir, mais de façon différente, car le sujet qualifié de blanc et noir, est un universel, qui englobe les singuliers blancs et les noirs. Il est juste de dire que l'homme est blanc à cause de Socrate, et noir à cause de Platon. Mais si c'était un singulier, il ne serait pas à la fois noir et blanc. Il pourrait, néanmoins, être blanc maintenant et noir plus tard, même si blanc et noir sont contraires. C'est avec ce discours qu'ils prétendirent réunir sous une même espèce les corruptibles et les incorruptibles, un même spécimen étant tantôt l'un, et tantôt l'autre.

2139- Contre cette thèse, certains contraires relèvent de l'accidentel pour un sujet, comme blanc et noir, pour l'homme dont il s'agit. Les contraires de ce type sont nombreux à relever d'une même espèce, et à se succéder dans un même singulier. Mais pour certains comme le corruptible et l'incorruptible, c'est impossible.

2140- Corruptible n'est pas incidemment intrinsèque au sujet auquel on l'attribue. L'accidentel peut ne pas se produire, or, être corruptible appartient nécessairement au sujet auquel on l'attribue. Sinon, une même et unique chose serait tantôt corruptible, et tantôt non, ce qui est par nature impossible (même sans exclure qu'un pouvoir divin veuille maintenir incorruptible des êtres de nature corruptible).

2141- Puisque corruptible ne se prédique pas comme un accident, il est nécessaire qu'il renvoie à la substance de la chose à laquelle on l'attribue, ou bien à un de ses éléments. C'est, en effet, la matière qui rend corruptible, et elle est un composant de la substance. Le même argument s'applique à l'incorruptible, car l'un et l'autre caractérisent par nécessité. Il est donc évident qu'ils s'opposent comme des attributs par soi, prédiqués en tant que tels d'un sujet, dans sa nature et exactement.

2142- Il est par conséquent inéluctable que corruptible et incorruptible soient de genre différent. Chacun voit, en effet, que les contraires d'un genre n'appartiennent pas à la substance de celui-ci. Rationnel et irrationnel ne qualifient pas la substance d'animal, car celui-ci demeure en puissance à chacun d'eux. Mais quel que soit le genre considéré, corruptible et incorruptible devront intégrer sa compréhension. Il est donc impossible qu'ils se retrouvent dans un même genre. Et c'est rationnel, car il ne peut y avoir une matière unique du corruptible et de l'incorruptible. Or, le

genre se prend du côté de la matière, d'un point de vue physique. C'est pourquoi nous avons dit plus haut que les réalités qui ne se rejoignent pas dans une même matière, ne font pas partie d'un même genre. Logiquement parlant, toutefois, rien n'interdit qu'elles se retrouvent dans un même genre, si elles ont un concept commun, soit de substance, soit de qualité, etc.

Il ne peut exister d'espèces séparées

2143- Aristote ajoute un corolaire à ses propos : il ne peut exister d'espèces séparées, contrairement à ce que prétendirent les platoniciens. Ils retiennent, en effet, deux hommes, l'un sensible, qui est corruptible, et un séparé, qui est incorruptible, qu'ils appellent espèce ou idée d'homme. Or, selon eux, les espèces ou les idées sont dites être de même espèce que les singuliers. Le nom de l'espèce ne se prédique pas équivoquement de l'espèce et du singulier, alors que pourtant, corruptible et incorruptible diffèrent même de genre. Or, les êtres qui divergent de genre sont plus distants que ceux d'espèces différentes.

2144- Notons, toutefois, que le Philosophe a, certes, démontré que certains contraires ne font pas différer d'espèce alors que d'autres font diverger même en genre. Cependant, tous les contraires font, en un sens, différer en espèce, si on les compare à un genre précis. Blanc et noir, en effet, s'ils n'introduisent pas de différence spécifique au sein du genre animal, le font cependant dans le genre couleur. Masculin et féminin en font autant dans le genre sexe. Animé et inanimé produisent aussi des divergences génériques du point de vue des espèces dernières, mais rapportés au genre divisé par soi entre animé et inanimé, ils ne produisent que des différences spécifiques. Toutes les différences au sein des genres sont, en effet, constitutives d'espèces, bien que ces espèces puissent diverger de genre.

2145- 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. Ceci met un point final au Livre X.

LIVRE XI
PRÉALABLES À LA SCIENCE DE LA SUBSTANCE SÉPARÉE

Synopse du Livre XI

2146- Questions sur la considération des principes par cette science .....LEÇON 1
D'abord, Aristote entend étudier spécialement la substance séparée
D'abord, synthèse des préalables physiques et métaphysiques
D'abord, trois préalables avant la considération de la substance
D'abord, résumé des questions du Livre III
D'abord, les questions sur la considération de cette science

2173- Questions sur les sujets de cette science.....LEÇON 2
Ensuite, doutes sur les sujets considérés par cette science

2194- Les êtres se réduisent à un être commun unique.....LEÇON 3
Ensuite, synthèse des sujets de considération de cette science
D'abord, le sujet de considération de cette science
D'abord, cette science considère tous les êtres

2206- Les premiers principes de démonstration.....leçon 4
Ensuite, les premiers principes de démonstration
D'abord, il revient à cette science de les considérer

2211- Le premier des principes de démonstration.....leçon 5
Ensuite, le premier parmi les principes de démonstration
2212- *D'abord,* la vérité sur ce principe
2214- *Ensuite*, rejet de la négation de ce principe
D'abord, discussion contre les négateurs de ce principe

2225- Face aux négateurs du premier principe .....leçon 6
Ensuite, comment répondre à cette opinion ?

2247- Comparaison de cette science avec les autres .....leçon 7
Ensuite, comparaison de cette science avec les autres sciences

2268- L'être par accident n'est pas sujet de cette science.....leçon 8
Ensuite, examen de l'être imparfait
D'abord, l'être par accident

2289- Définition du mouvement .....leçon 9
Ensuite, le mouvement
D'abord, le mouvement en soi

2314- Définition de l'infini .....leçon 10
Ensuite, examen de l'infini, propriété du mouvement

2355- Parties et espèces du mouvement.....leçon 11
Ensuite, division du mouvement en parties et espèces
D'abord, la première division, du côté du mobile
2361- *Ensuite*, la seconde, selon ses espèces

2376- Les genres accueillant le mouvement.....leçon 12
Ensuite, la troisième, par les genres sujets au mouvement

2404- Les circonstances du mouvement .....leçon 13
Ensuite, les circonstances du mouvement

Leçon 1
QUESTIONS SUR LA CONSIDÉRATION DE CETTE SCIENCE

2146- *D'abord*, Aristote résume les points utiles à la connaissance des substances séparées
D'abord, trois préalables, avant la considération de la substance
D'abord, il rassemble ici en premier certaines questions du Livre III
D'abord, un doute au sujet de la considération de cette science
D'abord, quelle considération sur les principes et les substances ?
D'abord, des doutes à propos des principes
D'abord, il suppose que cette science porte sur des principes
2147- *Ensuite*, un doute à propos des principes des choses
2150- *Ensuite*, un doute à propos des principes de la démonstration
2152- *Ensuite*, des doutes à propos de toutes les substances
D'abord, cette science considère-t-elle toute les substances ou non ?
2154- *Ensuite*, la démonstration porte-t-elle seulement sur les substances ?
2156- *Ensuite*, de quels principes et de quelles substances plus particulièrement ?
D'abord, quatre questions à propos de quelles substances
D'abord, les causes des substances sensibles
2158- *Ensuite*, la considération des substances sensibles
2160- *Ensuite*, un troisième doute à partir d'un point incident
2165- *Ensuite*, quelle science enquête au sujet des mathématiques ?
2166- *Ensuite*, sur quels principes porte cette science ?
D'abord, cette science porte-t-elle sur les éléments ?
2168- *Ensuite*, un second doute
2171- *Ensuite*, les principes sont-ils davantage genres ou espèces ?

Aristote, chap. 1, 1059a18 – 1060a1

Quels principes et quelles substances, cette science considère-t-elle ?

2146- 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, semble-t-il, 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, 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[127], 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[128].

2147- Aristote s'interroge sur la visée de cette science dénommée sagesse, sur les principes des choses : est-elle une doctrine unique ou en existe-t-il plusieurs ?

2148- Si on la dit unique, elle porte sur des contraires. Plusieurs des sujets d'une science unique sont, en effet, des contraires, dont l'un est la source de connaissance de l'autre, car ils appartiennent apparemment à un même art. Mais les principes des choses, s'ils sont plusieurs, ne sont pas contraires, car ils ne pourraient convenir à un unique dérivé. Cette sagesse qui s'intéresse aux principes n'est donc pas une science unique, semble-t-il. En revanche, si l'on prétend qu'elle n'est pas seule, mais qu'il y en a plusieurs, on ne saurait les énumérer.

2149- La vérité, c'est que la sagesse est une science unique, qui considère plusieurs principes parce qu'ils se rattachent à un genre unique ; c'est d'ailleurs pour cette même raison d'unicité de genre, que les contraires relèvent d'une même science.

2150- Le Philosophe s'interroge ensuite sur l'examen des principes de démonstration par cette science. On peut aussi se demander si spéculer sur les principes démonstratifs tels que "le tout est plus grand que sa partie", et d'autres comparables, relève d'une science unique ou de plusieurs. Dans le premier cas, il paraît difficile de juger pourquoi ce serait cette science plutôt qu'une autre, puisque toutes les utilisent globalement ; mais dans le second, il n'est pas aisé d'énumérer plusieurs sciences de ce type.

2151- Mais c'est véritablement une seule et même science qui examine au premier chef, ces principes. Son étude porte sur les termes communs servant à les énoncer, tels que l'être et le non-être, le tout et la partie, etc., qui sont à l'origine de la réception des principes dans les autres sciences.

---

[127] Métaphysique, Livre III
[128] Métaphysique, Livre I, prohème

2152- Il se demande encore si cette science passe toutes les substances en revue ou non. Dans la négative, il n'est pas aisé de pointer lesquelles le seront et lesquelles ne le seront pas. Mais si c'est oui, demeure la question de savoir comment une même science, puisqu'elle est une, peut s'étendre à plusieurs, car le sujet d'une science unique, est unique.

2153- Cette science porte à vrai dire sur toutes les substances, dans la mesure où elles se rattachent toutes à un même genre qui est l'être par soi, mais elle étudie prioritairement certaines, à savoir les substances séparées.

2154- Également, la démonstration se limite-t-elle à la substance ou embrasse-t-elle aussi les accidents ? Si elle ne devait s'appliquer proprement qu'aux accidents, sous prétexte qu'une démonstration conclut aux accidents par soi d'une substance, il n'y aurait pas de démonstration à propos de cette dernière. Mais si l'on soutient qu'il y a une science démonstrative des substances, et une autre des accidents par soi, on devra encore se demander laquelle est laquelle, et si elles méritent toutes deux, le nom de sagesse. Certes, celle qui traite des accidents semble sagesse, parce que la démonstration est propre aux accidents, et qu'une science démonstrative est des plus certaines. On constate dès lors, que la sagesse démontre ce qui concerne les accidents. D'un autre côté, ce sera plutôt celle qui aborde les substances, car, étant les premiers des êtres, leur science sera la première des sciences.

2155- En vérité, la sagesse examine les substances et les accidents, dans la mesure de leur rattachement à l'être, car c'est son sujet. Mais davantage les substances, qui sont les êtres premiers et par soi, et les sujets dont elle démontre les accidents.

Quelles substances et quels principes plus particulièrement ?

2156- Aristote soulève ensuite des questions plus pointues sur le périmètre de cette science : de quelles substances et de quels principes s'occupe-t-elle plus particulièrement ? Il subdivise en quatre l'investigation sur la substance :

> 1 La première question concerne les causes de la substance sensible. La science que nous recherchons ne doit apparemment pas se pencher sur les quatre genres de causes, dont on a parlé[129], mais surtout sur la cause finale, qui est la plus puissante d'entre elles. Pourtant, notre science ne semble pas devoir « s'occuper de ce en vue de quoi », ni de la cause finale, parce que la fin a raison de bien. Le bien appartient aux opérations et aux mouvements,

[129] Physiques

mais les êtres immobiles, comme les objets mathématiques, ne sont nullement sujets de démonstration par la cause finale. La fin est à l'évidence le premier moteur ; c'est elle, en effet, qui meut l'efficient. Or, ce premier moteur n'est, semble-t-il, pas à compter parmi les choses immobiles

2157- En fait, cette science analyse les genres de causes évoqués, et prioritairement les causes formelles et finales. En outre, cette fin qui est premier moteur, est entièrement immobile, comme on le verra.

2158- 2 La seconde interrogation concerne l'étude des substances sensibles. Aristote se demande si la science en question les aborde ou non. Si oui, en quoi diffère-t-elle de la science naturelle ? Mais sinon, il est difficile de dire quelles autres substances. Ou bien il s'agit « des espèces », et des idées conçues par les platoniciens, ou bien des objets mathématiques, tenus par certains comme intermédiaires entre les idées et les substances sensibles, à l'instar des surfaces, des lignes, des figures, etc. Mais nos études antérieures ont manifestement établi qu'« il n'existe pas d'espèces » ni d'idées séparées, et nous allons voir à l'instant la même chose pour les objets mathématiques.

2159- En réponse à cette question, notre science traite des substances sensibles en leur qualité de substances, et non parce qu'elles sont sensibles ou mobiles ; ces aspects incombent au naturaliste. Mais le regard propre à notre science porte sur les substances, qui ne sont ni des idées, ni des objets mathématiques séparés, mais des premiers moteurs, comme on le verra.

2160- 3 Question incidente : on a jugé qu'il n'existe pas d'espèces séparées, mais se pose la question de la séparation des objets mathématiques. Aristote démontre tout d'abord qu'ils ne sont pas séparés. Si l'on suppose la présence d'espèces et d'objets mathématiques séparés, en dehors des substances sensibles, pourquoi n'est-ce pas le cas de toutes les espèces, comme les objets mathématiques ? Et de même que les mathématiques sont regardées comme des intermédiaires entre les espèces et les réalités sensibles, autrement dit, des êtres tiers en plus des espèces et des singuliers présents ici-bas, comme la ligne mathématique en plus de l'espèce ligne et de la ligne tangible, de même faudrait-il ajouter un troisième homme, et « un troisième cheval en plus du cheval en soi », intercalés entre "l'homme en soi" et le "cheval en soi" représentant les idées platoniciennes, et l'homme et le cheval concrets. Pourtant, les platoniciens ne voyaient pas d'intermédiaires à leur sujet, mais seulement à propos des objets mathématiques.

2161- Mais le Philosophe objecte en sens contraire. S'il n'y a pas d'objets mathématiques séparés, on peut difficilement préciser de quoi les sciences mathématiques se préoccupent. Ce ne sont pas, semble-t-il, les réalités sensibles comme telles, puisque ni la ligne, ni le cercle, tels qu'ils sont étudiés mathématiquement, n'en font partie. Il est donc apparemment nécessaire d'envisager des lignes et des cercles séparés.

2162- Or, il est vrai que les objets mathématiques ne sont pas séparés par soi des sensibles ; ils ne le sont que par la raison, comme on l'a vu[130], et comme on l'expliquera par la suite.

2163- Cette remarque sur la séparation des objets mathématiques, fut incidemment suscitée à l'occasion de l'affirmation de la non-séparation évidente des espèces. Aussi, lorsqu'Aristote écrit « ni à propos des mathématiques », il revient à son propos principal : savoir à quelles substances notre science est-elle dédiée. Ayant expliqué que ce n'était pas les espèces, parce qu'elles ne sont pas séparées, il montre que ce ne sont pas non plus les objets mathématiques, pour la même raison qu'ils ne sont pas séparés, du moins dans l'être. Pourtant, elle n'est apparemment pas davantage dédiée à l'étude des substances sensibles, qui sont corruptibles et mouvantes.

2164- Mais la vérité de la question réside dans ce qui a été dit plus haut.

2165- 4 Aristote se demande enfin à quelle science, il appartient de « s'interroger sur la matière des sciences mathématiques » et d'enquêter sur le domaine d'exploration de cette discipline. Cela ne relève pas, en effet, des sciences naturelles dont toute la préoccupation philosophique est focalisée par les êtres qui possèdent en eux-mêmes leur principes de mouvement et de repos, et qu'on nomme naturels. Elles n'apportent donc rien à la question. Cette interrogation ne relève pas non plus, semble-t-il, de la science de la démonstration, ni de celle des objets mathématiques, qu'on nomme science mathématique, parce qu'une science présuppose déjà une matière ou un sujet adéquat, et c'est à son propos qu'elle investigue. Il ne reste donc plus que la philosophie pour établir le sujet sur lequel les mathématiques travaillent.

[130] Métaphysique, Livre VI

2166- Aristote subdivise en trois points l'enquête sur la nature des principes qu'étudie notre science :

> 1 Cette science porte-t-elle sur les principes que certains dénomment éléments ? On le dirait, car tout le monde convient que ce genre de principes « existent dans », autrement dit, sont intrinsèques au composé. Ils doivent donc être connus pour connaître le composé. Mais d'un autre côté, elle s'intéresse surtout, semble-t-il, aux universels, puisque tout raisonnement et toute science portent « sur les universels et non sur les derniers » que sont les particuliers auxquels la division du commun aboutit. Apparemment, notre science examinera donc surtout les genres premiers.

2167- En vérité, elle s'attache surtout aux notions communes, mais pas en tant que principes, contrairement aux thèses platoniciennes ; mais elle regarde aussi les principes intrinsèques des choses, tels que la matière et la forme.

2168- 2 En un sens, l'un et l'être paraissent être principes et genres, parce qu'ils englobent toutes les réalités dans leur communauté. Surtout parce qu'ils sont naturellement premiers, car en les supprimant, on supprime tout. Tout ce qui existe est, en effet, être et un. Si donc on enlève l'être et l'un, on enlève aussi tout le reste, mais la réciproque n'est pas vraie. C'est pourquoi ils apparaissent naturellement premiers, car on déclare "naturellement premier", ce dont la dépendance dans l'être n'est pas convertible.

2169- Mais en un autre sens, l'un et l'être ne sont pas des genres, semble-t-il, et ne sont donc pas davantage principes, si ce sont les genres, les principes. Aucune différence ne fait partie en acte, du genre, car elle est prise de la forme, tandis que le genre provient de la matière. "Rationnel", par exemple, vient de la nature intellectuelle, et "animal", de la nature sensitive. Or, ce n'est pas la forme qui appartient à l'essence de la matière en acte, mais c'est cette dernière qui lui est en puissance. De même, la différence n'appartient pas à la nature du genre, mais le genre contient la différence en puissance. C'est pourquoi la différence ne participe pas du genre ; en disant "rationnel", je désigne quelque chose doué de raison. Et il n'est pas de la notion de "rationnel" d'être animal. Or, est participé, ce qui appartient à la compréhension de ce qui fait partie. Voila pourquoi nous disons que la différence ne fait pas partie du genre. Mais aucune différence ne peut se dispenser de contenir la compréhension de l'un et de l'être. Un et être ne peuvent donc avoir de différences ; en conséquence, ils ne peuvent être genres, car tout genre possède des différences.

2170- La réponse, c'est que l'un et l'être ne sont pas des genres, mais des communs analogiques en toutes choses.

2171- 3 Les principes sont-ils plutôt genres ou plutôt espèces ? Le Philosophe commence par montrer que les espèces sont plus principes que les genres, parce que ce qui est plus simple est davantage principe ; or, les espèces paraissent plus simples. Elles sont, en effet, les indivisibles auxquels aboutit la division du genre formel. Or, les genres se divisent en espèces nombreuses et variées. Ces dernières paraissent donc meilleurs principes que les genres. Mais dans la mesure où ce sont les genres qui constituent les espèces, et non l'inverse, ils sont davantage principes, semble-t-il. Car il est effectivement de la raison de principe que, lui ôté, tout le reste disparaisse.

2172- Mais en vérité, les universels sont principes de connaissance, et en ce sens, les genres le sont plus, parce qu'ils sont plus simples, et s'ils se divisent davantage que les espèces, c'est qu'ils en contiennent plusieurs en puissance. Les espèces, au contraire, contiennent plusieurs composants en acte ; elles se divisent donc plutôt par mode de résolution du composé en simples.

Leçon 2
QUESTIONS SUR LES SUJETS DE CETTE SCIENCE

2173- *D'abord*, Aristote soulève deux doutes au sujet des substances
D'abord, existe-t-il quelque chose en dehors des singuliers, ou bien non ?
2175- *Ensuite*, existe-t-il une substance séparable au-delà des substances sensibles ?
2180- *Ensuite*, il soulève trois questions au sujet des principes
D'abord, comment sont ces principes ?
2182- *Ensuite*, ce qu'ils sont ?
D'abord, l'opinion de ceux qui ont posé l'un et l'être pour principe
2185- *Ensuite*, une autre opinion au sujet des principes
2188- *Ensuite*, la question au sujet des substances
D'abord, les substances sont-elles principes ?
2190- *Ensuite*, y a-t-il « un principe au-delà de l'entité » ?
2192- *Ensuite*, quelles sont les relations entre les principes ?

Aristote, chap. 2, 1060a2 – 1060b30

Deux questions à propos des substances.

2173- Après s'être interrogé sur la considération de cette science, Aristote se penche maintenant sur les sujets appartenant à son étude. Il se pose deux questions à propos des substances :

> 1 Faut-il supposer, dans la nature des choses, l'existence d'un être distinct des singuliers ou non ? Dans la négative, la science que nous cherchons portera sur les singuliers, et peu importe lesquels. Cela semble pourtant impossible, car les singuliers sont infinis, et de l'infini, il n'y a pas de science. Mais si l'on admet l'existence d'êtres en dehors des singuliers, ils doivent être ou bien genres, ou bien espèces. Notre science porterait donc sur les genres et les espèces. Or, nous avons déjà expliqué pourquoi c'est impossible : ni les genres, ni les espèces ne sont, semble-t-il, des principes ; or, cette science porte sur les principes.

2174- À la vérité, rien n'existe, dans la nature des choses, en dehors des singuliers, si ce n'est par abstraction intellectuelle des communs à partir des propres.

2175- 2 Existe-t-il une substance séparable, au-delà des substances sensibles présentes ici et maintenant ? Il est indispensable de résoudre cette question, car si rien n'existe en dehors des sensibles, alors ces derniers sont les seuls

> êtres, et comme l'être est le sujet de la sagesse, cette discipline ne s'intéressera qu'aux réalités sensibles ; il nous a pourtant semblé au contraire, qu'avec cette science, nous recherchions une nature autre et séparée. Notre discipline devra donc établir s'il existe quelque chose de séparé des sensibles, ou bien non. Mais quelle qu'en soit l'issue, cela nous conduit à une autre question.

2176- Voilà pourquoi Aristote évoque un autre doute, qui fait apparemment suite à l'hypothèse de l'existence d'êtres séparables des sensibles : nous devons chercher à savoir s'il existe quelque chose de séparable en plus de toutes les substances sensibles, ou bien de quelques unes seulement. Dans ce dernier cas, il est difficile de justifier pourquoi elles seraient en plus de ces substances-ci et pas de ces autres. Il n'y a, semble-t-il, aucune raison pour qu'existent, en dehors des hommes et des chevaux tangibles, un homme et un cheval séparé, mais pas pour d'autres animaux ou pour des êtres inanimés. Mais s'il existe une substance séparée, distincte de tous les sensibles, il faut alors supposer des substances séparées éternelles, égales en nombre aux substances sensibles et périssables : comme il existe un homme périssable, il existera un homme impérissable, ainsi qu'un cheval, un bœuf, etc., ce qui sombre apparemment dans l'irrationnel.

2177- Autre question subsidiaire, s'il n'existe pas de substance séparée des sensibles, quel est le premier principe ? La matière ou la forme ? Les substances sensibles sont composées des deux. À première vue, rien ne paraît davantage principe que la matière, qui est sujet premier et demeure pour toujours, de l'avis des premiers naturalistes. Mais cela ne semble guère possible, car la matière n'est pas en acte, mais en puissance. Comme l'acte est naturellement antérieur à la puissance, nous l'avons vu[131], seront principes, l'espèce et la forme qui est acte.

2178- Mais la forme ne saurait être davantage principe, parce que la forme sensible est apparemment corruptible. Si donc elle devait être principe premier, aucune substance ne pourrait être perpétuelle, séparable et existant de soi. Or, c'est sans doute inacceptable parce que ce sont des philosophes réputés qui se sont mis à la recherche d'un principe permanent et séparé, et d'une telle substance, et avec raison. Il n'y aurait aucune gestion de la perpétuité dans les choses s'il n'y avait pas de principe séparable et permanent pour leur conférer cette perpétuité.

[131] Métaphysiques, Livre IX

2179- La véritable réponse est qu'il existe une substance séparée des sensibles, qui n'est pas l'espèce des choses sensibles, contrairement à ce que pensaient les platoniciens, mais des moteurs premiers, comme nous le verrons par la suite.

Trois questions à propos des principes

2180-1 Comment sont les principes ? S'il existe une substance séparée et un principe tel que nous le cherchons à présent, s'agit-il d'un principe de tout, aussi bien des corruptibles que des incorruptibles, ou non ? Si oui, demeure le doute de savoir pourquoi, à partir d'un principe commun, certaines réalités sont éternelles, et pas d'autres. Mais si le principe des périssables diffère de celui des incorruptibles, subsistera toujours cette question : pourquoi, lorsque le principe est perpétuel, ceux qui proviennent de l'être premier ne le sont pas ? Si, en revanche, le principe est corruptible, comme tout corruptible est engendrable et que tout engendrable a un principe, tel principe corruptible aura donc un principe, lequel en aura un autre, et ainsi à l'infini. Or, c'est impossible, comme on l'a démontré[132].

2181- Le premier principe de tout est véritablement incorruptible. Mais certains êtres, parce qu'ils en sont très éloignés, sont périssables, et leur génération comme leur corruption provient d'une cause intermédiaire substantiellement incorruptible mais spatialement changeante.

2182- 2 Quelle est l'identité des principes ? La question se pose d'abord chez ceux qui ont pensé que l'un et l'être étaient principes parce qu'ils étaient les plus immobiles. Quelles que soient, en effet, les variations de quelque chose, il demeure toujours un et être.

2183- Cette opinion fait naître une double interrogation :

a L'un et l'être désignent-ils un spécimen et une substance ? Si c'est non, ils ne pourront pas être séparables ni exister par soi. Or, nous cherchons des principes perpétuels et séparés. Mais s'ils signifient un spécimen et une substance, alors, tous les êtres seront des substances, et rien ne sera accident, car l'être s'attribue à tout être, tandis que l'un ne se prédique que de certains. La pluralité est, au contraire, le propre de certains autres, et la façon de leur décerner l'unité est assez claire. Mais il est faux que tous soient substance, et l'un et l'être ne signifient pas la substance.

[132] Métaphysique, Livre II

2184- b Les partisans d'un principe et d'une substance uniques soutiennent que sur la base de l'un et de la matière, s'engendre le nombre comme premier effet ; nombre qu'ils disent être substance. Pourtant, cela ne paraît pas se vérifier. Si le nombre est composé de l'un et de la matière, il doit être quelque chose d'un, comme le composé d'âme et de matière doit être animé. Mais comment la dyade ou un autre nombre quelconque composé de plusieurs unités, peut-il être un, comme le prétendent les platoniciens ? Il ne leur est pas facile de justifier l'abandon de ce problème, comme s'il était simple à comprendre.

2185- Aristote examine une autre opinion. Des penseurs ont supposé que « les lignes et les dérivés » qui leur font suite, comme les surfaces, étaient principes, parce qu'ils considéraient que les corps étaient composés de surfaces, et les surfaces de lignes. Mais on voit que ce genre d'objet n'est pas une substance séparable qui existerait en soi, car il s'agit de sections et de divisions des surfaces, pour les lignes, des corps pour les surfaces et des lignes pour les points. Chacun est également la limite de l'autre, le point de la ligne, etc., car le point qui est à l'extrémité de la ligne forme son terme. Le repère en acte à l'intérieur d'une ligne en est la section, et de même la ligne dans la surface, et la surface dans le corps. Mais sections et termes sont des réalités qui existent en d'autres, comme en leurs sujets. Ils ne peuvent être séparables. Ni les lignes, ni les surfaces ne sont donc principes.

2186- Il induit un autre raisonnement. On ne peut penser qu'il existe une substance de l'unité et du point, car la substance ne vient à être que par génération, alors que la division en acte de la ligne, c'est le point.

2187- Mais en vérité, ni le point, ni la ligne, ni la surface ne sont principes.

2188- Après les interrogations sur l'un et l'être, puis sur les dimensions, se présente celle sur les substances : sont-elles principes ? Il semble bien que non, car toute science porte sur les universels, et une science quelconque, sur « tel universel », c'est-à-dire sur tel sujet universel déterminé. Or, la substance n'est pas du nombre des universels, mais plutôt un spécimen isolable, existant par soi. Il n'y a donc pas, semble-t-il, de science des substances. Or, la science examine les principes ; donc la substance n'en est pas un.

2189- À dire vrai, quoique les universels n'existent pas en soi, nous devons cependant regarder dans son universalité, la nature des réalités qui subsistent par soi. Pour cette raison, genres et espèces appartiennent à la catégorie substance dite "substance seconde", dont il y a science. Mais certains êtres existant par soi sont aussi principes et sont objets de connaissance intellectuelle, du fait de leur immatérialité, même s'ils débordent des capacités de notre intelligence.

2190- Le Philosophe se demande encore s'il existe ou non, « un principe au-delà de l'entité » et du tout unifié qu'est le composé. Il explique d'abord l'entité matière et ce qui en est composé. Si rien n'existe en dehors du composé de matière et de forme, comme les êtres immergés dans la matière sont périssables, rien ne sera éternel. Mais s'il y a quelque chose, outre le composé, ce sera une espèce et une forme, et ressurgira la question de savoir chez quels êtres la forme est séparée, et dans quels autres elle ne le sera pas, car il est visible qu'elle ne l'est pas chez certains. La forme d'une maison ne se sépare pas de ses matériaux, par exemple. C'est pourquoi les platoniciens n'ont pas envisagé d'idées des choses artificielles, car leurs formes sont des actes impuissants à exister par soi.

2191- La réponse, c'est qu'il existe quelque chose, en dehors de la matière, qui n'est cependant pas forme de réalités sensibles.

2192- 3 Quelles relations mutuelles les principes entretiennent-ils entre eux ? Les principes de tout sont-ils identiques en nombre, ou seulement en espèce ? Dans le premier cas, tous les êtres sont numériquement identiques. Dans le cas contraire, quelle sera la cause de leur diversité ?

2193- Et la vérité, c'est que, parlant des principes extrinsèques, ils sont un en nombre, puisque le principe premier de tout est agent et fin. Mais les principes intrinsèques, comme la matière et la forme, ne sont pas un en nombre pour tout, mais analogiquement, comme on le verra par la suite.

Leçon 3

TOUS LES ÊTRES SE RÉDUISENT À UN ÊTRE COMMUN

2194- *D'abord*, Aristote montre sur quoi porte la considération de cette science
D'abord, il lui revient d'examiner tous les êtres
D'abord, une réduction à l'un existe pour tout
2195- *D'abord*, tous les êtres se réduisent à quelque un
D'abord, la réduction de tout est à un
D'abord, tous les êtres se réduisent à un être commun unique
2198- *Ensuite*, toutes les contrariétés se réduisent à une contrariété une
2199- *Ensuite*, quel est ce commun à quoi se réduit tout être ?
2200- *Ensuite*, il écarte un doute
2202- *Ensuite*, le domaine de cette science porte sur tous les êtres réduits à l'unité
D'abord, par un exemple en géométrie
2204- *Ensuite*, à quelle science appartient de considérer les objets susdits ?
2205- *Ensuite*, Aristote infère la conclusion principalement poursuivie

Aristote, chap. 3, 1060b31 – 1061b17

2194- Le Philosophe reprend ici en synthèse les développements précédents[133] 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.

[133] Métaphysique, Livre IV

Tous les êtres peuvent se réduire à une certaine unité

2195- Tous les êtres se réduisent à un être commun unique. L'être se dit, on l'a vu, en de multiples sens, mais apparemment en lien avec une réalité commune. Aristote l'illustre de deux exemples, avec le "thérapeutique" et le "salubre".

2196- Chacun de ces deux termes possède, en effet, plusieurs sens, mais se ramenant à une certaine unité. "Thérapeutique" peut s'entendre de différentes manières, si l'on parle de médicament ou d'autre chose. De façon comparable, "salubre" indique une relation diversifiée à la santé, suivant les attributaires du terme. Dans les deux cas, cependant, la réduction conduit à quelque chose d'identique, quoique par des chemins divers. Un discours est dit thérapeutique, lorsqu'il émane de la science médicale, et un scalpel est dit thérapeutique lorsqu'il sert d'outil pour cette même discipline. De même, est salubre ce qui est symptomatique de la santé, comme l'urine, ou ce qui produit la santé, comme une médication. Il en va ainsi de tout ce qui se dit de cette façon.

2197- Chacun voit que ce genre de signification est intermédiaire entre l'univoque et l'équivoque. Chez l'univoque, un nom unique se prédique de divers sujets selon une notion totalement identique, comme animal, attribué au cheval ou au bœuf, désigne une substance animée sensible. Mais chez l'équivoque, un même nom se dit de sujets divers selon des notions totalement hétérogènes. C'est évident pour ce nom "chien" qui évoque tout autant une constellation qu'un animal. Mais pour les termes qui se disent de la façon indiquée, un nom unique s'attribue à divers sujets, selon des notions pour partie identiques, et pour partie diverses ; diverses, disons-nous, quant aux modes de relation, mais identiques quant au terme de cette relation. Être un symptôme et être un facteur sont différents, mais la santé est une. Les termes de ce type sont dit analogues parce qu'ils entretiennent une proportion à une réalité unique. Il en va de même de la multiplicité des êtres. Se dit purement et simplement être, ce à quoi appartient le fait d'être, à savoir la substance. Les autres sont dits êtres parce que, de ce qui est par soi, ils caractérisent, qui un affect, qui un acquis, qui un autre trait encore. 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.

2198- Toutes les contrariétés se réduisent également à une seule. Puisque les êtres se rattachent tous à un unique commun, et que les contrariétés présentes dans les êtres, et formées des différences opposées, font suite par soi aux êtres, ces

contrariétés doivent remonter à une quelconque première, que ce soit la pluralité et l'unité, ou la ressemblance et la dissemblance, ou d'autres différences premières de l'être. Les contrariétés de ce type sont sujets de la science qui traite de l'être.

2199- Aristote indique ensuite quel est ce commun auquel remontent tous les êtres. Il est indifférent que cette réduction se fasse vers l'être ou vers l'un. Si l'on soutient que l'être et l'un ne sont pas identiques, mais des notions différentes, car on ajoute l'indivisibilité à l'être, ils sont cependant manifestement convertibles, car tout un est être en quelque façon, et réciproquement, tout être est un en quelque façon. De même que la substance est proprement et par soi être, elle est aussi proprement et par soi une. Nous avons déjà expliqué comment l'un et l'être sont en relation[134].

2200- Il en profite pour écarter un doute : tous les contraires appartiennent à la considération d'une même science. La raison la plus puissante est, semble-t-il, qu'en eux tous, l'un d'entre eux se dit par privation, et se connaît à partir de son opposé. Demeure tout de même la question de savoir comment les contraires contenant des intermédiaires peuvent se dire par privation, puisqu'une telle médiation n'existe pas dans l'opposition de privation.

2201- Il faut répondre à cela que chez de tels contraires, l'un des deux n'est pas une privation totale de la notion de l'autre, mais de l'espèce ultime et du concept en son entier. À supposer, par exemple qu'on estime juste une personne, parce qu'elle a l'habitude d'être obéissante à certaines lois, on ne la dira pas injuste parce qu'elle manque tellement de justice qu'elle n'obéit en rien aux lois, mais parce qu'elle est dans un état d'esprit qui la conduirait à manquer d'obéissance aux lois dans d'autres circonstances. Cette personne est sujet d'une privation de justice parce qu'elle manque de la notion parfaite de justice. C'est pour cette raison qu'il y a place pour un intermédiaire. Tout ce qui manque de justice n'en est pas complètement privé, mais en partie seulement. C'est le propre de l'intermédiaire d'être gradué selon le plus et le moins, et il en va de même des autres contraires. La privation de la vue, en revanche, s'attribue à qui la vue fait totalement défaut. Voilà pourquoi il n'y a pas d'intermédiaire entre la cécité et la vision.

Cette science s'étend à tous les êtres recentrés dans leur unité

2202- Le Philosophe entend démontrer que le domaine de cette science embrasse tous les êtres dans leur réduction à l'unité. Il commence par illustrer cette thèse avec un exemple en géométrie. Le champ des mathématiques porte sur « les êtres

[134] Métaphysique, Livres IV et X

formés par ablation », c'est-à-dire par abstraction. Celle-ci s'opère, non pas en faisant des sujets d'étude, des êtres séparés des réalités sensibles dans la nature des choses, mais des objets observés sans tenir compte de leurs aspects sensibles. Les mathématiques spéculent, en effet, en écartant de leur considération tout trait perceptible, comme la légèreté et la lourdeur, la dureté et la mollesse, la chaleur et le froid, et toute autre paire de contraires sensibles ; elles circonscrivent leur investigation à la seule quantité et au continu, que ce dernier soit à une dimension, comme la ligne, à deux, comme la surface, ou à trois, comme le volume. Elles analysent leurs caractéristiques sous le seul rapport de la continuité, et sous aucun autre. Elles ne s'intéressent pas aux propriétés de la surface du fait qu'elle soit en bois ou en pierre. Elles traitent de façon semblable leurs propriétés mutuelles. Des figures, elles abordent aussi les accidents qui se présentent, les mesures des quantités et leur incommensurabilité, comme le démontre Euclide[135], ainsi que les rapports, c'est-à-dire leurs proportions[136]. Il n'y a pourtant qu'une seule science de tous ces sujets, qui est la géométrie.

2203- Il en va du philosophe considérant l'être, comme du mathématicien : il écarte les êtres particuliers de son examen, et se limite aux traits qui caractérisent l'être commun. Bien que ces derniers soient nombreux, ils font l'objet d'une seule et même science, avons-nous dit, après qu'ils sont réduits à un seul.

2204- Aristote analyse ensuite la science à qui appartient l'investigation des caractéristiques en question. Étudier les accidents de l'être en sa qualité d'être ne relève d'aucune autre science que la philosophie. Si ce n'était pas le cas, cela incomberait apparemment la science naturelle avant tout, et la dialectique, parce qu'elles sont les plus communes parmi les sciences. La physique, en vérité, de l'avis des anciens, parce qu'ils n'envisageaient pas d'autres substances que sensibles. Il reviendrait, dès lors, au naturaliste d'observer toutes les substances et tous les êtres qui s'y rattachent. Mais la dialectique apparaît commune, comme la sophistique, parce qu'elle considère ces accidents des êtres que sont les intentions, ainsi que les notions de genre, d'espèce, etc. Seul reste, donc, le philosophe à considérer ces réalités en question, en leur qualité d'accident de l'être.

2205- Il énonce enfin la conclusion principalement poursuivie. 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

[135] Éléments, Livre X
[136] Métaphysique, Livre V

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.

Leçon 4
SCIENCE DES PRINCIPES PREMIERS DE DÉMONSTRATION

2206- *D'abord*, cette science doit examiner les principes premiers de démonstration
D'abord, à partir de la considération des sciences mathématiques
2209- *Ensuite*, à partir de la considération des sciences naturelles

Aristote, chap. 4, 1061b18 – 1061b33

Il incombe à la philosophie d'étudier les principes premiers de démonstration

2206- Ayant exposé comment le regard de notre science se porte sur les êtres et les caractéristiques qui se rattachent à lui en sa qualité d'être, le Philosophe examine maintenant comment il se porte aussi sur les premiers principes de démonstration. Il s'appuie pour cela, tout d'abord, sur l'expérience des mathématiques. Un trait commun est concrétisé par une science particulière, mais ne lui convient pas lorsqu'il est pris dans sa généralité. Or, les premiers principes de démonstration ne sont utilisés par les mathématiques et les autres sciences spécialisées, qu'après avoir été adaptés. Donc leur étude en tant que communs relève de cette science qui examine l'être en sa qualité d'être.

