



Aristote

Métaphysique

Traduction (éd. de 1953) de J. Tricot (1893-1963)

Éditions Les Échos du Maquis (ePub, PDF), v. : 1,0, janvier 2014.

Note sur cette édition	16
Introduction (du traducteur)	17
La Métaphysique et les écrits acroamatiques	17
Authenticité de la Métaphysique en général. Son histoire	18
Les manuscrits de la Métaphysique	23
Titre de la Métaphysique	23
Division et plan	24
Caractère de la présente traduction	39
(Note de l'Introduction)	41
Livre I • A	43
1 (980a-982a) < Sensation, expérience, art, science, sagesse. >	43
2 (982a-983a) < Nature de la Philosophie. >	45
3 (983a - 984b) < La recherche de la cause chez les premiers philosophes grecs : cause matérielle, cause efficiente et cause finale. >	48
4 (984b - 985b) < Examen des philosophies antéplatoniciennes. >	50
5 (985b - 987a) < Suite de l'examen. — Les Pythagoriciens, les Éléates. — La cause formelle. >	52

6 (987a - 988a) < La théorie platonicienne des Idées. >	55
7 (988a - 988b) < Rapport des systèmes examinés avec les quatre causes aristotéliennes. >	57
8 (988b - 990a) < Critique des systèmes antérieurs à Platon. >	59
9 (990a - 993a) < Critique du Paradigmatisme de Platon. >	62
10 (993a) < Conclusion du premier Livre : il n'y a que les quatre causes. >	68
Livre II • α	69
1 (993a-993b) < De l'étude de la Philosophie. >	69
2 (994a-994b) < Impossibilité d'une série de causes infinie, et nécessité de l'existence d'un premier Principe. >	70
3 (994b-995a) < Considérations sur la méthode. >	72
Livre III • Β	73
1 (995a-996a) < Énoncé des apories. >	73
2 (996a-998a) < Apories 1, 2, 3, 5 et 4. >	75
3 (998a-999a) < Apories 6 et 7. >	79
4 (999a-1001b) < Apories 8, 9, 10 et 11. >	81
5 (1001b-1002b) < Aporie 14. >	86
6 (1002b-1003a) < Apories 13 et 12. >	87

Livre IV • Γ 89

1 (1003a) < La Métaphysique, science de l'Être en tant qu'être. > 89

2 (1003a-1005a) < La Métaphysique, science de la Substance, de l'Un et du Multiple, et des contraires qui en dérivent. > 89

3 (1005a-1005b) < Étude des axiomes et du principe de contradiction. > 93

4 (1005b-1009a) < Démonstration indirecte du principe de contradiction. > 95

5 (1009a-1011a) < Critique du relativisme de Protagoras. > 101

6 (1011a-1011b) < Suite de la réfutation de Protagoras. > 105

7 (1011b-1012a) < Preuves du principe du tiers exclu. > 106

8 (1012a-1012b) < Examen de l'opinion que tout est vrai ou que tout est faux. > 108

Livre V • Δ 110

1 (1012b-1013a) < Principe. > 110

2 (1013a-1014a) < Cause. > 110

3 (1014a-1014b) < Élément. > 112

4 (1014b-1015a) < Nature. > 113

5 (1015a-1015b) < Nécessaire. > 114

6 (1015b-1017a) < Un. >	115
7 (1017a-1017b) < Être. >	118
8 (1017b) < Substance. >	119
9 (1017b-1018a) < Même, Autre, Différent, Semblable. >	120
10 (1018a-1018b) < Opposés, Contraires, Altérité spécifique. >	121
11 (1018b-1019a) < Antérieur et Postérieur. >	121
12 (1019a-1020a) < Puissance, Capable de. — Impuissance, Incapable de. >	123
13 (1020a) < Quantité. >	125
14 (1020a-1020b) < Qualité. >	125
15 (1020b-1021b) < Le Relatif. >	126
16 (1021b-1022a) < Parfait. >	128
17 (1022a) < Limite. >	129
18 (1022a) < En quoi, par quoi, pourquoi. >	129
19 (1022b) < Disposition. >	130
20 (1022b) < État, Manière d'être. >	130
21 (1022b) < Affection. >	130
22 (1022b-1023a) < Privation. >	130
23 (1023a) < Avoir. >	131
24 (1023a-1023b) < Provenir de. >	131

25 (1023b) < Partie. >	132
26 (1023b-1024a) < Tout. >	133
27 (1024a) < Tronqué. >	133
28 (1024a-1024b) < Genre. >	134
29 (1024b-1025a) < Faux. >	134
30 (1025a) < Accident. >	136
Livre VI • E	137
1 (1025b-1026a) < Division des sciences théorétiques, et prééminence de la Théologie. >	137
2 (1026a-1027a) < Le sens de l'Être. — L'être par accident. >	139
3 (1027a-1027b) < Nature et causes de l'accident. >	141
4 (1027b-1028a) < L'Être au sens de vrai. >	142
Livre VII • Z	143
1 (1028a-1028b) < La Substance, première catégorie de l'Être. — L'étude de l'Être est d'abord celle de la substance. >	143
2 (1028b) < Les différentes théories sur la Substance. >	145
3 (1028b-1029b) < La Substance envisagée comme substrat. >	146

- 4 (1029b-1030b) < De quelles choses il y a quiddité et définition. > 148**
- 5 (1030b-1031a) < De la définition des natures renfermant une dualité. > 150**
- 6 (1031a-1032a) < De l'identité de chaque être avec sa quiddité. > 151**
- 7 (1032a-1033a) < Analyse du Devenir. — Ses différentes espèces. > 153**
- 8 (1033a-1034a) < Analyse du Devenir, suite. — La matière et la forme sont inengendrées ; il n'y a génération que du composé. > 155**
- 9 (1034a-1034b) < Analyse du Devenir, fin. — La génération spontanée, et la génération selon les différentes catégories. > 157**
- 10 (1034b-1036a) < Les parties de la forme sont seules parties de la définition. > 158**
- 11 (1036a-1037b) < Les parties de la forme et les parties du composé. > 162**
- 12 (1037b-1038a) < L'unité de l'objet défini. > 164**
- 13 (1038b-1039a) < Les Universaux ne sont pas des substances. > 166**
- 14 (1039a-1039b) < Les Idées ne sont pas des substances. > 168**
- 15 (1039b-1040b) < L'individu et, par suite, l'Idée ne sont pas définissables. > 169**

16 (1040b-1041a) < Les parties des choses sensibles, l'Un et l'Être ne sont pas des substances. >	171
17 (1041a-1041b) < La Substance est la Forme. >	172
Livre VIII • H	175
1 (1042a-1042b) < Les substances sensibles. La matière. >	175
2 (1042b-1043a) < La matière, la forme et le composé. Leurs principaux types. >	176
3 (1043a-1044a) < La forme et les éléments. — Réfutation de la théorie d'Antisthène. — Le nombre et la définition. >	178
4 (1044a-1044b) < Les causes dans les différents êtres et dans les événements. >	180
5 (1044b-1045a) < La matière et les contraires. >	181
6 (1045a-1045b) < L'unité de la définition. >	182
Livre IX • Θ	185
1 (1045b-1046a) < La puissance [δυναμις] proprement dite. >	185
2 (1046a-1046b) < Puissances rationnelles et Puissances irrationnelles. >	186
3 (1046b-1047b) < Réalité de la notion de possible. Polémique contre l'École de Mégare. >	187

4 (1047b) < Réalité de la notion d'impossible. >	188
5 (1047b-1048a) < L'actualisation de la puissance. >	189
6 (1048a-1048b) < Distinction de la puissance et de l'acte. >	190
7 (1048b-1049b) < Quand une chose est puissance d'une autre. >	192
8 (1049b-1051a) < Antériorité de l'acte sur la puissance. >	193
9 (1051a) < Antériorité de l'acte, suite. — Le Bien en puissance et le Bien en acte. La démonstration géométrique. >	196
10 (1051a-1052a) < La vérité et l'erreur. >	197
Livre X • I	199
1 (1052a-1053b) < Les acceptions de l'Un. — La mesure par l'Un. >	199
2 (1053b-1054a) < La nature de l'Un. >	202
3 (1054a-1055a) < Unité et pluralité. Notions dérivées. >	203
4 (1055a-1055b) < La contrariété . >	205
5 (1055b-1056b) < L'Égal opposé au grand et au petit. >	207
6 (1056b-1057a) < L'Un et la Pluralité. >	208
7 (1057a-1057b) < Les intermédiaires. >	210

8 (1057b-1058a) < L'altérité spécifique. >	211
9 (1058a-1058b) < La différence spécifique est constituée par la contrariété dans l'essence. >	212
10 (1058b-1059a) < Le corruptible et l'incorruptible diffèrent génériquement. >	213
Livre XI • K	215
1 (1059a-1060a) < Récapitulation de B, 2, 3. >	215
2 (1060a-1060b) < Récapitulation de B, 4-6. >	217
3 (1060b-1061b) < Détermination de l'objet de la Philosophie première. >	219
4 (1061b) < Philosophie, Mathématique et Physique . >	220
5 (1061b-1062b) < Le principe de contradiction . >	221
6 (1062b-1063b) < Le principe de contradiction, suite . >	222
7 (1063b-1064b) < La Théologie est distincte de la Mathématique et de la Physique. >	225
8 (1064b-1065b) < Analyse de l'Être par accident et de l'Être comme vrai . >	226
9 (1065b-1066a) < Analyse du Mouvement. >	228
10 (1066a-1067a) < Analyse de l'Infini . >	230
11 (1067b-1068a) < Changement et Mouvement . >	232

12 (1068a-1069a) < Impossibilité du changement de changement . >	234
Livre XII • Λ	237
1 (1069a-1069b) < Les différentes espèces de substances. >	237
2 (1069b) < Le changement implique la matière. >	238
3 (1069b-1070a) < Absence de génération pour la matière et la forme. La forme séparée, dans les êtres naturels et dans les choses artificielles. >	239
4 (1070a-1070b) < De l'identité des causes chez tous les êtres. >	240
5 (1070b-1071b) < De l'identité des causes chez tous les êtres, suite. Comment l'acte et la puissance s'appliquent à tous les êtres. >	241
6 (1071b-1072a) < Nécessité d'un premier Moteur éternel. >	243
7 (1071b-1072a) < Nature du premier Moteur. Dieu, acte pur, pensée de la pensée. >	245
8 (1073a-1074b) < Les Intelligences des Sphères. >	247
9 (1074b-1075a) < Nature de l'Intelligence divine. >	251
10 (1075a-1076a) < De l'existence du Bien dans le monde. Réfutation des théories adverses. >	252

Livre XIII • M	256
1 (1076a) < Introduction et plan. >	256
2 (1076a-1077b) < Les Choses mathématiques ne sont ni des substances en acte existant dans le sensible, ni des réalités supra-sensibles. >	257
3 (1077b-1078b) < Du genre particulier d'existence des Choses mathématiques. — Légitimité de l'abstraction mathématique. >	260
4 (1078b-1079b) < Histoire et critique du système de Platon. >	262
5 (1079b-1080a) < Les Idées ne sont pas les causes du changement. >	264
6 (1080a-1080b) < Théorie des Nombres idéaux. — Hypothèses sur la nature des Nombres considérés comme la substance des êtres. >	265
7 (1080b-1082b) < Théorie des Nombres idéaux, suite. — Examen des théories de Platon sur l'inadditionnabilité des unités des Nombres. >	267
8 (1083a-1085a) < Théorie des Nombres idéaux, suite. — Continuation de l'examen des Théories platoniciennes sur l'inadditionnabilité des unités des nombres. — Critique des Platoniciens dissidents et des Pythagoriciens. — Objections à l'existence des Nombres idéaux. — Nature de l'Un en soi. >	271
9 (1085a-1086b) < Théorie des Nombres idéaux, suite. — Nature de l'Un en soi, suite. — Critique de	

la théorie des Grandeurs idéales. Critique des Nombres idéaux. — Critique particulière de la théorie des Idées. > 276

10 (1086b-1087a) < Critique de l'existence séparée des Universaux. — Nature individuelle ou universelle des principes, formel et matériel, des Substances. > 280

Livre XIV • N 283

1 (1087a-1088b) < Critique des principes formel et matériel envisagés comme des contraires. — Différentes formes de l'opposition de l'Un et du Multiple. > 283

2 (1088b-1090a) < Suite du chapitre précédent. — Critique des théories platoniciennes sur la pluralité des substances et l'existence des Nombres séparés. > 285

3 (1090a-1091a) < Suite de la critique des théories sur le Nombre séparé. Critique de la génération des Nombres. > 289

4 (1091a-1092a) < Les principes dans leurs rapports avec le Bien. > 292

5 (1092a-1092b) < La génération du Nombre. — Le Nombre est-il cause des substances ? > 294

6 (1092b-1093b) < Impossibilité pour le Nombre d'être cause formelle. > 295

Livre VII • Z

1 (1028a-1028b) < La Substance, première catégorie de l'Être. — L'étude de l'Être est d'abord celle de la substance. >

10 L'Être se prend en de multiples sens, suivant les distinctions que nous avons précédemment faites dans le livre des *Acceptions multiples*⁶⁷ : en un sens, il signifie ce qu'est la chose, la substance [το δετι], et, en un autre sens, il signifie une qualité, ou une quantité, ou l'un des autres prédicats de cette sorte. Mais, entre toutes ces acceptions de l'Être, il est clair que l'Être au sens premier est le « ce qu'est la chose » [το τι εστι], notion qui n'exprime rien d'autre que la Substance. 15 En effet, lorsque nous disons de quelle qualité est telle chose déterminée, nous disons qu'elle est bonne ou mauvaise, mais non qu'elle a trois coudées ou qu'elle est un homme : quand, au contraire, nous exprimons ce qu'elle est, nous ne disons pas qu'elle est blanche ou chaude, ni qu'elle a trois coudées, mais qu'elle est un homme ou un dieu. Les autres choses ne sont appelées des êtres, que parce qu'elles sont ou des quantités de l'Être proprement dit, ou des qualités, ou des affections de cet être, ou quelque 20 autre détermination de ce genre. Aussi pourrait-on même se demander si le *se promener*, le *se bien porter*, le *être assis*, sont des êtres ou ne sont pas des êtres ; et de même dans n'importe quel autre cas analogue : car aucun de ces états n'a par lui-même naturellement une existence propre, ni ne peut être séparé de la Substance, mais, s'il y a là quelque être, c'est 25 bien plutôt ce qui se promène qui est un être, ce qui est assis, ce qui se porte bien. Et ces dernières choses apparaissent davantage des êtres, parce qu'il y a, sous chacune d'elles, un sujet réel et déterminé : ce sujet, c'est la Substance et l'individu qui est bien ce qui se manifeste dans une telle catégorie, car le bon ou l'assis ne sont jamais dits sans lui. Il est donc évident que c'est par le moyen de cette catégorie 30 que chacune des autres catégories existe. Par conséquent, l'Être au sens fondamental, non pas

⁶⁷ Δ, 7. Cf. aussi Γ, 2, 1003a 33.

tel mode de l'Être, mais l'Être absolument parlant, ne saurait être que la Substance⁶⁸.

Nous savons qu'il y a plusieurs acceptions du terme *premier*. Toutefois, c'est la Substance qui est absolument première, à la fois logiquement, dans l'ordre de la connaissance et selon le temps. En effet, d'une part, aucune des autres catégories n'existe à l'état séparé, mais seulement la Substance. D'autre part, elle est aussi première logiquement, car dans la ³⁵ définition de chaque être est nécessairement contenue celle de sa substance. Enfin, nous croyons connaître le plus parfaitement chaque chose quand nous connaissons ce qu'elle est, par exemple ce qu'est l'homme ou le feu, bien plutôt que lorsque nous connaissons sa qualité, sa quantité ou son lieu, **1028b** puisque chacun de ces prédicats eux-mêmes, nous les connaissons seulement quand nous connaissons ce qu'ils sont, ce qu'est la quantité ou la qualité. — Et, en vérité, l'objet éternel de toutes les recherches, présentes et passées, le problème toujours en suspens : qu'est-ce que l'Être ? revient à demander : qu'est-ce que la Substance ? C'est cette Substance, en effet, dont les philosophes affirment, les uns, l'unité⁶⁹, et ⁵ les autres, la pluralité, cette pluralité étant conçue, tantôt comme limitée en nombre⁷⁰, et

⁶⁸ Tr. Ross : « There are several senses in which a thing may be said to *be*, as we pointed out previously in our book on the various senses of words ; for in one sense the *being* meant is *what a thing is* or a *this*, and in another sense it means a quality or quantity or one of the other things that are predicated as these are. While *being* has all these senses, obviously that which *is* primarily is the *what*, which indicates the substance of the thing. For when we say of what quality a thing is, we say that it is good or bad, not that it is three cubits long or that it is a man ; but when we say what it is, we do not say *white* or *hot* or *three cubits long*, but *a man* or *a god*. And all other things are said to be because they are, some of them, quantities of that which is in this primary sense, others qualities of it, others affections of it, and others some other determination of it. And so one might even raise the question whether the words *to walk*, *to be healthy*, *to sit* imply that each of these things is existent, and similarly in any other case of this sort ; for none of them is either self-subsistent or capable of being separated from substance, but rather, if anything, it is that which walks or sits or is healthy that is an existent thing. Now these are seen to be more real because there is something definite which underlies them (i.e. the substance or individual), which is implied in such a predicate ; for we never use the word *good* or *sitting* without implying this. Clearly then it is in virtue of this category that each of the others also is. Therefore that which is primarily, i.e. not in a qualified sense but without qualification, must be substance. » (N.d.É.)

⁶⁹ L'École de Milet et l'École d'Élée.

⁷⁰ Empédocle et les Pythagoriciens.

tantôt comme infinie⁷¹. C'est pourquoi, pour nous aussi, l'objet principal, premier, unique pour ainsi dire, de notre étude, ce doit être la nature de l'Être pris en ce sens.

2 (1028b) < Les différentes théories sur la Substance. >

Dans l'opinion courante, c'est aux corps que la Substance appartient avec le plus d'évidence. Aussi appelons-nous d'ordinaire des substances, non seulement les animaux, les plantes et leurs parties, mais 10 encore les corps naturels, tels que le Feu, l'Eau, la Terre, et chacun des autres éléments de ce genre, en y ajoutant toutes les choses qui sont ou des parties de ces éléments, ou composées de ces éléments, soit de parties, soit de la totalité des éléments, par exemple l'Univers physique et ses parties, je veux dire les astres, la Lune et le Soleil. Quant à savoir si ce sont là les seules substances, ou s'il y en a d'autres en plus ; ou si seulement quelques-unes de celles désignées plus haut, ou quelques-unes de celles-là et d'autres en plus, ou encore aucune d'elles mais seulement certaines autres, sont des substances, 15 c'est ce qu'il faut examiner. — Certains philosophes⁷² sont d'avis que les limites du corps, comme la surface, la ligne, le point et l'unité, sont des substances, et même à bien plus juste titre que le corps et le solide. — En outre, les uns pensent qu'en dehors des êtres sensibles, il n'y a rien qui soit substance ; les autres admettent qu'il y a des substances éternelles, plus nombreuses et plus réelles : ainsi, selon Platon, les 20 Idées et les Choses mathématiques sont deux espèces de substances, la troisième étant la substance des corps sensibles⁷³. — Speusippe admet encore un plus grand nombre de substances ; il commence en partant de l'Un ; puis il pose un principe pour chaque espèce de substance, un pour les nombres, un autre pour les grandeurs, un autre ensuite pour l'âme ; en continuant de cette façon, il étend à plaisir les espèces des substances. — Enfin, il y a des philosophes⁷⁴ 25 pour qui les Idées et les Nombres possèdent la même nature ; tout le reste en dérive, lignes et surfaces, pour arriver enfin à la substance du Ciel et aux choses sensibles.

Sur tous ces points, qui a raison et qui a tort ? Quelles substances y a-t-il ? Est-ce qu'il existe ou non des substances en dehors des substances sensibles ? Comment les substances sensibles elles-mêmes existent-elles ? Est-ce qu'il y a une Substance 30 séparée, et, s'il en existe, pourquoi et comment ? Ou bien, n'y a-t-il aucune substance distincte des substances sensibles ? C'est ce qu'il faut

⁷¹ Anaxagore et les Atomistes.

⁷² Les Pythagoriciens (...)

⁷³ Cf. A, 6, 987b 14.

⁷⁴ École de Xénocrate (...)

examiner, après avoir d'abord exposé, dans les grandes lignes, la nature de la Substance.

3 (1028b-1029b) < La Substance envisagée comme substrat. >

La Substance se prend, sinon en un grand nombre d'acceptions, du moins en quatre principales : on pense d'ordinaire, en effet, que la substance de chaque être est soit la quiddité soit l'universel, soit le genre, soit, en quatrième lieu, le sujet.

Le sujet, c'est ce dont tout le reste s'affirme, et qui n'est plus lui-même affirmé d'une autre chose. Aussi est-ce lui dont il convient de fixer tout d'abord **1029a** la notion, étant donné que, dans l'opinion courante, c'est le sujet premier d'une chose qui constitue le plus véritablement sa substance. Or, ce sujet premier, en un sens on dit que c'est la matière, en un autre sens que c'est la forme⁷⁵, et, en un troisième sens, que c'est le composé de la matière et de la forme. Par matière, j'entends par exemple l'airain, par forme, la configuration qu'elle revêt, et par le composé des deux, la statue, le tout concret. Il en résulte que si la forme est antérieure à la matière, et si elle a plus de réalité qu'elle, elle sera aussi, pour la même raison, antérieure au composé de la matière et de la forme.

Nous avons maintenant donné un exposé schématique de la nature de la substance, en montrant qu'elle est ce qui n'est pas prédicat d'un sujet, mais que c'est d'elle, au contraire, que tout le reste est prédicat. Nous ne devons pas toutefois nous borner à la caractériser de cette façon, car ce n'est pas suffisant. Notre exposé lui-même est vague, et, de plus, la matière devient alors une substance. Si elle n'est pas substance, en effet, on ne voit pas bien quelle autre chose le sera, car, si l'on supprime tous les attributs, il ne subsiste évidemment rien d'autre qu'elle. D'une part, en effet, les qualités secondes sont de pures déterminations, des actions et des puissances des corps ; d'autre part, la longueur, la largeur et la profondeur ne sont elles-mêmes que des quantités et non des substances (car la quantité¹⁵ n'est pas une substance), mais c'est la substance qui est plutôt le sujet premier, à qui appartiennent ces attributs. Mais

⁷⁵ Il est surprenant que la forme soit sujet, et Bonitz, 301, croit à un lapsus. On peut cependant envisager la forme comme sujet, en disant qu'elle est substrat des propriétés et des accidents (...)

(Tr. Ross : « Now the substratum is that of which everything else is predicated, while it is itself not predicated of anything else. And so we must first determine the nature of this ; for that which underlies a thing primarily is thought to be in the truest sense its substance. And in one sense matter is said to be of the nature of substratum, in another, shape, and in a third, the compound of these. » (N.d.É.))

si nous supprimons la longueur, la largeur et la profondeur, nous voyons qu'il ne reste rien, sinon ce qui est déterminé par ces qualités : la matière apparaît donc nécessairement, à ce point de vue, comme la seule substance. J'appelle matière²⁰ ce qui n'est par soi, ni existence déterminée, ni d'une certaine quantité, ni d'aucune autre des catégories par lesquelles l'Être est déterminé : car il y a quelque chose dont chacune de ces catégories est affirmée, et dont l'être est différent de celui de chacune des catégories, parce que toutes les catégories autres que la substance sont prédicats de la substance, et que la substance est elle-même prédicat de la matière. Le sujet ultime n'est donc, par soi, ni un être déterminé, ni d'une certaine quantité, ni d'aucune autre catégorie ; il ne consistera même pas dans la simple²⁵ négation de ces catégories, car les négations, elles aussi, ne lui appartiendront que par accident. — À considérer la question sous cet aspect, il résulte donc logiquement que la matière est substance. Pourtant cela est impossible, car la substance paraît bien avoir surtout pour caractère d'être séparable et d'être une chose individuelle. D'après cela, la forme et le composé de la matière et de la forme sembleraient être substance bien plutôt que la³⁰ matière. La substance composée, c'est-à-dire celle qui provient de l'union de la matière et de la forme, est, elle, à passer sous silence, car elle est postérieure, et sa nature nous est bien connue. La matière, de son côté, est aussi, dans une certaine mesure, accessible. Mais la troisième sorte de substance doit, au contraire, faire l'objet de notre examen, car c'est pour celle-ci que la difficulté est la plus grande.

Or, on s'accorde à reconnaître pour des substances certaines substances sensibles ; par conséquent, c'est parmi elles que nos recherches doivent commencer. **1029b 3⁷⁶** Il est avantageux, en effet, de passer du moins connaissable au plus connaissable. Tout le monde procède ainsi pour apprendre : c'est par ce qui est moins connaissable en soi qu'on arrive aux choses⁵ plus connaisseables. Et, de même que, dans le domaine de l'action, notre devoir est de partir de chaque bien particulier, pour faire que le bien général devienne le bien de chacun, ainsi doit-on partir de ce qu'on connaît mieux soi-même, pour rendre ce qui est connaissable en soi connaissable pour soi-même. Ces connaissances personnelles et premières sont souvent des connaissances dépourvues de force, et ne renferment que peu ou point de réalité. Pourtant,¹⁰ c'est en partant de ces connaissances modestes, mais personnelles, qu'il faut s'efforcer d'arriver aux connaissances absolues, en passant, comme nous l'avons dit, par les premières.

⁷⁶ 1029b 1-3 seraient en fait le début de 4. Cf. *infra*. (N.d.É.)

4 (1029b-1030b) < De quelles choses il y a quiddité et définition. >

1029b 1 En commençant, nous avons distingué les différentes façons dont nous définissons la Substance, et l'une d'elles nous a bien semblé être la quiddité. C'est elle qu'il faut maintenant considérer.

12 Faisons d'abord au sujet de la quiddité quelques remarques d'ordre dialectique, et disons que la quiddité de chaque être, c'est ce qu'il est dit être par soi. Être toi, en effet, ce n'est pas être musicien, 15 car ce n'est pas par toi que tu es musicien ; ta quiddité est donc ce que tu es par toi. — Mais même tout ce qui est par soi n'est pas quiddité : la quiddité n'est pas par soi au sens où le blanc est par soi à une surface, parce que la quiddité de la surface n'est pas la quiddité du blanc. Mais la quiddité de la surface n'est pas davantage la combinaison des deux notions *surface*, *blanche*. Pourquoi ? Parce que *surface* est surajoutée dans la définition. Ainsi la véritable 20 énonciation de la quiddité de chaque être est celle qui exprime la nature de l'être défini, mais dans laquelle ne figure pas cet être lui-même. C'est pourquoi, si la quiddité de la surface blanche est identique à la quiddité de la surface polie, c'est la quiddité du blanc et la quiddité du poli qui seront une seule et même quiddité. — Et, puisqu'il y a aussi des composés de la substance avec les autres catégories (car il y a un sujet d'inhérence pour chaque catégorie, par exemple pour la qualité, la quantité, 25 le temps, le lieu, le mouvement), il faut dès lors examiner s'il existe une définition de la quiddité de chacun de ces composés, et si à ces composés appartient aussi une quiddité, si, par exemple, pour *homme blanc*, il y a une quiddité d'homme blanc. Désignons alors *homme blanc* par le mot *vêtement*. Quelle est la quiddité de *vêtement* ? On objectera que cette quiddité ne fait pas non plus partie des choses qui sont dites être par soi. Mais, peut-on répondre, ce qui est *non par soi* se dit seulement de 30 deux façons : dans l'une, c'est à la suite d'une addition, dans l'autre, d'une omission. Dans le premier cas il y a *non par soi*, du fait que le terme à définir est lui-même ajouté à quelque autre chose ; si, par exemple, définissant la quiddité du *blanc*, on donnait la définition d'*homme blanc*. Dans le second cas, c'est du fait qu'une autre chose devait être ajoutée au terme à définir lui-même ; par exemple, si en admettant que *vêtement* signifie *homme blanc*, on définissait le vêtement comme étant le *blanc* ; 1030a l'homme blanc est blanc, il est vrai, mais sa quiddité n'est pourtant pas celle du blanc. — Mais l'essence de *vêtement* est-elle une quiddité au sens plein ? Ne faut-il pas plutôt répondre par la négative ? En effet, la quiddité d'un être est son essence individuelle et déterminée ; or, quand une chose est attribuée à une autre chose à titre de prédicat, le composé ne constitue pas une essence individuelle déterminée : ainsi l'homme blanc n'est pas une 5 essence individuelle déterminée, s'il est vrai que l'essence individuelle n'appartient qu'aux seules substances. Il en résulte qu'il y a seulement quiddité des choses dont l'énonciation est une définition. N'est pas définition le nom qui désigne la même chose qu'une énonciation, car alors toute énonciation serait une définition, puisqu'il peut toujours y avoir un nom désignant la même chose

que n'importe quelle énonciation ; on en arriverait à dire que *Illiade* est une définition. En réalité, il n'y a définition ¹⁰ que si l'énonciation est celle d'un objet premier, c'est-à-dire de tout ce qui n'est pas constitué par l'attribution d'une chose à une autre chose. Il n'y aura donc de quiddité en aucun cas pour les formes spécifiques qui ne sont pas immanentes à leur genre ; il y en aura seulement pour les formes immanentes au genre, parce que, seules, ces dernières semblent bien ne pas être attribuées à quelque autre chose par participation, à titre de modification ou par accident. Toutefois, même pour chacun des autres êtres, il ¹⁵ pourra y avoir une énonciation exprimant ce que signifie son nom, s'il en a un, savoir que tel attribut appartient à tel sujet, ou encore une énonciation simple pourra être remplacée par une énonciation plus précise ; mais on n'aura affaire ni à une définition, ni à une quiddité. Ne peut-on pas dire que la définition, elle aussi, tout comme l'essence, reçoit une multiplicité de significations ? L'essence d'une chose, en effet, signifie, en un sens, la Substance et l'être déterminé, et, en un autre sens, chacun des ²⁰ prédicaments, quantité, qualité, et autres modes de cette nature. Car, de même que le terme *est* appartient à toutes les catégories, mais non au même degré, puisqu'il appartient à la Substance d'une manière primordiale, et aux autres catégories, d'une manière dérivée, de même l'essence appartient, d'une façon absolue, à la Substance, et, dans une certaine mesure seulement, aux autres catégories. Car, même pour la qualité, nous pouvons demander ce qu'elle est ; la qualité rentre donc bien aussi dans les essences, mais non pas absolument, et il en est de la qualité ²⁵ comme du Non-Être, dont certains philosophes⁷⁷ disent dialectiquement qu'il est, non pas qu'il soit absolument, mais parce qu'il est Non-Être. — Il importe donc d'examiner comment appliquer la quiddité dans chaque cas, mais ce n'est pas plus important, à coup sûr, que de savoir comment les faits eux-mêmes se comportent.