2207- Il précise donc que le mathématicien utilise « les principes communs de façon appropriée », appropriée, autrement dit, à sa matière. Mais il faut que l'examen des principes de ce type dans leur communauté, incombe à la philosophie première. Car les principes sont, en effet, reçus par chaque discipline après être ajustés à leur matière spécifique. Ce qu'il illustre d'un exemple.

2208- Un principe comme celui-ci : « en soustrayant de quantités égales, une même quantité, on obtient des quantités égales » s'applique communément à toutes les quantités sujettes à l'égal et à l'inégal. Or, c'est précisément ce genre de principe que les mathématiques utilisent pour examiner l'aspect quantitatif qui forme leur matière exacte. Mais il n'existe pas de chapitre des mathématiques qui se penche sur les traits communs de la quantité en tant que quantité, car c'est l'objet de la philosophie première. Par contre, les mathématiques analysent les propriétés afférentes à telle ou telle quantité ; l'arithmétique, par exemple, ce qui touche au nombre ; la géométrie, aux grandeurs. Aussi l'arithméticien circonscrit-il l'usage du principe en question aux seuls nombres, et le géomètre, aux seules lignes ou aux angles. Le géomètre n'étend pas l'examen de ce principe aux êtres en

tant qu'êtres, mais le limite à l'être en qualité de continu, à une seule dimension comme la ligne, à deux comme la surface, ou à trois, comme le volume. Mais la philosophie première ne vise pas des aspects de l'être, sujets à différents événements particuliers ; sa spéculation, à chaque fois qu'elle s'étend à un de ces traits communs, l'aborde du point de vue de l'être en qualité d'être.

2209- Aristote établit le même constat dans les sciences naturelles. Celles-ci opèrent comme les mathématiques, car elles étudient les accidents des êtres et les principes, non pas du point de vue de l'être, mais de celui de leur mobilité, tandis que la science première les aborde en tant qu'êtres et rien d'autre. Voilà pourquoi les sciences naturelles et les mathématiques sont des chapitres de la philosophie première, comme une science particulière fait partie d'une science universelle.

2210- Mais la raison pour laquelle ces principes communs appartiennent à la considération de la philosophie première, c'est que toutes les propositions premières par soi sont formées de prédicats contenus dans la notion du sujet. Voila pourquoi elles sont connues par soi de tous, dès lors que sujets et prédicats sont compris de chacun. Or, les objets de ce type sont les traits communs qui tombent dans la connaissance de tout le reste, comme l'être et le non-être, le tout et la partie, l'égal et l'inégal, l'identique et le divers, et tous les autres sujets de préoccupation du philosophe premier. Les propositions communes formées de termes de ce type, incombent obligatoirement en priorité à l'étude du philosophe premier.

Leçon 5
LE PREMIER DES PRINCIPES DE DÉMONSTRATION

2211- *Ensuite*, Aristote traite du premier principe de démonstration
2212- *D'abord*, il fixe la vérité à son propos
D'abord, il y a un principe démonstratif « sur lequel on ne peut se tromper »
2213- *Ensuite*, il ne peut y en avoir de démonstration absolue
2214- *Ensuite*, il exclut l'opinion erronée niant ce principe
D'abord, il discute contre les négateurs de ce principe
D'abord, contre ceux qui le nient purement et simplement
D'abord, il expose la façon de discuter contre cette erreur
2215- *Ensuite*, il procède à la discussion contre l'erreur en question
2221- *Ensuite*, il exclut cette erreur en se penchant sur certaines opinions
D'abord, sur deux thèses d'Héraclite
2224- *Ensuite*, sur l'opinion de Protagoras

Aristote, chap. 5, 1061b34 – chap. 6, 1062b19

2211- Après avoir expliqué que les principes communs de démonstration relèvent principalement de la considération de la philosophie, Aristote aborde maintenant ce principe qui est le premier entre tous. 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 raison qu'il met en jeu l'être et le non-être, lesquels sont les premiers objets auxquels l'intellect accède.

La vérité concernant le premier principe de démonstration

2212- Il existe un principe démonstratif parmi les êtres, « à propos duquel il est impossible de se tromper » dans une compréhension intime. Nous ne pouvons que « faire le contraire », c'est-à-dire le vérifier à chaque fois. Ce principe, c'est qu'il ne peut se produire qu'une même chose soit et ne soit pas, au même moment, et étant accordées les autres conditions qui accompagnent habituellement la contradiction, à savoir selon un même point de vue, dans l'absolu, etc. Il est, en effet, impossible de penser que ce principe soit faux, car ce serait penser la vérité simultanée des contradictoires et l'identité d'opinions contraires. Sont, en effet, contraires les opinions qui portent sur des contradictoires. L'idée selon laquelle quelqu'un pense que Socrate est assis, par exemple, est contraire à l'idée qu'il n'est pas assis.

2213- Il ne peut y avoir de démonstration pure et simple d'un tel principe ni de ses semblables, mais nous pouvons en formuler une en fonction de l'interlocuteur. Nous ne pouvons le démontrer pleinement, parce qu'il faudrait, pour parvenir à une démonstration absolue, un syllogisme reposant sur une prémisse plus connue. Mais nous sommes capables de le prouver à l'adresse de l'interlocuteur si celui-ci, tout en niant notre principe, concède autre chose, même moins connue.

Réfutation d'une opinion fausse à son sujet

2214- Aristote réfute ensuite une idée fausse contraire, en discutant avec ceux qui nient purement et simplement ce principe. Il expose au préalable, le mode de procéder à suivre. Quiconque veut s'opposer aux partisans de la vérité de propositions contradictoires, doit partir d'un point de départ similaire à ce principe – à savoir qu'il ne peut se produire qu'une même chose soit et ne soit pas au même moment – mais qui ne paraisse pas lui ressembler, car sinon, il ne serait pas concédé par l'adversaire. Mais si, au contraire, il ne lui est pas similaire, on ne pourra pas non plus conclure, parce qu'un tel principe ne peut se montrer à l'aide d'autres mieux connus. Réfuter démonstrativement l'affirmation que les contradictoires se vérifient d'une même chose, ne peut se faire que de cette façon, en assumant une proposition similaire à la conclusion, mais qui ne le paraît pas.

2215- Aussi le Philosophe enchaîne-t-il sur la discussion de l'erreur en question, avec trois arguments :

> 1 Si deux personnes doivent partager un raisonnement, en discutant pour échanger leurs arguments, chacun d'eux doit comprendre ce que dit l'autre, car sinon, ils ne se retrouveraient pas sur un même discours rationnel. La discussion contre le contradicteur serait alors tenue pour inutile.

2216- Mais si, en échangeant de tels propos, les deux se comprennent, alors, la signification de tous les noms proférés doit leur être connue. Celle-ci doit donc renvoyer à un sens précis, non pas multiple mais unique ; ou s'il y a plusieurs sens, on doit stipuler celui qu'on attribue au nom utilisé à cet effet. Dans le cas contraire, chacun ignorerait ce que l'autre voudrait dire.

2217- Étant accordé que le nom n'a qu'un seul sens, chacun voit que la personne soutenant que quelque chose est ainsi et pas ainsi, par exemple, que Socrate est un homme et qu'il n'est pas un homme, ce sens précis qu'elle attribue à Socrate, à savoir qu'il est homme, elle le nie lorsqu'elle ajoute qu'il n'en est pas un. Elle nie donc après coup ce qu'elle affirmait auparavant. Le nom ne signifiera donc pas ce qu'il signifie, ce qui est impossible. Si par conséquent,

un nom exprime précisément quelque chose, il est, dès lors, impossible que la contradiction se vérifie d'une seule et même chose.

2218- 2 Si le nom signifie quelque chose, et que cette signification se vérifie de la réalité à laquelle ce nom est d'abord destiné, il est nécessaire que la signification soit inhérente au sujet auquel le nom est attribué, tant que la proposition demeure vraie. À l'évidence, une conditionnelle comme « si Socrate est homme, Socrate est un homme » est vraie. Toute conditionnelle vraie est nécessaire. La vérité du conséquent entraîne donc obligatoirement celle de l'antécédent, car c'est conclure que toute proposition est nécessairement vraie tant qu'elle est vraie. Mais alors, ce qui est ne peut pas ne pas être, car il y a équivalence entre être nécessaire et ne pas pouvoir ne pas être. Tant que la proposition "Socrate est homme" demeure vraie, il ne peut se faire que cette autre "Socrate n'est pas homme" le soit également. À l'évidence, par conséquent, une affirmation et une négation opposée ne se vérifient pas simultanément à propos d'une seule et même chose.

2219- 3Si l'affirmation ne se vérifie pas davantage que la négation opposée, celui qui prétend que Socrate est homme, n'est pas plus dans le vrai que celui qui soutient qu'il n'est pas homme. Mais la personne qui affirme qu'un homme n'est pas un cheval, est plus dans le vrai, ou du moins ne l'est pas moins, que celle qui prétend qu'un homme n'est pas un homme. En s'appuyant, par conséquent, sur le lieu du semblable et du moins, dira vrai celui qui affirme que l'homme n'est pas un cheval. Mais si les opposés d'une contradictoire sont vrais ensemble, s'il est vrai que "l'homme n'est pas un cheval", alors le sera tout autant : "l'homme est un cheval". L'homme sera donc un cheval et n'importe quel autre animal.

2220- Mais quelqu'un pourrait mépriser les arguments qui précèdent, au motif que les prémisses assumées sont moins connues que la conclusion recherchée. C'est pourquoi Aristote répond qu'aucun des raisonnements précédents n'est absolument démonstratif, mais qu'il peut constituer une démonstration à l'intention d'un interlocuteur défenseur d'une position qu'il lui faut concéder, quand bien même elle serait moins connue que ce qu'il nie.

Réfutation d'Héraclite et de Protagoras

2221- Il rejette l'erreur en question en examinant certaines opinions particulières. Tout d'abord celle d'Héraclite, pour qui l'affirmation et la négation se vérifient simultanément, de sorte que toute proposition, aussi bien affirmative que négative,

serait vraie. Il ajoutait, en outre, un intermédiaire, avec pour conséquence, que ni l'affirmation ni la négation ne seraient vraies, rendant toute proposition fausse.

2222- L'une après l'autre, il réfute les deux positions :

1 En discutant ainsi comme avec un interlocuteur, on conduirait aisément Héraclite, qui fut l'auteur de cette thèse, à confesser que les propositions opposées ne se vérifient pas d'une même chose. Il acceptait ces propos sur une réalité identique, parce que, semble-t-il, il ne comprenait pas lui-même ce qu'il disait. Il serait, sinon, forcé de nier son assertion, car lorsque celle-ci est vraie – à savoir qu'une même chose, au même moment, est et n'est pas – alors, cette même affirmation n'est pas vraie. De même, en regardant l'affirmation et la négation séparément, la première n'est pas plus vraie que la seconde, mais si on les réunit en un jugement global, la négation de cette totalité composée de l'affirmation et de la négation, ne sera pas moins vraie que le jugement en question. Or, il est clair qu'une proposition copulative peut être aussi vraie qu'un énoncé simple, et qu'on puisse exprimer sa négation. Mais ou bien cette copulative est composée de deux affirmations, comme par exemple : "Socrate est assis et discute", ou bien elle résulte de deux négatives, comme par exemple : "Socrate n'est en vérité ni une pierre ni un âne", ou bien encore d'une affirmation et d'une négation, comme par exemple : "il est vrai que Socrate est assis et ne discute pas". Or, une copulative vérifiée s'énonce toujours par une affirmative unifiée, et celui qui soutient sa fausseté, fait porter sa négation sur la copulative entière. En affirmant qu'il est vrai que l'homme soit et ne soit pas, on manie l'ensemble comme une affirmation, et la négation consiste à dire que l'ensemble n'est pas vrai. Si donc l'affirmative et la négative sont simultanément vraies, cette même négation par laquelle on nie la simultanéité de la vérité de l'affirmation et de la négation, est aussi vraie. Si une négation est vraie en même temps qu'une affirmation opposée, alors toute négation opposée à une affirmation sera tout autant vraie, car la même raison vaut dans tous les cas.

2223- 2 Puis, il avance une objection contre l'idée qu'aucune affirmation n'est vraie. S'il n'est, en effet, jamais possible d'affirmer la vérité, alors celui qui soutient une telle position, affirme qu'il est vrai qu'aucune affirmation n'est vraie. Cela même, dès lors, sera faux. Mais si un énoncé affirmatif est vrai, il évacue une telle idée qui s'oppose à tout. Les tenants de cette position, découragent toute discussion, car lorsque rien n'est vrai, on ne peut concéder aucun point de départ sur la base duquel pourrait s'engager un dialogue. Mais si affirmation et négation sont simultanément vraies, on ne pourra donner de sens au discours, comme nous l'avons vu, et la discussion cessera.

2224- Il se penche enfin sur la pensée de Protagoras. Les propos de ce dernier rejoignent ceux d'Héraclite et de tous ceux qui prétendent que l'affirmation et la négation se vérifient en même temps. Il pense, en effet, que l'homme est la mesure de toutes choses, aussi bien selon le sens que l'intelligence, avons-nous dit[137], comme si l'être de quelque chose faisait suite à l'appréhension de l'intellect et du sens. Affirmer que l'homme est la mesure de toutes choses, c'est ne rien dire d'autre que de soutenir la vérité de ce qui apparaît à quiconque. Ceci admis, il s'ensuit qu'une même chose est et n'est pas, qu'elle est à la fois bonne et mauvaise. Il en va de même pour d'autres couples d'opposés, car très souvent, certains hommes apprécient une chose, là où d'autres ont une réaction contraire ; mais cette apparence même est la mesure des choses, de l'avis de Protagoras, puisque quelque chose est véritablement autant qu'il paraît.

[137] Métaphysique, Livre IX

Leçon 6
FACE AUX NÉGATEURS DE LA NON-CONTRADICTION

2225- *D'abord*, Aristote expose son propos
D'abord, comment l'objection en question peut se résoudre chez certains
D'abord, le mode de résolution de ce raisonnement
2226- *Ensuite*, le double principe de la position susdite
2227- *Ensuite*, comment cette opinion découle des deux principes et se résout
D'abord, à propos de l'opinion des physiciens naturalistes
2229- *Ensuite*, à propos de ce que tout ce qui paraît est vrai
D'abord, il écarte ce principe
2232- *Ensuite*, il exclut la cause
2241- *Ensuite*, chez qui l'erreur peut être levée et chez qui elle ne le peut pas
2243- *Ensuite*, il induit trois corollaires

Aristote, chap. 6, 1062b20 – 1063b34

2225- Après avoir discuté avec ceux qui défendent la vérification simultanée des contradictoires pour une même chose, le Philosophe expose maintenant comment répondre à cette erreur et l'ôter de l'esprit. Il commence par expliquer le chemin à suivre pour la dissiper chez certains. Le doute conduisant une catégorie de personnes à soutenir que les contradictoires se vérifient en même temps pour une même réalité, disparaît lorsqu'on regarde le principe à l'origine de cette position.

2226- Aristote donne une double source à la thèse en question. Certains ont cru que ce furent les philosophes naturalistes, les pères de cette idée, lorsqu'ils affirmaient que rien ne vient du non-être. Mais d'autres ont pensé que c'est parce que tous n'apprécient pas de la même façon un même sujet, car ce qui semble agréable à l'un, semble désagréable à l'autre ; d'où les opposés sont vrais ensemble si l'on croit que tout ce qui apparaît est vrai.

Les physiciens et la négation du principe de contradiction

2227- Il développe la façon dont chacune de ces deux attitudes conduit à la thèse présente, et comment on les résout, en commençant par les physiciens. Pratiquement tous ceux qui ont traité de la nature partagent le dogme commun que rien ne provient du non-être, mais que tout ce qui devient, provient de l'être. Il est manifeste qu'une chose devient non-blanche en partant d'une parfaite blancheur, mais qu'elle ne devient pas blanche en partant de non-blanche. Il est non moins

clair que le non-blanc provient de ce qui n'est pas non-blanc. On le voit à ceci : ce qui n'est pas non-blanc devient non-blanc, comme ce qui n'est pas noir devient noir. Ainsi, ce d'où provient le non-blanc, est blanc et n'est pas non-blanc. Ce qui ne se comprend qu'à la condition que le non-blanc soit absolument non-être, car alors, quelque chose donnerait l'impression de provenir purement et simplement du non-être. Comme par exemple, de dire que le feu provient du non-feu, ils l'entendraient comme si c'était d'un non-feu absolu qu'adviendrait du feu. Il leur paraîtrait, dès lors, que quelque chose proviendrait du non-être. C'est pour cette raison qu'ils pensaient que se cachait un feu latent dans ce qui devenait feu ; c'est particulièrement visible chez Anaxagore[138]. Ils croyaient aussi que quelque chose devient non-blanc en partant de ce qui n'est pas non-blanc parce que ce non-blanc préexisterait dans ce d'où provient le non-blanc, a-t-on dit. S'ensuivrait également, d'après eux, que ce d'où provient le non-blanc serait à la fois blanc et non-blanc, à moins de supposer que quelque chose puisse provenir du non-être.

2228- Mais, nous dit le Philosophe, cette question n'est pas difficile à résoudre. Il a, en effet, déjà expliqué comment quelque chose provient de l'être, et comment du non-être[139]. C'est par accident qu'il sort du non-être en acte et de l'être en acte, mais c'est par soi qu'il provient de la matière qui est en puissance, parce que la matière d'où quelque chose provient est le sujet de la forme comme de la privation, dans le processus de production. Il n'est donc pas nécessaire que l'origine d'où sort un être soit à la fois être et non-être en acte, mais qu'il soit de lui-même en puissance à l'être comme au non-être, c'est-à-dire à la forme comme à la privation.

Tout ce qui paraît n'est pas vrai

2229- Aristote écarte ensuite l'autre cause conduisant à l'opinion en question : penser que tout ce qui paraît est vrai. Pour les raisons que nous avons avancées, il est stupide de croire que les contradictoires se vérifient en même temps, de la même chose ; « il l'est tout autant de s'attarder » et de consentir à chacune des deux thèses émises par des philosophes s'opposant les uns aux autres. Il est clair, en effet, qu'un des deux courants se trompe.

2230- Les phénomènes sensibles offrent l'évidence à ce sujet. Jamais une même chose ne paraît effectivement douce aux uns et amère aux autres, sauf dégradation ou privation de l'organe et du sens jugeant des saveurs, chez certains. La présence d'une telle corruption chez quelqu'un, nous conduit à estimer que « la mesure

[138] Physiques, Livre I
[139] Physiques, Livre I

appartient aux autres », préservés de détérioration et dont le jugement doit être vu comme la règle et la mesure de la vérité, car cela n'est pas recevable de la part de celui dont le sens est altéré.

2231- L'évidence de la connaissance sensible doit aussi s'étendre au bien et au mal, au beau et au laid, et à toutes sortes de jugements intellectuels. Ce qui a paru bon à l'intelligence de l'un, mais mauvais à l'autre, correspond en vérité au verdict de la personne dont l'intellect n'a été gauchi ni par de mauvaises habitudes, ni par une émotivité déséquilibrée, ni par quelque autre motif. Prétendre qu'il n'y a aucune raison de préférer le jugement de l'un plutôt que de l'autre, c'est soutenir que, dans le cas d'une perception en « s'appliquant le doigt sur l'œil », et en le remuant pour voir double, l'objet doit être double puisqu'il apparaît ainsi ; mais il doit aussi être unique puisque sans se frotter l'œil, on le voit un. Chacun comprend qu'il faut juger de l'unité d'une chose d'après le jugement de la vue, lorsqu'elle n'est aucunement affectée de l'extérieur et non lorsqu'elle subit ce genre de perturbation. Elle juge qu'un est deux lorsque l'espèce de l'objet unique est rendue doublement visible à un organe manipulé de telle sorte que chacun de ces deux états remontent au sens commun comme s'il s'était produit deux visions.

2232- Aussi rejette-t-il la raison avancée pour justifier que tout ce qui paraît est vrai. Des penseurs l'ont soutenue parce qu'ils estimaient que tout s'écoulait en flux continu et que rien n'avait de nature fixe et précise. Voilà pourquoi rien n'était autrement que ce qu'il paraissait.

2233- Il avance cinq arguments :

1 Il est totalement incohérent de porter un jugement sur toutes les vérités en s'appuyant sur nos perception de proximité et de voisinage, qui sont changeantes et passagères. Il faut plutôt rechercher le vrai dans les réalités qui se comportent toujours à l'identique et ne subissent pas de changement substantiel, même s'il apparaît en elles du changement spatial. De tels êtres sont « ceux qui contiennent le monde », autrement dit les corps célestes, en comparaison desquels, les corps périssables sont en nombre quasi nul, comme le prouvent les mathématiques. Or, ces corps célestes sont toujours identiques à eux-mêmes, et ne paraissent pas, tour à tour, ainsi puis autrement. Ils n'ont aucun changement concernant leur substance.

2234- 2 Si se présente du mouvement parmi les êtres sublunaires, il faut que le mobile soit quelque chose ; il faut également qu'il reçoive cette motion depuis un point de départ, et vers un terme d'arrivée. L'être mû doit donc

être encore dans l'état d'origine, et ne pas être déjà dans celui vers lequel il se meut, mais occupé à se mouvoir vers lui et à le devenir continûment. Une affirmation précise, ou une négation, sera donc vraie sans que la contradictoire se vérifie obligatoirement de la même chose, car autrement, rien ne serait mû. Si une même chose paraît à la fois avoir atteint et ne pas avoir atteint le terme de destination, il n'y a plus de raison pour qu'elle se meuve vers ce terme qu'elle n'avait pas atteint, alors qu'elle l'a déjà rejoint.

2235- 3 Il faut, pour s'expliquer cela, savoir qu'Héraclite, en voyant quelque chose grossir sur le long terme – sur une année, par exemple – d'une petite quantité donnée, estimait que tout au long de la période, il croissait insensiblement en raison de la petitesse du volume d'augmentation. Cela le conduisit à croire que toutes les choses, même celles qui paraissaient à l'arrêt, se mouvaient pourtant imperceptiblement de façon ininterrompue, et qu'au bout d'un certain temps, leur changement était visible. Or, sa conception de la croissance est fausse. Elle ne se fait pas continûment, comme si elle se déroulait à tout moment ; mais durant un certain temps, le corps se dispose à croître, puis il augmente, comme l'explique Aristote[140].

2236- Si l'on concédait, même à tort, que les corps qui nous entourent coulent et grossissent, cette raison ne suffirait pas à ce que le volume de quelque chose ne se stabilise pas. L'idée que les contradictoires cohabitent en un même être, doit pour beaucoup à celle qu'il n'y a pas en lui de volume constant. On pense alors que tel objet mesure quatre coudées et, à la fois, ne les mesure pas. Mais la substance d'une chose se précise « selon le tel », c'est-à-dire selon la forme, laquelle est d'une nature déterminée dans les choses, même si la quantité n'est pas fixe en raison du mouvement, comme on l'a dit.

2237- 4 S'il n'y a rien de fixe dans les choses, ni quant à l'être, ni quant au non-être, pour quelle raison absorberions-nous cette nourriture prescrite par le médecin, plutôt qu'une autre ? À les entendre, existe-t-il quelque chose qui soit davantage pain que non-pain ? Dirons-nous que l'affirmation ne se prédique pas davantage que la négation ? Cela ne ferait aucune différence de manger ou de ne pas manger ? On constate qu'ils servent pourtant la nourriture prescrite, comme s'ils en jugeaient en vérité, et que ces aliments sont bien ceux ordonnés par le médecin. Or, il n'y aurait pas d'obligation à

[140] Physiques, Livre VIII

cela, si aucune nature permanente ne transparaissait avec certitude à travers les sensibles, mais que toute chose était en mouvement et en flux constants.

2238- 5 La thèse en question affirme qu'il n'existe pas de vérité définitive dans le réel, en raison de son changement continu, si la vérité consiste en ce que l'on voit. Il est dès lors inéluctable que nous autres hommes, qui jugeons du reste, nous soyons en mouvement, ou bien que nous ne le soyons pas.

2239- Dans la première hypothèse, nous ne nous comportons jamais durablement de la même façon, et il n'est pas étonnant que les choses ne nous paraissent pas toujours semblables, comme à des malades. Ils ont été perturbés, et ne sont plus dans les mêmes dispositions que lorsqu'ils étaient en bonne santé. Les phénomènes qui affectent leurs sens ne leur apparaissent plus comme avant leur maladie. Ceux qui ont le goût infecté, par exemple, jugent amer ou au contraire insipide ce qui est doux. Pareillement des autres sens. Ce n'est pourtant pas pour cette raison que les sensibles ont changé, mais leur impact auprès des malades est autre, car leurs sens ont été altérés. Que nous autres, hommes en perpétuel changement, nous jugions diversement les choses, ce n'est pas à imputer à ces dernières, mais à nous-mêmes.

2240- Mais si nous ne changeons pas, mais demeurons toujours les mêmes, il se présentera quelque chose de permanent dans les choses, doté d'une vérité précise que nous pourrons apprécier avec justesse. Car nous ne jugeons pas seulement des autres réalités, mais aussi de notre nature humaine.

Réfutations possibles et impossibles de cette thèse

2241- Aristote explique où l'on peut vaincre une telle opinion et où on ne le peut pas. Si quelqu'un embrasse cette position, non pour un motif quelconque, mais par entêtement ; s'il refuse de concéder quoi que ce soit et ne cherche pas à argumenter, mais s'accroche obstinément à son idée, celui-là sera très difficile à convaincre. Toute explication et toute démonstration reposent, en effet, sur la concession de propositions dont on demande le sens. Mais avec celui qui ne cède en rien, toute discussion et tout argument sont impossibles. C'est pourquoi on ne peut tenir à son égard, de raisonnement susceptible d'écarter son erreur.

2242- Mais d'autres s'interrogent par ignorance, faute d'avoir bien compris certains points. Il est alors facile de s'opposer à leur erreur en levant les doutes qui les habitent et qui proviennent, à l'évidence, des motifs que nous avons indiqués.

2243- Le Philosophe tire trois corollaires de ce qu'il vient de dire :

1 Ses propos antérieurs ont clairement fait voir que des propositions opposées ne se vérifient pas d'une même chose, en même temps. Il est donc évident que les contraires ne le peuvent pas davantage. Toute contrariété provient, en effet, de la privation, puisqu'un des contraires est toujours cette privation. On le voit lorsqu'on remonte les notions des contraires à leur principe premier. Il est de la notion de noir d'être privation de blanc. Or, la privation étant une certaine négation au sein d'un sujet précis, si les contraires se vérifiaient de l'identique, il est clair que l'affirmation et la négation en feraient autant.

2244- Or, non seulement ce n'est pas possible des contraires, mais pas plus d'un intermédiaire envers une même et unique chose à laquelle est attribué l'un des extrêmes. Chacun voit qu'un intermédiaire entre des contraires contient la privation des deux, qu'il ait reçu un nom, ou plusieurs ou même aucun, d'après ce qu'en dit Aristote[141]. Il est de la raison d'une couleur moyenne entre le blanc et le noir, comme le rouge, par exemple, ou le jaune citron, de n'être ni blanc ni noir. Si donc quelqu'un prétend, au vu d'un sujet blanc, qu'il est rouge, il dit en même temps qu'il n'est ni blanc ni noir. Il se trompe, donc, car le sujet en question serait blanc, et simultanément, il ne serait pas blanc. Mais s'il est vrai que ce sujet n'est ni blanc ni noir, l'un des membres de la proposition copulative, qui est la contradictoire d'être blanc, doit se vérifier de la même chose. Voilà pourquoi la constatation simultanée de l'intermédiaire et de l'extrême en un même et unique sujet impliquerait que les contradictoires se vérifient également chez celui-ci.

2245- 2 Si l'affirmation et la négation ne se vérifient pas ensemble, ni l'opinion d'Héraclite, ni celle d'Anaxagore ne sont vraies. C'est tout à fait évident au sujet d'Héraclite après ce que nous en avons dit. Mais Aristote l'explique pour Anaxagore, car, si sa pensée n'était pas fausse, les contraires, et par conséquent les contradictoires, se prédiqueraient d'un même être. Il considérait en effet, que n'importe quoi provenait de n'importe quoi, et que tout ce qui devient, le fait à partir de quelque chose. Ainsi, il n'était pas obligé d'affirmer que quelque chose provienne de rien, mais soutenait que n'importe quoi contenait n'importe quoi ; une parcelle de chair se trouvait dans les os, par exemple, et un échantillon de blanc dans le noir, et réciproquement. Rien ne sera donc plutôt doux qu'amer, et pareillement de

[141] Métaphysique, Livre X

tous les couples de contraires. Et que n'importe quelle partie soit dans n'importe quel tout, ce n'est pas seulement potentiellement, mais en acte et isolément ; Aristote ajoute cette précision parce que ce qui provient de quelque chose doit préexister en lui en puissance et non en acte, et c'est de cette façon que les contraires préexistent en une seule et même chose. Cela ne veut pas dire que les contraires cohabitent séparément dans un même sujet, mais que celui-ci possède une même puissance aux deux contraires. Mais Anaxagore ignorait cette distinction entre puissance et acte.

2246- 3 Le Philosophe conclut de ses propos précédents, que les deux thèses sont fausses, aussi bien celle qui assure que toutes les propositions sont vraies, que celle qui soutient qu'elles sont toutes fausses. C'est manifeste en raison des nombreuses et très graves conséquences qui sont énumérées ici, ainsi que de celles recensées précédemment[142]. Tout particulièrement parce qu'en affirmant que « toutes les propositions sont fausses », on énonce une proposition, et par suite, on ne dit pas le vrai. Pareillement, si toutes les propositions sont vraies, celui qui affirme que toutes sont fausses, ne se trompe pas mais est dans le vrai. Voilà pourquoi la position de ceux qui soutiennent que toutes sont vraies, s'autodétruit.

[142] Métaphysique, Livre IV

Leçon 7
LA PLUS LA NOBLE DES SCIENCES

2247- *D'abord*, Aristote montre ce qui est propre aux sciences spécialisées
2252- *Ensuite*, les différences entre sciences particulières
D'abord, entre les sciences naturelles et les sciences opératives
2256- *Ensuite*, entre les sciences mathématiques et les sciences naturelles
2259- *Ensuite*, il compare cette science aux autres sciences particulières
D'abord, quant au mode de séparation
2265- *Ensuite*, quant à la noblesse
2266- *Ensuite*, quant à l'universalité

Aristote, chap. 7, 1063b35 – 1064b14

Caractéristiques des sciences particulières

2247- Après avoir précisé les sujets de considération de cette science, le Philosophe la compare maintenant aux autres disciplines. Il met au préalable en lumière deux propriétés des sciences spécialisées :

1 Une science particulière cherche des principes et des causes du sujet relevant proprement de son domaine. Aristote précise "des principes et des causes", car toutes les sciences n'embrassent pas tous les genres de causes.

2248- Il donne un exemple en médecine, à propos de la santé et de la gymnastique, dont les exercices ont pour but d'entretenir la vigueur physique. Il en va de même de n'importe quelle autre science, « qu'elle soit productrice » et pratique, « ou bien doctrinale », c'est-à-dire théorique, parce que chacune des sciences particulières reçoit et délimite un genre précis d'être, en le circonscrivant et l'isolant des autres êtres, et ne traite que de lui. Elle s'intéresse à ce genre d'être parce que c'est un être, certes, mais pas en sa qualité d'être. Examiner l'être en sa qualité d'être relève d'un savoir autre, hétérogène à toutes les sciences spécialisées.

2249- 2 Chacune des sciences particulières en question présuppose l'identité de son sujet, de quelque genre qu'il soit. C'est pourquoi Aristote a écrit qu'il faut présupposer et l'existence et l'identité du sujet[143]. Cette identité étant

[143] Seconds Analytiques, Livre I

donnée, elle sert de moyen terme scientifique pour démontrer les caractéristiques et les autres propriétés. Les sciences le font avec plus ou moins de force, selon la rigueur de leur mode de démonstration. Les mathématiques, par exemple sont plus exactes, et les sciences naturelles, moins probantes.

2250- Ayant dit que les sciences présupposent l'identité de leur sujet, il précise que certaines l'acquièrent par la perception sensible, en remontant des phénomènes à la connaissance de l'essence ; mais d'autres la reçoivent d'autres sciences, comme certaines spécialités, de disciplines universelles.

2251- Il est donc manifeste que les sciences particulières ne démontrent pas la substance des choses, ni leur identité. Ces traits dont aucune de ces sciences ne s'occupent, appartiennent donc à la science universelle, qui examine la substance, l'être et l'identité du réel.

Différences entre les sciences particulières

2252- Aristote aborde ensuite les différences entre ces sciences. Il commence par confronter les sciences naturelles aux savoir-faire. Il existe une science dédiée à l'étude de la nature, qui doit être autre que « pratique », c'est-à-dire ni active ni productrice, puisque tout savoir-faire est effectivement l'un ou l'autre.

2253- Pour comprendre, il faut revenir à la différence qu'on a établie entre agir et produire[144]. On parle proprement d'agir à propos d'une opération demeurant dans l'agent, sans se traduire dans une matière extérieure, comme comprendre, par exemple, ou sentir. Tandis que produire concerne l'opération par laquelle on modifie une matière extérieure, comme chauffer, couper, etc. Nous possédons donc une science de l'action – la morale – qui nous instruit sur la façon correcte d'exercer ces opérations qu'on nomme actions, et une science de la production, qui nous sert à fabriquer correctement un objet, comme l'art du forgeron, etc.

2254- Mais la science de la nature est autre que chacun de ces savoir-faire, car les techniques ne prennent pas le produit comme principe de mouvement, mais le producteur. Ce principe, c'est l'art à titre de directeur, et la puissance à titre d'exécutant. De même, « les sciences pratiques » et actives ne voient pas le principe de mouvement dans l'objet de l'action, mais bien dans l'acteur.

[144] Métaphysique, Livre IX

2255- Mais les sujets étudiés par la science de la nature possèdent en eux-mêmes la source de leur mouvement, car la nature est principe de mouvement où elle réside. On voit donc que cette science n'est ni active, ni productrice, mais spéculative. Car elle ne peut appartenir qu'à l'un de ces trois genres : active, productrice ou spéculative ; or ce n'est pas aux deux premiers, c'est donc au troisième.

2256- Puis il confronte les mathématiques aux sciences de la nature. Il est indispensable, avons-nous dit, que chaque science connaisse en quelque façon l'identité de son sujet, pour l'utiliser comme principe de démonstration ; c'est pourquoi les disciplines se spécialisent selon leur mode de définition. Pour distinguer la science naturelle des autres, nous ne devons donc pas laisser dans l'ombre son mode de définir, ni comment se construit cette définition ; est-ce, par exemple comme la définition du camus ou celle du concave ?

2257- La définition du camus se fait avec matière sensible, mais pas celle du concave. Il n'existe de camus, en effet, qu'à propos d'une matière sensible précise, qui est le nez, à l'exclusion de toute autre. La notion de camus doit donc, pour cela, mentionner la matière sensible. Dans sa définition, un camus est "un nez concave" ; mais la définition du concave ou du courbe ne fait pas appel à une matière sensible. Analogiquement donc, à la définition du camus avec matière sensible, les définitions de la chair, ou de l'œil, ou des autres organes, doivent aussi faire appel à la matière sensible. Et il en va de même de toutes les réalités naturelles.

2258- D'où la différence entre les mathématiques et la physique ; cette dernière porte, en effet, sur les êtres dont la définition mentionne la matière sensible. Les mathématiques, au contraire, traitent des objets dont la définition en est dépourvue, quand bien même leur être l'exige.

Comparaison de la philosophie avec les autres disciplines

2259- Aristote en vient à comparer notre science avec les autres disciplines spécialisées, tout d'abord du point de vue de leur mode de séparation. Il existe, en effet, un savoir portant sur l'être sous l'aspect où il est isolable ; il lui appartient d'étudier l'être en général, c'est-à-dire de l'être en sa qualité d'être, mais encore les réalités séparées de la matière selon l'être. Il nous faut donc examiner si la science traitant de ces deux points, se confond avec la science naturelle, ou bien non.

2260- Il explique pourquoi elle est différente. Les sciences naturelles traitent des choses qui ont en elles-mêmes leur principe de mouvement. Ces choses doivent

pour cela avoir une matière précise, car rien n'est mû sans matière. Mais les mathématiques spéculent sur des objets immuables, car leur notion étant dépourvue de matière, elle ne doit pas non plus signifier le mouvement, puisque celui-ci n'existe que dans les réalités sensibles.

2261- Mais les objets dont traitent les mathématiques ne sont pas séparables de la matière et du mouvement dans l'être, mais seulement dans la notion. Il doit donc exister une science de cet être qui est séparé dans son être, de la matière et du mouvement, et qui est totalement immobile ; une science autre que les mathématiques et la science de la nature.

2262- Nous disons, toutefois, cela sous réserve qu'existe une telle substance, en dehors du monde sensible, et totalement immobile, ce qui n'est pas encore démontré, bien qu'Aristote entende le faire par la suite.

2263- Car, à supposer qu'existe parmi les êtres, une telle nature séparable et immobile, il faut qu'« elle soit quelque part », c'est-à-dire attribuable à une substance. Son possesseur sera comme divin et primordial entre tous, car plus quelque chose est simple et formel parmi les êtres, plus il est noble, supérieur, et cause du reste. Tout le monde voit par conséquent qu'une telle discipline, portant sur ce type d'êtres séparables, mérite d'être appelée science divine et savoir des principes premiers.

2264- Il en conclut également qu'existent trois genres de sciences spéculatives, à savoir la science naturelle, qui étudie les être mobiles porteurs de matière sensible dans leur définition, les mathématiques, qui examinent les objets immobiles, sans matière sensible dans leur définition, mais avec un être matériel, et la théologie, qui regarde les êtres absolument séparés.

Noblesse et universalité de la philosophie

2265- Aristote compare cette science avec les autres du point de vue de la valeur. Les sciences spéculatives sont nobles entre toutes, parce qu'elles recherchent le savoir pour lui-même, tandis que dans les savoir-faire, la connaissance est destinée à l'œuvre. La science spéculative dernière, à savoir la théologie, est d'autant plus élevée qu'elle porte sur un sujet noblissime. La dignité d'une science est en effet proportionnelle à celle de son objet.

2266- Puis il les compare du point de vue de l'universalité. On est en droit de se demander si la science qui porte sur l'être séparable, doit aussi être considérée ou non, comme une science universelle de l'être en tant qu'être. Aristote montre qu'elle l'est bien, en développant une division.

2267- Il est désormais clair que les disciplines opératives ne sont pas universelles. C'est pourquoi il n'en tient pas compte. Mais, parmi les sciences spéculatives, toutes les branches des mathématiques abordent un genre unique et précis, tandis que la science universelle les embrasse tous communément. Aucune des disciplines mathématiques n'est commune à tous les êtres. C'est plus évident avec les sciences naturelles ; si les substances naturelles, qui sont sensibles et mobiles, sont les premières parmi les êtres, la science de la nature sera la première de toutes les sciences, car la hiérarchie des sciences suit celle de leurs sujets, comme nous l'avons déjà dit. Mais s'il existe une autre nature et substance, étrangère aux substances naturelles, qui soit séparable et immobile, il y aura inévitablement une autre science à ce sujet, et qui sera antérieure à la physique. Or, si elle est première, elle sera universelle. C'est donc le même savoir qui porte sur les êtres premiers et sur les universels, car les êtres premiers sont les principes des autres.

Leçon 8
L'ÊTRE PAR ACCIDENT NE RELÈVE PAS DE CETTE SCIENCE

2268- *D'abord*, Aristote traite de l'être imparfait
D'abord, ce qui a été dit de l'être par accident
D'abord, ce dont il est question
2269- *Ensuite*, il poursuit son propos
D'abord, aucune science n'a à considérer l'être par accident
D'abord, aucune science ne considère l'être par accident
D'abord, il le manifeste par induction
2272- *Ensuite*, il en donne la raison
2276- *Ensuite*, aucune science ne le peut
D'abord, à partir de la définition de l'être par accident
2280- *Ensuite*, à partir d'une induction
2283- *Ensuite*, il écarte cet être et l'être qui signifie la vérité de la proposition
2284- *Ensuite*, il résume ce qui a été dit de la cause par accident

Aristote, chap. 8, 1064b15 – 1065b4

2268- Après avoir résumé les caractéristiques déjà énoncées au sujet de la considération de cette science, le Philosophe entreprend de traiter de l'être imparfait, à savoir de l'être par accident, du mouvement et de l'infini, points qu'il avait déjà établis pour une partie dans ce traité[145] et pour une autre ailleurs[146]. Il les reprend ici en une troisième étude, commençant avec l'être par accident. Puisque « l'être pur et simple », dans son acception commune, se dit de multiples façons, on observe parmi elles, l'être par accident, comme affirmer, par exemple, que le musicien est blanc ; ces points ont été effectivement traités plus haut[147]. Avant d'aborder l'être par soi, il faut examiner l'être par accident, pour l'écarter et concentrer le discours sur cet être par soi.

Aucune science n'étudie l'être par accident

2269- Il n'incombe à aucune science de traiter de l'être par accident. Aristote l'explique à l'aide d'une induction : aucune de celles que nous avons énumérées ne s'intéresse à l'adventice.

---

[145] Métaphysique, Livres II et VI
[146] Physiques, Livre III
[147] Métaphysique, Livre V

2270- Il ne faut pas entendre ici par accident, ce qui appartient à un genre d'accident, comme la blancheur est un accident. De nombreuses sciences s'intéressent en effet à cette caractéristique, car elle possède par soi une espèce et des causes déterminées dans un sujet. On parle alors d'accident parce que son être n'est pas par soi, mais en autrui. Mais ici, accident équivaut à être par accident, comme c'est par accident que le musicien est blanc. Les rencontres de ce type n'ont en effet ni espèce par soi, ni cause déterminée, et aucune science ne s'intéresse à elles. L'induction le montre avec évidence.

2271- L'art de la construction ne tient pas compte, en effet, de ce qui survient accidentellement aux habitants de la maison qu'il a bâtie, que cet événement soit dommageable ou bien qu'« au contraire ici », ils habitent de façon prospère. Tout cela est adventice, au regard de la maison. Analogiquement, l'art de la confection ne prend pas en considération les péripéties susceptibles d'arriver aux utilisateurs de ses vêtements, ni la cordonnerie, ce qui adviendra aux porteurs de ses sandales, ni l'art culinaire, les contingences occasionnées par la nourriture, comme de servir de superflu ou au contraire de stricte nécessité. Mais chacun de ces savoirs se penche exclusivement sur ce qui lui est propre, sur son sujet et ses accidents par soi. Telle est la finalité du déploiement de n'importe quelle science.

2272- Aristote précise pourquoi aucune science ne prend en compte l'être par accident. Ce qui est adventice n'est pas être à proprement parler, mais plutôt non-être, et n'est pas véritablement un, car l'un et l'être se convertissent. Or, toute science porte sur l'être. Aucune, par conséquent, n'examine ce qui est par accident.

2273- Il ajoute que le musicien est aussi grammairien, mais pas parce qu'il est musicien, et s'il se fait qu'une personne qui est musicienne, devienne grammairienne, elle n'est pas devenue les deux de concert, à savoir grammairienne et musicienne, alors qu'elle n'était rien de cela auparavant. Mais si un être existe en ce moment, et n'a pas toujours été, il faut qu'il soit advenu. Lorsque je dis, par conséquent, que "le musicien-grammairien", est un être, et qu'il ne le fut pas toujours, chacune des deux caractéristiques, à savoir musicien et grammairien, seraient par conséquent advenues conjointement, car de tout être, il y a génération. Or, comme ce n'est pas le cas, il est clair que l'entité représentée par "musicien-grammairien", n'est pas quelque chose d'un ni un être.

2274- La préexistence de la matière inengendrée, à la génération des substances ne constitue pas un contre-exemple, car ce n'est pas la forme à proprement parler, qui

devient, mais le composé, comme on l'a prouvé[148]. Or, la matière ne préexiste pas comme un être en acte, mais seulement en puissance. Tandis qu'ici, musicien préexiste en acte. Lorsque la personne musicienne devient grammairienne, il n'y a génération que du grammairien, et pas de l'ensemble constitué par "musicien-grammairien". Ce tout n'est donc pas quelque chose d'un, ni un être.

2275- Aucune science véritable, accédant à la certitude, ne prend en considération l'être par accident. Seule la sophistique s'y intéresse, et l'utilise pour maquiller l'accidentel en essentiel. C'est l'origine du "sophisme par accident", qui est des plus efficaces pour tromper, y compris les sages[149]. Aussi Platon a-t-il bien parlé en l'accusant de se tourner vers le non-être, car elle se focalise sur l'être adventice.

Aucune science ne peut étudier l'être par accident

2276- Aucune science n'est en mesure d'examiner l'être par accident. Le Philosophe s'appuie sur la définition de cet être, en opérant une triple division. Sont dites des êtres :

> 1 les réalités qui existent de toujours et nécessairement, et nous entendons par nécessité non pas, certes, la contrainte, mais celle qui nous conduit à démontrer, lorsque nous concluons, par exemple, qu'un triangle a nécessairement trois angles égaux à deux droits. Nous appelons nécessaire ce qui ne peut pas ne pas être.
>
> 2 les réalités qui se rencontrent la plupart du temps, comme, par exemple la naissance d'un homme avec des mains à cinq doigts. Cela ne se produit pas nécessairement toujours, en effet, puisqu'il arrive que quelqu'un naisse avec un sixième doigt, mais survient le plus souvent.
>
> 3 certaines réalités qui n'apparaissent ni la plupart du temps, ni toujours nécessairement, mais occasionnellement, comme par exemple, « qu'il fasse froid sous le Chien », c'est-à-dire en saison de canicule. Un être de ce type n'est ni nécessairement éternel, ni fréquent, mais survient tout de même parfois. Or, parce qu'il arrive rarement, et non pas toujours, ni nécessairement, ni le plus souvent, on l'appelle être par accident.

2277- Parmi les êtres qui arrivent toujours ou le plus souvent, ou bien l'un est la cause de l'autre, ou bien les deux se rattachent à une cause unique par soi pour chacun d'eux. Ils sont en outre produits selon l'un ou l'autre mode : si une cause

[148] Métaphysique, Livre VII
[149] Réfutations sophistiques, Livre I

engendre son effet infailliblement, on le dira nécessaire, mais elle peut cependant faillir en raison d'un empêchement, et on le dira normal.

2278- Mais lorsque l'un n'est pas la cause de l'autre, et qu'ils n'ont pas de cause par soi commune et unique pour les assembler, leur conjonction sera occasionnelle, comme de dire, par exemple que "le musicien construit". La musique n'est certes pas la cause de la construction, mais c'est l'art de construire, qui n'a rien à voir avec celui de la musique. Il en va de même dans l'exemple précédent. Que la chaleur soit ardente sous Sirius, vient de la proximité du Soleil. Mais qu'il fasse froid est attribuable à une autre cause, comme Saturne, par exemple, dans une conjonction particulière avec le Soleil. C'est donc par accident qu'il fait froid à une saison où le Soleil est source de canicule.

2279- On voit désormais qu'un être par accident est ce qui n'est ni fréquent, ni permanent. Or, il fut démontré que toute science porte sur ce qui se produit toujours ou le plus souvent[150]. Aucune ne peut donc envisager l'adventice.

2280- Aristote parvient à la même conclusion avec une induction. L'être par accident n'a ni cause ni principe comparables à ceux de l'être par soi. Il ne peut donc y avoir de science à son sujet, puisque toutes procèdent de principes et de causes. Et il le prouve : si l'être par accident possédait des causes par soi, tout serait nécessaire. La cause de l'être par soi est en effet telle que, celle-ci posée, l'effet suit nécessairement. Et si la cause est telle que l'effet ne suit pas toujours, mais le plus souvent, c'est en raison d'un empêchement occasionnel. De sorte qu'ôté des choses l'être par accident, toute cause par soi provoquerait inéluctablement son effet. Ainsi, à supposer que l'être par accident ait obligatoirement une cause par soi, et que cette cause présente, l'effet suive nécessairement, quand bien même cette présence, quant à elle, ne serait pas nécessaire, alors, à l'évidence, tout deviendrait nécessaire, comme la suite le montrera.

2281- Admettons un événement passé ou présent, qui soit cause d'un effet futur. Il est donc déjà arrivé. Mais, avons-nous dit, la cause étant donnée, l'effet suit inéluctablement. Si donc, ce présent-ci ou ce passé-ci qui s'est déjà présenté, est cause de cet être futur, et celui-ci de cet autre, non pas n'importe comment, mais de façon que l'effet suive nécessairement, alors, dès que la cause sera effective, ce qui en dépendra suivra obligatoirement, jusqu'au dernier. Mais nous avions émis l'hypothèse d'un événement par accident, donc l'accidentel sera nécessaire, et

[150] Seconds analytiques, Livre I

toutes choses seront nécessaires. Nous supprimons ainsi du réel « ce qui se produit indifféremment », c'est-à-dire fortuitement et « ce qui se produit à l'occasion », c'est-à-dire par accident, ainsi que le « devenir ou ne pas devenir », autrement dit la possibilité d'être ou de ne pas être, et d'advenir ou non.

2282- On pourrait cependant objecter à cet argument que la cause des futurs contingents n'est pas déjà posée comme présente ou passée, mais demeure encore contingente parce que future, raison pour laquelle l'effet reste contingent. C'est pourquoi Aristote écarte cette difficulté en expliquant qu'on parvient à une incohérence comparable lorsqu'on suppose que la cause des futurs contingents n'est ni présente, ni passée, mais encore en devenir et future. Tous les effets se produisent avec la même nécessité que dans le cas précédent. S'il existe une cause de ces futurs, il faut qu'elle soit future à une date arrêtée et éloignée de l'instant présent ; demain, par exemple. Supposons qu'une éclipse, qui est cause par soi d'événements futurs, soit prévue pour demain, et que tout ce qui devient, provient d'une cause, il faut que cette éclipse du lendemain se produise « lorsque telle chose est arrivée », en raison d'un événement préalable, donc, et ce dernier à nouveau en raison d'un autre. De sorte qu'en anticipant et supprimant les causes les unes après les autres, on diminuera à chaque fois d'autant la durée qui sépare l'instant présent de l'éclipse à venir. Comme ce temps est limité, et que tout ce qui est fini se consomme par soustraction, viendra un moment où nous aboutirons à la cause présente. Et si elle est déjà présente, alors tous les effets futurs suivront inévitablement. Tous les événements se produiront donc avec nécessité, ce qui est impossible. Il est donc clair que les événements adventices n'ont pas de cause précise, à laquelle ils succèderaient nécessairement chaque fois qu'elle est effective. Tout ce qui mérite d'appartenir à cette classe a déjà été listé[151].

Aristote écarte l'être qui signifie la vérité et résume ses propos sur la chance

2883- Le Philosophe écarte ensuite ce genre d'être qui signifie la vérité d'une proposition ; il doit être exclut de notre science au même titre que l'être par accident. Il existe, en effet, un être « qui est un être vrai », qui signifie, autrement dit, la vérité d'une proposition résultant d'une composition, et un être par accident. Mais le premier est le fruit d'une association intellectuelle caractéristique d'une opération de l'âme. Notre science, qui, avons-nous dit, s'intéresse à l'être hors de l'âme et isolable, ne s'attardera pas sur les principes d'un tel être. L'autre, cependant, à savoir l'être adventice, manque de nécessité du fait de son indétermination ; aussi n'a-t-il pas de cause adéquate, mais ses causes sont infinies et anarchiques. Voilà pourquoi notre science ne l'étudie pas non plus.

[151] Métaphysique, Livre VI

2284- Aristote synthétise enfin ses propos[152] sur la cause par accident, autrement dit la chance, en cinq points :

1 Ce qu'elle est. Il fait précéder cette étude d'un développement sur « ce qui est en vue de quelque chose ». Quelque chose se produit en raison d'une fin soit parmi les êtres naturels, soit parmi les œuvres de l'intellect, comme il l'a déjà expliqué[153]. Il ajoute que la chance est inhérente aux événements qui se produisent en raison de quelque chose, mais de façon accidentelle. Comme on observe de l'être par soi et de l'être par accident, on observe parallèlement des causes par soi et des causes par accident. La chance est cause par accident « chez les êtres qui évoluent en vue de quelque chose », c'est-à-dire en raison d'une finalité, non pas par nature, mais par choix. Comme si, par exemple, quelqu'un choisissait de creuser la terre pour y planter un arbre, et qu'il mette un trésor à jour. Nous disons que c'est par accident car telle n'était pas son intention, et que c'est par chance.

2285- 2 Le domaine de la chance. Comme il n'existe pas de choix en dehors de l'esprit ou de l'intelligence, chance et intellect doivent porter sur les mêmes objets. Il n'y a pas de chance pour ce qui est dépourvu de raison, comme les végétaux, les pierres et les bêtes. Pas davantage chez les enfants incapables de se servir de leur raison.

2286- 3 L'incertitude de la chance. Les causes pouvant provoquer un événement par chance sont en nombre infini, comme le montre notre exemple. On peut, en effet, découvrir un trésor après avoir creusé la terre pour planter, mais aussi pour offrir une sépulture, ou pour un nombre infini d'autres raisons. Or, tout infini est inconnu ; c'est pourquoi l'esprit humain ne peut avoir de certitude sur la chance. On la dit cause par accident, car d'elle-même, elle n'est cause de rien dans l'absolu et par soi.

2287- 4 La chance est bonne ou mauvaise. On parle de chance ou de malchance lorsque le bien ou le mal surviennent fortuitement ; de bonne fortune lorsque c'est un grand bien qui est fortuit, on parle, et d'infortune pour un grand mal.

2288- 5 La chance n'est pas cause première. Rien d'adventice ne précède ce qui est par soi. La cause par accident n'est donc pas davantage antérieure à la cause par soi. C'est pourquoi, si l'on pense que la chance et le hasard, qui sont

[152] Physiques, Livre II
[153] Physiques, Livre II

causes par accident, sont à l'origine du Ciel, il faut que celui-ci soit antérieurement causé par l'intellect et la nature, qui sont causes par soi.

Leçon 9
DÉFINITION DU MOUVEMENT

2289- *D'abord*, Aristote examine le mouvement en soi
  D'abord, ce qu'est le mouvement
    D'abord, quatre préalables nécessaires, conduisant à un cinquième
2294- *Ensuite*, la définition du mouvement
      D'abord, la définition elle-même
2295- *Ensuite*, l'explication de la définition et la preuve de sa bonne formulation
        D'abord, l'explication de la définition du côté du sujet de mouvement
          D'abord, le premier membre : être en puissance
2296- *Ensuite*, le second membre : en tant que tel
2297- *Ensuite*, ce qui est posé dans la définition comme un quasi genre
2299- *Ensuite*, Aristote prouve que la définition a été bien formulée
      D'abord, la preuve en général
2300- *Ensuite*, ce que d'autres ont dit du mouvement
2301- *Ensuite*, les définitions susdites ne conviennent pas
2302- *Ensuite*, pourquoi ils ont défini le mouvement de cette façon
2304- *Ensuite*, pourquoi le mouvement fait partie des indéterminés
2308- *Ensuite*, il montre où siège le mouvement
    D'abord, il est dans le mobile
2309- *Ensuite*, il se rapporte au moteur de deux façons
2310- *Ensuite*, la première façon
2311- *Ensuite*, la seconde
2312- *Ensuite*, des exemples

Aristote, chap. 9, 1065b5 – 1066a34

Préalables à la définition du mouvement

2289- Après avoir traité de l'être par accident, le Philosophe aborde maintenant le mouvement. Avant de le définir en soi, il énumère quatre préalables, qui conduiront à un cinquième :

> 1 L'être se divise par l'acte et la puissance. Aristote écrit, en effet, que parmi les êtres, l'un est en acte, c'est le premier moteur ou Dieu ; l'autre en puissance seulement, c'est la matière première ; et certains sont en puissance et en acte, comme tous les intermédiaires. Ou bien veut-il dire qu'est en acte seulement ce qui possède d'ores et déjà sa forme plénière, comme ce qui est parfaitement blanc, par exemple, mais en puissance seulement ce qui ne détient pas encore de forme, comme ce qui n'est aucunement blanc, et en acte et en puissance ce qui, même sans posséder parfaitement sa forme, est cependant en mouvement vers elle ?

2290- 2 L'être se divise en dix prédicaments. Il précise que l'un est par soi, à savoir la substance, et les autres sont la quantité, la qualité, et les autres genres.

2291- 3 Le mouvement n'est pas une réalité à part des autres choses, mais chaque forme, tant qu'elle est en devenir, est un acte imparfait qu'on appelle mouvement. Se mouvoir vers la blancheur, c'est précisément que la blancheur commence à devenir en acte dans le sujet. Mais elle ne saurait être en acte parfait, c'est pourquoi il stipule que le mouvement n'est pas à part des choses. Tout ce qui change, se modifie selon les catégories d'êtres. Et de même qu'il n'y a pas de réalité commune aux dix prédicaments, qui serait leur genre, de même, il n'y a pas de genre commun à tous les mouvements. Pour cette raison, le mouvement n'est pas un prédicament unique, distinct des autres, mais il s'intègre aux autres catégories.

2292- 4 En chaque genre, quelque chose se trouve à deux niveaux : en état de perfection ou d'imperfection. Dans le genre substance, par exemple, le premier état est la forme et le second la privation. Dans le genre qualité, le premier est parfait, comme le blanc offre une couleur parfaite, et le second comme le noir, qui est l'imparfait du genre couleur. Dans la quantité, est parfait le grand, et imparfait le petit. Dans le lieu, où « il y a déplacement », et mouvement spatial, nous avons l'au-dessus et l'au-dessous, ainsi que le lourd et le léger, dans la mesure où est lourd, ce qui est effectivement en bas, et léger, ce qui est effectivement en haut. Parmi eux, l'un est comme parfait, et l'autre comme imparfait. La raison de ce fait est que tous les genres se divisent par des différences contraires. Or, des contraires, l'un des deux représente toujours une perfection et l'autre une imperfection.

2293- 5 De ces quatre points, Aristote en conclut un cinquième : il existe autant d'espèces de mouvements et de changements qu'il y a d'espèces d'êtres. En disant cela, à la vérité, il n'entend pas signifier qu'existe du mouvement dans n'importe quel genre d'être, mais que, analogiquement à l'être, qui est divisé en acte et puissance, ainsi qu'en substance, quantité, etc., et en parfait et imparfait, le mouvement l'est tout autant. C'est la conclusion du fait que le mouvement n'est pas à part des choses. Mais comment diffèrent le changement et le mouvement, ce sera dit plus loin.

Définition du mouvement

2294- Aristote définit ensuite le mouvement. Il commence par énoncer la définition elle-même. Puisque l'être se divise en chacun de ses genres, par la puissance et l'acte, on appelle mouvement, l'acte de ce qui est en puissance en tant que tel.

2295- Puis il explicite cette définition et vérifie qu'elle a été correctement formulée, en commençant par le sujet du mouvement. Un membre de l'énoncé stipule "en puissance". "Constructible", par exemple, indique une puissance, et cette puissance est conduite à l'acte lorsque le constructible se construit. Cet acte est appelé "édification". Il en va de même pour tous les autres mouvements comme la locomotion, l'altération, etc. Quelque chose est dit en mouvement lorsqu'il devient en acte de ce dont il était en puissance, pas avant, ni après. Puisqu'il en est ainsi, le mouvement siège donc dans une réalité existant en puissance, qui est réduite à l'acte. Et nous disons "réduite à l'acte" en sa qualité de mobile. Quelque chose est dit mobile parce qu'il est apte à être mû, en effet. Une telle puissance est conduite à l'acte lorsqu'elle est effectivement mue. Mais on ne conduit pas vers l'acte par un mouvement, ce qui est en puissance « pour ce qu'il est », c'est-à-dire selon son être effectif et en lui-même, car il est déjà en acte de cela avant de commencer à se mouvoir. Il n'est pas davantage conduit vers l'acte par un mouvement, parce qu'il est en puissance au terme de ce mouvement, car tout au long de sa motion, il restera en puissance à ce terme. Mais le mouvement conduit quelque chose de la puissance à l'acte, exclusivement de cette puissance qui fait dire de cette chose qu'elle est mobile, c'est-à-dire apte à être mue.

2296- Un autre membre de la définition du mouvement mentionne : "en tant que tel". Pour l'illustrer, Aristote se sert du bronze, qui est en puissance à être statue. Le bronze et le bronze en puissance à être statue sont physiquement identiques, mais ils ne se confondent pas dans leur essence. Autre la notion de bronze en sa qualité de bronze, et autre la notion de bronze à titre de porteur d'une puissance. Il écrit : « l'être du bronze n'est pas identique à l'être d'une puissance ». Si leurs essences se confondaient purement et simplement, le mouvement serait tout autant l'acte du bronze en sa qualité de bronze en puissance, que l'acte du bronze en tant que bronze. Mais la notion de bronze et celle de puissance dans le bronze ne sont pas identiques, ce qui se voit à propos de l'aptitude aux contraires, car « pouvoir guérir et pouvoir souffrir », c'est-à-dire être malade, sont des notions qui ne se confondent pas. Le concept de puissance est tiré de celui d'acte. Si pouvoir se soigner et pouvoir être malade se confondaient conceptuellement, alors, il reviendrait au même d'être malade et d'être guéri, ce qui est impossible. Les puissances envers les contraires ne sont pas d'essence identique, même si elles se rejoignent dans un même sujet. C'est en effet un sujet unique qui peut être sain et malade, que ce sujet soit l'une ou l'autre

des humeurs du corps animal, ou le sang, qui est plus naturel et plus propice à la vie et à l'alimentation des animaux ; ce sujet peut être cause de santé et de maladie. Mais comme pouvoir se soigner et pouvoir être malade ne sont pas d'essence identique, aucune de ces deux puissances ne se confond conceptuellement avec le sujet, parce que les objets qui sont par soi semblables à un tiers, le sont par soi entre eux. Ainsi donc, le bronze et le bronze en puissance à être statue sont d'essence dissemblable, et de la même façon, la couleur et le visible, qui est potentiellement vu. C'est pourquoi, après avoir précisé dans la définition du mouvement qu'il est l'acte de ce qui est en puissance, il fut indispensable d'ajouter "en tant que tel".

2297- Aristote développe ensuite ce qui, dans la définition, tient le rôle de genre. Le mouvement est bien tel que nous le décrivons, puisque qu'il y a mouvement, disons-nous, lorsque l'acte d'un être en puissance, est à l'œuvre, ni avant, ni après. On voit qu'il arrive à tout mobile d'être parfois en acte et parfois non. Le constructible, par exemple, en tant que constructible, est tantôt en puissance et tantôt en acte. Le Philosophe précise "le constructible en tant que constructible", parce que la matière d'une maison est en puissance aux deux, aussi bien à la forme de maison, qu'au fait qu'elle soit "en construction" ; elle est tantôt en puissance et tantôt en acte pour chacune des deux étapes. La puissance de la matière de la maison à être construite est signifiée par le terme de "constructible". Par conséquent, le constructible en tant que constructible devient en acte lorsqu'il est "en construction". Le déroulement de la construction est donc l'acte du constructible en tant que constructible.

2298- Il en donne la preuve : la matière de la maison n'est en puissance qu'à deux actes, à savoir la construction de la maison, et la forme. Or, constructible indique une puissance inhérente à la matière de la maison. Comme à toute puissance, répond un acte, il faut qu'à la puissance que nous avons appelée "constructible", corresponde un des deux actes que sont ou bien la forme de la maison, ou bien sa construction. Mais la forme de la maison n'est pas l'acte du constructible en tant que constructible, puisqu'une fois la forme réalisée, la maison n'est plus constructible, mais déjà construite. Le constructible est donc en acte lorsque la construction se déroule effectivement. Construire est donc nécessairement l'acte du constructible. Or, construire est un mouvement, et c'est ainsi qu'un mouvement est l'acte du constructible. Cette explication vaut pour tous les autres mouvements. On a donc établi que c'est le mouvement qui est l'acte de l'être en puissance.

La formulation de la définition du mouvement est correcte

2299- Aristote démontre ensuite que cette définition du mouvement a été correctement formulée. D'abord d'une manière générale, il est clair que le

mouvement est bien défini, si l'on se réfère à ce que d'autres ont dit du mouvement en voulant le définir. On le voit aussi au fait qu'il n'est pas aisé de le définir autrement. On ne peut le classer dans un autre genre que le genre "acte".

2300- Il rappelle pour cela les propos de certains au sujet du mouvement. Des philosophes ont pensé qu'il était une altérité, d'autres, qu'il était une inégalité, et d'autres encore, un non-être. Sans doute cela vient-il du fait que l'être en mouvement s'éloigne de ce qu'il était auparavant ; il évolue sans cesse durant son mouvement d'approche progressive du terme.

2301- Mais ces définitions ne sont adéquates ni au mouvement, ni au sujet mû. Si le mouvement était un non-être, ou une inégalité, ou encore une altérité, il s'ensuivrait que tout non-être, ou autre, ou inégal serait en mouvement. Aucun d'eux n'est pourtant nécessairement mû, et le mouvement n'est donc pas ce qu'ils en disent. On aboutit au même résultat en considérant les termes du mouvement, à savoir l'origine et la destination. Le mouvement ne s'oriente pas plus vers le non-être ou l'inégalité ou l'altérite, que vers leurs opposés ; il ne provient pas davantage de l'un que de l'autre. On peut tout aussi bien être mû du non-être vers l'être que l'inverse, de l'altérité à la ressemblance ou de l'inégalité à l'égalité que l'inverse.

2302- Mais il explique pourquoi ces penseurs sont arrivés à ce mode de définition. Ils ont rattaché le mouvement aux notions en question comme à des genres, parce que le mouvement paraît être indéterminé, comme l'est ce qui est insatisfait. Voilà pourquoi ils assimilèrent le mouvement à une privation.

2303- Or, rappelons-nous[154] que les pythagoriciens conçurent deux hiérarchies, l'une dite du bien, regroupant ce qui paraissait posséder une perfection, comme la lumière, la droite, le masculin, le repos, etc., et l'autre dite du mal, regroupant les ténèbres, la gauche, le féminin, le mouvement, etc., qualifiés d'indéterminés et d'inachevés, car aucun n'indiquait, semble-t-il, « ni ceci », autrement dit une substance, « ni ainsi », c'est-à-dire une qualité, ou une autre catégorie.

2304- Il précise aussi la raison pour laquelle le mouvement est classé parmi les indéterminés. La cause en est que le mouvement ne pouvait s'intégrer ni au genre puissance, ni au genre acte. En le mettant dans le genre puissance, tout ce qui est en puissance à quelque chose, à être "autant", par exemple, serait mû vers cette

[154] Métaphysique, Livre I

quantité. Or, il n'est pas nécessaire que quelque chose se mette à évoluer vers une quantité donnée, sous prétexte qu'il était auparavant en puissance à elle. Il ne se meut pas davantage lorsqu'il est déjà en acte de cette quantité à laquelle il était en puissance, car alors, le mouvement est terminé.

2305- Si le mouvement est bien un acte, comme nous l'avons prouvé, c'est cependant un acte imparfait. La raison en est que ce dont il est l'acte, est imparfait puisqu'il s'agit de l'être possible ou être en puissance. S'il était en acte parfait, il abolirait toute puissance de la matière pour une réalité déterminée. L'acte parfait n'est pas un acte existant en puissance, mais existant en acte, tandis que le mouvement appartient à l'être en puissance et n'abolit pas sa potentialité. Tant que dure le mouvement, demeure dans le mobile cette puissance au terme poursuivi par ce mouvement. Seule la potentialité d'être mû est supprimée par le mouvement, et encore pas totalement car l'être en mouvement est encore en puissance à être mû ; tout ce qui est mû sera mû, en effet, en raison de la divisibilité du mouvement continu, comme cela a été prouvé[155]. Reste donc que le mouvement est l'acte de l'être en puissance, il est acte imparfait et d'un imparfait.

2306- C'est pourquoi il est difficile de concevoir ce qu'est le mouvement. Il est nécessaire, semble-t-il, de le situer ou bien dans le genre privation, comme cela ressort des définitions précédentes, ou bien dans le genre puissance, ou dans le genre acte simple et parfait. Aucun d'eux, néanmoins, ne saurait être en mouvement. Le mouvement sera donc, au demeurant, ce qu'on en a dit, à savoir un acte qui n'est pas un acte parfait. C'est difficile à voir, à la vérité, mais c'est pourtant plausible, car aucune incohérence ne fait suite à cette conception.

2307- D'autres encore ont défini le mouvement comme une sortie non instantanée depuis la puissance vers l'acte. Mais ils ont fait erreur, car la définition de "sortie" doit mentionner le mouvement, dont elle est une espèce. Parallèlement, la notion d'"instantané" fait appel au temps, dont la définition intègre le mouvement.

Le siège du mouvement

2308- Aristote étudie où se situe le mouvement. Il est d'abord dans le mobile, car tout acte est inhérent à ce dont il est acte. Or, le mouvement est l'acte du mobile causé par le moteur ; il siège donc dans le mobile. Qu'il soit acte du mobile, c'est évident après ce que nous avons dit plus haut.

[155] Physiques, Livre VI

2309- Le mouvement se rattache au moteur de deux façons : il est l'acte du moteur, car il n'y a pas de mouvement, acte du mouvant, qui serait différent du mouvement, acte du mobile. Il est l'acte des deux à la fois.

2310- Il prouve la première assertion : le mouvement est l'acte du moteur. Cet acte est ce par quoi quelque chose passe à l'acte. Or, on appelle "moteur" ce qui peut mouvoir, et "mouvant" ce qui opère effectivement en acte. Comme mouvant se dit en raison du mouvement, le mouvement sera l'acte du moteur.

2311- Puis la seconde assertion, à savoir qu'un unique mouvement est l'acte du moteur et du mobile. Il est l'acte du moteur qui produit ce mouvement, et acte du mobile qui se met en mouvement. Or, le moteur cause le mouvement qui est dans le mobile, et pas un autre. Aristote écrit que le mouvant est acteur du mobile. Un seul mouvement sera donc acte du moteur et du mobile.

2312- Il illustre cela par des exemples. La distance de deux à un et celle d'un à deux sont identiques, mais les notions diffèrent. C'est pourquoi elle reçoit des appellations différentes : "double" et "moitié". Analogiquement, c'est la même route qui est côte et pente, mais elle donne lieu à deux concepts. C'est pourquoi les uns la monte, dit-on, et les autres la descendent. Un mouvement substantiellement unique est acte de chacun des deux, mais diffère de notion. Il est l'acte du mouvant à titre de "ce par quoi", et du mobile à titre de "ce dans quoi". Et non l'acte du mobile comme ce par quoi, ni l'acte du mouvant comme ce dans quoi. Voilà pourquoi on nomme l'acte du mouvant "action" et l'acte du mobile "passion".

2313- Pourtant, si l'action et la passion sont substantiellement identiques, elles ne relèvent plus de prédicaments différents, semble-t-il. Mais il faut savoir que les prédicaments varient selon les modes de prédication. Un même prédicat, selon qu'il s'attribue diversement, se classera en des catégories différentes. Le lieu, par exemple, énoncé du localisateur, relève du genre quantité, tandis qu'attribué dénominativement au localisé, il constitue le prédicament "où". Analogiquement, le mouvement, attribué au sujet où il gît, forme le prédicament "passion", mais prédiqué de ce par quoi il est, il forme le prédicament "action".

Leçon 10
DÉFINITIONS DE L'INFINI

2314- *D'abord*, Aristote distingue les différents sens du terme infini
D'abord, l'infini en acte
2319- *Ensuite*, l'infini en puissance
2322- *Ensuite*, il n'y a pas d'infini en acte.
D'abord, il n'y a pas d'infini séparé
2327- *Ensuite*, il n'y a pas d'infini en acte dans les choses sensibles
D'abord, pour deux raisons probables
2330- *Ensuite*, pour des raisons naturelles.
2331- *D'abord*, le corps composé ne peut être infini
2335- *Ensuite*, le corps simple ne peut être infini
2339- *Ensuite*, pour des raisons tirées du lieu et du localisé
D'abord, deux préalables nécessaires
2341- *Ensuite*, la raison, en quatre points
2354- *Ensuite*, l'infini en puissance se trouve en divers endroits

Aristote, chap. 10, 1066a35 – 1067a37

2314- Après avoir traité du mouvement, le Philosophe aborde la question de l'infini, qui est une caractéristique du mouvement ainsi que de tout continu, c'est-à-dire de n'importe quelle quantité en général. Il énumère tout d'abord les sens de l'expression "infini en acte". Toute réalité finie se parcourt en la fractionnant. Il est donc propre à l'infini de ne pouvoir être métré par une opération de mesure. "Infini" aura donc autant de sens qu'il y en a pour "infranchissable".

Les différents sens du terme "infini"

2315- Chacun de ces deux termes se dit de quatre façons :

1 Sera infini ou infranchissable, ce qui ne peut être parcouru lors d'une opération de mesure, du fait que, de son état, il n'est pas de ces choses qu'on parcourt, comme par exemple le point, l'unité, ou quelque chose qui n'est ni quantitatif, ni mesurable. C'est de cette façon que la voix est qualifiée d'invisible, car elle n'est pas du genre des choses qu'on peut voir.

2316- 2 En un second sens, ce qui n'est pas encore traversé, bien qu'on ait commencé à le faire. Aristote parle de « parcours inachevé ».

2317- 3 Ce qui se franchit difficilement, comme par exemple la profondeur des mers, ou la hauteur des cieux, ou une longue route, immense, incertaine et interminable, car elle va au-delà des forces des voyageurs, bien qu'en elle-même, elle soit franchissable.

2318- 4 Ce qui, par nature générique, est susceptible d'offrir un parcours et un terme, mais n'en possède pas. Une ligne non terminée, par exemple. C'est cela véritablement et à proprement parler, l'infini.

2319- Aristote passe ensuite en revue les trois sens de l'infini en puissance :

1 On parle d'infini par apposition, comme le nombre, par exemple. On peut, en effet, juxtaposer une unité supplémentaire à n'importe quel nombre donné, et celui-ci peut augmenter de la sorte à l'infini.

2320- 2 Par soustraction et division. Une grandeur peut se fractionner à l'infini.

2321- 3 Par les deux à la fois. Le temps, par exemple est infini par division parce qu'il est continu, et par juxtaposition parce qu'il est un nombre. Il y a de l'infini dans le mouvement pour des raisons comparables.

L'infini en acte n'existe pas

2322- Il n'y a pas d'infini en acte. Rappelons à ce propos, que les platoniciens avaient envisagé un infini séparé des sensibles, et l'avaient proposé comme principe. Les philosophes naturalistes, au contraire, ont vu l'infini dans les choses sensibles, non comme substance, mais accident de certains corps concrets. Aussi Aristote avance-t-il d'abord trois arguments contre l'existence d'un infini séparé :

1 Si l'infini est une substance existant par soi, et non l'accident d'un sujet, il doit être sans grandeur ni pluralité, car la grandeur et le nombre sont des sujets de l'infini. Mais si c'est le cas, il doit être indivisible, car tout divisible est ou bien une grandeur ou bien une pluralité. À supposer donc qu'il soit indivisible, il ne peut être infini qu'au premier sens, comme la voix est invisible ; mais ce sens ne nous intéresse pas pour l'instant, ni nous-mêmes, ni d'ailleurs, les penseurs en questions, car nous parlons de l'infini infranchissable au quatrième sens. Donc, pris en tous les sens, l'infini, substance séparée existant par soi, ne sera pas véritablement infini. Cette position se détruit d'elle-même.

2323- 2 L'infini est un trait du nombre et de la grandeur, mais ces derniers ne sont pas des existants par soi séparés, comme on l'a montré[156], et comme on le verra par la suite. L'infini n'est donc pas davantage séparé.

2324- 3 Si l'on isole l'infini des réalités sensibles, ou c'est une substance existant par soi, ou un accident inhérent à un sujet séparé, comme la grandeur ou le nombre platoniciens. Mais si l'on en fait un accident, alors ce ne sera pas l'infini lui-même qui sera principe des êtres en sa qualité d'infini, mais ce sera plutôt son sujet, le principe. De même que le principe d'élocution n'est pas appelé l'invisible, mais la voix, même si cette voix est invisible.

2325- Si par contre, on en fait une substance qui ne s'attribue pas à un sujet, on voit encore qu'il ne peut y avoir d'infini en acte. Ou bien il sera divisible, ou bien indivisible. S'il est divisible et infini, et que cet infini même soit substance, toute fraction de lui devra être infinie, car "être infini" et "l'infini", reviennent au même si « l'infini est substance », et signifie l'essence de ce qui est infini. De même que n'importe quel volume d'eau est de l'eau, ou n'importe quelle portion d'air est de l'air, de même, n'importe quelle fraction d'infini est infinie, si l'infini est une substance divisible. Nous devons donc tenir qu'ou bien l'infini est indivisible, ou bien il est divisible en plusieurs infinis ; or, il est impossible que plusieurs infinis forment un infini unique, car l'infini n'est pas plus grand que l'infini. Or, un tout est toujours plus grand que sa partie.

2326- Reste donc que l'infini soit indivisible. Mais il est impossible que cet indivisible soit infini en acte, car l'infini doit être une quantité. S'il n'est pas substance, il sera accident, mais dans ce cas, ce n'est pas lui qui sera principe en tant qu'infini, mais ce sera plutôt le sujet dont il est accident, a-t-on dit, que ce soit l'air, aux dires de certains naturalistes, ou le pair d'après les pythagoriciens. L'infini ne peut donc être à la fois substance et principes des êtres. Aristote finit en concluant que cette recherche est universelle, et dépasse le domaine du naturaliste.

Raisons logiques contre l'infini en acte

2327- Puis le Philosophe démontre qu'il n'y a pas d'infini dans les réalités sensibles. Il avance pour cela deux raisons logiques :

[156] Métaphysique, Livre I

1 Dans le monde sensible, il n'existe pas de corps infini. Qui dit corps, dit surface circonscrite, or aucun corps de ce type n'est infini. Donc aucun, « ni sensible » ou naturel, « ni intellectuel » ou mathématique, n'est infini.

2328- 2 Il n'existe pas non plus de nombre infini. Tout nombre et toute réalité chiffrée est numérique. Mais rien de numérique n'est infini, car il est parcourable en le chiffrant. Aucun nombre n'est donc infini.

2329- Ces raisons ne sont pas d'ordre naturel, car elles ne font pas appel aux principes des corps physiques, mais à des principes communs et probables, sans être nécessaires. Celui qui envisage un corps infini n'admettrait pas qu'il soit limité dans sa surface, qui appartient à la notion de corps fini. Quant à celui qui suppose une multitude d'infinis, il refuserait qu'elle soit un nombre, puisque le nombre est une pluralité mesurée par une unité[157]. Or, rien de ce qui a mesure n'est infini.

Raisons naturelles contre l'infini en acte

2330- Aristote démontre par des raisons naturelles qu'il n'y a pas d'infini en acte. Actif et réceptif, lieu et localisé, sont des propriétés des corps naturels comme tels, et c'est la raison pour laquelle les arguments suivants sont qualifiés de naturels. Du côté de l'actif et du réceptif, tout d'abord, un corps sensible infini sera ou bien un corps simple, ou bien un corps composé ou mixte.

2331- Un corps composé dont les éléments simples sont en nombre limité ne peut être infini. La preuve en est que sinon, il faudrait que toutes choses soient infinies en quantité, ou bien qu'une seule soit infinie et les autres finies. Dans le cas contraire, on ne saurait composer un corps infini avec un nombre fini d'éléments.

2332- Or, on ne peut maintenir que l'un d'eux soit infini et les autres finis, car dans un corps mixte, il faut un équilibre des contraires, pour préserver la conservation du mélange. Autrement, l'excédentaire empièterait sur les autres. Si l'un est infini et les autres finis, il n'y a pas d'égalité, puisque n'existe aucune proportion de l'infini au fini. Un tel dosage ne pourrait subsister, car l'élément infini détruirait les autres.