Et c'est pourquoi, maintenant que nous avons élucidé le sens propre du terme *essence*, nous pouvons dire que la quiddité, tout comme l'essence, appartiendra également, d'une manière primordiale et ³⁰ absolue à la Substance, et, d'une manière secondaire, aux autres catégories ; il s'agit alors non pas d'une quiddité au sens absolu, mais d'une quiddité de la qualité ou de la quantité. On doit, en effet, appeler *êtres* la Substance et les autres catégories, soit, pour ces dernières, par pure homonymie, soit en ajoutant ou en retranchant une qualification à *être*, dans le sens où nous disons que le non-connaissable est connaissable. Plus exactement, nous n'attribuons ³⁵ l'Être ni par homonymie, ni par synonymie : il en est comme du terme *médical*, dont les diverses acceptions ont rapport à un seul et même terme, mais **1030b** ne signifient pas une seule et même chose, et ne sont pourtant pas non plus des homonymes : le terme *médical*, en effet, ne qualifie un patient, une opération, un instrument, ni à titre d'homonyme, ni comme exprimant une seule chose, mais il a seulement rapport

⁷⁷ Platon, *Sophiste*, 237, 256 et ss (cf. *De l'interprétation*, 11, 21a 32).

à un terme unique. Quelque opinion, du reste, que l'on veuille adopter à ce sujet, peu importe. Ce qui est manifeste, c'est que la définition ⁵ et la quiddité, au sens primordial et absolu, n'appartiennent qu'aux substances. On peut admettre qu'il y a également définition et quiddité pour les autres choses, mais ce n'est plus au sens primordial. — Cela posé, il ne résulte pas nécessairement que soit définition tout ce qui exprime la même chose qu'une énonciation, mais seulement ce qui exprime la même chose qu'une *certaine* énonciation, à savoir une énonciation qui a un objet un, non pas un par continuité, comme l'*Illiade*, ou comme ce qui est uni par un lien, mais un au sens véritable de l'Un, qui ¹⁰ répond aux différents sens de l'Être ; or l'Être signifie ou la Substance, ou la quantité, ou la qualité. D'après cela, il y aura aussi énonciation ou définition d'homme blanc, mais non au sens où il y a définition du blanc ou d'une substance.

5 (1030b-1031a) < De la définition des natures renfermant une dualité. >

Mais voici une difficulté : si l'on admet que n'est pas une définition l'énonciation constituée à la suite ¹⁵ d'une addition, comment un terme qui n'est pas simple, mais qui renferme une dualité, pourra-t-il être défini ? C'est qu'en effet, la définition s'exprime ici nécessairement par addition. Je prends un exemple. Soit, d'une part, le nez et la concavité, et, d'autre part, le camus, lequel est affirmé du nez et de la concavité, par la présence de l'une dans l'autre ; ce n'est certes pas par accident que la concavité et le camus sont propriété du nez, c'est ²⁰ par essence. Il n'en est pas à cet égard comme du blanc, qui s'applique par accident à Callias ou à homme, parce que Callias, auquel l'essence de l'homme appartient par accident, est blanc ; mais il en est comme du mâle dans l'animal, de l'égal dans la quantité, et comme tout prédicat qui est dit *par soi* appartient à une chose, j'entends par là les attributs dans la définition desquels entre l'énonciation ou le nom de ce dont l'attribut est l'état, et qui ne peuvent être exprimés séparément du sujet : le ²⁵ blanc, par exemple, peut bien être abstrait de l'homme, mais non la femelle, de l'animal. Par conséquent, ou bien il n'y aura quiddité et définition d'aucun de ces termes, ou bien, s'il y a quiddité et définition, ce sera dans un sens différent, ainsi que nous l'avons indiqué plus haut. — Autre difficulté encore au sujet des natures composées. Si *nez camus* et *nez concave* sont identiques, le camus et le concave seront aussi identiques. Si le camus et le concave ³⁰ ne sont pas identiques, parce qu'il est impossible de parler du camus sans la chose dont il est un attribut par soi (car le camus est une concavité dans un nez), alors, ou bien on ne pourra dire *nez camus*, ou bien ce sera dire deux fois la même chose, *nez, nez concave*, puisque le nez camus sera *nez, nez concave* ! Il est donc absurde d'admettre pour les choses de ce genre une quiddité ; s'il y en a une, ³⁵ on ira à l'infini, car il y aura encore un autre nez impliqué dans *nez, nez camus*.

1031a On voit donc que c'est de la Substance seule qu'il y a définition. S'il y a, en effet, définition des autres catégories, c'est nécessairement une définition par addition, comme pour la qualité et l'impair, lequel ne peut se définir sans le nombre, pas plus que la femelle sans l'animal. Par *définitions par addition*, j'entends celles dans lesquelles on est logiquement obligé de dire deux fois la même chose, comme dans ⁵ nos exemples. Mais si cela est vrai, il n'y aura pas non plus définition de ce qui enferme une dualité, par exemple du nombre impair. Seulement, nous ne nous en apercevons pas, parce que nos énonciations ne sont pas formulées avec précision. En accordant même que de telles définitions soient possibles, ou bien elles sont d'une nature différente, ou bien, comme nous l'avons dit, il faudra admettre qu'il existe plusieurs acceptions de la définition et de la ¹⁰ quiddité. Par conséquent, en un sens, il n'y aura de définition et de quiddité que pour les substances, mais, en un autre sens, il pourra y en avoir des autres choses. Donc, que la définition soit l'énonciation de la quiddité, et que la quiddité se rencontre dans les seules substances, ou du moins qu'elle s'y trouve principalement, primordialement, et absolument, c'est là une chose évidente.

6 (1031a-1032a) < De l'identité de chaque être avec sa quiddité. >

¹⁵ Chaque être est-il identique à sa quiddité, ou bien sont-ce là des réalités différentes ? C'est ce qu'il faut examiner, car cette recherche est d'un grand secours pour l'étude de la Substance. Chaque être, en effet, ne diffère point, semble-t-il bien, de sa propre substance, et on appelle quiddité la substance de chaque chose.

Quand il s'agit des termes formés d'une substance et d'un prédicat par accident, la quiddité paraîtra généralement différer de l'être : par exemple, ²⁰ *homme blanc* est différent de la quiddité de l'homme blanc. S'il y avait, en effet, identité, il y aurait aussi identité entre la quiddité d'homme et la quiddité d'homme blanc, puisque *homme* et *homme blanc*, c'est, dit-on, une même chose, de sorte que la quiddité de l'homme blanc et la quiddité de l'homme seraient aussi identiques. Mais peut-être ne s'ensuit-il pas nécessairement que la quiddité des unités accidentelles soit la même que celle des êtres par soi ? Les termes extrêmes < du syllogisme >, en effet, ne ²⁵ sont pas identiques de la même manière < avec le moyen terme >. On pourrait penser sans doute qu'il s'ensuit au moins que les termes extrêmes, les accidents, sont les mêmes, par exemple la quiddité du blanc et la quiddité du musicien ; mais tout le monde admet qu'ils ne le sont pas.

Quant aux êtres appelés *êtres par soi* cette identité de leur substance avec leur quiddité est-elle nécessaire ? Prenons, par exemple, des substances telles qu'aucune autre substance, aucune autre réalité ne ³⁰ serait antérieure à elles, comme le sont les Idées selon certains philosophes. Si, en effet, le Bien en soi est différent de la quiddité du Bien en soi, l'Animal en soi, de la quiddité de

l'Animal en soi, l'Être en soi **1031b** de la quiddité de l'Être en soi, il y aura d'autres substances, d'autres natures et d'autres Idées, en dehors de celles que nous avons mentionnées, et, en outre, ces substances seront antérieures, s'il est vrai que la quiddité est substance. — Et si l'on sépare ainsi les Idées de leur quiddité, d'une part, il n'y aura plus de science des Idées, et, d'autre part, leurs quiddités ne seront plus des êtres (Par séparation, j'entends que, dans le Bien en soi, ne se trouve plus ⁵ la quiddité du Bien en soi, et que dans la quiddité du Bien en soi ne se trouve plus le Bien en soi). En effet, nous avons science de chaque être quand nous connaissons la quiddité de cet être ; d'autre part, qu'il s'agisse du Bien ou des autres Idées, le résultat est le même : par conséquent, si la quiddité du Bien n'est pas le Bien, la quiddité de l'Être n'est pas l'Être, et la quiddité de l'Un n'est pas l'Un. Or, la quiddité est identique à la chose pour toutes les Idées, ou bien elle n'est identique à la chose pour ¹⁰ aucune, de sorte que, si la quiddité de l'Être n'est pas l'Être, il en sera de même pour toutes les autres quiddités idéales. — En outre, ce à quoi la quiddité du Bien n'appartient pas n'est pas bon. Nécessairement donc, c'est une chose une que le Bien et la quiddité du Bien, que le Beau et la quiddité du Beau, et il en est ainsi pour tous les êtres qui ne sont pas affirmés d'un autre être, mais qui sont par soi et premiers. Si de tels êtres existent, ils suffisent, quand bien même les Idées n'existeraient pas ; ¹⁵ peut-être même suffisent-ils encore davantage, s'il y a des Idées. En même temps, il est clair que si les Idées sont telles que l'assurent certains philosophes, le sujet ne sera pas une substance. En effet, les Idées sont nécessairement substances et ne sont pas affirmées d'un sujet, car alors elles n'existeraient plus que par participation. — Il ressort de ces arguments que chaque être lui-même est un avec sa quiddité, et que cette identité n'a pas lieu par ²⁰ accident ; c'est aussi parce que connaître ce qu'est chaque être, c'est connaître sa quiddité, de sorte que l'induction aussi prouve qu'il y a nécessairement identité de chaque être avec sa quiddité. — Par contre, en ce qui concerne l'Être dit par accident, comme le musicien ou le blanc, il n'est pas vrai de dire, en raison de sa double signification, que son être soit identique à sa quiddité ; il signifie, en effet, ²⁵ ce dont le blanc est accident, et l'accident lui-même, de sorte que si, en un sens, il y a identité, en un autre sens, il n'y a pas identité de l'être et de la quiddité : en effet, la quiddité du blanc n'est pas identique à l'homme ou à l'homme blanc, mais elle est identique à la qualité de blanc. — L'absurdité de la séparation de la chose et de la quiddité apparaîtra encore, si on donne un nom à chacune des quiddités, car il y aura, en dehors de cette première quiddité, une autre quiddité : ainsi à la quiddité ³⁰ du Cheval en soi appartiendra une autre quiddité. Mais alors, qui empêche donc, dès maintenant, que des êtres soient immédiatement leur propre quiddité, s'il est vrai que la substance, c'est, selon nous, la quiddité ? Bien plus, non seulement la substance et la quiddité ne font qu'une seule chose, mais encore **1032a** leur définition est la même, comme cela résulte avec évidence de ce que nous venons de dire, car ce n'est pas par accident que l'Un et la quiddité de l'Un, par exemple, sont une chose une.

— De plus, si la quiddité est autre que la chose, on ira à l'infini : il y aura, d'une part, la quiddité de l'Un, et, d'autre part, l'Un, et le même raisonnement se poursuivra ainsi sur ces termes.

5 Donc, qu'en ce qui concerne les êtres premiers et dits par soi, la quiddité de chaque être et chaque être soient une seule et même chose, c'est ce qui est évident. — Les arguments sophistiques opposés à notre thèse sont réfutés manifestement par la même solution que pour la question de savoir s'il y a identité entre Socrate et la quiddité de Socrate, car il n'y a de différence, ni dans les raisons qui font poser les problèmes, ni dans celles où l'on puise les 10 réponses. Ainsi donc, à quelles conditions il y a identité entre chaque être et sa quiddité, à quelles conditions aussi cette identité n'existe pas, c'est ce que nous venons de déterminer.

7 (1032a-1033a) < Analyse du Devenir. — Ses différentes espèces. >

Parmi les choses qui deviennent, certaines sont des productions de la nature, d'autres, de l'art, d'autres, enfin, du hasard. Tout ce qui devient, devient, par quelque chose et à partir de quelque chose, quelque chose ; et ce *quelque chose*, je l'entends 15 selon chaque catégorie : substance, quantité, qualité ou lieu.

Les générations qui sont naturelles sont celles des êtres dont la génération provient de la nature. Ce dont un être provient, nous l'appelons matière ; ce par quoi il est produit, c'est un être qui existe naturellement ; l'être produit, c'est un homme, ou une plante, ou quelque autre réalité de cette sorte, et ce sont ces êtres que nous appelons principalement des substances. De plus, tous les êtres qui sont 20 engendrés, soit par la nature, soit par l'art, ont une matière, car chacun d'eux est capable à la fois d'être et de ne pas être, et cette possibilité, c'est la matière qui est en lui. D'une manière générale, ce dont les êtres viennent est nature, et le type suivant lequel ils sont produits est aussi nature, car l'engendré, par exemple une plante ou un animal, a une nature ; enfin ce par quoi la génération se fait est également nature, mais nature prise au sens de forme et spécifiquement identique (quoique résidant en un autre 25 être), car c'est l'homme qui engendre l'homme.