2333- Mais, pourrait-on objecter, un corps de quantité finie peut être plus virulent, et rétablir ainsi l'égalité ; par exemple, un volume infini d'air et une quantité limitée de feu. Aussi Aristote ajoute-t-il que, même si la virulence du corps

[157] Métaphysique, Livre X

considéré comme infini est inférieure à celle de n'importe quel autre fini, le fini sera malgré tout résorbé par l'infini. Tout corps fini possède nécessairement un potentiel fini ; un feu limité aura une force limitée. Si l'on retranche d'un volume d'air infini, une quantité d'air égale au feu, cette portion aura moins de force mais sera comparable à celle du feu. Supposons le feu cent fois plus actif que l'air. En extrayant cent fois plus d'air, du volume infini disponible, nous aurons une force égale à celle du feu. L'infinité de l'air aura par conséquent une vertu infiniment supérieure au feu et l'anéantira. Il n'est donc pas possible que coexistent dans un mélange un élément infini et d'autres finis.

2334- Parallèlement, il n'est pas possible que tous soient infinis. Un corps s'étend dans toutes les dimensions. Or, est infini ce qui a une dimension infinie. Un corps infini doit donc être infini de tous côtés. Mais deux corps ne peuvent cohabiter. Il ne peut donc y avoir réunion de deux infinis en un même objet.

2335- Il ne saurait non plus y avoir d'infini dans les corps simples. Hormis les éléments, il n'existe pas de corps simple, tel que la vapeur selon certains, qui engendrerait tout ce qui existe. Chaque être se dissout dans les ingrédients qui le composent. Mais aucun corps mixte ne se désagrège en autre chose que les quatre éléments. Il n'y a donc pas de corps simple en dehors de ces quatre-là.

2336- Mais ni le feu, ni aucun élément ne peut être infini, car sinon, aucun autre que lui ne pourrait exister. Il remplirait tout de toutes parts, en effet. Et même si persistait un élément fini, il devrait se convertir en l'élément infini, en raison de la supériorité de potentiel de ce dernier. Héraclite soutient, en effet, qu'à un moment donné, toutes les réalités devront retourner à l'élément feu dont la force surpasse largement celle des autres.

2337- Une même raison vaut pour la thèse d'un corps simple unique s'ajoutant aux éléments, défendue par des naturalistes. Il existe obligatoirement une répulsion de contrariété à l'égard de ces éléments, puisqu'un changement se produit uniquement depuis ce corps unique vers les autres. Or, tout changement se fait du contraire au contraire. Puisque l'un des contraires détruit l'autre, l'infinité de ce corps unique s'ajoutant aux éléments détruirait ces derniers.

2338- Le Philosophe écarte ici le corps céleste, qui est hétérogène aux quatre éléments, car il ne possède pas de contrariété répulsive à leur égard, et les corps ne sont pas naturellement composés avec lui. Les philosophes naturalistes qui ont

soutenu un corps infini en acte, ne sont effectivement pas parvenus à la connaissance de cette cinquième essence ou nature. Aristote, pourtant, démontre[158] également que le corps céleste en rotation, n'est pas infini en acte.

Preuve de l'inexistence de l'infini en acte par le lieu

2339- Le Philosophe établit l'inexistence d'un corps sensible infini en acte par des raisons prises des notions de lieu et de localisé. Il énonce auparavant deux préalables :

1 Tout corps sensible occupe un lieu. Aristote précise à dessein « sensible », pour se démarquer du corps mathématique, qui n'a ni lieu, ni contact, sauf métaphoriquement.

2340- 2 Le lieu naturel « du tout et de la partie » est unique, aussi bien celui où repose normalement l'entité, que celui vers lequel elle se dirige naturellement. C'est évident, par exemple, de la Terre et d'une motte de terre. Le bas est leur lieu à toutes les deux.

2341- Ces deux rappels effectués, le Philosophe développe son argumentaire en quatre points :

1 Un corps sensible infini est ou bien un tout d'espèce unique, un corps aux parties homogènes, comme l'air, la terre, le sang, etc., ou bien formé de parties hétérogènes.

2342- a Dans le premier cas, ou bien le tout sera immobile et toujours au repos, ou bien toujours en mouvement, ce qui dans les deux cas est impossible et contraire à la perception des choses.

2343- Qu'il faille se résoudre à l'une ou l'autre solution, Aristote l'explique en écrivant « ce qui est en effet davantage le bas … », car on a supposé que le lieu du tout et celui de la partie sont identiques, et que chaque corps y repose naturellement ou bien s'y dirige lorsqu'il en est sorti. À supposer, par conséquent que le lieu où se trouve un corps aux parties homogènes infinies lui est naturel, il doit l'être pour toutes ses composantes, de sorte que le tout comme ses parties sont au repos ; ou bien si ce lieu ne leur est pas naturel, tout et parties seront hors de leur lieu propre et seront donc définitivement en mouvement.

[158] Du ciel

2344- On ne saurait prétendre qu'une portion seulement du lieu soit naturelle au tout et aux parties, et qu'une autre leur soit contraire, car si un corps est infini, et que tout corps occupe un lieu, celui-ci devra être également infini. Or, dans un tel lieu, on ne saurait découvrir de motifs de division entre un espace qui soit naturel au corps et un autre non-naturel. Il faudrait, en effet, qu'existent une proportion et une distance fixes entre le lieu naturel et celui qui ne l'est pas, ce qui ne peut s'observer pour un lieu infini. Voilà pourquoi Aristote écrit qu'un corps infini ou l'une de ses composantes, ne sera pas davantage mû vers le bas que vers le haut ou vers n'importe quelle autre direction, puisque dans un lieu infini, on ne pourra pas distinguer de proportion fixe entre les parties.

2345- Le Philosophe l'illustre d'un exemple : en supposant la Terre infinie, on ne trouvera aucune raison justifiant qu'elle se meuve ou qu'elle repose ici plutôt que là, car l'entier du lieu infini est connaturel au corps infini qui l'occupe. Si une de ses régions est connaturelle à la Terre, l'autre le sera aussi, mais si l'une ne l'est pas, l'autre ne le sera pas non plus. Un corps infini présent dans un lieu l'occupera donc entièrement à l'infini. Comment, mouvement et repos pourraient-ils alors cohabiter ? Si le corps est partout au repos, il ne pourra être en mouvement, ou à l'inverse, s'il se meut partout, il ne sera nulle part au repos.

2346- b Aristote investigue l'autre branche de l'alternative : l'hétérogénéité des parties. Tout d'abord, « le corps entier » ou le tout dont les parties seront d'espèces variées, ne connaîtra d'unité que par contact, comme un tas de pierre. Il ne peut, en effet, y avoir de continuité entre des réalités spécifiquement différentes, telles que le feu, l'air et l'eau. Un tel objet ne pourra être purement et simplement un.

2347- Si de plus, le tout résulte de parties spécifiquement différentes, ou bien elles sont infinies en espèce, autrement dit, il y a une infinité d'espèces de parties dans le tout, ou bien elles sont finies en espèces, car il existe un nombre fixe d'espèces des composantes du tout.

2348- Mais il est évident pour la raison précédente, qu'il ne peut y avoir une quantité limitée d'éléments dans certaines espèces. Un nombre fini de composantes ne saurait constituer un tout infini, si toutes les parties ne sont pas infinies en quantité. Or, c'est impossible, car un corps infini doit l'être dans n'importe quelle de ses composantes, ou du moins dans

une ou plusieurs d'entre elles. Si donc, le tout est infini et que ses parties sont spécifiquement différentes et infinies en nombre, alors certaines seront infinies en quantité et d'autres finies ; par exemple, l'eau sera infinie et le feu fini. Mais une telle supposition entraine la destruction des contraires, car l'élément infini absorbera le reste, comme on l'a vu. Il n'est donc pas possible qu'ils soient finis en nombre.

2349- Mais si les régions primordiales de l'Univers, qu'on doit considérer comme simples, sont spécifiquement infinies, leurs lieux ainsi que les éléments le seront aussi. Or, ces deux conséquences sont intenables. Chaque corps simple possède, en effet, un lieu connaturel particulier, divers de celui d'un corps d'une autre espèce. Si par conséquent il y a une infinité de corps simples hétérogènes, il y aura autant de lieux spécifiques, ce qui est évidemment faux, car les espèces de lieux sont en nombre limité, à savoir le bas, le haut, etc. Il est non moins inconcevable que les éléments soient infinis, car ils deviendraient inconnaissables, et avec eux, tout ce qui existe. Si donc c'est impossible, il est nécessaire que les lieux soient finis, et que le tout le soit aussi, par conséquent.

2350- 2 À supposer que tous les corps sensibles aient une lourdeur ou une légèreté, comme ils occupent un lieu, il est impossible que l'un d'eux soit infini. Ce fut l'opinion des anciens naturalistes, partisans d'un corps infini en acte. Mais Aristote envisage un corps dépourvu de lourdeur et de légèreté comme le corps céleste qu'il l'a déterminé[159]. C'est pourquoi il écrit au conditionnel, comme étant concédé par ses interlocuteurs, sans pour autant être objectivement vrai. Si donc tout corps sensible est lourd ou léger, et qu'il y a un corps sensible infini, celui-ci doit être lourd ou léger, et se portera vers le haut ou vers le centre, car on définit le léger comme ce qui s'élève vers le haut et le lourd ce qui descend vers le centre. Mais on ne peut l'observer à propos de l'infini, ni dans sa totalité, ni dans une partie, car il n'existe de centre d'un corps qu'en rapport fixe avec la périphérie, par division du tout. Or, on ne peut partager l'infini selon une proportion quelconque, et l'on ne peut lui attribuer ni haut, ni bas, ni périphérie, ni centre.

2351- Cet argument demeure valable, sachons le, quand bien même on envisagerait un troisième corps, ni lourd ni léger, qui tournerait naturellement autour d'un axe. Ce ne saurait être le cas d'un corps infini.

---

[159] Du ciel

2352- 3 Tout corps sensible occupe un lieu. Or, il existe six dimensions spatiales, à savoir le haut, le bas, la droite, la gauche, l'avant et l'arrière. Mais il est impossible de le dire d'un corps infini, puisque ce sont des limites de distances. Il est impossible de désigner le lieu d'un corps infini. Un tel corps sensible n'existe donc pas. Aristote parle de six dimensions spatiales, non pour les distinguer en fonction des éléments, puisque leur mouvement ne se distingue que par le haut et le bas, mais parce qu'un corps infini anéantit le haut et le bas, et toutes les autres dimensions de façon comparable.

2353- 4 Tout corps sensible occupe un lieu, mais il est impossible qu'existe un lieu infini ; il est donc impossible qu'existe un corps infini. Comment se fait-il, cependant, qu'il n'y ait pas de lieu infini ? La preuve se prend de ceci : tout ce qui s'attribue communément à quelque chose doit également s'attribuer aux sous-classes qui s'y rattachent. Être animal, par exemple devra se dire d'une espèce d'animal ; ou être homme d'un homme quelconque. Analogiquement, ce qui est dans un lieu infini, doit être « quelque part », autrement dit dans un lieu quelconque. Or, être dans un lieu, c'est être ou bien en haut, ou bien en bas, ou bien dans une autre dimension. Mais aucune d'elles ne peut être infinie, car chacune est la limite d'une distance. Il est donc impossible qu'existe un lieu infini, ni le corps qui lui convienne.

Existence de l'infini en puissance

2354- Aristote explique ensuite comment on observe de l'infini en puissance en divers endroits. On constate sa présence dans la grandeur, dans le mouvement, et dans le temps, quoiqu'il ne s'attribue pas à eux univoquement mais hiérarchiquement. Le postérieur sera toujours dit infini en fonction de l'infinité de l'antérieur. Le mouvement, par exemple, le sera en fonction de la grandeur, au sein de laquelle le mobile se déplace, augmente ou s'altère. Et le temps le sera en raison du mouvement. Il faut le comprendre ainsi : l'infini par division appartient au continu qui caractérise d'abord la grandeur ; c'est de lui que le mouvement tient sa continuité, comme on le voit dans le déplacement, où les phases du mouvement se calquent sur celles du trajet. C'est non moins manifeste du mouvement d'augmentation, car la croissance est un supplément de taille. Même si c'est moins clair pour l'altération, il demeure vrai que la qualité issue de l'altération, se mesure indirectement par la graduation d'une grandeur. L'intensification ou l'atténuation d'une qualité, en outre, résulte de ce que son sujet, qui appartient au monde des grandeurs, participe plus ou moins parfaitement de cette qualité. La continuité du mouvement engendre aussi la continuité du temps, car le temps, qui est un nombre, n'a pas de continuité en soi, mais par rapport au sujet. Analogiquement, dix

coudées d'étoffe sont continues parce que l'étoffe est continue. L'infini s'attribuera donc aux trois dans le même ordre que la continuité.

Leçon 11
PARTIES ET ESPÈCES DU MOUVEMENT

2355- *D'abord*, Aristote divise le mouvement selon trois critères pris l'un de l'autre
[*D'abord*, *la première division*] [160]
D'abord, du côté du mobile
2358- *Ensuite*, du côté du moteur
2361- *Ensuite*, la seconde division
D'abord, cinq préalables nécessaires à la division du mouvement
2363- *Ensuite*, division du mouvement qui n'est pas par accident ni selon la partie
2366- *Ensuite*, manifestation par ce que sont les trois changements en question
D'abord, deux d'entre eux sont la génération et la corruption
2368- *Ensuite*, aucun des deux n'est un mouvement
D'abord, la génération
2374- *Ensuite*, la corruption
2375- *Ensuite*, Aristote conclut quel changement est dit mouvement

Aristote, chap. 11, 1067b1 – 1068a8

Mouvement par accident, partiel ou exact et par soi

2355- Après avoir défini le mouvement, ainsi que l'infini qui en est une caractéristique, le Philosophe traite désormais de la division du mouvement en ses parties et en ses espèces. Il commence par le diviser en parties, selon une triple arborescence, dont chaque branche suivante est une subdivision de la précédente. Du point de vue du mobile, tout d'abord, quelque chose est changé de trois façons :

> 1 Par accident seulement, lorsque quelque chose change parce que son support change, que ce soit un accident dans un sujet, comme nous disons que le musicien se promène, ou bien une forme substantielle dans une matière, comme l'âme d'un corps subissant un mouvement, ou bien une partie quelconque d'un tout en mouvement, ou encore un contenu dans son contenant en mouvement, comme un marin sur un navire en course.

2356- 2 Purement et simplement, mais en partie, lorsque quelque chose de la chose a changé. On dit qu'un homme a guéri lorsque son œil est guéri. C'est se mouvoir effectivement par soi, mais non selon un mode exact.

[160] Ndt. N'existe pas dans le texte original

2357- 3 Exactement et par soi, lorsqu'un tout est mû en son entier, comme la chute d'une pierre.

2358- Aristote applique cette même tripartition au moteur :

1 Par accident, lorsque le musicien construit.

2359- 2 En partie, lorsque l'homme agresse et frappe de la main.

2360- 3 Par soi, lorsque le feu chauffe ou le médecin soigne.

Division du mouvement par soi

2361- Puis il propose une seconde division du mouvement ou du changement, qu'il fait précéder toutefois de cinq préalables nécessaires à sa compréhension. En n'importe quel changement, on observe, en effet, ces cinq facteurs :

1 Pour tout changement, existe un moteur premier

2 Un mobile est mis en mouvement

3 Il existe un déroulement du changement, car tout mouvement est temporel

4 On remarque un terme d'où commence le mouvement

5 On remarque également un terme vers lequel tend le mouvement

Néanmoins, le mouvement ou le changement se qualifie en fonction ni du moteur, ni du mobile, ni du temps, car ces critères sont communs à tous, mais en fonction des termes d'origine et de destination qui le circonscrivent.

2362- C'est pourquoi Aristote s'intéresse aux deux derniers critères. Les « espèces », autrement dit les formes, « les caractéristiques », ou qualités, « et le lieu » sont les termes du mouvement, car tous les mobiles sont mus dans le cadre de l'un de ces critères. Il parle d'« espèces » en raison de la génération et de la corruption, de « caractéristiques » en raison de l'altération, et du « lieu », en raison du déplacement. Il illustre ce qui concerne les caractéristiques, avec la science et la chaleur. Mais auparavant, comme certains ont compris que la chaleur était une altération, donc un mouvement et non pas le terme d'un mouvement, il précise que « c'est le réchauffement et non la chaleur, qui est mouvement ».

2363- Puis il procède à la division. Délaissant les deux premières branches de l'arborescence, il s'attaque à la troisième, celle du changement qui n'est ni par accident, ni partiel. Il le subdivise selon ses termes. Un changement non adventice

ne se déroule pas entre n'importe quels termes ; ceux-ci doivent être contraires, comme passer de blanc à noir, ou bien intermédiaires, comme de noir à rouge et de rouge à beige, ou bien encore contradictoires, comme de blanc à non-blanc, ou l'inverse. Aristote ne parle pas des opposés par privation, car ils tiennent le milieu entre les contradictoires et les contraires, et sont inclus en eux.

2364- Il donne une induction prouvant qu'un changement ne survient qu'entre les seuls termes susdits. Ceux-ci peuvent en effet varier selon quatre aspects :

1 Les deux sont affirmatifs, comme par exemple, quelque chose change de blanc à noir. Il emploie alors l'expression "depuis un sujet vers un sujet".

2 Les deux sont négatifs, comme si quelque chose passait de non-blanc à non-noir. Il écrit pour ce cas : "de non-sujet à non-sujet".

3 Le terme d'origine est affirmatif et celui de destination, négatif, comme on change de blanc vers non-blanc, ou "de sujet à non-sujet"

4 Le terme d'origine est négatif et celui de destination, affirmatif, comme de non-blanc à blanc, ou "de non-sujet à sujet".

Et il précise qu'il entend par sujet ce qui est signifié positivement.

2365- Une de ces combinaisons est inutile ; il n'existe pas en effet, de changement depuis un non-sujet vers un non-sujet. Deux négations comme non-blanc et non-noir ne sont ni contraires, ni contradictoires, parce qu'elles ne sont pas antagonistes, et peuvent se vérifier d'un même sujet. Les réalités ni noires ni blanches sont, en effet, nombreuses. Or, il a été démontré[161] que le mouvement se déroule entre des opposés. Par conséquent, passer d'un non-sujet à un non-sujet n'en est pas un. Les changements sont donc nécessairement de trois types seulement, deux selon la contradiction et un selon la contrariété.

2366- Puis il explicite sa division par la nature des trois changements en question. Deux d'entre eux sont la génération et la corruption. On appelle génération, le changement de non-sujet à sujet, entre des termes contradictoires. Cela peut se produire de deux façons :

1 Soit nous sommes en présence d'un changement depuis le non-être pur et simple vers l'être pur et simple. Nous avons alors une génération absolue, car le sujet meuble change de façon substantielle.

[161] Physiques, Livre I

2 Soit il y a passage du non-être à l'être non pas purement et simplement, mais selon un aspect, comme ce qui n'est pas blanc vers le blanc. Il s'agit d'une génération relative, selon un certain point de vue.

2367- Le changement depuis le sujet vers le non-sujet est corruption. On distingue entre corruption pure et simple ou selon un aspect, analogiquement à la génération.

2368- Aristote explique ensuite qu'aucun des deux n'est un mouvement. Il commence par la génération. Comme l'être, le non-être se dit de multiples façons :

1 Il existe d'une certaine façon dans la composition et la division d'une proposition. Mais en ce sens, il n'existe pas dans les choses, mais dans l'esprit et ne peut donc subir de mouvement.

2369- 2 D'une autre façon, être et non-être se disent selon la puissance et l'acte. Ce qui est en acte, est purement et simplement être, tandis que ce qui est seulement en puissance est non-être. Un tel non-être ne saurait non plus être mû, dit-il, car s'il est être en puissance, il est non-être en acte, ce qui s'oppose à l'être en acte pur et simple.

2370- Pourquoi s'agit-il de l'opposé de l'être pur et simple ? Le Philosophe l'indique en ajoutant « ce qui n'est pas blanc, en effet, … ». L'être en puissance opposé à l'être en acte, peut être mobilisé tant qu'il n'est pas purement et simplement être ; ce qui est non-blanc en acte, ou non-bon en acte peut être mû, mais par accident, car ce n'est pas le non-blanc lui-même qui est mû, mais le sujet où gît cette privation, lequel est être en acte. Ce qui est non-blanc, en effet, peut être un homme. Mais ce qui est non-être en acte purement et simplement, c'est-à-dire substantiellement, ne peut en aucun cas être mû. Si tout cela se vérifie, il est impossible que le non-être se meuve. Et dès lors, la génération ne saurait être un mouvement, car c'est un non-être qui est engendré ; la génération, avons-nous dit, est passage du non-être à l'être. Si par conséquent la génération pure et simple était un mouvement, il y aurait motion du non-être absolu.

2371- On pourrait, toutefois, objecter à ce processus, que le non-être n'est engendré que par accident. Est engendré par soi, en effet, ce qui est « sujet de génération », c'est-à-dire l'être en puissance. Car le non-être signifie une privation dans la matière, et n'est donc engendré qu'incidemment.

2372- Mais Aristote repousse cet argument. Bien que l'être ne soit engendré que par accident, il demeure néanmoins exact de dire de ce qui est engendré purement et simplement, que c'est un non-être. Et tout ce qui reçoit cette appellation à juste titre, il est impossible qu'il soit mû. Il est tout autant impossible qu'il soit à l'arrêt, car le non-être pur et simple ni ne se meut, ni ne s'arrête. Or, on aboutit à ces incohérences en soutenant que la génération est un mouvement.

2373- Pour montrer que le non-être n'est pas mû, le Philosophe ajoute que tout ce qui est en mouvement occupe un lieu, car le déplacement est le premier des mouvements. Or, le non-être pur et simple n'est pas localisable, car il serait sinon quelque part. Il ne peut donc être mû, et la génération n'est pas un mouvement.

2374- Se fondant sur ce qu'il vient de dire, Aristote démontre que la corruption n'est pas davantage un mouvement. Celui-ci ne peut être contraire qu'à un mouvement ou à un repos. Or, la génération est le contraire de la corruption. Si donc, cette dernière était un mouvement, la génération devrait être un mouvement ou un repos. Mais nous avons établi que c'était impossible.

Changement et mouvement

2375- En conclusion, il indique quel type de changement peut s'appeler mouvement. Tout mouvement est un changement. Or, il ne peut y avoir que trois sortes de changements, dont deux selon la contradiction, à savoir la génération et la corruption, qui ne sont pas des mouvements. Il ne reste donc, pour être mouvement, qu'un seul type, à savoir d'un sujet vers un sujet. Comme ces sujets qui encadrent le mouvement sont opposés, il ne peut s'agir que de contraires ou d'intermédiaires. La privation, de fait, quand bien même on la présenterait positivement sous des noms comme "nu", "édenté", et "noir", se réduit néanmoins à un contraire, car elle est la première contrariété, comme on l'a établi[162]. Noir, écrit Aristote, est une privation non pas pure et simple, mais parce qu'il participe imparfaitement à la nature du genre.

[162] Métaphysique, Livre X

Leçon 12
LES GENRES OÙ SE RENCONTRE LE MOUVEMENT

2376- *D'abord*, Aristote énumère les genres où le mouvement est possible
D'abord, il propose son intention
2378- *Ensuite*, il prouve son propos
D'abord, il n'y a pas de mouvement dans la substance
2385- *Ensuite*, il n'y a pas de mouvement par soi dans la relation
2386- *Ensuite*, il n'y a pas de mouvement dans l'agir et le pâtir
2399- *Ensuite*, Aristote conclut son intention principale
2401- *Ensuite*, en combien de sens, se dit immobile

Aristote, chap. 12, 1068a9 – 1068b25

Les espèces de mouvements

2376- Après avoir classé les changements en génération, corruption et mouvement, Aristote subdivise le troisième membre de la liste, à savoir le mouvement, selon les genres où il peut se rencontrer. C'est pourquoi il commence par se demander dans quels genres, on est susceptible de l'observer. Comme les catégories se subdivisent en substance, qualité, etc., et qu'il est impossible qu'il y ait du mouvement dans certains genres, nous aurons donc trois genres d'êtres susceptibles de contenir du mouvement, à savoir la qualité, la quantité, et l'être-là, en place de quoi il écrit le lieu, car être là signifie être en un lieu, et être mû selon le lieu, c'est changer de "là". Changer de place n'est pas attribué au lieu à titre de sujet qui contiendrait, en effet, un lieu, mais à l'objet qui occupe ce lieu.

2377- Notons toutefois qu'Aristote paraît écarter trois genres, qui sont le quand, la position, et l'avoir. "Quand" signifie être « dans un temps », or le temps est le nombre du mouvement, il n'y a pas de mouvement dans cette catégorie, pour la même raison que dans les catégories action et passion, qui indiquent l'une comme l'autre le mouvement. Par ailleurs, la position se contente d'ajouter à l'être-là, un agencement particulier des parties, autrement dit un emplacement relatif précis entre elles. "Avoir" dit également une relation spéciale du vêtu au vêtement. Aussi semble-t-il, pour une raison semblable, qu'il n'y a pas davantage de mouvement dans la position et dans l'avoir, qu'il n'y en a dans la relation.

Pas de mouvement dans la substance

2378- Aristote démontre tout d'abord qu'il n'y a pas de mouvement dans la substance. Le mouvement est un changement de sujet à sujet. Deux sujets entre lesquels se déroule le mouvement, sont contraires ou intermédiaires. Or, rien n'est contraire à la substance ; celle-ci ne peut donc être soumise au mouvement, mais seulement à la génération ou à la corruption, car leurs termes sont en opposition de contradiction, et non de contrariété, avons-nous dit.

2379- Mais la proposition « rien n'est contraire à la substance » paraît fausse puisque le feu, par exemple, est manifestement contraire à l'eau ; Aristote a d'ailleurs aussi démontré[163] que le Ciel n'est pas passible, parce qu'il n'a pas d'antagonisme, tandis que les corps périssables possèdent des contraires.

2380- Certains ont prétendu qu'il n'y avait pas de contraire à la substance composée, parce qu'il ne peut y avoir qu'un seul sujet des contraires, mais que rien n'interdit, en revanche, qu'il y en ait un de la forme substantielle. La chaleur, disaient-ils en effet, était la forme substantielle du feu. Mais cela ne peut tenir, car les formes substantielles ne sont pas perceptibles en soi. Chacun voit, en outre, que la chaleur et le froid sont des accidents pour d'autres corps. Or, ce qui relève du genre substance ne peut en aucun cas être accident.

2381- Aussi d'autres ont-ils soutenu que la chaleur et le froid ne sont pas les formes substantielles du feu et de l'eau, mais que leurs formes substantielles demeurent contraires, sont sujettes au plus et au moins, et sont comme des intermédiaires entre la substance et l'accident. Mais c'est totalement irrationnel. La forme est principe d'espèce ; si donc les formes du feu et de l'eau ne sont pas vraiment substantielles, ni le feu, ni l'eau ne sont non plus de vraies espèces du genre substance. Il n'y a donc pas de place pour un intermédiaire entre la substance et l'accident, d'une part, parce qu'ils sont de genres hétérogènes, entre lesquels aucun intermédiaire n'existe, comme on l'a montré[164] ; parce que, d'autre part, les définitions de la substance et de l'accident sont immédiates. La substance est, en effet, être par soi, tandis que l'accident n'est pas un être par soi, mais dans un autre.

2382- Nous devons donc tenir que les formes substantielles ne sont pas plus contraires, parce que les contraires sont les extrêmes d'une distance donnée et continue à sa façon, puisque le mouvement va de l'un à l'autre. C'est pourquoi,

[163] Du ciel, Livre I
[164] Métaphysique, Livre X

dans les genres où une telle distance continue et délimitée n'existe pas, on ne peut trouver de contraires. C'est évident, par exemple, des nombres : la distance qui les sépare ne s'appréhende pas comme une continuité, mais par addition d'unités. Aussi le nombre n'est-il pas contraire au nombre, ni la figure à la figure.

2383- C'est la même chose des substances, car la notion d'une espèce forme un indivisible précis. Mais la forme est principe de différenciation, et si les formes substantielles ne sont pas contraires, il n'y aura pas de contrariété dans les différences, alors qu'on a montré que le genre se divise en différences contraires.

2384- Nous devons donc dire que la forme substantielle, considérée en elle-même, constitue l'espèce dans le genre substance, mais parce qu'une forme contient en elle l'intelligence de la privation d'une autre forme, elle peut être en ce sens principe de différences contraires. La privation est de fait une certaine manière de contraire. L'animé et l'inanimé, par exemple, ou le rationnel et l'irrationnel, etc., s'opposent de cette façon.

Pas de mouvement dans la relation

2385- Il n'y a de mouvement dans la relation que par accident, mais non par soi. Quelque chose est mis accidentellement en mouvement lorsque c'est par l'intermédiaire d'un autre objet mû ; et un mouvement est dit par accident lorsqu'il affecte un objet sous la motion d'un autre mouvement. C'est ce que nous observons dans le genre "relation" : on ne peut dire qu'il est sujet au changement, excepté lorsque quelque chose d'autre est modifié ; de façon comparable, l'égal ne devient pas inégal sans modification dans la quantité ; le différent ne devient pas ressemblant sans changement qualitatif. Un des relatifs est dit changé lorsqu'intervient une évolution chez l'autre ; l'un des deux, par exemple, identique en lui-même, passe de gauche à droite lorsque l'autre s'est déplacé. Il n'y a donc de mouvement dans la relation que par accident.

Pas de mouvement dans l'agir et le pâtir ; pas de changement de changement

2386- On n'observe pas de mouvement non plus dans l'agir et le pâtir, et ceci pour quatre raisons :

> 1 Agir et subir sont des mouvements, et signifient le mouvement. S'il y avait du mouvement en eux, on constaterait un mouvement de mouvement, une génération de génération et un changement de changement, ce qui est impensable, et rend impensable le mouvement dans l'agir et le pâtir. Aristote l'explique ainsi : être mouvement de mouvement peut s'envisager de deux façons, ou bien au regard du mobile mis en mouvement, ou bien au regard

du terme. Pour le mobile, nous disons qu'un mouvement affecte l'homme lorsqu'il est mû pour changer de blanc à noir, et analogiquement, un mouvement sera mû s'il se met à se réchauffer ou à refroidir ou à se déplacer, ou à augmenter. Mais voilà qui est impossible, car un mouvement ne saurait être sujet de chaud ou de froid, ou d'autre chose de ce genre. Il n'y a donc pas de mouvement dont un mouvement serait le sujet.

2387- Mais pas davantage comme terme, comme un sujet de mouvement qui évoluerait d'une espèce de changement vers une autre, tel un homme dont l'agonie irait à la convalescence. Ce n'est possible qu'accidentellement.

2388- C'est pourquoi une telle éventualité est impossible par soi, car tout mouvement est le changement de quelque chose en autre chose. De même, la génération et la corruption sont des changements d'une chose en une autre, même si l'opposition de leurs termes n'est pas celle du mouvement, comme on l'a vu. Mais supposer le changement d'un changement en un autre, de convalescence à autre chose, par exemple, ce serait induire qu'au moment où quelqu'un passe de sain à malade, il passerait aussi de ce changement à un autre, puisqu'un des termes du changement d'avant, se muterait, lui aussi, en un autre. De sorte qu'un changement aurait pour terme deux changements, et que durant le premier mouvement, interviendrait le changement de ce mouvement en un autre. Tandis qu'une personne passe de saine à malade, par exemple, elle changera simultanément de ce mouvement de dégradation de la santé vers un autre mouvement.

2389- Cela ne se voit, cependant, que lors de la succession d'un changement par un autre. Il peut, en effet, se faire qu'à une détérioration de la santé succède n'importe quel changement, par exemple un blanchissement ou un noircissement, ou un déplacement, ou etc. Si quelqu'un dépérit du fait de la détérioration de son état de santé, il est évident que ce changement pourra être suivi d'un autre quelconque. Ce n'est pas étonnant car à ce changement pourra faire suite un changement et tout autant un arrêt. Il arrive, en effet, qu'à la suite d'un changement, quelqu'un fasse une pause.

2390- Mais tout changement va « vers le non-contingent » qu'est l'opposé, et celui-ci n'est pas compatible avec son opposé ; par conséquent, dans l'hypothèse du changement d'un changement vers un autre, ce dernier sera toujours un changement opposé, qu'Aristote a qualifié de non-contingent. Et ce changement qui est le cadre du transfert, doit aussi être de quelque chose

vers autre chose. C'est pourquoi un changement dans le dépérissement ne produira qu'un changement opposé qui est la convalescence.

2391- De sorte qu'on aboutit à deux conclusions contraires. Un changement vers l'opposé résulterait d'un changement vers n'importe quel autre changement, tout en restant vers l'opposé. En outre, quelque chose, tout en changeant vers l'un des opposés, changera simultanément vers un autre opposé, ce qui paraît impossible, car la tension de la nature s'orienterait vers deux opposés. Il est donc impossible qu'un objet change par soi d'un changement vers un autre.

2392- Cela peut toutefois se produire par accident, lorsque par exemple, on passe du souvenir à l'oubli, car le sujet change tantôt vers un terme et tantôt vers un autre. Sans prétendre pour autant qu'il existe une tension du moteur pour conduire vers un terme, tandis qu'il meut simultanément vers un autre.

2393- 2 Si l'on observait un changement de changement, comme un terme de terme, ou une génération de génération, on ne pourrait parvenir à un changement que par un autre, comme à une qualité par une altération préalable. De sorte qu'on ne parviendrait à ce changement précédent que par un autre encore antérieur, et ainsi de suite à l'infini.

2394- Un tel enchaînement serait impossible, car en admettant une infinité de changements ordonnés de façon que l'un conduise à l'autre, le précédent doit avoir lieu si le suivant se déroule. Supposons, par exemple que d'une génération absolue – une génération substantielle – il y ait génération. Lorsqu'à un moment donné, se produit cette génération absolue, alors, le devenir de cette génération pure et simple s'est produit, lui aussi, en son temps ; par conséquent, la génération pure et simple ne se déroulerait pas encore, mais on constaterait une génération selon un certain aspect, qui est précisément cette génération de génération. Et lorsque se présente à son tour, ce type de génération, et qu'on ne doive pas aller à l'infini, puisque l'infini ne connaît pas de début, on ne pourra remonter à un devenir premier. Mais qui dit "pas de précédent", dit "pas de suivant". Voilà pourquoi « il n'y a pas de successeur », autrement dit pas de conséquent. Rien, donc, ne pourra devenir, ni se mouvoir, ni changer, ce qui est impensable. Il est donc impossible qu'il y ait changement de changement.

2395- 3 Les mouvements contraires habitent un même sujet, de même que le repos et le mouvement, ou la génération et la corruption, car les opposés sont naturellement faits pour se succéder au sein d'un même support. Si donc quelque chose passe de la génération à la corruption, au moment où il s'engendre, il changerait simultanément pour se corrompre, et pour le non-être, car le terme de la corruption, c'est le non-être. Passer au non-être, c'est périr, en effet. Ainsi, quelque chose trépasse en même temps qu'il naît.

2396- Cela ne peut se faire. Rien ne peut se corrompre tandis qu'il advient, ni aussitôt après. La corruption est un passage de l'être au non-être. Il faut donc que ce qui périt, existe, et l'on doit inéluctablement observer un temps de stabilité entre la génération qui est un changement vers l'être, et la corruption qui est un changement vers le non-être. Il n'y a donc pas de changement de la génération vers la corruption.

2397- 4 En tout être engendré, on observe deux composants, dont l'un est la matière de ce qui devient, et l'autre le terme auquel aboutit la génération. Dans le cas d'une génération de génération, cette dernière génération ou ce mouvement doit avoir une matière telle qu'elle soit un corps altérable, ou une âme ou autre chose de ce type. Mais on ne saurait donner de génération ni de mouvement à cette matière.

2398- Il faut, analogiquement, qu'il y ait dans la génération un but auquel aboutit le changement, car une partie de l'engendré, à savoir sa matière, est mue d'ici à là. Et le point où s'achève ce mouvement ne peut être un mouvement, mais le terme d'un mouvement. Dans l'apprentissage, par exemple, il n'y a pas d'apprentissage qui se terminerait à lui-même et qui serait apprentissage d'apprentissage. C'est pourquoi il n'y a pas de génération de génération.

2399- Aristote conclut son intention principale. Le mouvement ne saurait être ni dans le genre substance, ni dans la relation, ni dans l'agir et le subir. Il ne reste donc plus que la qualité, la quantité et le lieu pour l'accueillir. Ces catégories supportent, en effet, la contrariété qui forme les termes d'un mouvement, a-t-on dit.

2400- Mais on parle parfois de qualité à propos de la forme substantielle, aussi ajoute-t-il que lorsqu'on attribue tel caractère à un mouvement, on ne doit pas l'entendre comme si cela signifiait la substance, à la façon dont une différence substantielle se prédiquerait de ce qui est tel, mais comprendre ce "tel" comme

quelque chose qu'on subit ou auquel on est impassible. Il n'y a de véritable altération que parmi les qualités passibles, comme ce fut prouvé[165].

Les sens du terme "immobile"

2401- Aristote énumère les trois sens dont on parle d'"immobile" :

1 Est dit immobile ce qu'on ne peut absolument pas mouvoir, comme Dieu.

2402- 2 Ce qu'on ne peut mouvoir qu'avec peine, comme une montagne.

2403- 3 Ce qui est mobile de son état, mais ne peut être mû au moment et à l'endroit où il est normalement muable. C'est le seul sens d'immobile pour indiquer le repos, qui est le contraire du mouvement. Le repos est privation de mouvement dans un sujet meuble.

[165] Physiques, Livre VII

Leçon 13
LES CIRCONSTANCES DU MOUVEMENT

2404- *D'abord*, Aristote énumère les circonstances du mouvement
2413- *Ensuite*, il induit trois corollaires de ce qui a été dit

Aristote, chap. 13, 1068b26 – 1069a17

Circonstances du mouvement

2404- Aristote notifie les circonstances du mouvement et principalement du mouvement local, afin de manifester la concomitance du mouvement et de ses parties. Sont dits réunis en un même lieu tous les objets situés dans « un lieu exactement unique », c'est-à-dire un lieu propre. Certains pourraient en effet cohabiter en un lieu commun ; ils ne seraient pas dits pour cela réunis. Sinon, on le dirait de tout ce qui existe sous le Ciel.

2405- Mais seront qualifiés de séparés, ceux qui occupent des lieux différents.

2406- Et sont déclarés en contact, ceux dont les extrémités sont communes, comme par exemple deux corps dont les surfaces se rejoignent.

2407- On appellera aussi intermédiaire, l'étape à laquelle parvient normalement l'objet en mouvement continu, avant le terme dernier. Un mouvement continu de A en C, par exemple, qui passerait d'abord en B avant d'atteindre C.

2408- Le lieu contraire est celui qui est le plus distant selon la ligne droite. On ne peut, en effet, mesurer cette distance par une ligne courbe, car entre deux points, il existe une infinité d'arcs inégaux, tandis qu'il ne peut y avoir qu'une seule droite. Or, une mesure doit être certaine et précise. La distance maximale est celle entre le haut et le bas qui sont le centre et le périmètre du Monde.

2409- On déclarera consécutif ce qui suit un premier principe, que l'ordre se prenne de la position, de l'espèce, comme deux succède à un, ou d'une quelconque autre règle. Aucun congénère des consécutifs ne doit s'interposer entre eux. Une ligne est consécutive à une autre ligne, une unité à une autre unité, et une maison à

une autre maison. Mais il n'est pas interdit qu'entre deux objets consécutifs, existe un intermédiaire d'un autre genre, comme par exemple un cheval entre deux maisons. Pour clarifier cette division, Aristote ajoute qu'on dit consécutif ce qui l'est par rapport à quelque chose, et qui lui fait suite. Un, par exemple, n'est pas consécutif à deux, car il le précède ; la nouvelle lune ne l'est pas davantage envers la pleine lune, mais c'est l'inverse.

2410- On appellera aussi prolongement, ce qui est consécutif et tangent, comme deux corps hiérarchisés dont le second jouxte le premier.

2411- Un changement se déroule toujours entre des opposés, et les opposés qui l'encadrent sont soit des contraires, soit des contradictoires, nous l'avons déjà montré ; en outre, il n'y a pas d'intermédiaire au sein de la contradiction. L'intermédiaire ne peut donc se présenter qu'entre des contraires, puisqu'il se trouve entre les bornes d'un mouvement, comme le montre la définition énoncée plus haut. Aristote a raison de le rappeler, car il avait défini comme consécutifs ceux qui ne connaissaient pas d'intermédiaires ; il était donc utile qu'il redise où l'on peut observer un intermédiaire.

2412- Le Philosophe précise ensuite ce qu'il entend par continu : cela va plus loin que le prolongement ; chacun des deux bords en contact sont réunis en une seule et même limite, comme les segments d'une ligne, qui se rejoignent en un point.

Trois corollaires

2413- Aristote énonce trois corollaires de ce qu'il a dit :

> 1 Le continu existe là où des objets forment naturellement une unité de contact, parce que la continuité demande la fusion des limites.

2414- 2 Parmi ces trois critères : consécutif, tangent et continu, le premier est le plus général. Tout ce qui est consécutif n'entre pas en contact ; en revanche, tout ce qui se touche, est consécutif. Il faut en effet que les objets en contact soient ordonnés et sans intermédiaire. Parallèlement, le tangent est antérieur et plus commun que le continu, car pour être continu, il est nécessaire d'être en contact. Ce qui est un, doit "être ensemble", sauf si l'on entend par cette dernière expression, une pluralité. Dans ce cas, effectivement, le continu ne serait pas en contact. Mais dans le cas où c'est ensemble parce que c'est un, le continu doit être tangent ; mais la réciproque n'est pas systématique. Là où

il n'y a pas contact, cependant, « il n'y a pas organisme », autrement dit, il n'y a pas cette conjonction naturelle propre aux continus.

2415- 3 Le point et l'unité ne sont pas identique, contrairement à ce que dirent les platoniciens, pour qui le point est une unité dotée d'une position. Il est évident que ce ne sont pas les mêmes choses, pour deux raisons :

a Il n'y a de contact qu'avec le point, et pas avec l'unité, même si les deux connaissent une consécution.

b Il existe toujours un intermédiaire entre deux points, Aristote l'a démontré[166], tandis qu'entre deux unités, ce n'est pas nécessaire.

[166] Physiques, Livre VI

LIVRE XII
LES SUBSTANCES SÉPARÉES

Synopse du Livre XII

2416- ***LA SUBSTANCE, SUJET PREMIER DE LA PHILOSOPHIE.....LEÇON 1***
D'abord, cette science considère principalement la substance

2424- ***LA SUBSTANCE COMME MATIÈRE.....LEÇON 2***
Ensuite, Aristote commence à traiter de la substance
D'abord, il divise la substance
2428- *Ensuite,* les parties de la division des substances
D'abord, la substance sensible
D'abord, les principes de la substance sensible
D'abord, il s'enquiert de la matière

2441- ***LA SUBSTANCE COMME FORME.....LEÇON 3***
Ensuite, le Philosophe étudie la forme

2455- ***Les principes des genres d'êtres sont analogiques.....leçon 4***
Ensuite, principes de la substance et des autres genres

2488- ***Il existe une substance éternelle .....leçon 5***
Ensuite, les substances immobiles séparées de la matière
D'abord, selon sa propre opinion
D'abord, une substance éternelle, immobile, séparée de la matière
D'abord, une substance éternelle

2500- ***L'acte est antérieur à la puissance .....leçon 6***
Ensuite, l'acte est-il absolument antérieur à la puissance ?
2508- *Ensuite*, manifestation de la vérité précédente

2519- ***La substance première est suprême intelligible et attrayant .....leçon 7***
Ensuite, la condition de cette substance
D'abord, la perfection de la substance en question
D'abord, la perfection de la dite substance
D'abord, comment le moteur immobile meut-il ?
2523- *Ensuite*, les points qui appartiennent à sa perfection
D'abord, à partir des raisons d'intelligible et d'attrayant
2529- *Ensuite*, premier moteur immobile et premier mobile

2536- ***Perfection de la substance première.....leçon 8***
Ensuite, intelligible et désirable avec intelligé et désiré
2545- *Ensuite*, exclusion d'une opinion contraire
2548- *Ensuite*, deux points restant à considérer

2553- ***L'unité de la substance première.....leçon 9***
Ensuite, l'unité et la pluralité de cette substance
D'abord, la nécessité d'approfondir cette question
2555- *Ensuite,* nécessité de plusieurs substances de ce type
2563- *Ensuite,* combien de substances susdites ?
D'abord, le nombre de mouvements célestes
D'abord, d'où prendre ce nombre ?

2567- ***Le nombre de substances motrices.....leçon 10***
Ensuite, les opinions des astronomes
2586- *Ensuite*, le nombre de substances immatérielles motrices

2600- ***Le premier moteur est intelligent et intelligible.....leçon 11***
Ensuite, doutes sur l'action de la substance première
D'abord, elle est un bien intelligible et intellect

2627- ***Le premier moteur est bon et désirable.....leçon 12***
Ensuite, le premier moteur est bon et attrayant

Leçon 1
LA SUBSTANCE, SUJET PREMIER DE LA PHILOSOPHIE

2416- *D'abord*, la philosophie examine surtout la substance
2417- *Ensuite*, Aristote prouve son propos de quatre façons

Aristote, chap. 1, 1069a18 – 1069a30

2416- 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[167] que dans les *Physiques*[168], et ajouter ce qui fait encore défaut dans l'étude exhaustive de la substance. Il rappelle 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. Nous savons déjà en quoi un principe diffère d'une cause[169].

La substance est le sujet principal de la science première

2417- Il prouve son propos à l'aide de quatre raisonnements :

1 La substance précède les autres êtres. Aussi la science première doit-elle étudier principalement l'être premier. Une comparaison expliquera que la substance est première parmi les êtres ; elle est tirée du monde des sensibles où l'on observe une double organisation :

a Les parties du tout sont hiérarchisées entre elles, comme par exemple, la première est le cœur pour l'animal, ou les fondations pour la maison.

b Les parties sont agencées à la suite, sans continuité ni contact, comme dans une armée, où la première ligne de bataille est suivie d'une seconde.

Si, dans un tout, il y a des parties premières, et qu'une succession commence avec un premier, la substance sera alors première parmi tous les êtres. C'est le sens de son propos : « si tous », autrement dit la totalité des êtres, forment

[167] Métaphysique, Livres VII et VIII
[168] Physiques, Livre I
[169] Métaphysique, Livre V

un tout, la substance sera la partie première, comme les fondations pour la maison. Et si les êtres sont en ordre de consécution, la substance sera encore première, suivie de la quantité, de la qualité et des autres genres.

2418- Averroès n'envisageait pas, quant à lui, une comparaison, parce qu'il considérait qu'on ne pouvait concevoir mentalement la réunion de tous les genres d'êtres comme des parties d'un tout continu. Il détourna le sens évident de la lettre d'Aristote en l'exposant autrement. Le Philosophe indiquerait par ces deux possibilités, un double rapport à l'être :

a Soit tout serait d'une nature et d'un genre uniques ; l'être serait un genre commun entretenant une communauté quelconque avec chaque existant. C'est ce qu'il comprendrait en écrivant « si c'est comme un tout ».

b Soit, aucun terme commun ne réunit les êtres, et c'est ce qu'il signifierait en disant « et si, dans ce qui est consécutif »

Dans les deux cas, la substance est antérieure aux autres êtres.

2419- 2 La quantité, la qualité et les autres genres de ce type ne sont pas des êtres purs et simples, comme on le verra. On appelle "être", ce qui a d'être, or, la substance est le seul être qui subsiste. Les accidents sont dits des êtres, non pas parce qu'ils sont, mais bien plutôt parce que quelque chose est à travers eux. La blancheur, par exemple, est dite être parce que son sujet est blanc. Aristote précise pour cette raison, qu'on ne parle pas d'êtres purs et simples, mais d'êtres d'êtres, comme la qualité ou le mouvement.

2420- Rien d'étonnant, toutefois, à ce qu'on appelle êtres, les accidents, alors qu'ils ne le sont pas dans l'absolu, car on nomme être y compris les privations et négations, comme le non-blanc ou le non-droit ; nous disons, en effet, que le non-blanc est, non pas parce qu'il a d'être, mais parce qu'un sujet est privé de blancheur. Accidents et privations se rejoignent donc en ce sens que les uns et les autres sont dits êtres en raison de leur sujet. Mais ils diffèrent en ce que le sujet a d'être tel avec les accidents, tandis qu'avec la privation, il n'a pas d'être ainsi, mais est en manque d'être.

2421- Comme ce sont les substances et non pas les accidents, qui sont purement et simplement des êtres, la science qui considère l'être en tant qu'être n'examine pas prioritairement les accidents, mais la substance.

2422- 3 Les autres êtres ne peuvent être séparés de la substance. Les accidents ne peuvent, en effet, exister que dans un sujet. C'est pourquoi l'examen de la substance est inclus dans celui de l'accident.

2423- 4 Les philosophes anciens eux-mêmes, attestèrent que le regard du philosophe porte sur la substance, car pour chercher les causes des êtres, ils se limitèrent aux causes des substances. Certains modernes firent de même, mais d'une autre façon. Ils prirent une voie différente pour établir les principes, les éléments et les causes. Ces modernes – nommément, les platoniciens – affirment que les universels sont davantage substances que les êtres concrets. Ils pensent que les genres, qui sont universels, sont plus principes et causes des substances, que des réalités particulières, parce que leurs investigations étaient d'ordre logique. Ils croyaient, en effet, que les universels dont la notion est abstraite des sensibles, étaient pareillement abstraits des choses, et qu'ils étaient principes des réalités concrètes. Mais d'autres prédécesseurs, comme Démocrite ou Empédocle, pensaient que les substances et les principes des choses étaient des réalités particulières telles que le feu ou la terre, et non pas des notions communes telles que "corps".

Leçon 2
LA SUBSTANCE COMME MATIÈRE

2424- *D'abord*, Aristote divise la substance
2428- *Ensuite*, il étudie les branches de la division
D'abord, la substance sensible
D'abord, les principes de la substance sensible
D'abord, la matière
D'abord, il établit la vérité sur la matière
D'abord, elle est dans les sensibles et quel type d'être est-ce ?
D'abord, il fait ce qu'il a dit
D'abord, la matière est dans les sensibles
2431- *Ensuite*, quel type d'être est la matière ?
2432- *Ensuite*, certains anciens ont nié la génération
D'abord, un doute des anciens naturalistes
2435- *Ensuite*, tous ont tenté d'atteindre la solution susdite
2436- *Ensuite*, la matière est diverse selon les substances sensibles
2437- *Ensuite*, il résout un doute sur ce qui a été établi auparavant

Aristote, chap. 1, 1069a30 – chap. 2, 1069b33

Les différents types de substances

2424- Ayant établi que la considération du philosophe porte prioritairement sur la substance, Aristote en entreprend l'examen. 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.

2425- Mais « les autres substances sensibles », éternelles, sont ce dont nous examinons les principes dans ce livre, notamment s'il n'y en a qu'une ou si elles sont plusieurs. Aristote le fera avec l'étude sur les substances séparées, qui sont les principes moteurs et les finalités des corps célestes, comme la suite le montrera. Le Philosophe entend désormais le terme "élément" au sens large à la place de principe, alors qu'à proprement parler, l'élément n'est qu'une cause intrinsèque.

2426- Le troisième genre est celui de la substance immobile, qui n'est pas perceptible. Elle n'est pas évidente pour tous, mais elle est, pour certains, séparable des sensibles. Les opinions sont variées à son sujet. Les uns partagent les substances séparables entre espèces, qu'ils nomment aussi idées, et objets

mathématiques. La raison connaît un double mode de séparation, l'un isolant les objets mathématiques de la matière sensible, et l'autre isolant les universels des particuliers ; ils conçurent donc parallèlement une séparation des universels dans les choses, qu'ils appelaient espèces, et une séparation réelle des objets mathématiques. D'autres, cependant, ont réduit ces deux points de vue des espèces et des objets mathématiques, à une seule nature. Il s'agissait, dans les deux cas, de platoniciens. D'autres encore, nommément les pythagoriciens, n'ont pas conçu d'espèces, mais en sont restés aux objets mathématiques.

2427- 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.

La nature de la matière

2428- Puis Aristote passe en revue chacun des membres de la division en question. Il commence avec la substance sensible dont il s'enquiert des principes, et d'abord de la vérité sur la matière. Il explique qu'elle est constitutive des réalités sensibles et analyse quel type d'être, elle représente. Nous avons vu que la substance sensible est changeante, or, tout changement est encadré par des opposés ou leurs intermédiaires. Néanmoins, un changement ne se produit pas à partir de n'importe quel opposé. Le blanc provient du non-blanc, mais pas de n'importe lequel. La voix n'est pas blanche, mais un corps ne devient pas blanc en partant de la voix, mais de ce non-blanc qu'est le noir ou une couleur intermédiaire. C'est pourquoi il précise qu'un changement vient de cet opposé qu'est le contraire. Même à propos de la substance sujette au changement, cela ne souffre pas d'exception, bien qu'elle ne connaisse pas de contraire, car la privation joue ce rôle pour elle, on l'a dit[170].

2429- Tout changement passe du contraire au contraire. Il est donc nécessaire qu'un sujet soit sous-jacent et puisse se changer d'un contraire à l'autre, ce que le Philosophe démontre par deux arguments :

[170] Métaphysique, Livre X

1 Ce n'est pas un des contraires qui se change en l'autre ; ce n'est pas le noir lui-même qui devient blanc. Dans le changement de noir à blanc, en conséquence, il faut que quelque chose d'autre que le noir devienne blanc.

2430- 2 En n'importe quel changement, il y a quelque chose qui demeure. Dans le passage de noir à blanc, le corps demeure mais pas l'un des termes contraires comme le noir, par exemple. Il est donc manifeste que la matière est un tiers s'ajoutant aux contraires.

2431- Aristote précise le type d'être de la matière. On observe quatre changements : la génération et la corruption pures et simples de la substance, l'augmentation et la diminution de quantité, l'altération des caractéristiques qui forment la troisième espèce de qualité, et « le déplacement », qui est un changement d'endroit. Chacun voit que ces changements se déroulent entre des contraires de même genre ; l'altération, par exemple entre des qualités contraires, l'augmentation entre des quantités contraires, etc. Or, en n'importe quel changement, il existe un tiers s'ajoutant aux contraires, qu'on appelle matière ; il est donc nécessaire que ce qui change, autrement dit le sujet du changement, pour sa part, soit en puissance aux deux contraires. Il ne serait pas, sinon, sujet potentiel des deux, et ne pourrait passer de l'un à l'autre. De même donc qu'un corps qui passe de blanc à noir, est en sa qualité de corps, en puissance aux deux termes, de même, dans la génération substantielle, la matière, qui est le sujet de la génération et de la corruption, est pour sa part, en puissance à la forme et à la privation, et ne possède en elle-même, ni forme ni privation en acte.

2432- Il vérifie la nature de la matière. Pour ce faire, il réfute un argument avec lequel certains anciens naturalistes ont nié la génération. Ils refusaient d'admettre que quelque chose puisse venir du non-être, car de rien, rien ne provient ; rien ne venait davantage de l'être, car sinon, il serait déjà là avant d'être venu.

2433- Il résout la question, en montrant comment une chose provient de l'être, et provient du non-être. L'être est double ; il est être en acte ou être en puissance. Tout ce qui change, change de l'être en puissance vers l'être en acte ; il passe de potentiellement blanc à blanc effectif. Même chose pour les mouvements d'augmentation et de décroissance, où un être évolue de grand ou petit en puissance à grand ou petit en acte. Dans le genre substance, par conséquent, tous les êtres vont du non-être à l'être. Du non-être, en réalité, par accident, dans la mesure où ils proviennent de la matière sujette à cette privation qui la fait dire non-

être. Par soi, quelque chose provient de l'être, non pas en acte mais en puissance, autrement dit de la matière, qui est être en puissance, comme on l'a dit.

2434- Sachons, cependant, que certains successeurs s'opposèrent aux conclusions des anciens naturalistes sur la négation de la génération et leur confusion avec l'altération. Ils pensaient qu'il s'agissait de la désagrégation d'un mixte homogène.

2435- De l'avis d'Aristote, tous ses prédécesseurs ont voulu dire la même chose que lui, mais sans y être parvenus. La matière, qui est être en puissance à tout, représente cette unité qu'Anaxagore proposa. Pour lui, en effet, tout ce qui est engendré à partir de quelque chose existe déjà en son sein, de sorte qu'au commencement, tous les êtres étaient fondus dans une certaine unité ; il ne savait distinguer, en effet, entre la puissance et l'acte. Mais il est bien préférable de supposer une matière où tous les êtres sont en puissance, qu'une réunion de tous les êtres en acte, comme le laissent entendre les propos d'Anaxagore. C'est ce que lui reprochera Empédocle ; au commencement, d'après lui, tous les êtres étaient mélangés et fusionnés par l'amitié, puis la discorde les a séparés. Analogiquement, Anaximandre pensait que tous les contraires préexistaient en une unité homogène. Démocrite, également croyait que tous les êtres qui sont advenus, étaient d'abord en puissance mais pas en acte. Chacun voit donc que tous ces philosophes ont partiellement touché à la notion de matière, sans aboutir totalement.

2436- La matière n'est pas uniforme en toutes les substances sensibles, mais on l'observe différente, pour des substances sensibles diverses. Tout ce qui change se doit d'avoir une matière, mais de nature variable. Les êtres « qui changent substantiellement », par génération et corruption, possèdent une matière sujette à cela, c'est-à-dire à être en puissance tant aux formes qu'aux privations. Mais les corps célestes qui sont éternels et inengendrables, quoique localement mobiles, possèdent, certes, une matière, mais qui n'est pas susceptible de génération ni de potentialité envers une forme et une privation ; elle se contente d'être en puissance aux bornes d'un déplacement, qui sont le point de départ et l'arrivée poursuivie.

Nature du non-être

2437- Aristote s'interroge sur une thèse abordée plus haut. Puisque la génération est le passage du non-être à l'être, on pourrait se demander de quel non-être il s'agit dans cette hypothèse. Non-être se dit, en effet, en trois sens :

1 Ce qui n'est en aucun cas ; la génération ne provient pas d'un tel non-être, car de rien, rien ne vient naturellement.

2 La privation que l'on remarque dans un sujet. Une génération peut effectivement provenir d'un tel non-être, mais de façon adventice, parce qu'elle vient en fait d'un sujet affecté de cette privation.

3 La matière proprement dite. Pour sa part, elle n'est pas être en acte, mais en puissance. C'est d'un tel non-être que sort par soi la génération. C'est pourquoi Aristote écrit que lorsqu'un non-être est être en puissance, c'est d'un tel non-être que survient par soi la génération.

2438- Même si la génération sort du non-être qui est en puissance, n'importe quoi n'advient cependant pas de quoi que ce soit. Des réalités différentes proviennent de matières diverses. Chaque engendrable est doté d'une matière adéquate d'où il est issu, car la forme doit être proportionnée à la matière. Même si la matière première est effectivement en puissance à toutes les formes, elle les reçoit cependant selon un certain ordre. Elle est tout d'abord en puissance aux formes élémentaires, et par leur intermédiaire, selon leur dosage dans le mixte, elle est en puissance à des formes variées. N'importe quoi ne provient pas subitement de n'importe quoi, sauf peut-être par résolution dans la matière première.

2439- Ceci va à l'encontre d'Anaxagore, pour qui n'importe quoi advient de n'importe quoi. Il ne suffit pas, pour soutenir cette thèse, de dire que tous les êtres sont réunis au départ, car pour qu'ils diffèrent matériellement, il faut que leur matière soit différente. Comment, en effet, existerait-il une infinité de choses, et non pas une seule, si la matière de toutes était unique, comme le prétend Anaxagore ? Il affirme, en effet, qu'un seul agent existe, à savoir l'intellect, et si la matière est également unique, leur produit doit aussi être un, de la nature dont cette matière est en puissance. Là où il n'y a qu'un seul agent et une seule matière, il ne peut y avoir qu'un seul produit[171].

2440- Toutefois, cette raison contredit Anaxagore parce qu'il pensait que l'intellect avait besoin d'une matière pour produire les choses. Mais si l'on retient comme premier principe du réel, l'intellect qui produit la matière elle-même, la source originelle de la diversité dans l'Univers proviendra de l'ordre élaboré par l'intellect en question, qui, voulant produire la variété des choses, introduit une diversité de matières adéquate à la diversité des êtres.

[171] Métaphysique, Livre X

Leçon 3
LA SUBSTANCE COMME FORME

2441- *D'abord*, Aristote examine la forme en elle-même
D'abord, la forme est principe
2442- *Ensuite*, la forme n'est pas engendrée
2444- *Ensuite*, les choses reçoivent leur forme d'agents conformes
2446- *Ensuite*, il examine la forme par comparaison avec la substance composée
D'abord, il divise la substance en matière, forme et composé
2447- *Ensuite*, certaines formes ne sont pas hors de la substance composée
2450- *Ensuite*, les formes universelles ne sont pas hors de la substance composée
D'abord, la différence entre les causes formelles et les causes motrices
2454- *Ensuite*, il exclut l'argument en faveur des idées séparées

Aristote, chap. 2, 1069b34 – chap. 3, 1070a29

La nature de la forme

2441- Après avoir traité de la matière, Aristote aborde ici la forme, d'abord pour elle-même. Il la propose comme principe. Une substance muable connaît, en effet, trois causes et trois principes. Deux sont contraires ; l'un « est l'espèce » et la forme, l'autre la privation qui est une sorte de contraire, le troisième est la matière. On a déjà établi qu'en tout changement, il faut un sujet et deux contraires. Ces composantes sont donc tout autant requises pour la génération d'une substance.

2442- La forme n'est pas davantage engendrée que la matière. Ni la matière, « ni l'espèce » n'adviennent. Elles ne sont pas engendrées, si l'on entend par là, la matière dernière et la forme dernière. Une certaine matière est, en effet, engendrée, celle qui est sujet d'altération, car la substance est un composé.

2443- Il démontre que ni la forme dernière, ni la matière dernière ne sont engendrées : en tout changement, doivent exister un sujet qui est la matière, un facteur à l'origine du changement, qui est le principe moteur, et un terme de destination du changement, qui est l'espèce et la forme. Mais si forme et matière étaient elles-mêmes engendrées, si par exemple était engendré non seulement ce tout qu'est une sphère de bronze, mais également la rotondité ainsi que le bronze, alors, matière et forme seraient elles-mêmes dotées d'une matière et d'une forme, de sorte qu'on remonterait à l'infini dans la chaîne des matières et des formes. Ce

qui est impossible. C'est pourquoi on doit mettre un terme à la génération dans la forme dernière et la matière dernière, qui ne sont pas générées.

2444- Les choses reçoivent leur forme d'un agent conforme. Une substance quelconque provient « d'un agent univoque » qui lui est formellement semblable. Toutes les substances générées, le sont par nature, ou par art, ou par chance, ou « spontanément », c'est-à-dire par hasard et sans raison véritable. L'art diffère de la nature parce qu'il est principe d'agir en autrui, tandis que la nature est principe d'action et de mouvement là où elle réside. Que les objets engendrés par l'art proviennent de semblables à eux, c'est évident. Le bâtisseur matérialise une maison à partir de la forme qu'il a en tête. Une même conformité s'observe aussi dans la nature, où l'homme engendre l'homme. Cela n'apparaît cependant pas toujours, lorsque la génération ne provient pas d'un géniteur de même espèce, comme la chaleur dans les corps sublunaires, provient du Soleil, qui est non-chaud. Néanmoins, si la conformité n'est pas spécifique, elle peut cependant exister tout de même, quoiqu'imparfaitement puisque la matière de l'inférieur n'atteindra jamais la pleine similitude de l'agent supérieur. S'il en est ainsi des réalités issues de l'art et de la nature, il est établi que chacune est engendrée par son semblable.

2445- « Les causes restantes », à savoir la chance et le hasard, s'assimilent aux manques et aux privations affectant la nature et l'art. La chance touche un être intelligent, donc l'action diverge de l'intention, et le hasard, une nature qui agit en dehors de sa tension. Tous les effets de la chance et du hasard, sont sans rapport avec leur agent, car ces deux facteurs ne sont pas causes par soi, mais par accident. Voilà pourquoi, les animaux engendrés par putréfaction proviennent, semble-t-il, du hasard, car ils ne sont pas issus de spécimens semblables à eux. Ils n'ont pas non plus de cause précise à proximité, mais seulement une cause agente supérieure.

Forme et substance composée

2446- Aristote compare ensuite la forme à la substance composée. Il commence par la division de la substance en matière, forme et composé. Il y a, dit-il, trois substances. La matière, pour ce qu'on en voit, apparaît comme une substance et cette chose précise. C'est pourquoi les premiers naturalistes n'ont retenu qu'elle pour substance. Ils observèrent, en effet, que pour les artefacts produits par assemblage et non par continuité naturelle, seuls la matière et le sujet sont substances, semble-t-il, tandis que les formes artificielles sont des accidents. Par ailleurs, la nature d'une chose semble aussi être substance et cette chose précise, or, la nature de quelque chose est le terme final de la génération naturelle, autrement

dit la forme, qui se présente comme un acquis. Est substance, en troisième lieu, le composé de forme et de matière, tel que l'individu Callias ou Socrate.

2447- Certaines formes ne sont manifestement pas extérieures aux substances composées. La forme de la maison, par exemple, n'est pas en dehors de ses matériaux. Elle est, certes, un accident, tandis que les matériaux sont la substance, mais l'accident est toujours inhérent à la substance.

2448- Nous disons cela sous réserve qu'il ne s'agisse pas de la forme de la maison « du point de vue de l'art », présente dans l'esprit de l'artisan, car alors, elle est effectivement extérieure à la matière. Mais de ces formes artificielles vues dans l'esprit de l'auteur, il n'y a ni génération, ni corruption. La maison présente immatériellement dans l'âme, comme la santé ou d'autres, naissent et disparaissent d'une autre façon, par apprentissage ou par création.

2449- Si des formes existent en dehors de la substance composée, cela ne se vérifiera que des formes naturelles qui sont substances. Platon a raison d'écrire que « les espèces » et les formes séparées, sont des formes naturelles. Il n'eut pas absolument raison, dirons-nous, mais seulement dans le cas d'espèces autres que ces sensibles que sont la chair, la tête, etc., qui forment la matière dernière de la substance particulière composée, celle qui est le plus substance.

2450- Les formes universelles ne sont pas davantage extérieures aux substances composées. Il y a une différence entre la cause formelle et la cause motrice. Cette dernière préexiste obligatoirement aux objets réalisés, car elle est le principe du mouvement qui aboutit à la chose produite. Mais la cause formelle qui est cause comme notion de la chose, commence à être simultanément à la réalité dont elle est la forme. La santé, par exemple, commence à s'installer lorsque l'homme guérit, le dessin de la sphère d'airain se dévoile en même temps qu'apparaît cette sphère. À l'évidence, donc, ces formes ne sont pas séparées des substances composées. Elles devraient être éternelles, car de tels principes, il n'y a ni génération ni corruption, a-t-on dit. Elles préexisteraient, sinon, aux substances dont elles sont les formes.

2451- Bien que les formes ne préexistent pas aux substances composées, il faut tout de même se demander si l'une d'elles demeure après corruption de la substance en question. Pour certaines, rien n'interdit qu'elles lui survivent ; l'âme, par exemple, non pas entièrement, mais uniquement l'intellect. Il est sans doute impossible que l'âme soit faite pour demeurer en entier, une fois le corps

corrompu, car ses autres facultés ne peuvent opérer sans organe, tandis que l'intellect peut le faire. Aristote précise « sans doute », car il n'a pas actuellement l'intention de le démontrer ; cela relève de la science de l'âme. Comme les parties de l'âme autres que l'intellect, ne survivent pas à la disparition de la substance composée, il en va de même des formes des autres choses corruptibles.

2452- Aristote pensait que l'âme intellective n'était pas antérieure au corps, contrairement à l'opinion de Platon, mais qu'elle ne périt pas non plus avec la mort corporelle, à l'inverse des anciens naturalistes, qui ne savaient distinguer entre l'intelligence et le sens. Il n'excepte pas l'âme intellectuelle des autres formes en général, quant à la non préexistence des formes à leurs substances composés, mais seulement du point de vue de sa persistance postérieure.

2453- Ce qui démontre qu'on ne peut soutenir comme certains l'ont fait à tort, que seul l'intellect possible, ou bien seul l'intellect agent soit incorruptible. Qu'ils prétendent que l'intellect incorruptible, possible ou agent, est une certaine substance séparée, et n'est donc pas une forme ; ou encore qu'il est une forme, mais survivant à la corruption du corps, ils en déduisent qu'il lui préexistait également. De ce point de vue, il n'y a aucune différence entre ceux qui voient dans un intellect séparé, la forme de l'homme et ceux pour qui les espèces séparées sont les formes des choses sensibles. C'est ce qu'Aristote entend exclure ici.

2454- Il finit en rejetant la raison pour laquelle les platoniciens posaient les idées séparées. Ils prétendaient qu'il est nécessaire de les envisager afin de former les substances concrètes à leur ressemblance. Mais ce n'est pas le cas. On observe dans les inférieurs une cause suffisante à la formation de tous les individus qui se produisent. L'agent naturel, en effet, agit conformément à lui-même. L'homme engendre l'homme, non pas, certes, que l'universel engendre le singulier, mais un individu, un individu. Il est donc loisible de ne pas supposer la séparation de l'homme universel, dont tel homme singulier recevrait la forme spécifique, ou y participerait. Il en est analogiquement de même des produits de l'art, car l'art médical, par exemple, est une certaine conception de la santé, et une similitude dans l'âme, comme nous l'avons déjà dit.

Leçon 4
ANALOGIE DES PRINCIPES SELON LES GENRES

2455- *D'abord*, Aristote propose la vérité
2456- *Ensuite*, il discute la vérité proposée
D'abord, il soulève un doute
2458- *Ensuite*, pourquoi les principes de la substance diffèrent des autres genres ?
2464- *Ensuite*, il établit la vérité et résout la question
D'abord, les principes sont proportionnellement identiques
D'abord, selon un premier mode de proportion
D'abord, comment sont-ils identiques proportionnellement ?
D'abord, quant aux causes intrinsèques
2468- *Ensuite*, quant aux causes intrinsèques et extrinsèques réunies
D'abord, elles sont proportionnellement quatre pour tous
2473- *Ensuite*, elles se réduisent à trois
2474- *Ensuite*, les premiers principes sont absolument identiques pour tous
2477- *Ensuite*, selon un deuxième mode de proportion
2482- *Ensuite*, comment ils sont identiques universellement pour tous
2484- *Ensuite*, Aristote récapitule la vérité de ce chapitre

Aristote, chap. 4, 1070a30 – chap. 5, 1071b2

Les principes de la substance et des autres prédicaments sont-ils identiques ?

2455- Après avoir traité des principes des substances sensibles, le Philosophe s'enquiert de savoir si les principes de la substance sont identiques à ceux des autres genres, ou bien si chacun diffère. S'ils sont identiques, en ayant établi les principes des substances, nous avons manifestement livré ceux de tous les autres genres. Aristote énonce d'abord la vérité à ce propos : d'un certain point de vue, les principes et causes diffèrent selon les genres, mais ils se rejoignent des points de vue de l'universalité comme de la proportion.

2456- Mais il entreprend une discussion pour vérifier la solution proposée, et soulève pour cela une question : les substances et les relations, ainsi que les autres prédicaments, ont-ils des principes identiques ou différents ?

2457- Il se focalise particulièrement sur la relation, qui paraît bien être ce qu'il y a de plus éloigné de la substance, car c'est l'être le plus faible. Elle se rattache à la substance à l'aide d'autres genres ; égal et inégal, par exemple, double et moitié, affectent la substance par l'intermédiaire de la quantité. Mouvant et mû, père et

fils, maître et serviteur, par l'intermédiaire de l'action et de la passion. La raison en est que la substance existe par soi, tandis que la quantité ou la qualité existent en autrui. Quant au relatif, il est non seulement en autrui, mais encore relatif à autrui.

2458- Il formule deux objections, tendant à montrer que les principes de la substance et des autres genres ne sont pas identiques :

1 S'ils étaient les mêmes, ou bien ils devraient être identiques en dehors de la substance et des autres genres, ou bien ils devraient appartenir à la substance ou à un autre genre quelconque.

2459- Mais on ne saurait prétendre qu'ils sont extérieurs à la substance et aux autres prédicaments, car ils devraient être antérieurs à tous. Un principe est antérieur à son dérivé. Or, l'antérieur est plus commun ; animal, par exemple, est antérieur à homme. Si donc quelque chose est antérieur à la substance et aux autres genres, il existe un commun pour eux tous, surtout d'après l'opinion des platoniciens qui voyaient les universels comme principes, et notamment l'un et l'être comme les plus communs de tous.

2460- On ne peut davantage soutenir que les principes les plus communs de tous les genres soient dans le genre substance ou dans la relation, ou dans un autre encore, car ils sont homogènes à leurs dérivés. Il est impossible que la substance soit principe de la relation, et réciproquement. Les principes de la substance et ceux des autres genres ne seront donc pas les mêmes.

2461- 2 Aucun composant n'est identique à ce qu'il compose ; rien n'est cause ni élément de soi-même. Dans la syllabe BA, par exemple, les éléments sont les lettres A ou B.

2462- Chez Platon, pourtant, il y a, semble-t-il, une exception, à savoir l'un et l'être, puisque tout dérivé est un et être. Aussi Aristote rejette-t-il cette éventualité en précisant que ces éléments intellectuels que sont l'un et l'être, ne sont pas davantage identiques aux réalités issues des éléments. Il les appelle intellectuels, parce qu'ils sont conçus universellement par l'intellect, et parce que Platon les avait déclarés séparés des sensibles.

2463- Que des éléments de ce type soient autres que ce dont ils sont éléments, cela se prouve ainsi : « de tels éléments » c'est-à-dire l'un et l'être, sont inhérents aux singuliers composés sur leur base. Mais aucun de leurs composés n'est

inhérent à autre chose. Il est donc évident que ces éléments diffèrent des composés qui en proviennent. S'il est vrai, par conséquent, que les composants ne sont pas identiques aux réalités qui en sont constituées, mais que les éléments des substances et ceux des autres genres sont les mêmes, alors, aucun d'eux ne se rattache au genre substance, ni à un autre. Or, c'est impossible, car tout ce qui existe doit obligatoirement relever d'un genre. Les principes de toutes choses ne peuvent donc être identiques.

Les principes sont proportionnellement semblables

2464- Aristote établit la vérité et résout la question ; il avait dit que les principes étaient identiques universellement et proportionnellement pour tous. Il reprend l'identité proportionnelle selon deux points de vue. Tout d'abord celui des causes intrinsèques, les principes sont en un sens identiques pour tous et en un sens non.

2465- Supposons que le principe des corps sensibles soit le chaud comme espèce et forme, le froid comme privation, et la matière comme sujet en puissance à ces deux états. La matière prise en elle-même, est effectivement premier sujet potentiel de forme et de privation. Aristote précise "un peu", parce que le chaud n'est pas une forme substantielle de corps sensible, ni le froid une privation, mais les deux sont des qualités. Il les utilise cependant à titre de forme et de privation substantielles, pour une meilleure explicitation. Aussi ajoute-t-il que des principes de cette sorte sont ceux de la substance, non à titre d'espèce dans un genre, mais de principes.

2466- En outre, les dérivés eau et feu, provenant des composants dont nos caractéristiques sont les principes, seraient composés : le feu de la forme chaud et d'une matière adéquate, et l'eau de la privation froid et de sa matière. Ou bien encore, si le mélange de chaud et de froid provoque une unité quelconque, chaud, froid et matière seraient principes, car ce qui en sort doit être différent du chaud et du froid, et encore des éléments premiers que nous imaginons comme des formes.

2467- Ainsi donc, pour les corps simples et les composés qui en résultent, les principes et les éléments sont identiques. Mais pour les autres, leurs principes prochains sont différents. Ils ne redeviennent identiques que proportionnellement. Comme de dire, par exemple, que les trois termes en question, à savoir le chaud, le froid et leur sujet, jouent le rôle de forme, matière et privation dans la génération des corps simples, et qu'existent en n'importe quel genre, trois facteurs tenant analogiquement lieu de forme, de matière et de privation, quoique différents selon les genres. Dans le genre couleur, par exemple, le blanc sert d'espèce, le noir de privation et la surface de matière et de sujet ; dans le cycle journalier, la lumière est

comme l'espèce, les ténèbres comme la privation et l'atmosphère comme la matière et le sujet, et c'est avec ces trois principes que se forment le jour et la nuit.

2468- Le Philosophe démontre la même conclusion d'un second point de vue. Il réunit les causes extrinsèques aux précédentes, et montre qu'en les comptabilisant globalement, elles sont proportionnellement quatre dans tous les cas. On appelle cause non seulement les principes internes, mais encore ceux qui sont à l'extérieur des choses, comme un moteur, par exemple. Il est évident qu'avec eux, principe et éléments diffèrent. On appelle, en effet, proprement principe un facteur extérieur comme le moteur, car il est à l'origine du mouvement, tandis qu'au sens strict, on dira élément, la cause intrinsèque entrant en composition dans la chose.

2469- Nous les appellerons, néanmoins, tous les deux causes, autant les principes extrinsèques que les intrinsèques. Car la notion de principe se partage en un sens en cause intrinsèque et cause extrinsèque. Certains principes sont, en effet, intrinsèques, comme ce fut montré[172]. Les fondations sont principes de la maison à titre de matière, et l'âme, principe de l'homme à titre de forme. Mais ce qui motive ou arrête et stabilise, est principe, mais non pas élément, car l'élément est le composant interne d'où provient quelque chose[173].

2470- On observe désormais, analogiquement et proportionnellement en toutes choses, trois éléments : la matière, la forme et la privation. Cette dernière est dite élément non par soi, mais incidemment, parce que la matière qu'elle affecte, est elle-même élément. La matière, existant sous une forme, est effectivement privée d'une autre forme. Mais les causes et principes sont quatre, car nous ajoutons au trois premiers la cause motrice. Pourtant, Aristote ne fait pas mention de la cause finale, car celle-ci n'est principe que par sa présence dans la tension du moteur.

2471- Ainsi donc, pour toutes choses, les causes et principes sont analogiquement quatre, à savoir la matière, la forme, la privation et le principe moteur. Ces facteurs ne sont cependant pas identiques pour tous, mais différents en chaque cas. Nous l'avons vu de l'espèce, de la matière et de la privation, mais il en va de même de la première cause, à savoir du moteur, qui diffère lui aussi en chaque genre.

[172] Métaphysique, Livre V
[173] Métaphysique, Livre V

2472- Aristote l'illustre d'un exemple : dans les questions de santé, la santé est comme une forme, la maladie comme une privation et le corps comme une matière, mais la médecine est comme un moteur ; et dans la construction, l'espèce de la maison est comme la forme, « le vrac des matériaux », opposé à l'agencement requis pour un édifice, est comme la privation, les briques comme la matière, et l'art de construire comme le moteur. Principe se divise donc bien en quatre.

2473- Il montre ensuite comment ils se réduisent à trois. Moteur et forme sont spécifiquement identiques, aussi bien pour les objets artificiels que les êtres naturels. L'homme est moteur d'une réalité naturelle en tant que possesseur d'une forme ; et dans les œuvres de l'esprit ou de l'intellect, le moteur, c'est l'espèce conçue par lui, ou même son contraire, dont le rejet suscite une espèce. On voit donc qu'en un sens, il y a trois causes, parce que la forme et le moteur se confondent spécifiquement, mais quatre en un autre sens, parce qu'ils sont numériquement séparés. La santé est effectivement l'art médical lui-même, d'une certaine façon ; et la forme de la maison est aussi l'art de construire, si cet art propose un modèle et une conception de la forme matérialisée. Il en va de même des engendrés, dont on observe la similitude formelle avec leurs géniteurs. L'homme engendre l'homme, en effet.

Les principes premiers sont absolument identiques pour tous

2474- Bien que partout, les principes exacts ne soient pas réellement identiques mais uniquement proportionnellement, Aristote liste trois points où les premiers principes sont, néanmoins, absolument identiques en toutes choses :

> 1 Dans l'énumération des quatre causes, le moteur est premier, car c'est lui qui donne l'être à la forme ou à la privation dans la matière. Or, dans le genre des moteurs, on remonte à un unique, nous l'avons déjà démontré[174]. Cet unique et même moteur premier est donc premier principe de tout.