Tel est donc le devenir des productions naturelles ; les autres productions se nomment réalisations. Toutes les réalisations proviennent, soit de l'art, soit d'une capacité, soit de la pensée. Certaines d'entre elles proviennent aussi du hasard et de la fortune, comme il arrive parfois pour les productions 30 naturelles, car, même là encore, certains êtres naissent indifféremment de la semence ou sans semence. — Ces derniers cas seront à examiner plus loin ; quant aux productions de l'art, ce sont celles 1032b dont la forme est dans l'esprit de l'artiste (j'appelle forme la quiddité de chaque être, sa substance première). Même les contraires, en effet, ont, en un certain sens, la même forme, car la substance de la privation, c'est la substance opposée, comme la santé est la substance de la

maladie (car c'est par l'absence de la santé que se manifeste la maladie), ⁵ et la santé, c'est la notion qui est dans l'esprit du médecin, la notion objet de science. Le sain, en effet, est le résultat d'un enchaînement de pensées comme celui-ci : puisque telle chose est la santé, si l'on veut se bien porter il faudra nécessairement réaliser cette chose, par exemple l'équilibre, et, pour produire cet équilibre, il faut la chaleur. Et le médecin remonte ainsi progressivement par la pensée jusqu'à un ultime élément qu'il est en son pouvoir de produire lui-même. Et dès lors le mouvement qui provient ¹⁰ de lui, c'est-à-dire le mouvement en vue de se bien porter, se nomme réalisation. Il s'ensuit donc logiquement que, d'une certaine manière, la santé vient de la santé, la maison, de la maison, le matériel, de l'immatériel : car la Médecine et l'art de bâtir sont la forme de la santé et de la maison, et par substance immatérielle, j'entends la quiddité. — Des productions ¹⁵ et des mouvements, une étape est appelée conception, une autre, réalisation : ce qui provient du principe et de la forme est conception ; ce qui naît de la dernière idée de l'esprit est réalisation. Et le mode de production est le même pour chacune des étapes intermédiaires. Je dis, par exemple, que la santé exige l'équilibre ; quel est donc cet équilibre ? Telle chose ; et cette chose sera, s'il y a chaleur. ²⁰ Qu'est-ce que cette chaleur ? Telle autre chose. Cette dernière chose existe en puissance ; et ce qui existe en puissance est déjà au pouvoir du médecin.

Ainsi, la cause efficiente, le principe moteur de se bien porter, c'est la forme qui est dans l'esprit, si la santé est le fruit de l'art ; si la santé est le fruit du hasard, la cause c'est tout ce qui est le point de départ de la réalisation proprement dite pour l'homme agissant par l'art. Par exemple, dans la guérison, ²⁵ le principe, c'est sans doute la production de la chaleur, et le médecin produit la chaleur par la friction. La chaleur, donc, qui est dans le corps, ou bien est une partie constitutive de la santé, ou bien elle est suivie, < soit directement >, soit à travers plusieurs intermédiaires, par une chose de même espèce, qui, elle, est une partie de la santé. Or le dernier intermédiaire est celui qui réalise la partie de la santé, et, à ce compte, il est partie de la santé, et il sera partie aussi bien de la maison, par exemple ³⁰ les pierres, ou bien du reste. — Par conséquent, ainsi que nous le disons, le devenir est impossible, si rien ne préexiste. Qu'une partie de l'être produit doive donc nécessairement préexister, c'est manifeste ; car la matière est une partie, puisqu'elle est le sujet **1033a** immanent du devenir. Mais y a-t-il aussi, dans la définition de la chose, un élément préexistant ? < Ce n'est pas douteux >, car d'une double façon nous déterminons la nature des cercles d'airain : nous déterminons leur matière, en disant que c'est de l'airain, et leur forme, en disant que c'est telle figure ; et la figure est le genre prochain dans lequel le cercle est placé. Le cercle d'airain contient donc, ⁵ dans sa définition, l'élément matériel.

En ce qui concerne le principe qui, dans la production, joue le rôle de matière, ajoutons que certaines choses, une fois réalisées, sont dites être non pas

cela, mais *de cela* : par exemple, la statue n'est pas *Pierre*, mais *de Pierre*. Au contraire, l'homme qui revient à la santé ne prend pas le nom de ce dont il est parti pour arriver à la santé ; la raison en est que, bien qu'une chose procède à la fois de sa privation et de son sujet, sujet que nous appelons sa ¹⁰ matière (par exemple, ce qui devient bien portant est à la fois l'homme et le malade), on dit plutôt cependant que la chose provient de sa privation : ainsi, c'est du malade, plutôt que de l'homme, que le sujet bien portant procède. C'est pourquoi l'homme bien portant n'est pas dit être un malade, mais un homme, et un homme bien portant. Dans les cas où la privation est incertaine et n'a pas de nom (par exemple pour l'airain, la privation d'une figure quelconque, ou, pour les pierres ou les poutres, la ¹⁵ privation de la maison), la chose, de l'avis ordinaire, provient de ces éléments matériels, comme tout à l'heure l'homme bien portant provenait du malade. Aussi, de même que dans ce dernier cas, l'objet n'est pas dit être ce dont il provient, de même ici la statue n'est pas dite être *bois*, mais, par une altération de nom, elle est dite *de bois*, elle est *d'airain* et non *airain*, elle est *de Pierre* et non *Pierre*, et la maison sera *de briques* et non *briques* : car, en réalité, que la statue vienne du bois, ou la maison, des briques, ²⁰ tout bien considéré on ne peut le dire d'une manière absolue, car lorsqu'une chose provient d'une autre, il faut qu'il y ait changement de cette autre chose, et non permanence. Telle est donc la raison de cette façon de s'exprimer.

8 (1033a-1034a) < *Analyse du Devenir, suite.* — *La matière et la forme sont inengendrées ; il n'y a génération que du composé.* >

Ce qui est engendré est engendré en vertu de quelque cause motrice (et j'entends par là le principe ²⁵ de la génération), à partir de quelque sujet (admettons que ce soit non la privation, mais la matière, car le sens que nous y attachons a déjà été défini), et devient quelque chose (c'est, par exemple, une sphère, ou un cercle, ou tout autre objet pris au hasard) ; ceci étant, de même qu'on ne produit pas le sujet, à savoir l'airain, on ne produit pas non plus la sphère, sinon par accident en ce sens que la ³⁰ sphère d'airain est une sphère, et qu'on produit la sphère d'airain. En effet, produire un être déterminé, c'est produire un être déterminé à partir d'un substrat pris dans le plein sens du terme. Je dis, par exemple, que rendre rond l'airain, ce n'est pas produire la rondeur ou la sphère, c'est produire une autre chose, à savoir cette forme dans quelque chose de différent. Si, en effet, on produit la forme elle-même, il faudra la tirer, à son tour, d'une autre **1033b** chose, car cette autre chose nous l'avons posée. Par exemple, produire une sphère d'airain veut dire faire de tel objet, qui est de l'airain, tel autre objet, qui est une sphère : si donc il y a également production du sujet lui-même, il est évident que cette production se fera de la même façon, et que la chaîne ⁵ des productions ira à l'infini. Il est donc manifeste que la forme non plus, ou quel que soit le nom qu'il faille donner à la configuration réalisée dans le sensible, n'est pas soumise au devenir, que d'elle il

n'y a pas génération, et qu'il en est de même si on l'envisage comme quiddité : en effet, elle est ce qui devient dans un autre être, soit par l'art, soit par la nature, soit par une simple puissance. Mais ce qui est produit, c'est, par exemple, une sphère d'airain ; car elle est faite de l'airain et de la sphère ; la forme a été réalisée dans telle matière, et le résultat ¹⁰ est une sphère d'airain. Si, au contraire, on admet une génération de l'essence de la sphère en général, c'est là une chose qui devra provenir de quelque chose, car il faudra toujours que l'objet produit soit divisible, et qu'une partie soit ceci et une autre partie cela, je veux dire qu'une partie soit la matière, et l'autre partie, la forme. Si donc la sphère est « la figure où tous les points de la circonférence sont équidistants du centre », on devra distinguer, dans cette définition, d'une part, le genre dans lequel se réalisera la chose produite, d'autre part, la différence ¹⁵ engagée dans ce genre, et enfin la forme spécifique totale engendrée, comme dans le cas de la sphère d'airain concrète. — Il résulte manifestement de ce que nous venons de dire : que ce qu'on appelle forme ou substance n'est pas engendré, mais que ce qui est engendré, c'est le composé de matière et de forme, lequel reçoit son nom de la forme ; et que tout être engendré renferme de la matière, une partie de la chose étant matière, et une autre partie, forme.

Y a-t-il donc quelque sphère en dehors des sphères ²⁰ sensibles, ou quelque maison, en dehors des briques ? Ne faut-il pas dire plutôt que, s'il en était ainsi, tel être particulier ne pourrait jamais naître ? En réalité, la forme indique une chose de telle qualité, et elle n'est pas elle-même quelque chose d'individuel et de défini, mais l'imposition de la forme produit ou engendre, à partir de tel être déterminé, un être de telle qualité, et, après la génération, tel être individuel est un être ayant telle qualité.⁷⁸ Et tout composé individuel, Callias ou Socrate, est dans le même cas ²⁵ que telle sphère d'airain particulière, tandis que l'homme et l'animal sont comme la sphère d'airain en général. Il est donc évident que la causalité des Idées, que certains philosophes ont coutume d'attribuer aux Idées, ne peut, en supposant qu'il existe de telles réalités, distinctes des individus, servir à rien, du moins pour la génération et la constitution des substances. Les Idées ne sauraient donc, pour ces raisons du moins, être des substances en soi. — Il est même manifeste que, dans certains cas, le ³⁰ générateur est de même espèce que l'engendré, mais sans être toutefois une seule et même chose numériquement ; il y a seulement identité de forme : c'est ce qui arrive dans les productions naturelles, car l'homme engendre l'homme. Il faut faire une

⁷⁸ Tr. Ross : « Rather we may say that no *this* would ever have been coming to be, if this had been so, but that the *form* means the *such*, and is not a *this*, a definite thing ; but the artist makes, or the father begets, a *such* out of *this* ; and when it has been begotten, it is a *this such*. »

[Proposition : « (...) en réalité, la forme indique une chose d'une certaine qualité, et n'est pas elle-même quelque chose d'individuel et de défini, mais l'artiste ou le père, produit ou engendre, à partir de tel être déterminé, tel être individuel ayant "telle" qualité. »] (N.d.É.)

exception en faveur de la génération contre nature : le cheval, par exemple, engendre le mulet. Et là encore, la loi de génération est-elle la même, car la génération se fait en vertu d'un type commun au 1034a cheval et à l'âne, d'un genre innomé qui se rapproche de l'un et de l'autre, et qui est vraisemblablement intermédiaire entre les deux, quelque chose de semblable au mulet. — On voit donc qu'il n'est nullement besoin qu'un paradigme fournisse une forme pour les êtres naturels (c'est principalement, en effet, pour ces êtres qu'on pourrait y faire appel, puisque les êtres naturels sont par excellence des substances). En réalité, l'être générateur suffit à la production, c'est lui qui est cause de la réalisation⁵ de la forme dans la matière. Dès lors, le tout qui est engendré, c'est une forme de telle nature, réalisée dans telles chairs et dans tels os, Callias ou Socrate, autre que son générateur par la matière, qui est autre, mais identique à lui par la forme, car la forme est indivisible.

9 (1034a-1034b) < *Analyse du Devenir, fin. — La génération spontanée, et la génération selon les différentes catégories.* >

On peut se demander pourquoi certaines choses sont engendrées indifféremment par l'art ou par le hasard, comme la santé, tandis que pour d'autres¹⁰ choses il n'en est pas de même, par exemple une maison. La cause en est que, dans certains cas, la matière, qui commande la production de tout ce qui est réalisé ou produit par l'art, et dans laquelle réside une partie de la chose produite, cette matière est telle qu'elle possède une spontanéité de mouvement qu'elle n'a pas dans l'autre cas. Dans le premier cas, telle matière peut avoir un mouvement particulier, tandis que telle autre en est incapable : beaucoup d'êtres, en effet, sont doués d'un mouvement¹⁵ spontané, qui ne peuvent se donner tel mouvement particulier ; par exemple, ils ne pourront danser. Toutes les choses, donc, qui ont une matière de ce genre, comme les pierres, sont incapables de tel mouvement déterminé, sans l'impulsion d'une cause extérieure, bien qu'elles puissent accomplir spontanément tel autre mouvement : c'est aussi le cas du Feu. Pour cette raison, certaines choses n'existeront pas sans l'artiste, tandis que d'autres existeront sans son intervention, car elles pourront être mises en mouvement par ces choses qui n'ont²⁰ pas l'art en question, mais peuvent elles-mêmes être mues, soit par d'autres agents qui n'ont pas l'art, soit par un mouvement provenant d'une partie existant déjà dans la chose produite. — De ce que nous venons de dire, il résulte clairement que, en un sens, toute chose artificielle aussi vient d'une chose homonyme, comme dans le cas des générations naturelles, ou, plus exactement, vient d'une partie homonyme d'elle-même, comme la maison vient de la maison qui est dans l'esprit (car l'art de bâtir, c'est la forme de la maison), ou de quelque chose homonyme contenant une partie d'elle (exception²⁵ faite toutefois pour le cas de la production par accident). La cause de la production immédiate et par soi est, en effet, partie de l'être produit ; ainsi la chaleur inhérente à la friction, produit la chaleur dans le

corps, et celle-ci est, ou la santé, ou une partie de la santé, ou bien elle est suivie par une partie de la santé, ou par la santé elle-même. C'est pourquoi on dit que la chaleur de la friction est cause de la santé, parce qu'elle est cause de ce dont la santé se ³⁰ trouve être la conséquence. La conclusion à tirer, c'est que, comme dans les syllogismes, le principe de toute production, c'est la substance formelle : car, c'est de l'essence que partent les syllogismes, et c'est d'elle aussi que partent ici les productions. — Et il en est des êtres dont la constitution est naturelle comme des productions de l'art : la semence joue, en somme, le rôle de l'artiste, car elle a, en puissance, la forme, et ce dont vient la semence est, dans une **1034b** certaine mesure, un homonyme de l'être engendré ; < dans une certaine mesure >, car il ne faut pas chercher en cela une homonymie parfaite, comme dans la génération de l'homme par l'homme, puisque la femme aussi naît de l'homme. Exception doit être faite du cas où l'être engendré est un être d'une forme incomplète : c'est pourquoi le mulet ne naît pas du mulet. Toutes les productions naturelles qui, à l'exemple des objets fabriqués que nous venons de voir, peuvent résulter du hasard, sont celles dont la ⁵ matière peut prendre aussi par elle-même le mouvement qu'imprime naturellement la semence ; quant aux êtres qui n'ont pas une matière de cette nature, ils ne peuvent être engendrés autrement que par leurs parents mêmes.