2475- 2 Il montre la même chose d'un autre point de vue : certains êtres – les substances – sont isolables ; d'autres – les accidents – sont inséparables, parce que les caractéristiques, les mouvements, etc., ne peuvent se passer d'une substance. Les principes premiers dans le genre substance seront donc également causes de tous les autres genres, non seulement comme cause première du mouvement, mais encore comme causes intrinsèques. Matière et forme substantielles sont bien les causes des accidents.

[174] Physiques, Livre VIII

2476- 3 Même dans le genre substance, on doit aboutir à un premier. Les principes de ce genre sont les substances vivantes animées, selon l'opinion d'Aristote, pour qui les corps célestes avaient une âme. Les premiers principes du genre substance, à titre de matière et de forme, seront l'âme et le corps, ou encore le corps et l'intellect ou le désir. Car l'âme du corps céleste qui serait animé, n'a pas d'autre faculté psychique que l'intellect et l'appétit. Les autres sont, en effet, dédiées à la sauvegarde des corps engendrables et corruptibles. L'intellect et le désir ont aussi raison de cause motrice.

Autre type de proportionnalité entre les principes de toutes choses

2477- Le Philosophe propose une autre proportion de similitude entre les principes : nous disons que l'acte et la puissance sont principes de toutes choses.

2478- Mais cette division peut s'entendre en deux sens. Soit que ce ne sont pas le même acte et la même puissance qui sont à l'origine de diverses choses ; soit que la puissance et l'acte se présentent ainsi en certaines choses et autrement en d'autres.

2479-1 Il commence par ce second aspect, en disant que chez certains, c'est le même sujet qui est tantôt en acte et tantôt en puissance. On le voit pour tout ce qui a génération et corruption, ou est mobile ou contingent ; le vin, la chair ou l'homme sont parfois en acte, et parfois en puissance. Mais d'autres sont toujours en acte, comme les substances éternelles.

2480- Comme il a dit que ce mode d'identité proportionnelle des principes pour tous est différent du précédent, il explique comment ils se rejoignent. Ces termes que sont l'acte et la puissance, affectent les causes susdites, à savoir la forme, la privation, la matière et le moteur ; la forme est un acte, qu'elle soit séparable du composé comme le voulurent les platoniciens, ou que le composé résulte d'elle et de la matière. Pareillement, la privation est une sorte d'acte, comme les ténèbres ou « la souffrance », c'est-à-dire la maladie. Mais la matière est en puissance, car elle peut, en elle-même, devenir les deux éventualités, à savoir la forme et la privation. L'acte et la puissance rejoignent la matière, la forme et la privation, et diffèrent comme ces termes, car ils ne sont pas de les mêmes partout, mais chaque genre a les siens

2481- 2 Il a ajouté que non seulement la puissance et l'acte sont autres au sein des diverses réalités, mais sont aussi autres dans des sujets autres, et il l'explique : la puissance et l'acte diffèrent d'une autre façon dans des réalités

où ce n'est pas la même matière qui est puissance, et où l'espèce, qui est acte, n'est pas la même mais différente. La cause de l'homme à titre de matière, ce sont les éléments comme le feu, etc. ; la cause à titre de forme, c'est « l'espèce propre » ou l'âme ; la cause motrice, c'est quelque chose d'extrinsèque, comme le père, cause motrice proche, et le Soleil, cause lointaine, ou l'« écliptique », c'est-à-dire le zodiaque, où se meuvent le Soleil et les planètes, dont le mouvement cause la génération dans le monde sublunaire. Mais les cause extrinsèques de ce type ne sont ni matière, ni forme, ni privation, ni rien de comparable ou de même espèce qui permettrait de les rattacher à ces causes comme l'acte et la puissance. Elles sont d'un autre genre de cause, car elles sont motrices et elles-mêmes réduites à l'acte. Or, les réalités autres que l'homme ont une matière propre différente, ainsi qu'une forme spécifique et un agent propre.

Les principes sont universellement semblables pour tous

2482- Ayant montré que les principes sont proportionnellement les mêmes pour tous, Aristote entend établir qu'ils sont universellement identiques. Car il avait annoncé plus haut qu'il ferait les deux. Il lui reste donc à voir comment certains principes sont dits universellement et d'autre non. Ceux qui expriment la plus grande universalité sont la puissance et l'acte, car ils divisent l'être comme tel. Ils sont dit principes universels parce qu'ils sont énoncés et entendus universellement, et non pas parce que ces principes seraient des universels subsistants au sens platonicien ; de singuliers, il ne peut y avoir de principes que singuliers. Un principe universel concerne un effet conçu universellement, comme homme d'homme. Or, il n'existe pas d'homme subsistant universellement ; il n'y aura donc pas de principe universel d'un homme universel, mais uniquement ce particulier de ce particulier. Pelée est le père d'Achille, mais de toi, c'est ton père ; cette lettre B est principe de cette syllabe BA, tandis que la Lettre B dans son acception universelle, sera principe de BA conçu dans son universalité. Ainsi donc, signifiés universellement, les principes sont identiques pour tous.

2483- Il développe aussi une autre façon, pour les principes des substances, d'être universels pour tous : les accidents sont causés sur la base de la substance. Or, de même que l'acte et la puissance sont universellement principes de tout, parce qu'ils sont consécutifs à l'être commun, de même, la communauté des principes se hiérarchise conformément aux dérivés. Des réalités hétérogènes comme les couleurs, les sons, les substances et les quantités, connaissent des causes et des éléments hétérogènes, avons-nous dit, nonobstant qu'ils soient proportionnellement identiques pour tous. Mais de réalités de même espèce, mais physiquement distinctes, les principes divergent non pas spécifiquement, mais numériquement.

Autres votre matière, votre forme et votre moteur, autres les miens. Pourtant, ils sont identiques d'un point de vue universel. L'âme et le corps sont la matière et la forme de l'homme, mais ce sont cette âme-ci et ce corps-ci pour cet homme-ci.

Récapitulation des conclusions essentielles

2484- Le Philosophe récapitule les propos de ce chapitre, et en 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.

2485- 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.

2486- 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.

2487- 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.

Leçon 5
IL EXISTE UNE SUBSTANCE ÉTERNELLE

2488- *D'abord*, il est nécessaire de supposer une substance éternelle
2492- *Ensuite*, de quel type doit être la substance éternelle ?
D'abord, il faut qu'elle soit toujours motrice ou actrice
2494- *Ensuite*, qu'elle soit acte
2495- *Ensuite*, qu'elle soit immatérielle

Aristote, chap. 6, 1071b3 – 1071b23

2488- 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.

Il existe obligatoirement une substance éternelle

2489- Les substances sont les premiers des êtres, avons-nous dit. Mais, les premiers supprimés, il ne reste rien d'autre. Si donc, aucune substance n'est éternelle, mais que toutes sont périssables, rien n'est éternel, mais « tous les êtres sont corruptibles », c'est-à-dire d'une existence limitée. Or, c'est impossible, il est donc nécessaire qu'existe une substance éternelle.

2490- Pourquoi, cependant, ne peut-il se faire qu'il n'y ait rien d'éternel ? Aristote le prouve en se fondant sur le fait qu'il est impossible que le mouvement soit apparu ou « qu'il périsse », autrement dit qu'il commence à neuf ou disparaisse à jamais. Il a démontré que le mouvement est purement et simplement éternel[175]. Il est tout autant impossible que le temps ne soit pas éternel. Si le temps avait commencé, à un moment donné, ou bien s'il vient à finir un jour, alors, existerait avant lui et survivrait après lui un non-être du temps. Mais cela ne se peut, car il ne

[175] Physiques, Livre VIII

peut y avoir d'avant ni d'après en dehors du temps ; le temps n'est rien d'autre que le nombre de l'avant et de l'après dans le mouvement. Il s'ensuivrait que le temps existerait avant d'avoir commencé d'être, et se poursuivrait après avoir cessé d'être. Le temps est donc, selon toute apparence, nécessairement éternel.

2491- Et si le temps est continu et éternel, le mouvement l'est obligatoirement aussi, car les deux sont identiques, de l'avis de certains, ou bien le temps est une caractéristique du mouvement, selon la vérité des choses : il est le nombre du mouvement, comme Aristote l'a démontré[176]. Il ne faut pas penser, néanmoins, que tout mouvement est éternel et continu. Cela ne peut se concevoir que du mouvement local, et plus précisément du seul mouvement circulaire[177].

La nature de la substance éternelle

2492- Aristote approfondit ensuite 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. 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. Ce qui peut mouvoir n'est pas nécessairement occupé à le faire ; au contraire on observe qu'un facteur potentiel n'agit pas, et dès lors, le mouvement ne sera pas éternel. Pour qu'il n'en soit pas ainsi, il est indispensable de poser une substance éternelle mouvant et agissant en acte.

2493- Le Philosophe en conclut à la vanité de l'opinion de Platon sur les substances éternelles, car elles ne suffisent pas à soutenir l'éternité du mouvement. Imaginer des substances séparées éternelles ne peut servir au mouvement qu'à condition de voir en elles un principe potentiellement muable, ce qui ne convient pas aux espèces, semble-t-il. Les platoniciens pensaient, en effet, que les espèces n'étaient rien d'autre que des universels séparés. Or, ceux-ci, comme tels, ne meuvent pas. Tout principe actif ou moteur est singulier, avons-nous déjà dit. Les espèces sont donc impuissantes à assurer l'éternité du mouvement, et le sont tout autant, ces autres substances séparées, ajoutées aux espèces, que sont les objets mathématiques séparés conçus par certains ; un objet mathématique, comme tel, n'est pas davantage principe de mouvement. Mais, s'il n'y a pas de substance

[176] Physiques, Livre IV
[177] Physiques, Livre VIII

éternelle agente, il n'existe pas non plus de mouvement éternel, car le principe du mouvement est une substance éternelle motrice et agente.

2494- Aristote montre, en outre, que 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. L'éternité du mouvement n'est pas suffisamment assurée, si une substance éternelle agit, mais demeure substantiellement en puissance, comme si nous suivions l'avis des anciens naturalistes, pour qui les principes premiers étaient le feu ou l'eau. Il ne saurait alors exister de mouvement éternel. Si se présentait un tel moteur, dont la substance est mêlée de puissance, il pourrait ne pas être, car ce qui est en puissance peut n'être pas. Il se pourrait, dès lors, que le mouvement ne se produise pas et ne soit plus ni nécessaire, ni éternel. Il est donc indispensable qu'existe un principe premier du mouvement tel que sa substance ne soit pas en puissance, mais uniquement acte.

2495- Il ajoute qu'une telle substance doit aussi être immatérielle. Ce qui précède montre amplement qu'une substance comme celle-ci, principe de mouvement éternel, doit être sans matière. La matière est, en effet, en puissance. Or, cette substance doit être éternelle si quelque chose d'autre, comme le mouvement ou le temps, est éternel. Elle doit donc être en acte.

2496- Aristote, cependant, pose cette dernière conclusion en raison du motif qu'il invoque alors. On voit qu'il croit fermement à la nécessité d'un mouvement et d'un temps éternels. Il ne s'appuierait pas, sinon, sur cette conviction pour étudier les substances immatérielles.

2497- Sachons cependant, que les raisons présupposées[178] ici ne sont pas des démonstrations absolues, mais seulement probables. A moins qu'il ne s'agisse que d'une réfutation de la position des anciens naturalistes à propos du commencement du mouvement, qu'il entend évacuer.

2498- Ayant passé sous silence d'autres arguments qu'il n'aborde pas cette fois, la preuve qu'il donne ici de l'éternité du temps n'est pas démonstrative. En admettant que le temps ait commencé un jour, on ne peut le faire précéder que de quelque chose d'imaginaire. Il en est de même, par exemple, de l'hypothèse de corps extérieurs au Ciel. Ce ne peut être qu'en imagination. On ne peut donc supposer un

[178] Physiques, Livre VIII

lieu hors du Ciel, bien qu'"extérieur" semble indiquer un lieu. Analogiquement, il n'est pas nécessaire qu'il y ait du temps avant qu'il ne commence, ou après qu'il s'achève, quand bien même "avant" et "après" paraissent signifier un temps.

2499- Même si les arguments prouvant l'éternité du mouvement et du temps ne sont pas démonstratifs, ni ne concluent avec rigueur, cependant les énoncés qui en sont tirés à propos de l'éternité et de l'immatérialité de la substance première, n'en sont pas moins nécessaires. Même un Monde non-éternel devrait être obligatoirement établi dans l'être par une réalité préexistante. Mais, si cette dernière n'est pas davantage éternelle ; elle devra, derechef, être produite par une autre. Et comme le Philosophe a démontré qu'on ne peut remonter à l'infini[179], il devient inévitable de supposer une substance éternelle, exempte de toute potentialité, et par conséquent, immatérielle.

[179] Métaphysique, Livre II

Leçon 6
L'ACTE EST ANTÉRIEUR À LA PUISSANCE

2500- *D'abord*, L'acte est-il purement et simplement antérieur à la puissance ?
D'abord, Aristote donne une raison prouvant le faux
2501- *Ensuite*, il donne un argument contraire
D'abord, une raison conduisant à l'impossible
2504- *Ensuite*, consensus de certains physiciens
2506- *Ensuite*, il résout la question posée
D'abord, ce qui a été déjà été dit de l'ordre de la puissance à l'acte
2507- *Ensuite*, les thèses de certains philosophes
2508- *Ensuite*, manifestation de la vérité de ce qui précède
D'abord, la perpétuité de la génération
2510- *Ensuite*, la perpétuité du mouvement du Ciel
2517- *Ensuite*, la perpétuité du premier moteur immobile

Aristote, chap. 6, 1071b24 – chap. 7, 1072a25

Antériorité de l'acte sur la puissance

2500- Aristote soulève une question concernant ce qu'il vient d'établir : l'acte est-il purement et simplement antérieur à la puissance ? Dans l'affirmative, ceci permettrait de donner un principe premier des choses dont la substance soit acte. Il commence par argumenter contre, en défendant l'antériorité de la puissance sur l'acte. La substance éternelle est acte, a-t-on dit, mais on peut s'interroger à ce sujet. Au contraire, la puissance est, semble-t-il, purement et simplement antérieure à l'acte. L'antériorité se caractérise par l'irréversibilité de la séquence dans l'être. De ce point de vue, la puissance se rapporte ainsi à l'acte : tout agent à l'œuvre montre qu'il peut agir, tandis que tout ce qui peut agir, n'agit pas forcément. Voilà pourquoi la puissance paraît antérieure à l'acte.

2501- Puis il argumente en sens contraire, d'abord avec un raisonnement conduisant à l'impossible. Si la puissance était purement et simplement antérieure à l'acte, rien n'existerait à un moment donné. Est contingent ce qui peut se produire sans être encore. Si donc les êtres premiers sont en puissance, ils ne seront pas en acte et rien d'autre n'existera, par conséquent.

2502- Cela se rencontre de deux façons :

1 De l'avis de certains anciens, qu'on nomme poètes théologiens, comme Orphée et d'autres, le Monde était « né de la Nuit », c'est-à-dire d'une privation absolue préexistante.

2 D'après les naturalistes qui suivirent, comme les physiciens et leurs disciples, dans la nature, rien ne provient de rien ; c'est pourquoi ils ont supposé que tous les êtres étaient rassemblés dans une certaine confusion qu'ils nommaient chaos, comme le fit Anaxagore. Tout était, dès lors, en puissance et non en acte.

2503- Mais d'une manière ou de l'autre, on aboutit à la même impossibilité en supposant la puissance absolument antérieure à l'acte. L'être purement en puissance, qu'il s'agisse d'une totale privation ou d'une confusion, ne peut être mobilisé vers son acte en l'absence d'une cause motrice en acte, car la matière des objets artificiels ne se meut pas d'elle-même, mais c'est l'agent « au sommet » qui le fait, c'est-à-dire l'art. Les menstrues, qui sont la matière de la génération animale, ne se meuvent pas davantage d'elles-mêmes, mais c'est « le gamète », autrement dit la semence animale. Et la terre, matière de la génération des plantes, ne le fait pas non plus d'elle-même, car ce sont « les graines », autrement dit les semences végétales, qui la mettent en mouvement.

2504- Il met en lumière le consensus de physiciens sur la question. C'est pour cette raison, en effet, que des philosophes comme Leucippe, compagnon de Démocrite, ou Platon, affirmèrent la permanence de l'acte. D'après eux, le mouvement a toujours existé, même avant le Monde. Pour Leucippe, les atomes sont mobiles en eux-mêmes, et composent l'Univers ; mais pour Platon, ce sont des éléments agités d'un mouvement anarchique avant le Monde, et régulés ensuite par Dieu.

2505- Ils ont donc eu raison de supposer un mouvement permanent. Mais ils n'allèrent pas jusqu'au bout en omettant de préciser quel était ce mouvement perpétuel, en ne donnant pas sa cause, en ne le décrivant pas tout simplement, ou en ne justifiant pas leurs hypothèses, puisque « rien n'est mû de façon contingente », sans cause certaine. Il faut toujours une cause au mouvement. C'est ce que nous voyons en expliquant qu'une motion résulte de la nature, de la contrainte, de l'intellect ou d'une autre cause. Ils auraient dû préciser également la nature de cette cause première du mouvement : est-ce la nature ?, une contrainte ?, un intellect ? Les différences sont, en effet, importantes selon ce qu'on retient comme cause du mouvement. Platon peut cependant être excusé, car il a posé comme principe de mouvement une réalité automotrice, qu'il appelait âme. Celle-

ci ne précéda cependant pas la constitution du Monde, mais apparut après le mouvement anarchique. Elle est contemporaine du Ciel que Platon supposait animé. Elle ne pouvait donc être principe du désordre en mouvement.

2506- Aristote résout la question soulevée. Il renvoie à ce qui a été dit sur la hiérarchisation entre puissance et acte[180]. Soutenir l'antériorité de la puissance sur l'acte, c'est avoir raison en un sens, et tort en un autre, nous l'avons expliqué[181]. Dans l'absolu, l'acte est antérieur à la puissance, mais dans un unique et même sujet, passant de la puissance à l'acte, la puissance précède chronologiquement l'acte, bien que ce dernier soit antérieur en nature et en perfection.

2507- Il confirme sa solution avec les thèses des philosophes en question. Anaxagore atteste que l'acte est purement et simplement antérieur, en supposant un intellect principe moteur premier. L'intellect, en effet, est un acte. Même Empédocle assigna la haine et l'amitié comme causes motrices. Quant à Leucippe et Platon, ils pensaient que le mouvement était perpétuel.

Perpétuité du principe premier

2508- Aristote se sert de cette solution à la question soulevée pour manifester la vérité de ses propos antérieurs. Il démontre tout d'abord la perpétuité de la génération. Si l'acte est purement et simplement antérieur à la puissance, l'opinion des anciens naturalistes, pour qui tout commença d'exister en puissance durant un temps infini, dans la confusion et le chaos, cette opinion sera évidemment fausse. Le sera tout autant celle des poètes théologiens qui étaient du même sentiment, car ils envisageaient la privation absolue de tout en un temps infini, avant que les choses commencent d'être effectivement ; privation qu'ils appelèrent Nuit, en raison sans doute de ce que la lumière est la plus commune et la première parmi les qualités et les aspects sensibles, et que ces penseurs déniaient toute existence en dehors du monde sensible. Or, la nuit est privation de lumière. L'une et l'autre opinion sont donc fausses si l'acte est antérieur à la puissance.

2509- Or, nous observons que les êtres engendrés passent de la puissance à l'acte. Il faudra donc soutenir que les mêmes êtres, qui viennent à l'acte après avoir été en puissance, furent de toujours en un sens, ou bien par une génération cyclique, si l'on suppose que les engendrés furent antérieurement les mêmes, non pas physiquement, mais spécifiquement, car cela donne effectivement lieu à une

[180] Métaphysique, Livre IX
[181] Métaphysique, Livre IX

génération circulaire. Une terre humide génère de la vapeur, source de pluie qui arrose à nouveau la terre ; de même, l'homme produit le sperme, qui engendre un homme. Ainsi tous les êtres soumis au devenir, renouvellent périodiquement l'espèce. Ou bien encore, ce sont les mêmes qui passent de la puissance à l'acte, parce qu'ils existaient de toujours, mais autrement, comme le supposa Anaxagore, qui voyait une préexistence actuelle de l'engendré au sein du géniteur.

2510- La perpétuité de la génération conduit à l'éternité du mouvement du Ciel. Étant admis qu'il ne se soit pas produit d'autre mouvement conduisant de la puissance à l'acte toujours identique, que la génération cyclique, Aristote s'appuie sur ses démonstrations en science naturelle, notamment sur son traité *De la génération*[182], pour conclure que la constatation de la permanence inchangée du cycle de génération exige la permanence physique d'un facteur agissant uniformément pour causer la perpétuité. On ne saurait, en effet, attribuer la responsabilité de la perpétuité présente dans la génération et la corruption, à l'un quelconque des engendrés et corrompus, car aucun d'eux n'est éternel, ni même à tous, puisqu'ils ne sont pas simultanés[183]. Il reste donc que doit exister un agent perpétuel, qui agisse toujours de la même façon pour causer la perpétuité. C'est le rôle du premier Ciel, qui entraine tout dans son cycle quotidien.

2511- Mais une cause au mode opératoire immuable ne produit d'effet qu'identique ; or, parmi les engendrés et périssables, on observe de la diversité, car tantôt ils sont engendrés, et tantôt ils sont corrompus. La présence de génération et de corruption dans le monde sublunaire oblige à supposer un agent source d'actions diversifiées. Pour Aristote, c'est le corps se mouvant selon l'écliptique, qu'on appelle zodiaque. Lorsque ce cercle décline, en effet, de part et d'autre de l'équinoxe, le corps mû selon l'écliptique du zodiaque est tantôt proche et tantôt éloigné, et cette variation de distances cause la contrariété. Nous constatons, en effet, que la génération suit l'approche du Soleil, tandis que la corruption suit son éloignement ; l'herbe, par exemple, verdit au printemps et se fane en automne. Le zodiaque encercle, en effet, le mouvement du Soleil et des autres planètes, tandis que les étoiles fixes tournent au-dessus de ses pôles, et non des pôles des équinoxes, comme le prouve Ptolémée. Ce sont ces mouvements qui causent la génération et la corruption des êtres engendrables et périssables, même si c'est plus évident du mouvement solaire.

---

[182] De la génération, Livre II
[183] Physiques, Livre VIII

2512- Ce mouvement qui introduit la diversité, doit « agir par soi, en un sens », par sa vertu propre à causer cette différenciation entre génération et corruption, mais en un autre sens, « par autrui », par la vertu d'un autre, lorsqu'il cause une génération et une corruption perpétuelles. Il doit donc « agir sous la motion d'autrui », autrement dit en vertu de quelque chose d'autre, ou bien « sous la motion du premier », autrement dit en vertu du premier qui agit toujours uniformément. Et comme on ne peut rien alléguer d'autre pour expliquer la perpétuité, il faut que « l'acteur uniforme » cause par son propre pouvoir, la perpétuité de la génération et de la corruption. Ce premier qui agit toujours immuablement, est cause de cet autre qui agit de façon variée, parce qu'il agit toujours et que ce qui agit toujours de la même façon est cause de l'éternité de n'importe quel mouvement. Il est donc cause de l'éternité de l'agent causant la variété, c'est-à-dire de la perpétuité de son action, mais aussi des effets qui en sont issus, à savoir la génération et la corruption perpétuelles. Il est par conséquent évident que l'agent second, source de diversité, agit en vertu de « l'agent premier », autrement dit du premier Ciel, ou de l'orbe premier, qui agit uniformément pour toujours.

2513- On voit donc que l'agent premier, immuable dans son action perpétuelle, l'emporte en pouvoir et en valeur, puisqu'il est la cause de « ce qui est toujours uniforme », c'est-à-dire de la perpétuité. La diversité d'effets provient d'un autre agent, doté d'une variété d'actions. Par conséquent, la différence de comportement propre à la génération et la corruption, qui intègre la perpétuité, provient des deux causes conjointes, de la première immuable et de la seconde diversifiée.

2514- Sur cette base, il conclut qu'en admettant les mouvements du Ciel pour origine de la perpétuité dans la génération et la corruption des réalités sublunaires, il est inutile de se mettre en quête d'autres principes comme les idées platoniciennes, ni l'amitié et la discorde d'Empédocle, puisque notre explication permet d'attribuer cette cause de perpétuité de la génération et de la corruption.

2515- Mais si nous ne retenons pas cette explication, apparaissent les inconvénients auxquels furent confrontés les premiers philosophes, c'est-à-dire que tout « provient de la Nuit » et de la privation absolue, ou bien que tout fut fusionné, ou encore que quelque chose sorte du non-être.

2516- Il est donc évident qu'en admettant la thèse ci-dessus, à savoir qu'il y a une génération et une corruption perpétuelle, causées par le mouvement incessant du Ciel, tous les inconvénients disparaissent. Tout, par conséquent, sera mis en mouvement à partir d'une rotation sans fin. Cela se constate non seulement par la

raison, mais encore par les effets perceptibles eux-mêmes. C'est pourquoi le premier Ciel, qui est en mouvement perpétuel, doit être éternel.

2517- Et, s'appuyant sur le mouvement perpétuel du Ciel, Aristote conclut enfin à la perpétuité du premier moteur immobile. Puisque tout ce qui se meut, est mû par autrui, comme le prouvent les *Physiques*, si le Ciel est perpétuel, ainsi que le mouvement, il est nécessaire qu'il existe un moteur perpétuel. Or, dans la hiérarchie des mobiles et des moteurs, on observe trois degrés ; le dernier est ce qui n'est que mû, tandis que le premier est le moteur non mû, et l'intermédiaire est le mobile / moteur. Nous devons donc affirmer la présence d'un moteur éternel qui ne soit pas mû. C'est ce que prouvent les *Physiques*[184] : il est impossible d'aller à l'infini dans les moteurs et dans les mus, car nous devons aboutir à un premier moteur immobile. Sinon, nous parviendrions à quelque automoteur à partir duquel il faudrait encore remonter à un moteur immobile, comme ce fut prouvé.

2518- Or, le premier moteur éternel non-mû ne peut être en puissance, car il serait fait, sinon, pour être mû ; il doit donc exister par soi et être substance en acte, comme l'avait annoncé plus haut Aristote. Soulever ce doute, présent chez les anciens, fut néanmoins indispensable pour le résoudre. On aura ainsi montré plus explicitement le processus aboutissant nécessairement à un être premier, dont la substance est acte.

[184] Physiques, Livre VIII

Leçon 7
SUPRÊME INTELLIGIBLE ET SUPRÊME ATTRAYANT

2519- *D'abord*, en quel sens le moteur immobile meut-il ?
2523- *Ensuite*, les points caractéristiques de la perfection de la substance
D'abord, à partir des raisons d'intelligible et d'attrayant
D'abord, le premier moteur est intelligible
2526- *Ensuite*, il est attrayant
2529- *Ensuite*, par comparaison au premier mobile

Aristote, chap. 7, 1072a26 – 1072b14

Comment le premier moteur meut-il ?

2519- 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.

2520- Le mouvement est, en effet, double : il provient soit de la nature, soit de la volonté ou du désir. Le moteur d'un mouvement naturel est nécessairement mû, puisqu'il s'agit de génération ou d'altération. Même le mouvement par soi de pesanteur est provoqué par un générateur. Or, le géniteur ou l'altérant immédiat doit lui-même changer. C'est pourquoi nous avons dit plus haut que la cause de la génération et de la corruption agit en se modifiant. Dans le mouvement conforme à la volonté ou l'appétit, ces facultés sont, elles aussi, des moteurs mus, c'est évident[185]. Seul par conséquent ce qui meut à titre de désirable est moteur non-mû.

2521- Or, le premier moteur est dit mouvoir par attirance, car le mouvement du Ciel en dépend comme d'une fin ; il est causé par un moteur proche qui le meut en raison du premier moteur immobile, afin de s'assimiler à lui en étant cause et en déployant en acte toute la virtualité du premier moteur. Le mouvement du Ciel n'est pas finalisé par la génération et la corruption des êtres sublunaires, car une fin est plus noble que ce qui y conduit. Le premier moteur meut donc en attirant.

[185] Traité de l'âme, Livre III

2522- Pour nous cependant, il y a une différence entre ce qui meut comme désirable et ce qui meut comme un bien intelligible, même si les deux agissent comme des moteurs non mus. Cela se remarque surtout chez l'homme sensuel. Sa raison le porte vers le bien intelligible, mais la pression de la convoitise le pousse vers les sensations délectables, apparemment bonnes, bien qu'elles ne le soient pas dans l'absolu, mais seulement par leur aspect. Mais un tel écart ne saurait exister chez le premier intelligible et premier désirable ; les deux doivent se confondre. L'objet de convoitise n'est pas un bien intelligible, mais apparent. Or, le premier bien « doit être objet de volonté », c'est-à-dire attirant pour l'appétit intellectuel. La volonté siège, en effet, dans l'intelligence, et pas seulement dans la sensualité. Ce que désire cette dernière paraît bon parce qu'elle le désire, car la sensualité détourne le jugement de la raison pour lui faire déclarer bon ce qu'elle estime délectable. Mais l'objet de l'appétit intellectuel est poursuivi parce qu'il apparaît bon en soi. « C'est l'intelligence qui est à la source de cet appétit ». C'est, autrement dit, l'intelligible qui mobilise l'acte de l'intellect. Le convoitable ne sera donc bon, à l'évidence, que s'il répond à un jugement de la raison. Il ne saurait, dès lors, être premier, car ce sera l'objet de désir, attirant et intelligible à la fois.

Les traits de perfection de la substance première

2523- Aristote s'appuie sur ce qui précède pour étudier les traits de perfection du moteur premier. Ayant montré qu'il est intelligible et attirant, il lui faut en déduire quel est le sommet d'intelligibilité et d'attractivité. Il démontre donc cette perfection par soi, se fondant sur les notions d'intelligible, tout d'abord, puis d'attirant. De même que les moteurs et les mobiles ont leur imbrication, de même, les intelligibles découlent les uns des autres. C'est ce que le Philosophe appelle complémentation d'intelligibilité : un des intelligibles est premier principe d'intelligence d'un autre, comme un moteur est cause de la motion d'un autre.

2524- 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.

2525- Contrairement à l'apparence, nous ne tombons pas dans les thèses de Platon, pour qui le principe premier de tout est l'un intelligible en soi. Aristote s'arrête pour cela sur la différence entre l'un et le simple. Les deux n'ont pas le même sens, car un signifie la mesure[186], tandis que simple indique une disposition particulière : ne pas être constitué de plusieurs composants.

2526- Le Philosophe parvient aux mêmes conclusions en s'appuyant sur l'attractivité. Un bien éligible par soi connaît une même hiérarchie. L'antérieur dans le genre intelligible est aussi préférable dans le genre de l'attirance, ou bien une réalité qui y correspond. Il ajoute cette précision, parce que c'est dans l'intellect que les intelligibles sont en acte, tandis que l'attrait siège dans les choses. Bien et mal appartiennent au réel, a-t-on dit[187].

2527- Comme la notion conceptuelle de substance est antérieure à celle d'accident, ainsi, les biens répondant à ces notions entretiennent une même relation. La substance simple en acte sera la meilleure, parce qu'elle est la plus intelligible. Il est donc évident que le moteur premier se confond avec l'intelligible premier et avec le premier désirable, qui est le meilleur.

2528- Mais comme l'attrait et le bien ont raison de fin, et que la finalité ne fait pas figure d'être immobile, si l'on en croit la liste des objections[188], Aristote s'attèle au problème. D'après la division à laquelle se prêtent les modalités de finalités, on peut, en un sens, reconnaître une fin à des êtres immobiles. Une réalité peut, en effet, en finaliser une autre de deux façons :

> 1 Parce qu'elle est déjà présente ; le centre, par exemple, est la fin préexistante du mouvement de gravité. Rien n'interdit qu'une telle fin ne concerne les êtres immobiles. Quelque chose peut, en effet, tendre par son mouvement à participer à sa façon à un être immobile, et ainsi, le premier moteur immobile peut être fin.
>
> 2 Parce qu'elle n'est pas encore en acte, mais seulement dans la tension de l'agent, dont l'action va la produire ; la santé, par exemple est fin de l'acte médical. Une telle finalité est étrangère aux êtres immobiles.

[186] Métaphysique, Livre X
[187] Métaphysique, Livre VI
[188] Métaphysique, Livre III

Comparaison entre le premier moteur et le premier mobile

2529- Le premier moteur immobile mobilise parce qu'il est aimé ; il doit donc exister un être mû par lui en premier, et par lequel il meut le reste. Nous voulons parler du premier Ciel. Comme nous partons du principe que le mouvement est perpétuel, ce premier mobile doit se mouvoir éternellement, et tous les autres en lui. Aristote préfère parler d'amour plutôt que de désir, car l'on désire ce que l'on n'a pas encore, tandis que l'on aime aussi ce que l'on possède déjà.

2530- Puisqu'il doit se mouvoir indéfiniment, il ne peut se prêter à des variations, mais doit demeurer substantiellement identique. Ce mouvement qui affecte le premier mobile « ne peut donc être qu'un déplacement », autrement dit un mouvement local, car ce qui se meut « d'autres mouvements », comme la génération et la corruption, l'augmentation et la diminution, ou l'altération, doit nécessairement varier soit de substance, soit de quantité, soit de qualité. Mais le sujet d'un déplacement change de lieu, qui est un facteur externe au localisé, mais pas de substance, ni de dispositions substantielles intrinsèques.

2531- Comme le premier mobile change de lieu, mais pas de substance, le premier moteur, qui est être immobile et toujours en acte, ne doit en aucun cas varier, puisqu'il ne peut être mû. Ce serait, en effet, le premier mouvement qui serait le plus apte à le mouvoir. Or, le premier mouvement est un changement de lieu, et la rotation en est le premier genre. Mais il n'est pas mû de ce mouvement puisqu'il meut en le suscitant. Le premier moteur n'est pas mû du mouvement par lequel il meut. De même que le premier altérant ne peut être altéré, il n'est pas sujet à une rotation. Il ne peut, dès lors, être mû en aucune façon. Il ne saurait donc varier. Le premier mouvement siège donc nécessairement dans un mobile, car est nécessaire ce qui ne peut pas ne pas être. Il s'agit, néanmoins, d'une nécessité qui n'est pas une contrainte, mais une obligation de bien se comporter, et son moteur est principe de motion à titre d'objet désiré et de finalité.

2532- La nature de cette nécessité se démontre par une tripartition de la notion de nécessaire :

> 1 Est nécessaire, ce qui est contraint et ne peut s'éviter en raison d'une impulsion violente.
>
> 2 Est nécessaire, ce sans quoi le bien ne pourrait exister, ni la fin en aucune façon ; c'est ainsi que la nourriture est nécessaire à la vie animale. Ou encore ce sans quoi un événement ne peut se dérouler au mieux ; le cheval, par exemple, est nécessaire au trajet, car sans lui le voyage ne serait pas facile.

> 3 Est nécessaire, enfin, ce qui ne peut se comporter autrement qu'il n'est ; il s'agit d'une nécessité absolue par soi.

2533- Puisqu'on a dit que le Ciel se meut nécessairement, on ne peut soutenir que cette nécessité soit de contrainte, car dans les réalités impassibles, il n'existe rien en dehors de leur nature. Or, les faits de violence sont hors nature. Il ne peut s'agir non plus d'une nécessité absolue, parce que le mobile premier est automoteur[189]. Or, ce qui se meut par soi-même a la faculté de se mouvoir ou de ne pas se mouvoir. La nécessité du premier mouvement se rattachera donc à sa finalité, du fait de son éternité, car sans elle, il ne serait pas correctement ordonné à cette fin.

2534- De ce principe premier, moteur à titre de fin, dépendent donc le Ciel, son éternité, sa substance et l'éternité de son mouvement. C'est aussi à lui, par conséquent, qu'est suspendue toute la nature soumise au Ciel et à son mouvement.

2535- Nous devons, néanmoins, prêter attention à ce qu'Aristote dit de la nécessité du premier mouvement : elle n'est pas absolue, mais fait suite à la finalité. Or, cette fin est un principe qu'il nomme Dieu, par la suite, parce qu'elle conduit à l'assimilation à lui. Or, s'assimiler à ce qui est vouloir et intelliger, comme il décrira Dieu, regarde la volonté et l'intelligence, analogiquement à un objet d'art, qui s'assimile à son auteur en concrétisant sa volonté. De sorte que toute la nécessité du premier mouvement gît dans la volonté de Dieu.

[189] Physiques, Livre VIII

Leçon 8
LA PERFECTION DE LA SUBSTANCE PREMIÈRE

2536- D'abord, la délectation suit l'âme du Ciel désirant et intelligeant
2539- *Ensuite*, intellection et délectation du premier intelligible sont plus parfaites
2544- *Ensuite*, comment Dieu considère
2545- *Ensuite*, il exclut l'imperfection du premier principe
2548- *Ensuite*, deux points encore à considérer sur la substance en question
D'abord, elle est incorporelle
2551- *Ensuite*, elle n'est mue d'aucun mouvement

Aristote, chap. 7, 1072b15 – 1073a13

Le Ciel est animé d'intelligence et de désir

2536- 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. « Nous pouvons la déduire » et comprendre cette disposition à la joie de l'être qui désire et conçoit le premier intelligible, en nous représentant nos plus grandes joies, l'espace d'un moment. Cet être intelligent et désireux est, en effet, de toujours dans ces dispositions de délectation, alors qu'il est impossible pour nous d'entretenir en permanence cette joie suprême.

2537- La délectation est le principe premier de l'acte de celui qui désire et conçoit. Elle jaillit de l'opération connaturelle de ces facultés[190]. Le signe en est qu'elle est à son comble dans la veille, dans l'acte du sens et dans l'intellection. L'intellect et le sens en acte jouent par rapport à leurs puissances, le rôle de la veille envers le sommeil. Et que ces opérations soient grandement délectables, c'est évident parce que tout le reste n'offre de joie qu'en fonction d'elles. Les souvenirs de la mémoire sont plaisants lorsqu'une joie passée ou future investit le présent de l'âme.

[190] Éthiques, Livre X

2538- La joie accompagne l'acte du sens et de l'intellect. Chacun voit donc que « l'intellection », autrement dit, l'acte de l'intelligence, est, en tant que tel, ce qu'il y a de meilleur. Le bien intelligible l'emporte, en effet, sur le bien sensible, comme le bien immobile et universel sur les biens changeants et particuliers. La joie intellectuelle surpassera donc la jouissance sensuelle. De sorte que la conception la plus grande et la plus parfaite portera sur l'objet le meilleur, et d'elle jaillira la joie la plus intense. À l'évidence, donc, l'intellection du premier moteur, qui est aussi le premier intelligible, offrira cette délectation suprême.

Intellection et joie suprêmes de l'intelligible premier

2539- 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. Par essence, l'intellect s'auto-comprend en appréhendant ou concevant en lui, un objet intelligible. L'intellect devient lui-même objet intelligible en concevant un objet intelligible. Sur ce point, intellect et intelligible se confondent.

2540- Il montre donc comment l'intellect rejoint l'intelligible : il se compare à son objet comme la puissance à l'acte, ou le perfectible à la perfection. De même que le perfectible est susceptible de perfection, de même, l'intelligence est sujet potentiel de son intelligible. Or, c'est la substance qui est l'intelligible en propre, car l'objet de l'intelligence, c'est l'identité ; voilà pourquoi il écrit que l'intellect est sujet potentiel d'intelligible et de substance. Et parce que toutes choses deviennent en acte en poursuivant leur perfection, il s'ensuit que l'intellect devient en acte en recevant un intelligible, car être intelligible, c'est être en acte dans le genre des intelligibles. Or, tout ce qui est en acte, est agent ; l'intelligence qui a atteint l'intelligible deviendra donc « agent et opérant », c'est-à-dire en train d'intelliger.

2541- Rappelons-nous, cependant, que les substances matérielles ne sont pas intelligibles en acte, mais seulement en puissance. Elles le deviennent effectivement lorsque, par l'entremise des facultés de sensation, l'intellect agent produit leur similitude immatérielle. Mais ces concepts ne sont pas des substances, car ce sont des espèces intelligibles reçues dans l'intellect possible. D'après Platon, au contraire, les espèces intelligibles des choses matérielles étaient subsistantes par soi ; c'est pourquoi il soutenait que notre intelligence exerce son activité lorsqu'elle atteint ce type d'espèces séparées subsistantes en elles-mêmes. Mais pour Aristote, les espèces des choses matérielles ne sont pas substances subsistant par soi.