Mais ce n'est pas seulement pour la substance que le raisonnement démontre que la forme est ingénérable ; le même raisonnement s'applique également à tous les genres premiers, quantité, qualité, et autres ¹⁰ catégories. De même, en effet, que ce qui est produit, c'est la sphère d'airain, et non la sphère, ni l'airain, et on peut en dire autant de l'airain s'il est engendré (car il suppose toujours la matière et la forme préexistantes), de même il en est ainsi, à la fois pour la substance et pour la qualité, la quantité, et toutes les autres catégories également. Ce qui devient, en effet, ce n'est pas la qualité, mais le bois ayant telle ¹⁵ qualité ; ni la quantité, mais le bois ou l'animal ayant telle quantité. Pourtant il y a un caractère propre à la substance seulement et qu'on peut appréhender à l'aide de ces exemples : c'est que, dans la génération d'une substance, il faut nécessairement admettre la préexistence d'une autre substance productrice en entéléchie, par exemple un animal, si c'est un animal qui est engendré ; si, au contraire, il s'agit d'une qualité ou d'une quantité, la préexistence en acte n'est pas nécessaire, celle de la puissance suffit.

10 (1034b-1036a) < *Les parties de la forme sont seules parties de la définition.* >

²⁰ La définition étant une énonciation, et toute énonciation ayant des parties ; d'autre part, l'énonciation étant à la chose dans le même rapport que la partie de l'énonciation à la partie de la chose, la question se pose dès lors de savoir si l'énonciation des parties doit être, ou non, présente dans l'énonciation du tout. Dans certains cas, il apparaît qu'elle s'y trouve, mais non dans d'autres cas. Ainsi l'énonciation ²⁵ du cercle ne renferme pas celle des segments, tandis

que l'énonciation de la syllabe renferme celle des lettres : et cependant le cercle est divisé en segments, tout comme la syllabe, en lettres. — Ensuite, si les parties sont antérieures au tout, l'angle aigu étant une partie de l'angle droit, et le doigt une partie de l'animal, l'angle aigu sera antérieur à l'angle droit, et le doigt, antérieur à l'homme ; ³⁰ cependant, l'homme et l'angle droit semblent bien antérieurs, à la fois par l'énonciation où les parties sont définies d'après eux, et par le fait qu'ils peuvent exister sans les parties.

Ne doit-on pas dire plutôt que le mot *partie* se prend en plusieurs acceptions ? L'une de ces acceptions désigne ce qui mesure quelque chose dans l'ordre de la quantité. Mais elle est à laisser de côté ; ce qu'il faut examiner ici, ce sont les parties constitutives **1035a** de la substances. Si donc on a, d'une part, la matière, de l'autre, la forme, et, en troisième lieu, le composé de matière et de forme, et si la matière, la forme et le composé sont substance, alors, même la matière est, en un sens, dite partie d'une chose, tandis que, en un autre sens, elle ne l'est pas, et, dans ce dernier cas, sont seulement parties les éléments qui entrent dans la définition de la forme. Par exemple, ce n'est pas de la concavité que la chair est une partie (car la ⁵ chair est la matière dans laquelle la concavité se réalise), c'est du camus qu'elle est une partie ; et c'est de la statue en tant que composé que l'airain est une partie, et non pas de la statue au sens de forme. (C'est, en effet, la forme, ou l'objet en tant qu'il a forme, qui doit servir à désigner un objet, et il ne faut jamais le désigner par son élément matériel pris en lui-même.) Telle est la raison pour laquelle l'énonciation du cercle ne contient pas celle ¹⁰ des segments, tandis que l'énonciation de la syllabe contient celle des lettres : c'est que les lettres sont des parties de l'énonciation de la forme, et non pas la matière de la syllabe, tandis que les segments du cercle sont des parties au sens de parties matérielles auxquelles la forme vient s'ajouter, bien que ces segments soient plus près de la forme que l'airain, quand la forme circulaire se réalise dans l'airain. Mais, en un sens, les éléments de la syllabe eux-mêmes n'entreront pas toujours dans l'énonciation ¹⁵ de la syllabe : par exemple, les lettres gravées sur la cire, ou parlées, car s'il s'agit là de quelque chose qui est déjà partie de la syllabe, c'est seulement à titre de matière sensible. Que la ligne, en effet, une fois divisée, se résolve en demi-lignes, ou l'homme, en os, en nerfs et en chairs, il ne s'ensuit pas que ce soit là, pour la ligne et l'homme, des parties composantes de leur substance formelle, mais il s'agit plutôt ²⁰ de parties de leur matière ; ce sont bien des parties du composé, mais ce ne sont plus des parties de la forme, c'est-à-dire de ce dont il y a énonciation ; aussi n'entrent-elles pas non plus dans les énonciations. Dans certaines énonciations, l'énonciation de telles parties sera donc présente, tandis que, dans d'autres énonciations, on ne doit pas la faire figurer, quand, par exemple, l'énonciation n'est pas celle de l'être concret. C'est ce qui explique que certaines choses ont pour principes constituants les éléments dans lesquels elles se résolvent, alors que, pour ²⁵ d'autres choses, il n'en est rien. Ainsi, tous les êtres composés par l'union de la forme et de la matière, comme le camus ou le cercle d'airain, tous ces êtres-là se résolvent en leurs

éléments, et la matière fait partie de ces éléments ; par contre, tous les êtres dans la composition desquels la matière n'entre pas, en d'autres termes les êtres immatériels, dont les énonciations sont énonciations de la forme seulement, ces êtres, ou bien ne se résolvent absolument pas en leurs éléments, ou bien, tout au moins, ne ³⁰ s'y résolvent pas de cette manière. Par conséquent, ce sont les seuls êtres concrets qui ont pour principes et parties ces éléments matériels ; en ce qui concerne la forme, ce ne sont là ni ses parties, ni ses principes. Et c'est pourquoi la statue d'argile se résout en argile, la sphère d'airain, en airain, et Callias, en chair et en os ; et c'est encore pour cela que le cercle se résout en ses segments, car il y a une sorte de cercle qui est composé de matière. Le nom de **1035b** *cercle* est, en effet, équivoque : il signifie, à la fois, le cercle au sens absolu, et le cercle individuel, du fait qu'il n'existe pas de nom spécial pour les cercles individuels.

La vérité est donc maintenant établie sur ce point ; cependant, rendons-la encore plus claire, en revenant sur la question. Les parties de l'énonciation ⁵ en lesquelles l'énonciation se divise, lui sont antérieures, soit en totalité, soit seulement pour certaines d'entre elles. Pourtant l'énonciation de l'angle droit ne se résout pas en l'énonciation de l'angle aigu, mais c'est l'énonciation de l'angle aigu qui se résout en celle de l'angle droit. On se sert, en effet, pour définir l'angle aigu, de l'angle droit : « l'angle aigu est l'angle plus petit que l'angle droit ». Il en est de même de la relation entre le cercle et ¹⁰ le demi-cercle : le demi-cercle est défini par le cercle, et le doigt aussi par le corps entier, car le doigt est « telle partie déterminée de l'homme ». Par conséquent, les parties, prises au sens de parties matérielles, et en lesquelles, comme en sa matière, une chose se divise, sont postérieures au tout ; au contraire, les parties, au sens de parties de l'énonciation et de la substance formelle, sont antérieures, soit pour le tout, soit pour quelques-unes seulement. Et puisque l'âme des animaux (c'est-à-dire la ¹⁵ substance de l'être animé), c'est leur substance formelle, la forme, la quiddité d'un corps d'une certaine espèce (du moins, chaque partie du corps, si on veut la bien définir, ne devra pas être définie indépendamment de sa fonction, laquelle impliquera la sensation), il en résulte que les parties de l'âme sont antérieures, dans leur totalité, ou pour quelques-unes d'entre elles, à l'animal composé de forme et de matière, et, par suite, à chaque animal individuel ²⁰ également. Le corps et ses parties sont, au contraire, postérieurs à cette âme-substance, et ce n'est pas la substance qui se divise en ces parties comme en sa matière, c'est le composé concret. Cela étant, d'une certaine façon, les parties des corps sont antérieures au composés, mais, d'une autre façon, elles ne le sont pas, puisqu'elles ne peuvent exister séparées : le doigt de l'animal n'est pas réellement en tous ses états un doigt ; le doigt mort, par exemple, n'est un doigt ²⁵ que par homonymie. Il y a même quelques parties du corps qui sont simultanées avec le composé : ce sont celles qui sont essentielles, et dans lesquelles la notion et la substance résident immédiatement, comme le cœur et le cerveau, s'ils jouent réellement ce rôle, car peu importe que ce soit l'un ou l'autre. — Mais l'homme en général, le cheval en général, et les autres

termes de ce genre, qui sont affirmés d'une multiplicité d'individus, à titre de prédicat universel, ne sont pas une substance, mais un composé déterminé, d'une certaine forme et d'une ³⁰ certaine matière prise universellement ; mais, en ce qui concerne l'individu, sitôt après la matière dernière particulière, Socrate existe ; et de même pour tous les autres cas.

Ainsi une partie peut être, soit une partie de la forme (j'appelle forme, la quiddité), soit une partie du composé de la matière et de la forme, soit une partie de la matière elle-même. Mais seules les parties de la forme sont des parties de l'énonciation, et il n'y a d'énonciation que de l'universel, car la **1036a** quiddité du cercle et le cercle, la quiddité de l'âme et l'âme sont une même choses. Mais dès lors qu'il s'agit du composé, tel que ce cercle-ci, c'est-à-dire un des cercles individuels, qu'il soit sensible ou intelligible (j'entends par cercles intelligibles, par exemple les cercles mathématiques, par cercles sensibles, par exemple les cercles d'airain ou de ⁵ bois), dans ces cas-là il n'y a pas de définition : c'est, respectivement, à l'aide de l'intuition ou de la perception qu'on les connaît. Quand ils ne sont plus actualisés par l'acte de notre intuition ou de notre perception, nous ne savons plus s'ils existent ou non, quoiqu'ils puissent toujours être définis et connus par leur notion générale. La matière, enfin, est inconnaissable par soi. Or la matière est, ou sensible, ou intelligible : la matière sensible, c'est celle qui est, ¹⁰ par exemple, de l'airain, du bois, ou toute matière susceptible de changement ; la matière intelligible est celle qui est présente dans les êtres sensibles, mais pris non en tant que sensibles, les êtres mathématiques par exemple.

Nous venons de déterminer comment les choses se passent en ce qui concerne le tout et la partie, et leur antériorité et leur postériorité. Nous devons maintenant résoudre le second problème : à qui ¹⁵ demande si c'est l'angle droit, le cercle, l'animal qui est antérieur, ou si ce sont les parties, en lesquelles ils peuvent se partager et qui les constituent, qui sont antérieures, on ne peut pas faire une réponse simple. En effet, si l'âme aussi est l'animal, ou, plus généralement, l'être animé, ou si l'âme de chaque individu est l'individu lui-même, si la quiddité du cercle est le cercle, et si la quiddité de l'angle droit, l'essence de l'angle droit, est l'angle droit, alors, le tout, en un sens, doit être dit postérieur à la partie, en un sens, c'est-à-dire aux parties contenues ²⁰ dans l'énonciation et aux parties de l'angle droit individuel : en effet, l'angle droit matériel sensible qui est fait de bronze, et l'angle droit matériel intelligible, qui est formé par des lignes particulières, sont postérieurs à leurs parties ; quant à l'angle droit immatériel, il est postérieur aux parties qui entrent dans l'énonciation, mais antérieur aux parties de l'angle droit individuel, et la question ne doit pas faire l'objet d'une réponse simple. Si, au contraire, l'âme est autre que l'animal, si elle n'est pas l'animal, même alors on devra dire de certaines parties qu'elles sont antérieures au tout, tandis qu'on ne devra pas le dire d'autres parties, conformément ²⁵ à ce que nous venons d'indiquer.

11 (1036a-1037b) < *Les parties de la forme et les parties du composé.* >

Autre difficulté, qu'il est naturel de se poser : c'est de savoir quelles sont les parties qui appartiennent à la forme, et quelles sont celles qui appartiennent, non à la forme, mais au composé de forme et de matière. Pourtant, faute d'élucider ce point, il n'est pas possible de définir quelque chose, puisque c'est seulement de l'universel et de la forme qu'il y a définition. Si donc on n'aperçoit pas clairement quelles sont les parties qui sont prises au sens de parties matérielles, et quelles sont celles qui ³⁰ ne le sont pas, on ne verra pas non plus quelle doit être la définition de la chose. — Dans les cas où une même forme apparaît s'imposer à des matières spécifiquement différentes, comme un cercle peut être d'airain, de pierre ou de bois, dans tous ces cas, il est manifeste, semble-t-il, que ne font partie de l'essence du cercle, ni l'airain, ni la pierre, puisque le cercle a une existence séparée de la leur. Mais pour tout ce qui n'est pas perçu comme existant à ³⁵ part, rien n'empêche qu'il n'en soit pourtant comme **1036b** dans le cas précédent : si, par exemple, les cercles qu'on avait vus étaient tous d'airain (car l'airain n'en serait pas davantage pour autant une partie de la forme) ; seulement il est difficile d'éliminer la matière par la pensée. Par exemple, la forme de l'homme nous apparaît résider toujours dans la chair, les os et les parties analogues. Seraient-ce donc là ⁵ des parties de la forme, et, par suite, de la définition ? Ou bien n'en est-il pas ainsi, et n'est-ce pas plutôt de la matière ? Seulement, la forme de l'homme ne venant pas s'imposer à d'autres matières, nous sommes incapables d'effectuer la séparation. — La séparation de la forme apparaît donc possible, mais on ne voit pas toujours clairement dans quels cas ; aussi certains philosophes⁷⁹ soulèvent-ils dès lors la difficulté, même au sujet du cercle et du triangle, prétendant qu'il ne convient pas de les définir par les lignes et par le continu, toutes qualités qui ne ¹⁰ seraient au cercle et au triangle que ce que sont les chairs et les os à l'homme, et l'airain et la pierre, à la statue ; et ils ramènent toutes les notions mathématiques aux nombres, et disent que la notion formelle de la ligne, c'est la notion même du deux. Et parmi les partisans des Idées, les uns disent que la Ligne en soi, c'est la dyade, les autres, que c'est ¹⁵ l'Idée de la ligne, car s'il y a des choses, disent-ils, pour lesquelles il y a identité entre l'Idée et ce dont elle est l'Idée, comme entre la dyade et l'Idée de la dyade, pour la ligne il n'en est plus de même. — Il suit de là qu'une seule Idée sera l'Idée de plusieurs choses qui paraissent pourtant bien spécifiquement différentes, conséquence qui découlait déjà de la doctrine des Pythagoriciens ; il suit, enfin, qu'il sera possible de constituer une seule Idée en soi de toutes les Idées, ce qui est supprimer comme ²⁰ Idée tout ce qui est différent de cette Idée, et réduire ainsi toutes choses à l'unité.