2542- Il existe néanmoins une substance intelligible subsistant par soi ; et c'est d'elle qu'il s'agit maintenant. Il faut, en effet, que le moteur premier soit substance

intelligente et intelligible. Il y a donc entre l'intellect du premier mobile et la substance première intelligible et motrice, une relation analogue à celle que voyaient les platoniciens entre notre intellect et les espèces séparées intelligibles : comme le dit Platon lui-même, notre intelligence devient en acte par contact et participation à ces espèces. L'intelligence du premier mobile exerce donc son acte d'intellection en entrant en contact avec la substance première intelligible.

2543- Ce en raison de quoi quelque chose est ainsi, est ainsi à titre éminent. Voilà pourquoi tout ce qu'on remarque de divin et de noble dans l'intellection et la joie de l'intellect qui rejoint, s'observe de façon suréminente dans le premier intelligible qui se laisse rejoindre. Aussi la considération de cet être est-elle la plus délectable et la meilleure. Mais on appelle Dieu ce type d'intelligible. Étant donné que la joie de concevoir est la meilleure dont nous soyons capables, même si elle ne doit durer qu'un court moment, si Dieu en jouit en permanence, comme nous en profitons parfois, alors sa félicité est admirable, et plus admirable encore s'il en bénéficie pour toujours, et davantage que notre intellection épisodique.

La considération divine

2544- Ayant affirmé que Dieu considère, il lui faut expliquer comment il le fait. Dieu est la vie même, ce qu'il prouve ainsi : « l'acte de l'intelligence », c'est-à-dire concevoir, est une certaine vie, et l'œuvre la plus parfaite de la vie ; l'acte, on l'a dit, est plus parfait que la puissance, et l'intellect en acte vit plus parfaitement que l'intellect en puissance, comme le veilleur mieux que le dormeur. Mais l'être premier, nommément Dieu, est cet acte même. Son intellect est son intelliger même, car autrement, il serait comme une puissance envers son acte. Or, nous avons démontré que sa substance est acte. Cette substance même de Dieu ne peut donc être qu'une vie, et son acte, la meilleure des vies, éternelle et subsistante en elle-même. Ce qui explique que pour le commun des mortels, Dieu passe pour un animal éternel et parfaitement bon. Chez nous la vie se manifeste surtout dans l'animal, on le nomme donc animal, parce qu'il a la vie. Ce qui précède explicite donc clairement qu'en Dieu, sont la vie et la durée continues et éternelles, car Dieu est cela même : la vie éternelle, et sa vie ne saurait être autre que lui-même.

2545- Aristote rejette ensuite une thèse contraire, attribuant de l'imperfection au premier principe. Ceux qui refusèrent de voir dans le premier principe ce qu'il y a de meilleur et de plus noble, comme les pythagoriciens ou Leucippe, furent abusés par le fait que les principes des animaux et des végétaux étaient causes de bien et de perfection. Bien et perfection ne sont donc pas dans les principes, mais dans les

effets qu'ils ont produits, comme les semences, principes imparfaits des animaux et des plantes proviennent de spécimens parfaits antérieurs.

2546- Il résout donc le problème en écartant leur motif. Ce n'est pas le sperme qui est premier dans l'absolu, mais un être parfait ; l'homme est, dira-t-on, antérieur au sperme, non pas, certes, celui qui en naquit, mais celui qui l'a émis. On a déjà prouvé que l'acte est purement antérieur à la puissance, même si dans un seul et même processus de génération et de temps, la puissance précède l'acte.

2547- Ces points acquis, il conclut qu'il est désormais manifeste qu'existe une substance éternelle et immobile, à part du monde sensible.

Deux aspects de la substance première encore à définir

2548- Aristote poursuit avec deux points qui restent à étudier au sujet de la substance en question. Tout d'abord, elle est incorporelle. Il a, en effet, déjà démontré qu'elle n'avait aucune dimension, mais était insécable et indivisible[191].

2549- Il en reprend brièvement la preuve : cette substance meut en un temps infini, puisque le moteur premier est éternel, comme on l'a dit. Son pouvoir est donc infini. Nous constatons, en effet, parmi les moteurs seconds, que plus leur pouvoir est fort, et plus leur opération est durable. Mais aucun être fini ne peut avoir de puissance infinie. Notre substance n'aura pas, par conséquent, de taille finie. Or, elle ne saurait être infinie non plus, car il n'y a pas de grandeur infinie, nous l'avons vu. Or, une grandeur est soit finie, soit infinie ; reste donc que notre substance est totalement sans grandeur.

2550- La puissance de cette substance n'est pas dite infinie de façon privative, au sens où l'infini convient à la quantité, mais négative, au sens où elle n'est pas limitée à un effet précis. On ne peut de ce fait, qualifier d'infinie la puissance du Ciel, même s'il meut les corps inférieurs en un temps infini, parce qu'il ne meut qu'en étant mû. L'influence provient donc du premier moteur. On ne peut pas davantage soutenir que la force du Ciel est infinie, même s'il a d'être indéfiniment, parce qu'il ne possède pas en lui la force active de son être ; il n'en est que le sujet potentiel. Sa durée infinie est le signe de la force infinie de son principe externe. Mais pour pouvoir être le support d'un être incorruptible de vertu infinie, il doit être dépourvu de toute source de corruption et de toute capacité d'anéantissement.

[191] Physiques, Livre VIII

2551- Aristote a démontré que le premier moteur ne peut pas se déplacer. Il lui reste à établir qu'il ne peut pas être sujet d'autres mouvements. Il ne peut pas s'altérer, car il ne peut se délocaliser. Tous les autres mouvements font, en effet, appel au changement de lieu. Celui-ci ôté, ils disparaissent tous, car n'importe quel mobile mu d'un autre mouvement est aussi mû d'un mouvement local.

2552- Aristote conclut qu'il est évident que tout se passe comme il l'a dit.

Leçon 9
L'UNITÉ DE LA SUBSTANCE PREMIÈRE

2553- *D'abord*, Aristote explique la nécessité d'approfondir cette question
2555- *Ensuite*, la nécessité qu'il y ait plusieurs substances de ce type
D'abord rappel de ce qui a été déjà dit du principe premier
2556- *Ensuite*, plusieurs substances immatérielles éternelles en découlent
2563- *Ensuite*, quel est le nombre de ces substances ?
D'abord, le nombre de mouvements célestes ?
D'abord, où prendre le nombre des mouvements célestes ?

Aristote, chap. 8, 1073a13 – 1073b17

2553- Après avoir établi la perfection de la substance immatérielle, le Philosophe s'enquiert ici de son unité et de sa pluralité. Il explique tout d'abord la nécessité d'approfondir cette question, parce que rien de décisif n'a été développé par autrui. On ne doit pas celer la question de savoir s'il y a une ou plusieurs substances éternelles et immatérielles, et dans le dernier cas, combien elles sont. Mais il faut aussi « mentionner les lacunes des autres » qui n'ont rien dit de manifeste ni de clair au sujet du nombre de ces substances.

2554- On le voit ainsi : ceux qui défendaient les substances immatérielles furent surtout les tenants des idées. L'opinion concernant les idées, est que leur essence n'implique pas avec certitude une pluralité, puisqu'elles sont le point commun que partagent certaines choses. Mais comme ils virent aussi les nombres parmi les idées, on peut envisager de ce côté le motif d'une multiplicité. Mais ils ne tinrent pas tous le même discours au sujet de la pluralité des nombres. Tantôt les espèces des nombres étaient déclarées infinies ; c'est vrai de l'essence même du nombre parce qu'en lui ajoutant une unité, on obtient toujours une espèce différente, or, cette addition peut se reproduire à l'infini, de sorte que les espèces de nombres n'ont pas de limite à leur démultiplication. Tantôt, les nombres s'arrêtaient à dix chiffres spécifiques. Tous ceux au-delà étaient, d'une façon ou d'une autre, formés par la réitération du nom d'un des premiers, semble-t-il. Ils ne surent pourtant dire pour quelle raison précise, cette numération allait jusqu'à dix, ni plus ni moins. Rien d'étonnant à cela, car leur fixation des chiffres n'était pas fondée sur la réalité des choses, mais sur le nom. D'autres, néanmoins, donnèrent la raison que le nombre dix est engendré par la suite de nombres jusqu'à quatre, qui est le premier carré. Un plus deux égale trois plus trois égale six, plus quatre, égale dix, en effet.

Il existe plusieurs substances immatérielles éternelles

2555- Aristote démontre ensuite la nécessité de l'existence de plusieurs substances de ce type. Il reprend pour cela ce qui a été dit du principe premier. Comme les autres n'ont rien écrit de démonstratif sur la pluralité des substances séparées, il nous revient de nous prononcer à ce sujet, en nous fondant sur ce que nous avons d'ores et déjà supposé et établi. Or, nous avons dit que le premier principe des êtres, est immuable par soi et par accident, mais qu'il meut un mobile unique, premier et éternel. Tout ce qui est mû doit obligatoirement être mobilisé par un autre, comme nous l'avons prouvé[192] ; il est donc nécessaire que le premier moteur soit totalement immobile, que le mouvement éternel provienne d'un moteur éternel, et qu'à un seul mû réponde un seul moteur.

2556- Mais à la suite de ce principe, il faut envisager plusieurs substances immatérielles éternelles. En dehors du mouvement spatial absolu de l'Univers, qui est le cycle journalier du Ciel entier, mouvement uniforme et totalement simple provoqué par la substance première immobile, nous observons d'autres déplacements de planètes, non moins éternels, puisqu'un corps sphérique comme le Ciel, est éternel. L'éternité d'un tel mouvement n'est donc pas compromise par la corruption du mobile. Ces substances sont « instables », c'est-à-dire qu'elles ne s'arrêtent jamais. Leur mouvement n'est interrompu par aucun repos. La science de la nature le démontre, autant dans les *Physiques* que dans le *Traité du Ciel*. Ces mouvements proviennent donc nécessairement de la motion d'un moteur immobile par soi et substance éternelle.

2557- Une telle nécessité résulte de ce que les astres sont éternels et sont des substances. Leur moteur doit donc être, lui aussi, éternel et substance. Le moteur est antérieur au mû, en effet, et ce qui est antérieur à la substance est nécessairement substance. Chacun voit, par conséquent, qu'il y aura autant de substances naturellement éternelles, immobiles en soi et sans grandeur, qu'il y a d'orbites planétaires, en raison de ce que nous avons dit, à savoir qu'elles meuvent en un temps infini et démontrent de ce fait leur puissance infinie. L'existence de substances immatérielles en nombre égal aux mouvements des astres est donc désormais claire ; leur hiérarchie suivra aussi celle de ces mouvements.

2558- Notons qu'à côté du mouvement local premier, Aristote ne tient compte que des orbites planétaires, car de son temps, les savants n'avaient pas encore observé le mouvement des étoiles fixes. Voilà pourquoi il estimait que la huitième sphère,

[192] Physiques, Livre VIII

contenant les fixes, était le mobile premier, et son moteur, le principe premier. Mais par la suite, les astronomes prirent connaissance du mouvement des étoiles fixes, en sens contraire du mouvement premier. Il fut donc nécessaire d'ajouter, au-dessus de la sphère des étoiles fixes, une autre sphère encerclant le tout, qui anime le Ciel d'un mouvement diurne, et c'est celui-là, le mobile premier d'Aristote, mû par le moteur premier.

2559- Pour Avicenne, toutefois, le mobile premier est immédiatement mû non par le premier principe, mais par une intelligence dont ce principe premier est la cause. Le premier principe est, de son point de vue, purement un, et ne peut rien causer d'autre que l'un, qui est l'intelligence première, effectivement sujette à une pluralité de puissances et d'actes, d'après l'être qu'elle obtient de lui. Elle est comparée au principe dont son être dépend, comme une puissance à l'acte. C'est ainsi qu'elle peut causer immédiatement plusieurs objets, car en se comprenant comme possédant une puissance, elle cause la substance de l'orbe qu'elle meut ; en se comprenant comme étant être en acte d'un autre, elle cause l'âme de cet autre orbe ; en comprenant son principe, elle est cause de l'intelligence qui lui fait suite pour mouvoir l'orbe inférieure, et ainsi de suite jusqu'à la sphère de la Lune.

2560- Mais il n'y a là rien d'obligatoire. Dans une substance supérieure, la cause agente n'opère pas comme dans les choses matérielles, où une cause unique n'engendre qu'un seul effet. Car chez les premières, cause et effet ont un être intelligible. Si une substance peut concevoir de nombreux objets, elle pourra aussi en causer plusieurs. Il semble suffisant que le premier mouvement du Monde corporel, dont dépendent tous les autres, ait pour cause le principe des substances matérielles, car il existera une connexion et un agencement des sensibles aux intelligibles. Mais les propos du Philosophe pour qui la succession des substances séparées est parallèle à celle des mouvements et des mobiles, peut laisser dubitatif. Parmi toutes les planètes, en effet, le Soleil a le plus grand diamètre, ses effets se font davantage sentir sur les réalités sublunaires, et son mouvement est à l'origine de celui des autres planètes, qui en sont dépendantes. La substance mouvant le Soleil devra donc l'emporter sur celles qui meuvent les autres planètes, alors que pourtant, le Soleil ne domine pas les autres astres. Mais à propos des corps, le contenant est plus formel, et donc plus noble et plus parfait ; on le comparera au contenu comme un tout à une partie[193]. Puisque la sphère des planètes supérieures englobe celle des inférieures, la planète supérieure, à laquelle la sphère est dédiée dans son entier, doit être d'un potentiel plus fort et plus universel que celui d'une planète inférieure ; son action jouit d'une durée supérieure, du fait de sa plus

[193] Physiques, Livre IV

grande proximité avec la première sphère, dont le mouvement cause l'éternité, avons-nous dit. Ptolémée, dans son *Tétrabible*, enseigne que les effets de Saturne impactent universellement tous les lieux et tous les temps, ceux de Jupiter ont une influence annuelle, ceux de Mars, du Soleil, de Vénus et de Mercure, une durée mensuelle, et ceux de la Lune, une rémanence quotidienne.

2561- Ceci explique que les effets des planètes se manifestent dans les choses terrestres selon un même ordre. Les trois premières planètes supérieures sont dédiées, semble-t-il, aux caractéristiques propres des réalités existant en soi. Leur stabilité est attribuée à Saturne, leur perfection et leur bon comportement à Jupiter, et leur force à résister contre les agressions et à les repousser, à Mars. Les trois autres planètes exercent leur action sur le mouvement même des choses, apparemment ; le Soleil est un principe universel de mouvement, et c'est pourquoi son influence est particulièrement perceptible au sein des choses. Vénus paraît avoir l'effet le plus déterministe, à savoir la génération, où l'engendré se conforme à l'espèce, et qui règle tous les autres changements. Mercure serait responsable de la multiplication et la distinction entre les individus d'une même espèce, ce qui expliquerait la grande variété de ses mouvements. Lui-même est d'ailleurs influencé par toutes les autres planètes, aux dires des astronomes. A la Lune appartient en propre le changement de la matière et sa disposition à recevoir toutes les attractions célestes. Elle donne pour cela l'impression d'être la dépositaire des influx astraux, pour les transmettre à la matière du monde sublunaire.

2562- Plus un astre domine, et plus son influence est universelle, durable et puissante. Or, les astres sont comme les instruments des substances séparées motrices, aussi la substance motrice de l'orbe supérieur est-elle d'intelligence et de vertu très universelle, et l'emporte en noblesse.

Le nombre des substances immatérielles éternelles

2563- Aristote décompte ces substances en s'appuyant sur le nombre des mouvements célestes ; il précise tout d'abord la source d'où l'on peut saisir un tel nombre. L'astronomie est la science mathématique la plus apte à énumérer la variété des déplacements et des mouvements célestes ; elle seule étudie les substances sensibles éternelles que sont les corps célestes. Les autres n'envisagent aucune substance. On le voit de l'arithmétique, qui porte sur les nombres, ou de la géométrie, qui examine les grandeurs. Nombres et grandeurs sont des accidents.

2564- Quiconque ayant un peu fréquenté la science astronomique, sait que des corps dispersés dans l'espace, comme les planètes, sont soumis à plusieurs mouvements.

« Chaque astre errant », chaque planète, connaît plus d'un déplacement. Or, on les nomme astres errants, non du fait de mouvements erratiques, mais parce qu'ils ne conservent pas uniformément la même place, contrairement aux étoiles qu'on dit fixes parce qu'elles gardent leurs positions respectives.

2565- Nous disposons de trois sources d'informations indiquant qu'il y a plusieurs mouvements dans ces astres. Une première sorte de mouvements s'observe à l'œil nu. Une autre demande un examen minutieux à l'aide d'instruments. Certains mouvements demandent longtemps pour être perceptibles, d'autres le sont assez vite. Une troisième sorte se conclut par la raison. Parfois, en effet, le mouvement des étoiles errantes paraît plus rapide et parfois plus lent, tantôt déférant, et tantôt rétrograde. Or, cela ne peut convenir à la nature d'un astre, dont le mouvement doit être absolument régulier. Il a donc semblé nécessaire de le décomposer en mouvements qui expliquent ces irrégularités par un mécanisme satisfaisant.

2566- Combien existe-t-il de mouvements des planètes ? Nous nous rangeons à l'avis des mathématiciens et retenons notre attention sur ce fait d'un nombre précis, rationnellement fixé. Mais tout ce qui n'a pas encore été établi, il nous faudra ou bien le découvrir par nous-mêmes, ou bien nous en remettre à ceux qui effectuent ces recherches ; il en ira de même si surgit par la suite un problème découlant de l'état actuel des études sur ces questions. En optant pour certaines théories, et en en rejetant d'autres, nous ne devons pas nous passionner pour ou contre leurs auteurs, mais plutôt pour l'amour de la vérité. Nous devons éprouver de la gratitude pour les uns comme pour les autres, pour ceux que nous suivons, comme pour ceux que nous refusons. Les uns et les autres, en effet, ont travaillé à rechercher la vérité, et nous ont aidés en cela. Mais nous devons néanmoins « nous attacher aux plus crédibles », c'est-à-dire aux théories qui s'approchent le plus sûrement de la vérité.

Leçon 10
LE NOMBRE DE SUBSTANCES MOTRICES

2567- *Ensuite*, Aristote passe en revue les théories des astronomes de son temps
D'abord, les thèses d'Eudoxe
2578- *Ensuite*, les thèses de Calippe
2586- *Ensuite*, il conclut sur le nombre de substances immatérielles motrices
D'abord, il conclut son propos
2587- *Ensuite*, il exclut trois points qui pourraient affaiblir l'induction précédente
2597- *Ensuite*, il compare ce résultat avec les opinions traditionnelles et populaires

Aristote, chap. 8, 1073b18 – 1074b11

Théories sur le nombre des mouvements planétaires

2567- Aristote passe en revue les théories des astronomes de son époque sur le nombre des mouvements des planètes. Il commence avec celles d'Eudoxe. Il faut, en effet, savoir que Platon attribuait aux astres, un mouvement circulaire d'une régularité indéfectible, et en inférait des hypothèses mathématiques qui permettaient de rendre compte des phénomènes aberrants en sauvegardant la circularité et la régularité des orbites planétaires. Déjà, les pythagoriciens, afin de ramener à la normalité l'irrégularité apparente des révolutions astrales, leurs arrêts, leurs reculs, leur accélération ou décélération, leur variation de surface, etc., supposèrent que les planètes étaient supportées par des sphères excentriques opérant de petits cercles appelés épicycles. Ptolémée reprit par la suite cette théorie.

2568- Pourtant cette hypothèse s'oppose, semble-t-il, à certaines démonstrations physiques. Tout mouvement ne serait plus ou bien centripète ou bien centrifuge ou bien concentrique au centre du Monde. La sphère qui supporterait une sphère excentrique ne serait pas de même densité, ou bien il existerait un vide entre les deux, ou bien on observerait un corps étranger à la substance des sphères, intercalé entre elles, qui ne serait pas sur orbite et n'aurait pas de mouvement propre.

2569- La théorie des épicycles implique, en outre, que la sphère les supportant ne soit ni entière ni continue, ou bien qu'elle soit divisible, dilatable et condensable, analogiquement à l'air qui se fend, se comprime et se raréfie au passage d'un corps. De plus, l'étoile elle-même, se meut par elle-même, et pas seulement par le

mouvement de sa sphère, et du mouvement des astres naît une mélodie, de l'avis unanime des pythagoriciens.

Théorie d'Eudoxe

2570- Toutes ces hypothèses s'opposent néanmoins aux conclusions de la science naturelle. C'est pour éviter cela qu'Eudoxe attribua à chaque planète plusieurs sphères concentriques au Monde, dotée chacune d'un mouvement propre. La course apparente des planètes sera la résultante de tous ces mouvements. Il divisa donc la révolution du Soleil et de la Lune en trois rotations.

2571- La première, tant pour le Soleil que pour la Lune, les transporte d'est en ouest quotidiennement. C'est le mouvement des « astres plans », c'est-à-dire des étoiles sans errements et fixes. Car, avons-nous dit, il n'avait pas encore observé de mouvement des étoiles fixes d'ouest en est, contraire au premier. Il considérait que la révolution diurne appartenait à la huitième sphère, celle des étoiles fixes, mais n'imaginait pas alors que celle-ci suffirait à elle-seule, à transporter l'ensemble des sphères des planètes d'un mouvement journalier, comme Ptolémée l'a établi par la suite. Il pensait que chaque planète possédait sa propre sphère la mouvant d'un cycle quotidien. Pour provoquer ce mouvement, il faut donc poser une première sphère du Soleil et de la Lune.

2572- Il ajoutait une seconde sphère à l'origine de l'orbite du Soleil et de la Lune le long de l'équateur du Zodiaque, qu'il nommait mouvement de longitude, entraînant ces astres d'ouest en est, en opposition au mouvement du firmament.

2573- Une troisième sphère, enfin, expliquait le mouvement oblique dans la largeur du Zodiaque, symbolisée par ses figures d'animaux. La planète est, semble-t-il, tantôt davantage australe et tantôt davantage boréale, que l'équateur du Zodiaque. Un tel changement de latitude est plus apparent et plus ample pour la Lune que pour le Soleil. C'est pourquoi Aristote ajoute que le mouvement oblique de la Lune reçoit une plus grande amplitude que celui du Soleil. En vérité, Ptolémée reconnaît un mouvement latitudinal à la Lune, mais pas au Soleil. Eudoxe, quant à lui, suppose ce troisième mouvement, car à ce que rapporte Simplicius, il pensait que le Soleil oscillait aussi de part et d'autre de l'équateur vers les deux pôles. Ces soupçons lui venaient de ce que le Soleil ne surgit pas toujours du même endroit suivant que l'on est en solstice d'été ou d'hiver. Car si les retours de longitude et de latitude étaient concomitants, une seule sphère oblique et de diamètre maximum suffirait à mouvoir le Soleil. Mais parce qu'il n'en est pas ainsi, et que le retour dans la longitude n'est pas simultané à celui dans

la latitude, il fut nécessaire d'envisager une troisième sphère. Pour le Soleil, elle avait la même orientation que la seconde, mais sur un axe différent et d'autres pôles, tandis que pour la Lune, elle avait la même orientation que la première sphère. Dans les deux cas, néanmoins, le mouvement de la troisième sphère était plus lent que celui de la seconde.

2574- Puis il expliquait le mouvement de chacune des cinq autres planètes par quatre sphères. Les deux premières répondaient au même objet que celles du Soleil et de la Lune, car le premier mouvement – celui de la sphère des fixes – et le second – celui le long du Zodiaque – sont, semble-t-il, communs à toutes.

2575- Il leur a ensuite ajouté, pour rendre compte du mouvement latitudinal, une troisième sphère pivotant autour de pôles situés sur l'équateur du Zodiaque. Mais étant parti de l'hypothèse que toutes les sphères étaient concentriques, le Zodiaque devait donc passer par les pôles de la périphérie de la troisième sphère ; réciproquement, par conséquent, le périmètre de la troisième sphère devait passer par les pôles du Zodiaque. Cela impliquait dès lors que la troisième sphère transportait sa planète jusqu'aux pôles du Zodiaque, ce qui ne s'observe jamais.

2576- Voilà pourquoi il fut indispensable de supposer une quatrième sphère, support direct de la planète, en rotation simultanée et inverse de la troisième, d'est en ouest, afin qu'elle ne s'écarte pas du ruban du Zodiaque. Aristote écrit que pour Eudoxe, le quatrième mouvement de l'étoile est une révolution oblique par rapport au centre de la troisième sphère, c'est-à-dire par rapport à son périmètre.

2577- Si nous attribuons quatre sphères à chacune des cinq planètes, nous en comptons vingt au total. En leur ajoutant les trois du Soleil et les trois de la Lune, nous aboutissons à vingt-six, étant entendu que la planète elle-même, est physiquement attachée à la dernière de ses sphères.

Théorie de Calippe

2578- Aristote examine ensuite les thèses de Calippe sur le nombre des sphères. Aux dires de Simplicius, il fut son compagnon à Athènes à l'époque où il corrigea et compléta les découvertes d'Eudoxe. Calippe retint l'idée de sphère pour la même raison que son prédécesseur. Il a placé les sphères par ordre de distance, en se fondant d'une part sur la succession des planètes, établie par Eudoxe, et d'autre part sur l'agencement des mouvements et des sphères du même Eudoxe.

2579- Il le rejoint également sur le nombre des sphères de Jupiter et de Saturne, en leur en accordant quatre chacun. Il pensait, au contraire, devoir ajouter deux sphères au Soleil et à la Lune, pour rendre compte de leur mouvement apparent ; il s'agissait d'expliquer l'accélération ou le ralentissement observable dans leur révolution. Soleil et Lune auront donc tous deux cinq sphères. Il ajoute également une sphère aux autres planètes, Mars, Vénus et Mercure, ce qui leur en fait cinq chacune. La raison en est, semble-t-il, le besoin d'intégrer les phénomènes de mouvement rétrograde et d'arrêt chez ces astres. Il nomma "déférente", la sphère qui supportait physiquement la planète.

2580- Il leur en ajouta d'autres, qu'il nomma "rétrogrades". Ce fut rendu nécessaire, semble-t-il, parce que le mouvement de la dernière sphère de la planète supérieure, Saturne, influençait celui des sphères supérieures des autres planètes, de sorte que ce dernier échappait partiellement au mouvement de la sphère première. La première sphère de Jupiter, par exemple, dont les pôles étaient fixés à la sphère dernière de Saturne, participait d'une certaine façon du mouvement des sphères de Saturne. Elle ne se mouvait donc pas d'un mouvement diurne aussi uniforme que la première sphère de Saturne. Il fallait donc, apparemment, ajouter une sphère inversant la précédente pour compenser le ralentissement occasionné par les sphères supérieures, et pour la même raison, supposer une autre sphère s'opposant à la seconde sphère de Jupiter, ainsi qu'une troisième s'opposant à sa troisième sphère. Il était toutefois inutile d'en donner une de plus, en compensation de la quatrième sphère, car le mouvement de celle-ci auquel l'astre était attaché, résultait de tous les mouvements supérieurs. Ainsi donc, Jupiter comptait quatre sphères déférentes et trois rétrogrades. Il en allait de même des autres planètes, qui avaient autant de sphères rétrogrades que de déférentes, moins une.

2581- Aussi Aristote donne-t-il cette précision : pour que la coordination des sphères cause et rende compte du mouvement apparent de chaque planète, il faut ajouter aux sphères déférentes, autant de sphères rétrogrades moins une, pour rétablir le mouvement de la première sphère de l'astre inférieur. C'est seulement alors que les planètes accompliront le mouvement apparent qui est le leur.

2582- Par conséquent, Saturne et Jupiter totaliseront huit sphères déférentes, puisqu'on en a attribué quatre à chacune. Les cinq autres planètes en compteront vingt-cinq à elles toutes, puisque chacune en a cinq. De ces cinq sphères en question, seule la dernière, qui supporte l'astre, ne compte pas de rétrograde. Il y a donc six sphères rétrogrades pour les deux premières planètes, Saturne et Jupiter, et seize pour quatre autres planètes. Pourtant, comme on compte cinq planète après

Saturne et Jupiter, il en manque manifestement une ; s'il s'agit de Mars ou de Mercure, ses propos sur "les quatre d'après" concernent donc les quatre dernières ; mais s'il a omis la Lune, cela concernerait les quatre immédiatement suivantes. Cette omission est une erreur, ce qui se produit parfois avec les nombres, ou bien répond à une raison ignorée de nous, parce que les écrits de Calippe ne nous sont pas parvenus, d'après Simplicius. Le nombre total des sphères déférentes et rétrogrades sera donc de cinquante-cinq.

2583- On pourrait, néanmoins, s'interroger sur l'opportunité d'ajouter deux sphères à la Lune et au Soleil, comme le fit Calippe, plutôt que de limiter leur nombre à deux chacune, en suivant Eudoxe. Aussi Aristote écrit-il qu'en n'ajoutant pas ces deux mouvements au Soleil et à la Lune, on obtient quarante-sept sphères. Car on soustraira, en effet, du résultat précédent quatre déférentes, deux pour le Soleil et deux pour la Lune, et exactement autant de rétrogrades, donc huit sphères. Celles-ci ôtées des cinquante-cinq, il en reste quarante-sept.

2584- Souvenons-nous, toutefois, de ce que nous avons dit plus haut à propos des "quatre planètes d'après", qui totalisent seize sphères : Calippe a oublié la Lune. Donc deux déférentes de la Lune, et deux du Soleil ne nous permettent pas d'ôter quatre rétrogrades, mais seulement deux, si les sphères de la Lune n'en ont pas. Du premier nombre de sphères, il faudrait dès lors en soustraire six, quatre déférentes et deux rétrogrades, ce qui ferait quarante-neuf. C'est pourquoi apparemment, Aristote n'a pas voulu omettre la Lune, mais plutôt Mars, à moins de soutenir qu'il ait oublié qu'on avait attribué des sphères rétrogrades à la Lune, et que c'est pour cette raison qu'il se trompa sur le nombre. Mais cela ne paraît guère probable.

2585- Le Philosophe conclut enfin qu'il y a autant de planètes qu'on a dites.

Le nombre de substances immatérielles motrices

2586- Aristote s'appuie sur le nombre de sphères et de mouvements célestes pour conclure au nombre des substances immatérielles motrices. Puisque tel est ce nombre, on peut raisonnablement penser qu'il existe autant de substances immatérielles et de principes immobiles, et autant de « principes sensibles », c'est-à-dire de corps célestes. Aristote écrit "raisonnablement", car une telle conclusion est probable, mais pas dirimante. Il ajoute que pour ce sujet, il abandonne les voies du nécessaire à qui sera plus fort et plus perspicace que lui dans cette recherche.

2587- Il rejette enfin trois objections qui pourraient affaiblir l'induction proposée :

1 On pourrait, en effet, prétendre qu'il existe des substances séparées sans correspondants dans les mouvements du Ciel.

2588- À l'encontre de cela, nous dirons qu'il n'est pas possible qu'un mouvement céleste ne soit pas destiné au mouvement d'un astre. En outre si, pensons-nous, toute substance impassible retenue comme « la meilleure en soi », c'est-à-dire tenant sa perfection de son immobilité, est fin d'un mouvement, il n'existera pas de nature impassible et immatérielle hormis celles qui finalisent les mouvements célestes. Cela oblige à retenir pour les substances séparées le même nombre que les mouvements du Ciel.

2589- La majeure, cependant – toute substance immatérielle impassible est la fin d'un mouvement céleste - n'est pas nécessaire. On peut, en effet, parler sans difficulté de substances séparées dignes de mieux que d'un simple statut de finalité de mouvements célestes. Une telle hypothèse ne soulève pas de problème. Les substances immatérielles, en effet, n'existent pas en raison des corporelles, mais c'est bien plutôt l'inverse.

2590- 2 Quelqu'un pourrait aussi soutenir qu'il existe bien davantage de mouvements dans le Ciel que ceux énumérés, mais qu'on ne peut les observer parce qu'ils ne provoquent pas de mouvement des corps célestes visibles qu'on nomme astres.

2591- Aristote précise contre cette thèse qu'il ne peut y avoir dans le Ciel de mouvement qui ne soit pas finalisé par la révolution d'un astre. Ses termes précis sont qu'il est impossible qu'existent d'autres trajectoires dans le Ciel, en dehors de celles servant la variété dans le mouvement des astres, que ce soit ceux dont on a parlé ou d'autres, qu'il y en ait autant, plus ou moins.

2592- On peut estimer vraisemblable cette position, en s'en tenant aux corps supportés. Si tout support est en fonction du supporté, et tout transport en vue du transporté, il ne saurait y avoir de déplacement pour lui-même ; ni uniquement pour un autre déplacement, car il faut, pour la même raison, que tous les déplacements desservent les astres. Autrement, un déplacement serait motivé par un autre et cet autre par un autre encore. Mais on ne peut remonter à l'infini. Tout mouvement aboutit forcément à l'un des corps

célestes supportés, autrement dit à un astre. Il ne peut donc exister dans le Ciel de mouvement qu'on ne pourrait percevoir par son impact sur un astre.

2593- 3 On pourrait encore avancer qu'il existe plusieurs Univers contenant chacun autant ou plus de sphères et de mouvements que le nôtre, et rendant nécessaire l'existence de nombreuses substances immatérielles.

2594- Ce qu'Aristote rejette en disant qu'à l'évidence, il n'existe qu'un seul Ciel. Car, à supposer qu'il y en ait physiquement plusieurs, mais d'une même espèce, comme il y a plusieurs hommes, il faudrait pourtant rendre un même jugement sur le principe premier de chaque ciel, c'est-à-dire qu'il soit moteur immobile, comme on l'a dit. Il devrait donc y avoir plusieurs principes premier, spécifiquement un, et physiquement nombreux.

2595- Or, c'est impossible, car quel que soit le nombre des individus d'une même et unique espèce, ils sont matériels, et on ne les distingue ni par leur essence ni par leur forme, car l'essence est commune pour tous, comme dans le cas de l'homme. C'est donc la matière qui les sépare. Socrate est un, non seulement par son essence d'homme, mais aussi numériquement.

2596- Mais le principe premier, « qui est l'identité permanente d'être », c'est-à-dire l'essence et la notion, n'a pas de matière ; sa substance « est acte accompli », c'est-à-dire acte, alors que la matière est puissance. Il reste donc que le premier moteur immobile est un, non seulement en raison de l'espèce, mais aussi du nombre, ce qui induit que le premier mouvement éternel dont il est la cause, soit unique. Autant dire qu'il n'y a qu'un seul Ciel.

L'opinion populaire et la tradition des anciens

2597- Aristote compare ces découvertes sur les substances immatérielles séparées, avec la tradition des anciens, d'une part, et avec le sentiment répandu à son époque, d'autre part. La tradition philosophique ancestrale véhicule certaines conclusions sur les substances séparées, transmises sous forme de poèmes : il existe des dieux, et le divin embrasse toute la nature. Ce serait indéniable si, comme il fut dit, toutes les substances immatérielles méritaient le nom de dieu. Mais si l'on réserve ce terme au principe premier, il n'y a qu'un seul Dieu, comme ce qui précède le fait voir. Les autres dieux sont nés de mythes destinés à convaincre une foule inapte à envisager l'intelligible, du bienfait des lois dans la vie sociale et de leur utilité pour le salut des hommes ; ces légendes furent inventées pour persuader le peuple d'agir

vertueusement et de fuir le vice. On reconnaît l'affabulation, ajoute Aristote, lorsque les dieux sont calqués sur les hommes et sur certains animaux. Les mythes déifient, en effet, des personnes et des bêtes et en tirent les conséquences, ainsi que d'autres inventions comparables. Mais à qui se contente de ne retenir que la morale de ces fables : les dieux sont des substances immatérielles, cela paraîtra d'inspiration divine et digne de foi. N'importe quel art, en effet, y compris la philosophie, ne se révèle qu'à proportion des capacités humaines ; il lui arrive aussi de régresser en raison de guerres faisant obstacle à l'étude, ou d'inondations ou d'autres catastrophes naturelles de ce genre.

2598- Aristote avait besoin de ces conclusions pour sauver l'éternité du Monde. Il voyait que les hommes avaient commencé à philosopher et à développer des arts depuis longtemps déjà, mais il lui semblait invraisemblable que le genre humain fut absent du Monde depuis la nuit des temps. Voilà pourquoi, il pensait que les philosophies et les arts avaient été élaborés et perdus de multiples fois, et que les sentences des anciens étaient comme des reliques sauvegardées pour notre temps.

2599- Il conclut enfin que « l'opinion en question » autrement dit la tradition philosophique, qui est le mémorial des philosophies disparues, ne se révèle qu'ainsi, sous forme de mythes, comme nous l'avons dit.

Leçon 11
LE PREMIER MOTEUR EST INTELLIGENT ET INTELLIGIBLE

2600- *D'abord*, Aristote vérifie si la première substance est intelligible et intellect
D'abord, il justifie le doute à propos de l'intellect
2601- *Ensuite*, il énonce ce doute et le résout
D'abord, il soulève des doutes
D'abord, les deux questions principalement poursuivies
D'abord, l'intellect du premier moteur et son propre intelliger
2603- *Ensuite*, l'intellect et sa propre intelligibilité
2604- *Ensuite*, une incidente importante pour résoudre ces questions
2606- *Ensuite*, deux préalables nécessaires
2608- *Ensuite*, résolution des questions ci-dessus
D'abord, la première
2611- *Ensuite*, la seconde
D'abord, la vérité de la seconde question
2617- *Ensuite*, deux objections contre cette vérité
2619- *Ensuite*, résolution de ces objections
2621- *Ensuite*, un troisième doute, ajouté aux deux précédents

Aristote, chap. 9, 1074b12 – 1075a10

2600- Après avoir étudié la substance immatérielle, sa perfection et son unité, le Philosophe se propose d'examiner maintenant 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 s'interroger sur la nature intellectuelle de cette substance. Tous les traits de son intellectualité prêtent au doute pour une raison issue de ce qu'Aristote avait, en effet, montré plus haut : L'intellect qui conçoit et désire le premier moteur mouvant à titre d'intelligible et de désirable, se voit surpassé par cela-même qui est conçu et désiré par lui. En outre, le premier intelligible est lui-même intellect. On pourrait alors croire pour la même raison, qu'existe quelque chose de plus digne et de supérieur, de sorte qu'il ne serait ni suprême, ni optimum, ce qui irait à l'encontre des critères du principe premier. En somme, Aristote veut dire que pour tout le monde, le principe est manifestement ce qu'il y a de plus digne, mais que certaines difficultés émergent lorsqu'on veut expliquer comment il est « le plus digne », c'est-à-dire le meilleur et le plus parfait.

Questions sur l'intelligence du premier principe

2601- Aristote formule deux problèmes principaux, à propos de l'intelligence du principe premier :

1 Quelle relation l'intellect du premier moteur entretient-il avec ce qu'il conçoit ? Notons que l'intelligence a une triple attitude envers son objet :

a Elle ne peut concevoir en acte. Seulement en puissance ou après acquis

b Elle conçoit en acte

c Elle est indifféremment son concevoir et sa conception propre

2602- Si l'intellect du premier moteur ne conçoit pas en acte, mais seulement en puissance ou après acquis, il n'atteindra pas sa noblesse, car le bien et la dignité de l'intelligence sont de concevoir en acte. Mais une faculté qui en reste à pouvoir comprendre en puissance ou après acquis, est comparable au dormeur ; ce dernier est, en effet, suffisamment armé pour vivre, mais il n'effectue pas les œuvres de la vie. On dit que le sommeil est une demi-existence, et que cet état rassemble l'homme heureux et le malheureux, le vertueux et le vicieux. Si cependant, cet intellect conçoit réellement en acte mais que son bien primordial, qui est son opération, est autre que lui-même, cette « intellection » – son opération intellectuelle – ne sera pas l'être de sa substance. Il se comparera alors à ce bien comme la puissance à l'acte, et le perfectible à la perfection. Le premier intellect concevant ne sera, dès lors, pas la substance la meilleure, car son honorabilité et sa noblesse sont attachées à son acte d'intellection, et rien dont la dignité est soumise à "autre chose" n'est la suprême dignité. La substance du premier être intelligent ne sera pas, semble-t-il, la plus grande, que son intelligence demeure en puissance ou qu'elle soit effective, à moins qu'on ajoute que cette substance soit cela-même qu'elle conçoit, comme Aristote le précisera plus tard.