⁷⁹ Les Pythagoriciens (...)

Quoi qu'il en soit, c'est là une difficulté, intéressant les définitions, que nous avons indiquée et nous en connaissons la cause. C'est pourquoi aussi, il est superflu de réduire de cette façon toutes choses aux Idées et de supprimer la matière, puisqu'il y a sans doute des êtres dont l'essence est d'être telle forme réalisée dans telle matière, ou qui sont telle matière possédant de telle façon telles qualités. Et la comparaison, celle de l'animal avec le cercle, dont ²⁵ avait coutume de se servir Socrate le Jeune⁸⁰, n'est pas exacte, car elle nous éloigne de la vérité, et fait penser que l'homme peut exister sans ses parties, comme le cercle, sans l'airain. En réalité, le cas n'est pas le même : l'animal est un être sensible, et ne peut être défini sans le mouvement, ni, par suite, sans des parties possédant une certaine organisation. ³⁰ Ce n'est pas, en effet, la main, absolument parlant, qui est une partie de l'homme, mais seulement la main capable d'accomplir son travail, donc la main animée ; inanimée, elle n'est pas une partie de l'homme.

Au sujet des notions mathématiques, pour quelle raison les définitions des parties n'entrent-elles pas comme parties dans les définitions du tout ? Pourquoi, par exemple, les demi-cercles ne rentrent-ils pas dans la définition du cercle ? Ce n'est pas parce que ces parties du cercle sont des choses sensibles, car elles ne le sont pas. Mais peut-être cela ³⁵ ne constitue-t-il pas une différence : car il peut y avoir de la matière, même chez les êtres non-sensibles : **1037a** il y a de la matière, en effet, en tout ce qui n'est pas quiddité et forme pure, mais possède une existence déterminée. Les demi-cercles, alors, ne seront pas des parties du cercle en général, mais seront des parties des cercles individuels, ainsi que nous l'avons dit plus haut, car il y a deux sortes de matière, l'une sensible et l'autre intelligible.

⁵ Il est évident aussi que l'âme est substance première, que le corps est matière, et que l'homme en général, ou l'animal en général, est composé de l'âme et du corps pris l'un et l'autre universellement ; et le terme *Socrate* ou *Coriscus* présente, si l'âme de Socrate est aussi Socrate, une double signification (car on désigne par là tantôt l'âme, et tantôt le composé) ; si *Socrate* ou *Coriscus* signifie simplement cet âme-ci, ce corps-ci, l'individu répond alors à ¹⁰ l'universel. — Y a-t-il, en dehors de la matière de telles substances, quelque autre espèce de matière, et faut-il rechercher s'il n'existe pas quelque substance autre que ces substances, par exemple des nombres, ou quelque chose d'analogue ? Nous examinerons ce point plus tard, car c'est en vue de cette investigation que nous nous efforçons de définir aussi la nature des substances sensibles, substances sensibles dont l'étude est cependant, en un sens, plutôt l'œuvre ¹⁵ de la Physique, c'est-à-dire de la Philosophie seconde, puisque ce n'est pas seulement sur la matière que doit rouler la connaissance du physicien, mais aussi et même de préférence sur la substance exprimée dans la définition. — Et,

⁸⁰ Socrate le Jeune était un socratique, contemporain de Théétète. (...)

au sujet des définitions, comment les éléments contenus dans la définition sont-ils parties de la définition, et pourquoi la définition est-elle un discours un ? (Il est évident, en effet, que l'objet défini est un, mais en vertu de quoi l'objet est-il un, bien que composé de parties ?) Nous ²⁰ examinerons cela dans la suite.

Ce qu'est la quiddité, et en quel sens elle existe par soi, nous l'avons montré, d'une manière générale et qui est vraie dans chaque cas. Nous avons dit aussi pourquoi la définition de la quiddité, tantôt contient les parties du défini, et tantôt ne les contient pas. — Nous avons établi que, dans la définition de la substance n'entreront pas les parties prises au ²⁵ sens de parties matérielles, car ce ne sont pas là des parties de la substance, mais du composé. Et du composé il y a bien définition, mais en un sens seulement, et non en l'autre. On ne peut, en effet, définir le composé dans son union avec la matière, qui est un indéterminé, on peut seulement le définir par rapport à sa substance formelle première, par exemple, dans le cas de l'homme, la définition de l'âme. Car la substance est la forme immanente, dont l'union avec la matière constitue ce qu'on ³⁰ appelle la substance composée. Ainsi la concavité : de l'union de la concavité et du nez dérivent le nez camus et le camus (car la notion de nez se trouvera répétée deux fois dans ces expressions). Mais c'est dans la substance composée, telle que nez camus ou Callias, qu'entrera aussi la matière. — Nous avons **1037b** montré enfin que quiddité et être individuel sont, dans certains cas, identiques : tel est le cas des substances premières ; ainsi, il y a identité entre la courbure et la quiddité de la courbure, si la courbure est première, et, par substance première, j'entends celle qui n'est pas constituée par l'attribution d'une chose dans une autre, laquelle est son substrat matériel. Mais dans tout ce qui est de nature matérielle, ⁵ ou qui forme un composé avec la matière, il n'y a pas identité avec la quiddité, pas plus que dans les unités accidentelles, comme Socrate et le musicien, qui ne sont identiques que par accident.

12 (1037b-1038a) < L'unité de l'objet défini. >

Parlons maintenant, pour commencer, de la définition, en nous bornant aux points que nous avons laissés de côté dans les *Analytiques*⁸¹. La question que nous avons posée dans cet ouvrage⁸² n'est pas, ¹⁰ en effet, sans utilité en ce qui concerne nos recherches sur la substance. La difficulté est la suivante : comment, en fin de compte, expliquer l'unité dans l'être défini, dont nous disons que l'énonciation est une définition ? Prenons, par exemple, le cas de l'homme *animal bipède*. Admettons, en effet, que ce soit là l'énonciation de l'homme.

⁸¹ *Seconds Analytiques*, II, 3-10, 13 (...)

⁸² *Seconds Analytiques*, II, 6, 92a 29.

Pourquoi donc cet être est-il un et non multiple, à savoir animal et bipède ? Dans le cas de *homme* et *blanc*, il y a ¹⁵ multiplicité quand un terme n'appartient pas à l'autre, et unité, quand l'un est attribut de l'autre et que le sujet *homme* est affecté de quelque attribut : car, alors, on obtient un seul être, et c'est l'homme blanc. Mais, dans le cas qui nous occupe, les éléments de la définition ne participent pas l'un de l'autre : le genre semble bien, en effet, ne pas participer de ses différences, parce qu'une même chose participerait alors, dans le même temps, des contraires, ²⁰ les différences, qui divisent le genre, étant des contraires. En admettant même qu'il y eût participation du genre aux différences, la même difficulté surgirait, puisque, là encore, il y a pluralité dans les différences qui caractérisent l'homme, à savoir *pédestre*, *bipède*, *sans ailes* : pourquoi sommes-nous en présence d'une unité et non d'une pluralité ? Ce n'est sûrement pas parce que ces éléments appartiennent à un même genre, car, avec un pareil raisonnement, une unité pourrait être formée de tous les attributs d'une chose. Et pourtant, il faut bien que ²⁵ soit réellement un, tout ce qui rentre dans la définition : la définition est, en effet, une énonciation une et une énonciation exprimant la substance ; elle doit donc être l'énonciation d'un objet un, puisque la substance signifie, disons-nous, une chose une et un être déterminé.

Nous devons d'abord examiner les définitions obtenues par divisions. Il n'y a rien d'autre dans la ³⁰ définition, que le genre dit premier et les différences. Les genres inférieurs sont le genre premier avec les différences qui y sont jointes : par exemple, le genre premier, c'est *animal*, le suivant, *animal bipède*, l'autre encore, *animal bipède sans ailes* ; et ainsi de suite, quand les termes sont plus nombreux dans la **1038a** proposition. Et, en général, peu importe que les termes soient en grand nombre ou en petit nombre, ni, par conséquent, qu'ils soient en petit nombre ou au nombre de deux seulement : des deux termes, l'un est la différence, et l'autre, le genre ; par exemple, dans *animal bipède*, *animal* est le genre, et l'autre terme, la différence. — Ceci dit, que le genre n'existe ⁵ absolument pas en dehors des espèces immanentes au genre, ou qu'il existe, mais seulement comme leur matière (car la voix, par exemple, est genre et matière, et c'est d'elle que ses différences font les espèces, c'est-à-dire les lettres), il est manifeste que la définition est l'énonciation formée à partir des différences seulement. — Mais il faut aussi que la division se poursuive par la différence de la différence. Par exemple, une différence dans le genre ¹⁰ animal, c'est le *pourvu de pieds* ; derechef, il faut diviser la différence de *animal pourvu de pieds*, en tant qu'il est *pourvu de pieds*. Par conséquent, il ne faut pas dire : *de ce qui est pourvu de pieds, il y a, d'une part, ce qui a des ailes, et, d'autre part, ce qui est sans ailes*, si l'on veut parler correctement, et l'on n'en usera de la sorte que par impuissance à trouver les différences essentielles. Mais la division ne pourra être que celle-ci : *< de ce qui est pourvu de pieds >, il y a ce qui a le pied fendu et ce qui n'a pas le pied fendu*, car ce sont là des différences dans le pied : le ¹⁵ caractère *pied fendu* est une manière d'être du pied. Et le processus doit ainsi se poursuivre progressivement jusqu'à ce qu'on

arrive à des espèces indifférenciées ; à ce moment, on obtiendra autant d'espèces de pieds que de dernières différences, et les espèces d'animaux pourvus de pieds seront en nombre égal aux différences. Si alors il en est ainsi, la dernière différence sera évidemment la substance même de ²⁰ la chose et sa définition, puisqu'on ne doit pas répéter les mêmes choses dans les définitions, ce qui est superflu. C'est pourtant ce qui arrive, quand on dit, par exemple, *animal pourvu de pieds et bipède* : cela ne veut rien dire d'autre que *animal ayant des pieds, ayant deux pieds* ; et si l'on divise ce dernier terme par la division qui lui est propre, il y aura plusieurs répétitions, autant que de différences.

²⁵ Si donc une différence d'une différence se trouve atteinte à chaque étape, une seule, la dernière, sera la forme et la substance. Si, au contraire, la division s'opère suivant des qualités accidentelles, par exemple si l'on divise les animaux à pieds en blancs et en noirs, il y aura alors autant de différences que de degrés dans la division. Il est donc manifeste que la définition est l'énonciation formée à partir des différences, et, précisément, de la dernière des différences, tout au moins si la division se fait correctement. ³⁰ On s'en apercevrait immédiatement, si on intervertissait l'ordre des termes des définitions de cette nature, si, par exemple, l'on définissait l'homme *un animal bipède qui a des pieds ; qui a des pieds* est superflu, une fois qu'on a dit *bipède*. Or il n'y a pas de rang dans la substance : comment peut-on, en effet, y concevoir un élément antérieur et un élément postérieur ? — En ce qui concerne les définitions qui sont établies par la méthode de division, voilà donc toutes les remarques que nous avons à présenter pour cette fois ³⁵ sur leur nature.

13 (1038b-1039a) < Les Universaux ne sont pas des substances. >

1038b Revenons à l'objet de notre examen, qui est la substance. De même que substance se dit du sujet, de la quiddité, du composé des deux, substance se dit aussi de l'universel. Deux de ces acceptions ont été étudiées : la quiddité et le sujet ; et nous avons ⁵ dit que le sujet s'entend de deux manières, soit de l'être déterminé, comme l'animal, substrat de ses attributs, soit de la matière, substrat de l'entéléchie. — L'universel est aussi, dans la pensée de certains philosophes, une cause dans le plein sens du mot, et un principe. Engageons donc le débat sur ce point également. Il semble bien, en effet, impossible qu'aucun terme universel, quel qu'il soit, soit une substance. En premier lieu, la substance d'un individu ¹⁰ est celle qui lui est propre et qui n'appartient pas à un autre ; l'universel, au contraire, est quelque chose de commun, puisqu'on nomme universel ce qui appartient naturellement à une multiplicité. De quoi sera-t-il donc la substance ? Il devra l'être de tous les individus auxquels on l'attribue, ou il ne le sera d'aucun. Mais qu'il le soit de tous, ce n'est pas possible, et s'il est la substance d'un seul individu, cet individu sera tous les autres aussi, puisque les êtres dont la substance est une, autrement dit dont la quiddité est une, sont aussi un seul et même ¹⁵ être. De plus, substance se dit de ce qui n'est pas prédicat

d'un sujet⁸³ ; or l'universel est toujours prédicat de quelque sujet. — Mais, dira-t-on, l'universel ne pouvant être substance au sens de quiddité, ne peut-il pas être inclus dans la quiddité ? Par exemple, l'Animal en général serait un élément de la quiddité de l'homme et de la quiddité du cheval ? — Alors, < répondrons-nous >, il est évident qu'il y a une définition de cet élément. Peu importe, du 20 reste, que tous les éléments entrant dans la substance ne soient pas définissables : l'Animal en général n'en sera pas moins substance de quelque chose, au même titre que l'Homme en général est substance de l'homme individuel, dans lequel il est présent. Les mêmes conséquences se reproduiront une fois de plus : en effet, l'universel, par exemple l'Animal en général, sera substance de ce en quoi il est contenu, à titre propre, comme en une espèce. — De plus, il est impossible et même absurde qu'un être déterminé et une substance, s'ils sont composés de parties, ne proviennent ni de substances, ni d'un être déterminé, 25 mais proviennent seulement de la qualité. L'antériorité appartiendrait alors à la non-substance et à la qualité, sur la substance et l'être déterminé. Mais cela est impossible, car ni dans l'ordre logique, ni dans l'ordre du temps, ni dans l'ordre de la génération, les déterminations ne peuvent être antérieures à la substance, car elles en seraient alors séparées. — En outre, dans Socrate, qui est lui-même une substance, il existera une autre substance, qui sera 30 ainsi substance de deux choses. — D'une manière générale, il en résulte que si l'homme est une substance et si de telles espèces sont substances, aucun des éléments compris dans la définition n'est substance de quoi que ce soit, ni n'existe en dehors des espèces, ou dans quelque autre chose : je veux dire que, par exemple, il n'y a pas quelque autre animal en dehors des espèces particulières de l'animal, et qu'aucun autre des éléments compris dans la définition n'existe à part. — Ces considérations font 35 voir que rien de ce qui existe comme universel dans les êtres n'est une substance ; une autre raison encore, 1039a c'est qu'aucun des prédicats communs ne signifie un être déterminé [*το δετι*], mais seulement telle qualité de la chose. Sans quoi, outre de multiples inconvénients, on tombe dans l'argument du Troisième Homme.