2603- 2 Avant de résoudre la difficulté, il en soulève une autre à propos de l'intelligible. Quelle relation l'intellect entretient-il avec sa propre intelligibilité ? Que la substance du premier moteur soit une puissance spirituelle, ou bien « une intellection », c'est-à-dire un acte d'intelligence et un concevoir (à quoi voulait répondre la première question), il reste tout de même à savoir ce qu'il conçoit. Ou bien il se conçoit lui-même, en effet, ou bien quelque chose d'autre. Dans ce dernier cas, ou bien c'est toujours la même chose, ou bien il conçoit tantôt une chose et tantôt une autre.

2604- Avant de donner une réponse à ces interrogations, Aristote soulève une question subsidiaire, dont la solution pèse dans la résolution des premières. Il s'agit de savoir si la nature de l'objet conçu, qu'il soit bon et noble ou bien quelconque, a un impact sur la dignité et la perfection de l'intelligence.

2605- Que cela compte, il le montre par un signe : il est incohérent et absurde, semble-t-il, qu'un être médite et que son intellect se focalise sur des objets vulgaires. Or, on ne dirait pas cela si la valeur de l'objet intelligible n'avait pas d'influence sur celle de l'intelligence, mais qu'il serait indifférent à cette faculté de se consacrer à des sujets élevés ou à des trivialités. Voilà qui est tout à fait impossible. Chacun voit qu'une opération est spécifiée par son objet propre, et plus noble est l'objet, plus noble l'opération.

2606- Puis il donne deux préalables nécessaires à la solution de toutes les questions qui se posent :

> 1 La solution de la question subsidiaire à propos de l'impact de l'élévation ou de la trivialité de l'objet de pensée sur la noblesse de l'intelligence, nous conduit à penser que l'intellect premier est le plus noble parce qu'il conçoit ce qu'il y a de plus divin et de plus honorable.

2607- 2 Nous avons la réponse à la dernière branche de la seconde question. Nous nous demandions, en effet, si l'intellect premier passait d'un sujet à l'autre. Or, il est évident que non, car il se porte sur le plus divin, et un changement à partir de ce point serait une perte de dignité, ce qui ne s'observe que dans une tendance à la dégradation et à la corruption. Même, passer d'une conception à une autre est un mouvement, et l'on ne saurait l'attribuer à un premier moteur totalement immobile.

Résolution des problèmes soulevés

2608- Aristote commence par donner la solution à la première question. Il révèle la vérité en écrivant que si la substance première « n'est pas intellection effective », autrement dit, si elle n'est pas sa propre conception d'elle-même, mais seulement une puissance d'intellection, « il est rationnel », que s'ensuive vraisemblablement une certaine usure de « l'intellection prolongée ». Une faculté est, en effet, en puissance à un objet et à son opposé, car ce qui peut être, peut ne pas être. En comparant la substance première à l'intellection comme la puissance à l'acte, elle pourrait, de par sa nature de substance, concevoir ou ne pas concevoir. Il ne lui serait pas substantiellement intrinsèque d'être continûment en état d'intellection.

2609- Et pour qu'elle ne soit pas toujours comme notre dormeur, elle doit s'appuyer sur autre chose pour prolonger son opération. Or, on atteint un objectif qu'on ne possède pas par nature, en faisant des efforts certains, si l'on se réfère à sa propre expérience. Nous peinons, en effet, à agir sans relâche. Il n'y a cependant pas nécessité, car ce qu'on acquiert d'autrui n'est pénible que si celui-ci ou ce qui lui fait suite, est contraire à notre nature. C'est pourquoi le mouvement céleste, bien qu'il soit provoqué de l'extérieur, ne représente pas un effort pour le Ciel.

2610- Aristote s'est donc contenté d'induire une incohérence probable, car l'incohérence qui ne manque pas de suivre est évidente : le bien et la perfection du premier moteur dépendrait d'autre chose de plus grande valeur. Il ne serait donc pas premier ni meilleur.

2611- Puis il résout la seconde question. Une fois démontré que la substance première n'est pas une puissance d'intellection, mais l'intellection même, il est clair que si ce premier ne se conçoit pas lui-même, mais autre chose, cet autre, à savoir l'objet conçu par lui, sera plus digne que lui.

2612- Aristote le prouve avec ce qui suit. Concevoir en acte, c'est-à-dire faire acte d'intellection, concerne tout aussi bien la compréhension de n'importe quelle trivialité. Or, il vaut mieux éviter d'effectuer certains actes intellectuels, comme il est parfois préférable de détourner les yeux plutôt que de regarder. Mais il n'y a rien de tel lorsque l'intellection porte sur l'objet le meilleur, car alors aucune conception n'est à éviter. S'il faut s'abstenir d'une intellection en raison de l'indignité de son objet, alors, la noblesse de l'acte de conception dépendra de celle de l'intelligible. L'objet conçu sera donc plus noble que l'acte qui le conçoit.

2613- Or, nous avons démontré que l'être premier est sa propre conception. S'il conçoit autre chose que lui-même, cet autre sera de plus grande valeur. Mais il est le plus noble et le plus puissant ; il est donc nécessaire qu'il se conçoive lui-même et que se confondent en lui l'intellect et son objet.

2614- Le Philosophe entend montrer que Dieu ne conçoit rien d'autre que lui-même, parce que l'objet de son intellection est la perfection de celui qui conçoit, ainsi que de son acte intellectuel. Rien de comparable ne peut être conçu par Dieu, qui soit la perfection de son intelligence. Cela ne veut pas dire, notons-le, que tout autre objet que lui, lui est inconnu. En se concevant, Dieu conçoit toutes choses.

2615- C'est évident : Puisqu'il est sa propre conception, et qu'il est le plus noble et le plus puissant, sa conception se doit d'être la plus parfaite. C'est donc lui-même qui est son intellection la plus parfaite. Mais mieux on comprend un principe, mieux on voit en lui ses effets. Les dérivés sont présents dans le pouvoir du principe. Or, du principe premier, qui est Dieu, dépend le Ciel et toute la nature, a-t-on dit, il est évident que Dieu, en se connaissant, connaît tout.

2616- Et la trivialité de ces conceptions ne diminue pas la valeur de l'acte, car éviter de concevoir effectivement quelque chose de vulgaire n'est à pratiquer que si notre intellect se limite à cela et s'interdit, ce faisant, de se porter vers des objets plus élevés. Mais si l'intellection d'un objet noble embrasse également des choses quelconques, la banalité de ces dernières n'entame pas la noblesse de l'intellection.

Deux objections

2617- Aristote oppose deux objections aux conclusions qu'il vient d'établir :

> 1 L'être premier se comprend lui-même, avons-nous montré, or, nous avons établi auparavant que cet être est son intellection même. L'intellection de l'être premier n'est donc rien d'autre que l'intellection de l'intellection. Mais cela va contre les apparences, parce que l'acte du sens, ainsi que la science, l'opinion et la méditation, portent toujours sur autre chose. Lorsque, toutefois, c'est sur eux-mêmes, lorsque quelqu'un sent qu'il sent, ou sait qu'il sait, ou pense qu'il pense, ou médite qu'il médite, cela se surajoute, en vérité, à l'opération ou à l'acte principal. L'action première paraît bien être que quelqu'un conçoive un intelligible ; mais qu'il comprenne qu'il conçoit cet intelligible, cela se grefferait à l'acte principal, comme une opération accessoire. Si donc l'intellection de l'être premier n'est qu'intellection d'intellection, il s'ensuivrait que cet acte n'est pas primordial.

2618- 2 Chacun voit que comprendre ne se confond pas avec être compris. Lorsqu'un même sujet associe intelligence et intellection, ce n'est pas sous une même notion. Si par conséquent, l'être premier est son propre intelliger en même temps qu'il est ce qui est conçu, parce qu'il est le meilleur, demeure apparemment la question de savoir comment son bien l'habite ; est-ce selon qu'il est conception ou qu'il est conçu ?

2619- Aristote résout ces deux objections. En certains cas, l'objet connu se confond avec la science, ce qu'il montre à partir d'une division : autre la science productrice, et autre la science spéculative. Dans les premières, l'objet connu, qui est conçu sans matière, représente la science même : la maison dématérialisée, qui

occupe l'esprit du bâtisseur, est l'art de bâtir lui-même ; la santé qui accapare la pensée du médecin, c'est elle, l'art de la médecine. Il est évident que l'art producteur n'est autre que la substance de l'objet réalisé, et son identité permanente d'être. Tout artisan travaille, en effet, en observant ce qu'il sait devoir faire.

2620- Mais pour les sciences spéculatives, il est évident que la notion définitoire de quelque chose est cette chose en tant que sue ; elle en est la science même et l'intellection. L'intellect sait lorsqu'il possède le concept de l'objet. Or, l'intellect en acte et l'objet conçu se confondent chaque fois qu'ils sont dématérialisés, il est évident qu'au sein de la substance première, détachée s'il en est de la matière, acte de conception et objet conçu se confondent totalement. Il n'existe donc qu'une seule intellection de l'objet "intelligé", et l'intellection de cet "intelligé" s'identifie à l'intellection de l'intellection.

2621- Puis le Philosophe ajoute un troisième doute aux deux précédents. On a démontré que l'être premier se comprend lui-même, et que quelque chose se comprend de deux façons : soit par mode d'intelligence simple, lorsque nous concevons l'essence d'une réalité, soit par mode d'intelligence complexe, lorsque nous comprenons une énonciation. Il faut donc se demander si l'être premier se comprend lui-même d'une conception simple ou complexe. Il écrit, en effet, qu'il demeure un doute : ce que Dieu conçoit est-il composé ?

2622- Il montre que non, de trois façons :

1 En toute intellection composée, on observe plusieurs membres, qui peuvent s'appréhender séparément. Cette intellection complexe : "l'homme court", dans la mesure où il s'agit d'une seule conception composée, se comprend en synthèse ; ses parties peuvent, néanmoins, être saisies isolément. Ce qu'est "homme" peut se comprendre en soi, comme ce qu'est "court". Quiconque comprend un objet complexe peut passer de la saisie d'un membre vers l'autre. Mais si l'intellect premier était composé, il pourrait se modifier en allant d'un composant à l'autre, contrairement à ce qu'on a dit plus haut.

2623- 2 Tout ce qui est immatériel est simple et indivisible, or, l'intellect premier est immatériel, donc il est simple et indivisible.

2624- Il en donne un exemple par comparaison avec l'intelligence humaine, qui peut se comprendre de deux façons :

a Par ressemblance, en voyant que l'intelligence humaine est indivisible dans son essence, parce qu'elle est une forme totalement immatérielle

2625- b Par différence, de préférence. Ce qui voudrait dire que l'intelligence humaine comprend le composé parce qu'elle reçoit ses objets des choses matérielles, ce qui n'est pas le cas de l'intellect premier.

2626- 3 L'intelligence se portant sur les conceptions complexes n'est que par intermittence en état de perfection. On le voit à son bien qui ne réside pas dans tel membre ni dans tel autre, mais dans autre chose de préférable : le tout. Même le vrai (qui est le bien de l'intellect), n'est pas dans le simple, mais dans le complexe. Or, les conceptions simples naissent et existent avant les complexes. Par conséquent, la puissance qui trouve son bien non pas dans les parties qui peuvent se concevoir isolément, mais dans le tout qu'elles forment, est comblée par moment et non pas en permanence. Mais l'intellection de l'être premier qui se penche sur lui-même, est éternelle et immuable. L'objet de l'être premier n'est donc pas composé.

Leçon 12
LE PREMIER MOTEUR EST BON ET DÉSIRABLE

2627- *D'abord*, Aristote livre sa propre pensée sur le bien dans l'Univers
  D'abord, il soulève la question
2629- *Ensuite*, il la résout
    D'abord, l'Univers possède un bien séparé et un bien d'ordre
2632- *Ensuite*, l'organisation des parties de l'Univers
2638- *Ensuite*, le bien et l'ordre de l'Univers selon la pensée d'autrui
  D'abord, il explique ce dont il est question
2639- *Ensuite*, il poursuit son propos
    D'abord, l'opinion de ceux qui ont supposé des principes contraires
      D'abord, les trois points où pêche cette opinion
2640- *Ensuite*, leurs erreurs sur ces trois points
        D'abord, comment les choses proviennent de contraires ?
2643- *Ensuite*, comment tout provient de contraires ?
          D'abord, l'incohérence de cette position
2644- *Ensuite*, son incompatibilité avec la pensée de certains philosophes
2645- *Ensuite*, ils firent aussi erreur en retenant le bien comme principe
            D'abord, Aristote le montre communément
2646- *Ensuite*, il se penche sur certaines opinions
              D'abord, Empédocle
2648- *Ensuite*, Anaxagore
2650- *Ensuite*, comment les dérivés proviennent des contraires ?
2656- *Ensuite*, il approfondit l'opinion sur les substances séparées
    D'abord, l'incohérence de ne pas les envisager
2657- *Ensuite*, l'incohérence de certaines conceptions des natures séparées
      D'abord, en retenant une sorte de connexion d'origine
2661- *Ensuite*, en retenant que ces natures ne sont pas connectées

Aristote, chap. 10, 1075a11 – 1076a7

La pensée d'Aristote sur le bien de l'Univers entier

2627- Après avoir expliqué comment le moteur premier est intelligent et intelligible, le Philosophe entend chercher maintenant en quoi il est bon et attrayant. Il commence par livrer sa propre pensée sur le bien dans l'Univers. La question surgit après avoir conclu que le premier moteur meut parce qu'il est bon et attrayant. Le bien est la fin de quelque chose à double titre. Il est fin extérieure à ce qu'il finalise, lorsque nous disons, par exemple, qu'un lieu est le but de l'objet qui se déplace vers lui. Il est fin intrinsèque, comme la forme est finalité de la génération ou de l'altération, ou comme une forme déjà possédée est la fin de l'être

qu'elle informe. Or, la forme d'un tout dont l'unité résulte de l'agencement de ses parties, c'est cet agencement même, et c'est lui qui en est le bien.

2628- Le Philosophe se demande donc si par nature, l'Univers entier possède un bien optimum, qui soit sa fin propre mais séparée, ou bien s'il réside dans l'organisation de ses composantes, comme le bien d'une nature dans sa forme.

2629- Il répond ensuite à la question : l'Univers possède un bien séparé et un bien d'ordre ; il possède ce bien et cette fin des deux façons. Il existe, en effet, un bien séparé, qui est le premier moteur, de qui le Ciel et toute la nature dépendent comme d'une fin et de quelque chose d'attrayant, nous l'avons montré. Mais à tout ce qui possède une fin unique, répond une organisation finalisée, les parties de l'Univers devront donc afficher un ordre tel que l'Univers sera doté non seulement d'un bien séparé, mais aussi d'un bien d'ordre.

2630- C'est ce que nous observons dans une armée : son bien réside dans son organisation et dans le général qui la commande ; davantage dans le général que dans l'ordre, néanmoins, car le bien de la fin l'emporte sur celui des moyens. Or, l'organisation de l'armée vise à réaliser tout le bien du chef, autrement dit à accomplir sa volonté de victoire, et non l'inverse, comme si le bien du chef était au service du bien de l'organisation.

2631- Comme la raison d'être du moyen se prend de la fin, il est nécessaire que l'organisation de l'armée soit au service du général, mais encore que ce soit lui qui l'imprime, puisqu'il en est la raison d'être. De façon comparable, le bien séparé que représente le premier moteur, est un bien supérieur à celui de l'ordre de l'Univers, puisque ce dernier est tendu vers le premier, afin de répandre dans l'organisation du cosmos, l'intention de l'intellect et de la volonté du moteur primordial. C'est ainsi que l'harmonie entière de l'Univers est issue de lui.

2632- Aristote explique ensuite comment les régions de l'Univers s'organisent : tous les occupants du cosmos, comme les animaux marins, les volatiles et les plantes, par exemple, sont ordonnés mais pas uniformément. Bien que diversement organisés, ils ne sont pas pour autant indépendants les uns des autres, mais entretiennent des affinités et une hiérarchie entre eux. Les plantes sont en raison des animaux et ceux-ci en raison des humains. Il existe une cohésion d'ensemble pour tout, et la raison évidente en est que tout est coordonné pour une fin unique.

2633- Il donne un exemple montrant que tous les composants ne sont pas agencés de la même façon. Dans un domaine, ou dans une famille, on observe une hiérarchie : soumis au père de famille, un premier rang, qui est celui des enfants, puis un deuxième formé par les esclaves, et enfin un troisième avec les animaux domestiques comme le chien, etc. Ces degrés ont une contribution différente à l'organisation du domaine sous l'autorité du père de famille. Les fils n'ont pas à agir au hasard ni de façon anarchique, mais toutes leurs tâches, ou la plupart, sont planifiées. Il n'en va pas ainsi des esclaves ni des bêtes, qui participent peu à l'organisation commune. Beaucoup de leurs emplois sont conjoncturels, parce qu'ils sont peu en relation avec l'autorité en charge du bien commun de la maison.

2634- L'organisation domestique résulte donc de la loi et des directives du père de famille, qui régit chacun des membres de la maison ; et tous doivent tenir leur rôle dans la vie commune. Il en va de même dans la nature ; elle est à la source du concours de chacune des réalités naturelles à l'ordre universel. De même qu'un membre du domaine est dévolu à sa tâche par le gouvernement du père de famille, de même un être naturel l'est par sa nature. La nature de chaque chose est une inclination intimée en elle par le moteur premier et qui l'ordonne à sa juste fin. Ceci explique pourquoi les choses naturelles opèrent vers un but, même sans le savoir, car c'est l'intellect premier qui les incline à poursuivre leur objectif.

3635- Tous les êtres n'ont pas le même comportement envers leur fin, toutefois. Ce qui est commun, c'est que tous sont destinés à être originaux dans leurs opérations particulières, et substantiellement différents. Sur ce point, l'ordre n'est jamais pris en défaut. Mais certains ajoutent à cela que leurs éléments « communiquent avec le tout », et sont dédiés au bien commun de l'ensemble. On l'observe chez ceux qui ne laissent pas de place au hasard, en dehors de leur nature, mais qui agissent entièrement selon un ordre adéquat.

2636- On voit bien que toutes les réalités physiques sont ordonnées au bien commun par leurs opérations naturelles, comme on l'a dit. Celles qui ne font jamais défaut communiquent naturellement en permanence avec le tout. Mais celles qui, comme les corps sublunaires, dérogent parfois de leur agir naturel normal, ne communiquent pas avec ce tout.

2637- Pour une solution complète, l'ordre requiert deux choses : l'originalité des parties prenantes, et leur lien avec le tout. Concernant le premier point, l'ordre ne fait défaut chez aucun ; concernant le second, il existe un ordre parfait chez les êtres supérieurs, qui sont proches du principe premier, comme les substances

séparées et les corps célestes, où rien ne se produit par hasard, ni anormalement. Mais chez d'autres, il est défectueux, là où les corps connaissent parfois des événements aléatoires et étrangers à leur nature. C'est en raison de leur éloignement du principe premier, au comportement toujours uniforme.

Le bien et l'harmonie de l'Univers selon diverses opinions

2638- Aristote rappelle ensuite la pensée d'autres philosophes sur l'ordre et le bien de l'Univers. Ceux qui se sont écartés de notre visée ont sombré dans de nombreuses absurdités et impasses ; mais il faut aussi mentionner les moins sujets à caution d'entre eux, qui se sont le mieux exprimés.

2639- Il poursuit son propos, en énonçant la thèse de ceux qui retiennent la contrariété des principes. À propos de cette opinion, unanimement soutenue par les anciens philosophes, que tout venait de principes contraires, il passe en revue les trois points par où elle est prise en défaut.

1 Ils parlèrent indument en attribuant la contrariété à l'origine des choses

2 En affirmant aussi que tout provenait de contraires

3 En tenant ignorée la façon dont les contraires produisaient les choses

2640- Il explique en quoi ces philosophes ont failli à chaque fois. Concernant premièrement, l'assertion que les choses proviennent de contraires, ils ne s'exprimèrent pas correctement parce que les contraires, pris en eux-mêmes, sont sans impact l'un sur l'autre. La blancheur ne subit rien du noir et réciproquement. Or, on ne pourrait former d'unité des deux, que si l'un modifie l'autre afin de constituer un état moyen.

2641- Cette question n'en est pas une dans la pensée d'Aristote. Il a, en effet, démontré qu'existe, outre les deux contraires, un principe tiers, la matière. L'un des opposés peut donc subir l'action de l'autre, car c'est en fait la matière sujette de ce contraire, qui pâtit de cet autre.

2642- Mais « d'autres » ont soutenu que la matière était l'un des deux contraires, et non pas quelque chose de plus. C'est évident chez les partisans des contrariétés, où l'inégal et l'égal, l'un et le multiple sont principes. Ils attribuent l'inégalité et le nombre à la matière, et l'égalité et l'unité à la forme ; c'est clair chez Platon, même si les philosophes naturalistes ont soutenu l'inverse. Leurs propos se résolvent d'eux-mêmes, car la matière est une ; elle est sujet commun des contraires, et n'est contraire à rien.

2643- Le Philosophe montre aussi comment, deuxièmement, ils firent erreur en prétendant que tout provient de contraires. L'incohérence qui suit cette position est patente : les premiers genres de contraires sont le bien et le mal, puisque l'un des deux sera toujours la privation de l'autre et sera vu comme un mal. Mais si chaque chose provient de contraires, toutes participent du mal, en dehors d'une seule qui est bien et principe. Un des deux termes est, en effet, considéré comme bien, mais toutes les choses proviennent, avons-nous supposé, de ce couple originel. Or, c'est faux, puisque chez les corps célestes et les substances séparées, on n'observe ni corruption ni mal.

2644- Il démontre qu'affirmer la provenance de toutes choses de contraires ne correspond pas aux positions de certains philosophes. À supposer qu'il en soit ainsi, les principes premiers seraient le bien et le mal, a-t-on dit, mais ce n'est pas cela pour certains, car le bien est principe pour tout.

2645- De manière générale, ils se trompèrent à nouveau en retenant le bien pour principe. Même si certains affirmèrent avec raison que le bien est principe de toutes choses, ils ne surent cependant expliquer comment il pouvait être principe. Était-ce à titre de fin, de forme ou de moteur ? Ces trois facteurs apportent la perfection et le bien, contrairement à la matière qui n'est achevée que par la forme, et c'est pourquoi il n'en est pas fait mention.

2646- Aristote se penche particulièrement sur la pensée de certains auteurs. Empédocle, tout d'abord, pose le bien comme principe, mais incorrectement. Il voit l'amour comme principe, à titre de bien. Mais l'amour est principe de deux façons, d'après lui. À titre de moteur d'union et d'agrégation, mais aussi à titre de matière, puisqu'il composait les corps mixtes avec les quatre éléments, l'amitié et la discorde. Même s'il peut se faire qu'un même principe soit matière et moteur, ce n'est pas sous un même concept. Le feu peut mouvoir par sa forme, et être principe matériel par sa matière, mais pas de la même façon. Le moteur en tant que tel est acte, tandis que la matière est puissance. Il lui restait donc à préciser comment l'amour est matière et comment il est moteur, ce qu'il n'a pas fait.

2647- Autre incohérence, il concevait la discorde comme un principe premier incorruptible. Or, elle représentait certainement à ses yeux la nature même du mal. Mais ceux qui pensent sainement ne peuvent accepter le mal comme principe, mais seulement le bien, ainsi que nous l'avons remarqué.

2648- Anaxagore, quant à lui, a soutenu que le bien était principe premier comme moteur. Il affirmait, en effet, que l'intellect meut toutes choses. Mais chacun voit que « l'intellect meut toujours en vue de quelque chose », c'est-à-dire en raison d'une fin. C'est pourquoi il a dû ajouter un autre principe en raison duquel l'intellect était moteur. À moins, toutefois, qu'il n'ait conclu comme nous l'avons fait, à savoir que l'intellect et l'objet conçu puissent être identiques, et qu'il meut en raison de lui-même, ce qui, d'après nous, s'observe parmi les êtres agissant par leur intelligence. L'art médical, en effet, agit en raison de la santé, et celle-ci est aussi d'une certaine manière, cet art même de la médecine, à ce que nous avons dit.

2649- Mais la pensée d'Anaxagore se heurte à une autre incompatibilité, semble-t-il, avec les défenseurs de l'opinion commune selon laquelle les contraires sont principes de tout. Il semblerait, en effet, inacceptable qu'il ne propose pas de principe contraire au bien ni à l'intellect.

2650- Puis Aristote développe le troisième point qu'il avait annoncé, à savoir que les partisans des principes contraires demeurèrent insatisfaisants, en n'expliquant pas comment les dérivés en provenaient. Il écrit que tous ceux qui avancent des principes contraires pour causer les phénomènes, ne les utilisent qu'« en paraboles », en s'exprimant de façon figurée ou imagée. C'est ce qu'il montre avec quatre arguments :

2651- 1 Ils furent impuissants à expliquer la différence entre les être corruptibles et les incorruptibles. Aucun des anciens philosophes, dit Aristote, n'assigna de cause au fait que certains êtres étaient périssables et d'autres non. Certains d'entre eux estimèrent que tous les êtres provenaient des mêmes principes, à savoir les contraires, et c'était le cas des anciens naturalistes ; mais d'autres, nommément les poètes-théologiens, imaginèrent que tous étaient issus du non-être. C'est pourquoi Aristote écrit qu'ils engendrent le Monde du néant. Puisque chacune des deux écoles attribue une origine unique à tous les êtres, aucune ne peut rendre compte de la distinction entre les réalités passibles et impassibles. Aussi d'autres, afin d'échapper à l'alternative soit de faire sortir tous les êtres du néant, soit de devoir donner une explication à la variété, soutenaient que tous les êtres étaient un, supprimant ainsi la distinction entre les choses. C'était la pensée de Parménide et de Mélissos.

2652- 2 Ils se montrèrent aussi incapables d'établir la raison de l'éternité de la génération, ni d'en donner sa cause universelle. Aucun des deux contraires ne peut, en effet, être cette cause universelle.

2653- 3 Le Philosophe développe aussi en quoi les tenants des contraires comme principes furent imparfaits. Il leur était, en effet, nécessaire de dédier une supériorité à l'un des deux opposés, car à chaque fois, l'autre représentait une privation. Ou peut-être veut-il dire qu'il était nécessaire de poser un principe supérieur aux deux contraires, qui permette de justifier pourquoi certains êtres reçoivent un des contraires comme principe, et d'autres, l'autre ; pourquoi durant une période, par exemple, la discorde meut les éléments vers la séparation, et durant une autre, l'amitié les meut vers l'agrégation.

2654- Les partisans de l'existence des espèces aboutirent à la même contrainte. Ils durent, en effet, supposer un principe antérieur. Les êtres engendrés et corrompus ne participent évidemment pas tous de l'espèce de façon comparable. Il a donc fallu supposer un principe justifiant pourquoi tel individu participait auparavant, ou bien participe maintenant de l'espèce.

2655- 4 Les philosophes pour qui les principes sont contraires durent aussi reconnaître un contraire à la sagesse primordiale et à la science la plus noble, puisque celle-ci regarde le principe premier, comme nous l'avons signalé[194]. Mais s'il n'y a pas de contraire au principe premier, et que tout couple de contraires repose en une nature qui est en puissance à chacun des deux, le principe premier sera immatériel, à notre sens, comme cela ressort de nos propos. Il n'existe donc pas de contraire au principe premier, ni de science contraire à la science première, mais seulement l'ignorance.

Les thèses sur les substances séparées

2656- Aristote se penche ensuite sur la pensée de ceux qui ont retenu pour principes des natures et des substances séparées. Il met d'abord en lumière l'absurdité de nier leur existence. Si rien d'autre n'existe que les êtres sensibles, il n'existera pas de principe premier, nous l'avons démontré, ni d'ordre quelconque des choses, ni perpétuité de la génération, ni principes tels que nous les entendons, mais on remontera indéfiniment à un principe de principe. Socrate est engendré par Platon, et celui-ci par un autre, etc., à l'infini. On l'observe clairement chez tous les anciens philosophes naturalistes. Ils n'ont pas conçu, en effet, de principe premier universel, mais uniquement des principes particuliers et sensibles.

[194] Métaphysique, Livre I

2657- Puis il développe les contradictions inhérentes à l'affirmation de l'existence de certaines sortes de substances séparées. Quatre paradoxes surgissent de la thèse d'une sorte de connexion originelle des natures de ce genre.

> 1 Les espèces et les nombres, considérés comme exorbitants du monde sensible, ne sont apparemment cause de rien. S'ils étaient, néanmoins, des causes, ce ne serait pas de mouvement, car ce genre d'être n'a pas pour essence d'être principe moteur.

2658- 2 Un nombre n'est pas une grandeur. La grandeur provient uniquement de la grandeur ; il paraît donc impossible d'expliquer comment la grandeur et le continu sont issus de nombres discrets. On ne saurait soutenir que le nombre cause le continu à titre de principe moteur et formel.

2659- 3 Si les espèces et les nombres sont des principes premiers, comme on ne trouve pas en eux de contrariété, les principes premiers ne seront pas contraires, car on ne les supposera pas producteurs ni moteurs. Il n'y aura plus, dès lors, ni génération, ni mouvement. Si les principes premiers ne sont pas moteurs, mais sont eux-mêmes causés par des principes premiers, alors, ils seront en puissance dans les principes antérieurs. Mais ce qui peut être, peut ne pas être. La génération et le mouvement ne seront plus éternels. Si pourtant, ils le sont bien, comme nous l'avons établi, il faut rejeter une des prémisses, à savoir que les principes premiers ne sont pas moteurs. Nous avons, d'ailleurs, déjà expliqué en quoi les principes premiers le sont[195].

2660- 4 Aucun défenseur de cette thèse n'est en mesure d'expliquer comme nous[196], pourquoi sont uns, le nombre, l'âme et le corps, et généralement la forme et ce qu'elle informe, à moins d'admettre l'intervention d'un moteur. Or, ni les espèces, ni les nombres n'ont une essence de cause motrice.

2661- Enfin, le Philosophe manifeste l'incohérence de « ceux qui supposent des natures de ce type, mais déconnectées ». Les pythagoriciens, partisans d'un nombre mathématique premier parmi les choses, auquel « une autre nature fait toujours suite », comme par exemple, la grandeur après le nombre, les sensibles après la grandeur, soutiennent que pour chaque nature différente, il existe un principe différent ; autre le principe des nombres, autre celui de la grandeur et autre celui de l'être tangible. Ceux-là, donc, aboutissent à « l'émiettement de la substance de

[195] Métaphysique, Livre I
[196] Métaphysique, Livre VIII

l'Univers », c'est-à-dire à l'anarchie, à l'indifférence d'une partie envers une autre, présente ou non. Et ils ajoutent pareillement nombre de principes sans lien.

2662- Or, cela n'a pas de sens, car les choses n'aspirent pas au désordre. L'agencement des êtres naturels est le meilleur qui puisse se présenter. Et nous observons en chaque singulier, des dispositions naturelles optimales. Nous devons donc l'envisager bien davantage encore pour l'Univers en son entier.

2663- La pluralité des dérivations n'est pas un bien, comme il n'est pas bon que cohabitent sous un même toit plusieurs familles sans attaches réciproques. L'Univers entier est comme une seule principauté et un unique royaume. Il ne doit donc répondre qu'à un seul gouverneur. C'est précisément ce qu'Aristote conclut : il n'existe qu'un seul prince de tout l'Univers, et c'est le premier moteur, l'intelligible premier et le bien primordial, qu'il appelle plus haut "Dieu", qui est béni dans les siècles des siècles. Amen.

Table des matières

MÉTAPHYSIQUE D'ARISTOTE
COMMENTAIRE DE THOMAS D'AQUIN
TOME II – LIVRES VI À XII

LIVRE VI - MODE DE DÉTERMINATION DE L'ÊTRE 5

LEÇON 1 DIFFÉRENCE DE MODE AVEC LES AUTRES SCIENCES 8
LEÇON 2 L'ÊTRE PAR ACCIDENT 16
LEÇON 3 TOUT N'ARRIVE PAS NÉCESSAIREMENT 23
LEÇON 4 L'ÊTRE COMME VRAI 32

LIVRE VII LA SUBSTANCE, SELON UNE APPROCHE LOGIQUE 39

LEÇON 1 IL FAUT EXAMINER LA SUBSTANCE 43
LEÇON 2 LES MODES DONT SE DIT LA SUBSTANCE 50
LEÇON 3 L'IDENTITÉ PERMANENTE D'ÊTRE, ÉTUDE LOGIQUE 59
LEÇON 4 DÉFINITIONS DE LA SUBSTANCE ET DE L'ACCIDENT 66
LEÇON 5 IDENTIFICATION ENTRE IDENTITÉ ET ÊTRE ? 73
LEÇON 6 TOUT NAÎT D'UN AGENT ET D'UNE MATIÈRE PRÉALABLES 81
LEÇON 7 L'ESPÈCE SEPAREÉ NE CAUSE PAS LA GÉNÉRATION 91
LEÇON 8 RÉSOLUTION DE TROIS DOUTES 97
LEÇON 9 LES COMPOSANTS DE L'IDENTITÉ PERMANENTE D'ÊTRE 106
LEÇON 10 ANTÉRIORITÉ DES MEMBRES DE LA DÉFINITION 113
LEÇON 11 LES PARTIES DE L'ESPÈCE 118
LEÇON 12 L'UNITÉ DE LA DÉFINITION 128
LEÇON 13 L'UNIVERSEL N'EST PAS SUBSTANCE 136
LEÇON 14 L'UNIVERSEL N'EST PAS UNE SUBSTANCE SÉPARÉE 144
LEÇON 15 LES IDÉES NE PEUVENT SE DÉFINIR 148
LEÇON 16 L'UN ET L'ÊTRE NE SONT PAS SUBSTANCES. 155
LEÇON 17 LA SUBSTANCE EST PRINCIPE ET CAUSE 160

LIVRE VIII - LA SUBSTANCE, SELON UNE APPROCHE PHYSIQUE 171

LEÇON 1 LA MATIÈRE EST PRINCIPE DE LA SUBSTANCE SENSIBLE 174
LEÇON 2 LA FORME EST PRINCIPE DE LA SUBSTANCE SENSIBLE 179
LEÇON 3 DÉTERMINATION DU PRINCIPE FORMEL 183
LEÇON 4 DÉTERMINATION DU PRINCIPE MATÉRIEL 190
LEÇON 5 L'UNITÉ DE LA MATIÈRE ET DE LA FORME 197

LIVRE IX - LA PUISSANCE ET L'ACTE 201

LEÇON 1 LES DIFFÉRENTS MODES DE PUISSANCE 204

LEÇON 2 PUISSANCE NATURELLE ET PUISSANCE RATIONNELLE 209
LEÇON 3 OPINIONS FAUSSES SUR LA PUISSANCE ET L'ACTE 212
LEÇON 4 PRIORITÉS DE LA PUISSANCE ET DE L'ACTE 218
LEÇON 5 CE QU'EST L'ACTE 221
LEÇON 6 ÊTRE EN PUISSANCE À L'ACTE 224
LEÇON 7 L'ACTE PRÉCÈDE LA PUISSANCE EN NOTION ET EN TEMPS 228
LEÇON 8 L'ACTE PRÉCÈDE LA PUISSANCE EN SUBSTANCE 232
LEÇON 9 L'ÊTRE ÉTERNEL EST ANTÉRIEUR AU CORRUPTIBLE 236
LEÇON 10 L'ACTE EST MEILLEUR QUE LA PUISSANCE 240
LEÇON 11 L'ACTE EST PLUS VRAI QUE LA PUISSANCE 244

LIVRE X - L'UN ET SES PROLONGEMENTS 251

LEÇON 1 LES DIFFÉRENTS SENS DONT SE DIT L'UN 254
LEÇON 2 L'UN A RAISON DE MESURE, D'ABORD QUANTITATIVE 258
LEÇON 3 L'UN N'EST PAS LA SUBSTANCE DES CHOSES 264
LEÇON 4 L'UN EN COMPARAISON AVEC PLUSIEURS 269
LEÇON 5 LA CONTRARIÉTÉ DE L'UN ET DE PLUSIEURS 278
LEÇON 6 LES AUTRES FORMES D'OPPOSITIONS 282
LEÇON 7 L'ÉGAL, LE GRAND ET LE PETIT 288
LEÇON 8 UN N'EST PAS UN PEU 292
LEÇON 9 LES INTERMÉDIAIRES SONT COMPOSÉS DE CONTRAIRES 298
LEÇON 10 LES CONTRAIRES DIVISENT LE GENRE EN ESPÈCES 303
LEÇON 11 CERTAINES CONTRARIÉTÉS NE FORMENT PAS D'ESPÈCE 307
LEÇON 12 CERTAINES CONTRARIÉTÉS SONT GÉNÉRIQUES 310

LIVRE XI - PRÉALABLES À LA SCIENCE DE LA SUBSTANCE SÉPARÉE 313

LEÇON 1 QUESTIONS SUR LA CONSIDÉRATION DE CETTE SCIENCE 316
LEÇON 2 QUESTIONS SUR LES SUJETS DE CETTE SCIENCE 323
LEÇON 3 TOUS LES ÊTRES SE RÉDUISENT À UN ÊTRE COMMUN 328
LEÇON 4 SCIENCE DES PRINCIPES PREMIERS DE DÉMONSTRATION 333
LEÇON 5 LE PREMIER DES PRINCIPES DE DÉMONSTRATION 335
LEÇON 6 FACE AUX NÉGATEURS DE LA NON-CONTRADICTION 340
LEÇON 7 LA PLUS LA NOBLE DES SCIENCES 347
LEÇON 8 L'ÊTRE PAR ACCIDENT NE RELÈVE PAS DE CETTE SCIENCE 352
LEÇON 9 DÉFINITION DU MOUVEMENT 359
LEÇON 10 DÉFINITIONS DE L'INFINI 366
LEÇON 11 PARTIES ET ESPÈCES DU MOUVEMENT 376
LEÇON 12 LES GENRES OÙ SE RENCONTRE LE MOUVEMENT 381
LEÇON 13 LES CIRCONSTANCES DU MOUVEMENT 388

LIVRE XII - LES SUBSTANCES SÉPARÉES 391

LEÇON 1 LA SUBSTANCE, SUJET PREMIER DE LA PHILOSOPHIE 395
LEÇON 2 LA SUBSTANCE COMME MATIÈRE 398
LEÇON 3 LA SUBSTANCE COMME FORME 403
LEÇON 4 ANALOGIE DES PRINCIPES SELON LES GENRES 407

LEÇON 5 IL EXISTE UNE SUBSTANCE ÉTERNELLE 415
LEÇON 6 L'ACTE EST ANTÉRIEUR À LA PUISSANCE 419
LEÇON 7 SUPRÊME INTELLIGIBLE ET SUPRÊME ATTRAYANT 425
LEÇON 8 LA PERFECTION DE LA SUBSTANCE PREMIÈRE 430
LEÇON 9 L'UNITÉ DE LA SUBSTANCE PREMIÈRE 435
LEÇON 10 LE NOMBRE DE SUBSTANCES MOTRICES 440
LEÇON 11 LE PREMIER MOTEUR EST INTELLIGENT ET INTELLIGIBLE 448
LEÇON 12 LE PREMIER MOTEUR EST BON ET DÉSIRABLE 455

TABLE DES MATIÈRES 465

MÉTAPHYSIQUE D'ARISTOTE / COMMENTAIRE DE THOMAS D'AQUIN

Aristote entreprend une démarche de purification progressive de la notion d'être à partir de ses 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 se consacre à atteindre le plus directement possible cette « science recherchée ».

Son approche consiste à examiner chacune des alternatives divisant l'être, pour ne retenir que ce qui se présente comme le plus parfait, et délaisser 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.

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 ». Qu'entendre par pensée de la pensée ? C'est ce à quoi est consacrée la fin du dernier livre, le cœur même de la *Métaphysique*, en somme, pour lequel tout ce qui a précédé n'était que préparatoire.

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.

46,50 €
ISBN : 978-2-296-56978-2