Notre conclusion est encore évidente en vertu de la considération suivante. Il est impossible qu'une substance provienne de substances qu'elle contiendrait comme en entéléchie, car des êtres qui sont ainsi deux en entéléchie ne sont jamais un seul 5 être en entéléchie. Ce n'est que si ces êtres sont deux en puissance qu'ils peuvent être un : par exemple, la ligne double se compose de deux demi-lignes, mais seulement en puissance, car l'entéléchie sépare. Si donc la substance est une, elle ne pourra provenir de substances contenues en elle, et c'est en ce sens que la parole de Démocrite est fondée : il assure qu'il est impossible qu'un naisse de deux, ou que deux 10 naisse d'un, car il identifie les substances avec ses corpuscules indivisibles. On en pourra donc dire autant évidemment du nombre, si, comme le soutiennent certains, le nombre est une

⁸³ *Catégories*, 5, 2a 11.

synthèse d'unités : car, ou bien la dyade n'est pas une chose une, ou bien l'unité n'est pas en entéléchie dans la dyade. — Mais notre conclusion entraîne une difficulté. Si aucune substance ne peut être composée ¹⁵ d'universels, parce que l'universel signifie telle qualité de la chose et non un être déterminé, et s'il n'est pas possible qu'une substance soit composée de substances en entéléchie, alors toute substance doit être incomposée, et, par suite, il ne saurait y avoir définition d'aucune substance. Pourtant, il est universellement reconnu, et nous avons dit plus haut⁸⁴, que la substance seule, ou du moins elle ²⁰ surtout, a une définition. Et voici qu'elle-même n'en a pas ! N'y aurait-il donc définition de rien ? Ou bien y aurait-il définition, en un certain sens, et non, en un autre sens ? C'est là un point qui s'éclaircira par la suite⁸⁵.

14 (1039a-1039b) < *Les Idées ne sont pas des substances.* >

Tout cela même qui précède rend manifestes les inconvénients qu'entraîne l'opinion de ceux qui prétendent que les Idées sont des substances douées ²⁵ d'une existence séparée, et qui, en même temps, n'en constituent pas moins l'Espèce à partir du genre et des différences. Si, en effet, les Idées existent, et si l'Animal en soi est dans l'Homme en soi et dans le Cheval en soi, ou bien Animal est une seule et même chose numériquement, ou bien c'est une chose différente en chaque espèce. Or, dans la définition, il est clair que c'est une seule et même chose, puisque la notion de l'animal reste la même quand on passe de l'homme au cheval. Si donc il y ³⁰ a un Homme en soi et par soi, être déterminé et séparé, nécessairement les deux éléments dont il se compose, à savoir l'Animal et le Bipède, signifient des êtres déterminés, des êtres séparés et des substances ; par conséquent aussi l'Animal en soi est une substance.

Supposons donc que l'Animal en soi est un et identique dans le Cheval en soi et dans l'Homme en soi, à la façon dont tu l'es en toi-même : comment **1039b** ce qui est un pourra-t-il rester un dans des êtres séparés, et pourquoi, dans ce cas, cet Animal en soi ne sera-t-il pas aussi séparé de lui-même ? Ensuite, si l'on veut que l'Animal en soi participe du Bipède et de l'Animal à pieds multiples, il en résulte logiquement une impossibilité, car les attributs contraires seront rassemblés dans un même temps, sous une même substance, une et individuelle. Et si l'on renonce à la participation, de quelle manière comprend-on que l'Animal puisse être un bipède ou ⁵ un pédestre ? Peut-être répondra-t-on qu'il y a juxtaposition, contact ou mélanges, mais toutes ces suppositions sont également absurdes.

⁸⁴ 5, 1031a 1-14.

⁸⁵ Z, 15 (...)

Faut-il donc supposer que l'Animal en soi est autre en chaque espèce ? Il y aura alors une infinité, pour ainsi dire, d'espèces ayant l'Animal pour substance, car, < dans l'hypothèse des Idées >, ce n'est pas par accident que l'homme possède l'Animal dans son essence. — Bien plus, l'Animal en soi lui-même se perdra en une multiplicité indéfinie : en effet, l'Animal en soi contenu dans chaque espèce sera la substance même de cette espèce, puisque chaque espèce n'est pas dénommée d'après ¹⁰ autre chose qu'Animal, et que, s'il en était autrement, c'est cette autre chose qui serait la substance de l'espèce Homme, par exemple, et qui en serait le genre. Au surplus, si on admet, < avec les Platoniciens >, que tous les éléments qui constituent l'espèce Homme sont des Idées, l'Idée n'appartiendra pas à une chose et la substance à une autre, car, < dans le système >, cette séparation est impossible : par conséquent, l'Animal contenu dans chacune des espèces sera Animal en soi. — En outre, de quelle substance supérieure dérivera à son tour cet Animal en soi < contenu dans chaque espèce >, et comment pourra-t-il dériver d'un Animal en soi ? ¹⁵ S'il n'en dérive pas, comment est-il possible que cet Animal en soi, qui est substance, soit précisément ce qu'il est, s'il est séparé de l'Animal en soi ?

Enfin, si nous considérons les relations des Idées avec les choses sensibles, les mêmes conséquences reparaissent, et de plus étranges encore. Si donc elles sont inadmissibles, il est évident qu'il n'y a pas d'Idées des objets sensibles, au sens où l'entendent certains philosophes.

15 (1039b-1040b) < *L'individu et, par suite, l'Idée ne sont pas définissables.* >

²⁰ La substance est de deux sortes : il y a le composé et la forme. Je veux dire qu'une espèce de substance est la forme unie avec la matière, tandis que l'autre est la forme au sens plein. Toute substance, prise au sens de composé, est corruptible, puisqu'elle est aussi générable. De la forme, au contraire, il n'y a pas corruption, en ce sens qu'elle n'est pas soumise au processus de la corruption, car elle n'est pas non plus générable (ce qui est engendré, en effet, c'est, non pas la quiddité de la maison, mais l'être de telle ²⁵ maison particulière) ; la forme, elle, est ou n'est pas, sans génération ou sans corruption, car nous avons montré que jamais on ne l'engendre ni on ne la produit.

Et la raison pour laquelle des substances sensibles individuelles il n'y a ni définition ni démonstration, c'est que ces substances ont une matière dont la ³⁰ nature est de pouvoir et être et n'être pas ; et c'est pourquoi toutes celles qui parmi les substances sensibles sont individuelles, sont corruptibles. Si donc la démonstration a pour objet le nécessaire, et si la définition n'appartient qu'à la science ; si, d'autre part, de même qu'il ne peut y avoir de science qui soit tantôt science et tantôt ignorance, car cette précarité est le caractère de l'opinion, il n'est pas possible non plus qu'il y ait démonstration ou définition de ce qui peut être autrement qu'il n'est, l'opinion seule portant sur le contingent : dans **1040a**

ces conditions, il est évident que des substances sensibles individuelles il ne saurait y avoir ni définition, ni démonstration. Les êtres corruptibles, en effet, ne se manifestent plus à la connaissance quand ils disparaissent du champ de la sensation, et, bien que leurs notions demeurent dans l'esprit, il n'y aura cependant de ces êtres ni définition, ni démonstration. ⁵ Aussi doit-on, à l'égard de telles définitions, ne pas ignorer que la définition d'un individu est toujours précaire, et que, en effet, une véritable définition n'est pas possible.

C'est pourquoi, aussi, il est impossible de définir une Idée quelconque, car l'Idée, comme ses partisans l'entendent, rentre dans la classe des individus, et c'est un être séparé. Or la définition se compose nécessairement de mots, et les mots, sous peine de ¹⁰ demeurer incompris, ne doivent pas être l'invention de celui qui définit ; mais les mots établis par l'usage sont communs à tous les membres de la classe qu'ils désignent : ils doivent donc, nécessairement, s'appliquer à d'autres êtres que la chose qu'on définit. Si l'on te définissait, toi, par exemple, et qu'on dise que tu es un animal maigre ou blanc, ou telle autre qualification, ce serait là un caractère qui pourrait aussi s'attribuer à un autre. — Mais, objectera-t-on, rien n'empêche les divers noms de s'attribuer, chacun ¹⁵ pris à part, à une multiplicité d'êtres, et leur ensemble, à un seul. Il faut répondre d'abord que le composé est lui-même un attribut qui appartient aux deux éléments composants, et qu'animal-bipède, par exemple, appartient à l'animal et au bipède. Il en est encore ainsi, nécessairement, dans le cas où Animal et Bipède seraient des êtres éternels, car ils sont tout au moins antérieurs au composé et parties du composé ; ce sont d'ailleurs des êtres séparés, puisque l'Homme est lui-même, < d'après les Platoniciens >, un être séparé. En effet, ou bien ni animal, ni bipède ne sont séparés, ou bien ils le sont l'un et l'autre. Si, alors, ni l'un ni l'autre ne sont séparés, le ²⁰ genre n'existera pas à part des espèces ; et si le genre est à part de l'espèce, la différence le sera aussi. Une autre raison encore, c'est que animal et bipède possèdent l'antériorité dans l'ordre de l'essence, et ce qui est antérieur au composé ne disparaît pas avec le composé. Ensuite, si les Idées sont des composés d'Idées (et elles doivent l'être, puisque les éléments sont plus incomposés que les composés), il faudra de plus que ces Idées composantes des Idées, comme l'Animal et le Bipède, soient affirmées d'une pluralité ²⁵ d'êtres ; sans cela comment arriverait-on à les connaître ? Il y aurait alors une Idée particulière qu'il serait impossible d'affirmer de plus d'un individu, ce qui ne paraît pas admissible, puisque, < dans le système >, toute Idée est participable.

Ainsi donc que nous l'avons dit, on ne s'aperçoit pas de l'impossibilité qu'il y a de définir les êtres individuels, quand il s'agit des êtres éternels, surtout ceux qui sont uniques, comme le Soleil ou la Lune. Non seulement c'est une erreur que d'ajouter des ³⁰ caractères dont la suppression n'empêcherait pas le Soleil d'exister, quand on dit, par exemple, *qui fait le tour de la Terre* ou *qui se cache la nuit* (car il en résulterait que, le Soleil s'arrêtant ou brillant toujours, il n'y aurait plus

de Soleil, ce qui serait absurde, car le Soleil signifie une certaine substance) ; mais c'est aussi une erreur que de mentionner des attributs qui puissent convenir à un autre sujet ; par exemple, si cette autre chose, possédant ces attributs, vient à être, elle sera évidemment un Soleil, et il y aura définition commune. Mais, par 1040b hypothèse, le Soleil était un individu, comme Cléon ou Socrate. Après tout, pourquoi nul de ceux qui admettent les Idées ne produit-il pas la définition d'une Idée quelconque ? C'est alors que deviendrait claire, s'ils essayaient de le faire, la vérité de ce que nous venons de dire⁸⁶.

16 (1040b-1041a) < *Les parties des choses sensibles, l'Un et l'Être ne sont pas des substances.* >

⁵ Il est manifeste que, même parmi les choses qui sont considérées comme étant des substances, la plupart sont seulement des puissances : telles sont les parties des animaux (car aucune d'elles n'existe séparément, et même, si une séparation survient, elles n'existent alors toutes qu'à l'état de matière), et aussi la Terre, le Feu et l'Air. En effet, aucun de ces éléments ou parties n'est une unité : ils sont comme une pure juxtaposition avant qu'ils ne soient élaborés et qu'ils ne forment quelque chose qui soit ¹⁰ un. On pourrait surtout être tenté de supposer que les parties des êtres animés, ainsi que les parties correspondantes de l'âme, existent en entéléchie aussi bien qu'en puissance, par ce fait qu'elles possèdent des principes de mouvement à partir d'un point qui se trouve dans les articulations, ce qui explique que certains animaux vivent une fois sectionnés. Pourtant, même dans ce cas, c'est en puissance seulement que toutes ces parties existeront, à la condition que leur unité et leur continuité soient ¹⁵ le fait de la

⁸⁶ La conclusion générale de tout le chapitre est donc l'impossibilité d'une définition de l'individu, qui demeure hors des emprises de la science : *Omne animal ineffabile*. L'individu est indéfinissable en raison de sa compréhension infinie. Il n'est pas et ne peut pas être objet de science, car il contient une matière soustraite à toute intelligibilité et à toute détermination. La recherche d'espèces dernières qui seraient de véritables individus, et non des καθολου, est sans intérêt pour le savant.

Mais alors un problème se pose. Si l'individu, d'une part, est seul réel, comme πρώτη ουσια, et si, d'autre part, il n'y a pas de science démonstrative de l'individu, mais seulement de l'universel, universel qui est privé de toute existence substantielle, il s'ensuivra un divorce radical entre la logique et l'ontologique, entre la théorie de la connaissance et la théorie de l'Être, entre la science et la réalité : *existentia est singularium, scientia est de universalibus*. Devrons-nous dire que la science a pour objet le non-être ?

La difficulté n'a pas échappé à la sagacité d'Ar., et il a tenté de la résoudre au livre M, 10, 1087a, 10 (...)

nature, et non de la violence ou d'une connexion naturelle incomplète, car ce n'est alors qu'une malformation.

Puisque l'Un se prend aux différents sens de l'Être, que la substance même de ce qui est un est une, et que les êtres dont la substance est numériquement une, sont numériquement un, il est manifeste que ni l'Un, ni l'Être, ne peuvent être la substance des choses. Il en est d'eux à cet égard comme de l'Élément en général et du Principe en ²⁰ général ; nous demandons : quel principe ? afin qu'on nous conduise jusqu'à une réalité plus connaissable. De ces notions, l'Être et l'Un sont plus véritablement substance que le Principe, l'Élément et la Cause, et pourtant ce ne sont pas encore là des substances, puisque rien de ce qui est commun aux êtres n'est substance. La substance, en effet, ne s'attribue jamais qu'à elle-même et au sujet auquel elle appartient, et dont elle est la substance. De plus, ce qui est un ne saurait être dans plusieurs endroits ²⁵ en même temps, tandis que ce qui est commun se trouve, en même temps, dans plusieurs endroits. Par conséquent, il est évident qu'aucun des universaux n'existe en dehors des individus et à l'état séparé. — Toutefois, les partisans des Idées ont raison, en un sens, d'accorder aux Idées une existence séparée, puisqu'ils ont voulu en faire des substances, mais, en un autre sens, il ont tort de faire de l'Idée ³⁰ l'unité d'une multiplicité. La cause de leur erreur, c'est l'incapacité où ils sont d'expliquer quelle est la nature de telles substances, substances incorruptibles et en dehors des choses individuelles et sensibles. Aussi font-ils ces Idées spécifiquement identiques aux êtres corruptibles (car ces substances-ci, nous les connaissons) : l'Homme en soi et le Cheval en soi sont les hommes et les chevaux sensibles, auxquels ils ont seulement ajouté le mot *en soi*. Et cependant, les astres, même si nous ne les avons jamais **1041a** vus, n'en seraient pas moins, je pense, des substances éternelles, distinctes de celles que nous connaissons ; il en résulte que, dans le cas présent aussi, même si nous ne savons pas quelles substances non-sensibles existent, peut-être est-il du moins nécessaire d'admettre qu'il en existe.

Ainsi donc, nous venons de rendre évident qu'aucun des universaux n'est substance, et qu'il n'y a non plus aucune substance composée de ⁵ substances.

17 (1041a-1041b) < *La Substance est la Forme.* >

Il nous faut établir la nature de la substance, autrement, dit quelle espèce de chose elle est, en nous appuyant, une fois encore, sur un autre principe ; car peut-être arriverons-nous, par ce moyen, à apporter quelque lumière aussi sur cette substance qui existe séparée des substances sensibles. La substance est un principe et une cause : tel doit être notre point de départ. Or, se demander le pourquoi, c'est toujours se demander pourquoi un attribut ¹⁰ appartient à un sujet. Chercher, en effet, pourquoi l'homme musicien est homme musicien, ou

bien c'est chercher, comme nous venons de le dire, pourquoi l'homme est musicien, ou bien c'est chercher quelque chose autre que cela. Or chercher pourquoi une chose est elle-même, c'est ne rien chercher du tout. ¹⁵ (Il faut, en effet, que le fait, ou l'existence de la chose, soit déjà connu, par exemple que la Lune subit une éclipse, mais le fait qu'un être est lui-même est l'unique raison et l'unique cause à donner, en réponse à toute question telle que : pourquoi l'homme est homme, ou le musicien, musicien. À moins toutefois qu'on ne préfère répondre : c'est parce que chaque être est indivisible par rapport à lui-même, ce qui n'est pas autre chose que d'affirmer son unité ; seulement c'est là, dans sa concision, une réponse générale ²⁰ s'appliquant à n'importe quoi.) Mais ce qu'il est légitime de demander, c'est pourquoi l'homme est un animal de telle nature. Dans ce cas alors, évidemment, on ne cherche pas pourquoi ce qui est un homme est un homme, on cherche pourquoi une chose appartient à telle autre chose. Il faut toutefois qu'il soit bien clair que ladite chose appartient au sujet ; s'il n'en est pas ainsi, la recherche n'a pas d'objet. Par exemple, pourquoi tonne-t-il ? Cela ²⁵ revient à dire : pourquoi un bruit se produit-il dans les nuages ? car ce qu'on cherche de cette façon, c'est pourquoi telle chose s'attribue à une autre, de même que si on demande : pourquoi telles choses, à savoir des briques et des pierres, sont-elles une maison ? Il est donc manifeste que, ce qu'on cherche ici, c'est la cause. Or la cause, c'est la quiddité, au point de vue logique, et la quiddité est, dans certains cas, la cause finale : ainsi, sans doute, pour la maison ou pour le lit ; dans d'autres cas, la quiddité ³⁰ est le moteur premier, car lui aussi est une cause. Mais tandis que la cause efficiente n'est cherchée que s'il s'agit de génération et de corruption, l'autre cause est cherchée quand il s'agit de l'Être aussi.

Là où l'objet de la recherche échappe le plus facilement, c'est quand un terme n'est pas rapporté comme prédicat à un autre, quand, par exemple, **1041b** nous recherchons ce qu'est l'homme : c'est parce que nous sommes en présence d'une expression simple, et que nous ne déterminons pas en raison de quoi certains éléments composent un certain tout. Il faut alors articuler nettement la question avant de commencer la recherche, sinon c'est, à la fois, chercher quelque chose et ne rien chercher. Et puisqu'il faut que la chose soit donnée d'abord et qu'elle existe, il est évident que la recherche porte ⁵ sur la matière : pourquoi telle matière est-elle telle chose ? Par exemple, ces matériaux sont une maison, pourquoi ? Parce que la quiddité de la maison leur appartient comme attribut. On dira de même que cette chose-ci est un homme, ou que ce corps, possédant telle détermination, est un homme. Par conséquent, la recherche du pourquoi, c'est la recherche de la cause, et cette cause est la forme, en vertu de quoi la matière est une chose déterminée, et c'est cela qui est la substance. On voit donc qu'à l'égard des natures simples, aucune recherche, ni aucun enseignement n'est possible ; la méthode de ¹⁰ recherche pour de tels objets est d'une autre nature.

Ce qui est composé de quelque chose de telle sorte que le tout soit un, est semblable, non à une pure juxtaposition, mais à la syllabe. Or la syllabe n'est pas ses lettres composantes : *BA* n'est pas identique à *B* et *A*, ni la chair, au Feu et à la Terre, car, après la dissolution des éléments, les touts, ¹⁵ c'est-à-dire la chair et la syllabe, n'existent plus, tandis que les lettres continuent d'exister, ainsi que le Feu et la Terre. La syllabe est donc quelque chose qui n'est pas seulement ses lettres, voyelle et consonne, elle est autre chose encore ; et la chair n'est pas seulement le Feu et la Terre, ou le chaud et le froid, mais autre chose encore. Supposera-t-on qu'il faut nécessairement que ce principe d'union soit, lui aussi, ou un élément, ou composé d'éléments ? ²⁰ Si c'est un élément, le même raisonnement se répétera : la chair sera constituée par cet élément avec le Feu, la Terre, et autre chose encore, de sorte qu'on ira à l'infini. Si c'est un composé d'éléments, il sera évidemment composé, non d'un seul élément, mais de plusieurs (sinon cet élément unique serait la chose même), de telle sorte que nous pouvons soulever la même difficulté que pour la chair ou la syllabe. ²⁵ On peut cependant penser qu'il existe un principe d'union, qui, tout en n'étant pas un élément, est cause, du moins, que ceci est de la chair, et cela, une syllabe ; et de même pour tous les autres composés. Or, ce principe d'union, c'est la substance formelle de chaque chose, car c'est là la cause primordiale de son être. Et puisque certaines choses ne sont pas des substances, mais que toutes celles qui sont des substances sont constituées suivant la nature et ³⁰ par un devenir naturel, il paraît manifeste que la substance de ces dernières est cette sorte de nature, qui est, non pas un élément matériel, mais un principe formel, l'élément étant ce en quoi la chose se divise et qui est présent en elle comme matière : par exemple, pour la syllabe, les lettres *A* et *B*.

Livre IX • Θ

1 (1045b-1046a) < La puissance [*δυναμις*] proprement dite⁹³. >

²⁵ Nous avons traité de l'Être, pris au sens premier, et auquel se rapportent toutes les autres catégories de l'Être ; autrement dit, nous avons traité de la substance. C'est, en effet, par leur relation avec la notion de substance que les autres catégories sont ³⁰ appelées des êtres : ainsi la quantité, la qualité et les autres termes semblables ; car toutes impliqueront la notion de substance, ainsi que nous l'avons indiqué dans la première partie de ce travail⁹⁴. Et puisque l'Être se dit, d'une part, de la substance, de la qualité ou de la quantité, et aussi, d'autre part, de l'Être selon la puissance et selon l'entéléchie ou selon l'œuvre, discutons pour le moment de la puissance et de l'entéléchie.

³⁵ Envisageons d'abord la puissance dans son sens le plus fondamental, bien qu'elle n'offre pas d'utilité **1046a** pour notre présent dessein, car la puissance et l'acte s'étendent au delà des cas où l'on se réfère seulement au mouvement. Mais quand nous aurons traité de cette puissance proprement dite, nous éluciderons aussi dans nos discussions sur l'acte, les autres sortes de puissance.

Que la puissance et le pouvoir se prennent en ⁵ plusieurs acceptions, c'est ce que nous avons déterminé ailleurs⁹⁵. De ces puissances, celles qui ne sont appelées ainsi que par simple homonymie peuvent être laissées de côté : quelques-unes, en effet, portent le nom de puissance en raison d'une pure similitude, par exemple en Géométrie, où nous disons d'une chose qu'elle est, ou non, *puissance* d'une autre, par la présence ou l'absence de quelque relation entre elles. Mais toutes les puissances qui se rapportent à la même notion de puissance, constituent des principes d'une certaine sorte, et sont appelées puissances ¹⁰ par rapport à une puissance première et unique, qui se définit un principe de changement dans un autre être, ou dans le même être en tant qu'autre. En effet, une première sorte de puissance dérivée, c'est la puissance passive, c'est-à-dire, dans l'être passif, le principe du changement qu'il est susceptible de subir par l'action d'un autre être, ou de lui-même en tant qu'autre ; et une autre sorte, c'est l'état de l'être qui n'est pas susceptible d'être modifié dans le sens du pire, ni détruit, par un autre être ou par lui-même en tant qu'autre, sous l'action d'un principe de ¹⁵ changement. Dans toutes ces définitions entre la notion de la puissance au sens premier. Ces puissances ainsi appelées se distinguent encore en puissances ou simplement actives ou simplement passives, et en puissances de bien faire ou de subir le bien, de sorte

⁹³ Sur la puissance, cf. Γ, 4, 1007b 29 (...) et Δ, 12.

⁹⁴ Z et H (...)

⁹⁵ Δ, 12 (...)

que, même dans les notions de ces dernières puissances, se trouvent contenues, en quelque sorte, les notions des puissances antérieures.

Il est donc manifeste que la puissance active et la puissance passive ne sont, en un sens, qu'une seule ²⁰ puissance (car un être est puissant, soit parce qu'il a lui-même la puissance d'être modifié, soit parce qu'un autre être a la puissance d'être modifié par lui), tandis que, en un autre sens, elles sont différentes. L'une, en effet, est dans le patient : c'est parce qu'il renferme un certain principe, et que la matière est aussi un principe, que le patient est modifié, celui-ci par tel agent, celui-là, par tel autre ; ²⁵ le gras, par exemple, est combustible, et le malléable-de-telle-façon, compressible ; et ainsi de suite. L'autre puissance est dans l'agent : tels sont la chaleur et l'art de bâtir, résidant, l'une, dans le corps qui peut chauffer, l'autre, dans l'homme qui peut bâtir. C'est pourquoi, dans la mesure où un être est une unité organique, il ne peut éprouver aucune modification venant de lui-même, car il est un, et non pas autre que lui-même.

L'impuissance et *l'impossible*, c'est la privation, qui est le contraire de la puissance telle que nous ³⁰ l'avons définie, de sorte que, à chaque puissance, répond, pour un même sujet et selon une même relation, une impuissance correspondante. Or la privation se prend en plusieurs sens : car elle signifie ce qui n'a pas une certaine qualité, et aussi ce qui devrait naturellement l'avoir mais ne l'a pas, soit d'une manière absolue, soit à l'époque où la chose devrait naturellement l'avoir ; et, dans ce dernier cas, la privation a lieu, ou bien de telle façon déterminée, par exemple quand on ne possède pas complètement, ou bien quand on ne possède pas du tout. Enfin, quand des êtres sont empêchés par la violence d'avoir ce qui leur est naturel, nous disons que ces ³⁵ êtres supportent une privation.

2 (1046a-1046b) < Puissances rationnelles et Puissances irrationnelles. >

Puisque, des principes de cette nature, les uns résident dans les êtres inanimés, les autres, dans les êtres animés, à savoir dans l'âme, dans la partie **1046b** rationnelle de l'âme, il est évident que, parmi les puissances, les unes seront irrationnelles, les autres, rationnelles. Aussi tous les arts, c'est-à-dire toutes les sciences poétiques, sont-ils des puissances, car ce sont des principes de changement dans un autre être, ou dans l'artiste lui-même en tant qu'autre.

Les puissances rationnelles sont, toutes, également ⁵ puissances des contraires, mais les puissances irrationnelles ne sont, chacune, puissances que d'un seul effet. Par exemple, la chaleur n'est puissance que de l'échauffement, tandis que la Médecine est puissance à la fois de la maladie et de la santé. La cause en est que la science est la raison des choses, et que c'est la même raison qui explique l'objet et la privation de l'objet, bien que ce ne soit pas de la même manière : en un sens, c'est à la fois l'objet et sa privation, mais, en un autre sens, c'est plutôt l'objet ¹⁰ positif. Les sciences de cette sorte sont donc nécessairement

sciences des contraires, mais elles ont pour objet l'un des contraires en vertu de leur essence, tandis que, pour l'autre contraire, ce n'est pas en vertu de leur essence. Elles sont la raison de l'un en vertu de sa nature, et de l'autre, en quelque sorte par accident. C'est par négation, en effet, et par suppression, qu'elles font apercevoir le contraire, car la privation d'un objet, celle qui est première, c'est son contraire, et cette privation première, c'est ¹⁵ la suppression de l'autre terme. Et puisque les contraires ne se produisent pas au sein du même être, mais que la science est puissance du fait qu'elle contient la raison des choses, et que l'âme renferme un principe de mouvement, ce qui est sain ne produit que la santé, ce qui peut échauffer, que la chaleur, ce qui peut refroidir, que la froidure, tandis que celui qui sait produit les deux contraires. ²⁰ En effet, la raison des choses est raison de l'un et de l'autre, mais non de la même manière, et elle réside dans une âme, qui a en elle un principe de mouvement, de sorte que, du même principe, l'âme fera sortir deux contraires, puisqu'elle les aura reliés l'un et l'autre à la même raison. Les êtres ayant la puissance rationnelle produisent donc leurs effets d'une manière contraire aux êtres ayant une puissance irrationnelle, car les effets des êtres possédant la puissance rationnelle sont contenus par un seul principe, à savoir la raison des choses.

Il est manifeste aussi que la puissance simplement ²⁵ active ou passive est impliquée dans la puissance active ou passive du Bien, mais non toujours inversement : celui qui agit bien, nécessairement agit, tandis que celui qui agit seulement n'agit pas pour cela nécessairement bien.

3 (1046b-1047b) < Réalité de la notion de possible. Polémique contre l'École de Mégare. >

Il y a des philosophes, les Mégariques par exemples, qui prétendent qu'il n'y a puissance que lorsqu'il ³⁰ y a acte, et que lorsqu'il n'y a pas acte, il n'y a pas puissance : ainsi, celui qui ne construit pas n'a pas la puissance de construire, mais seulement celui qui construit, au moment où il construit. Et ainsi de suite. — Il n'est pas difficile d'apercevoir les conséquences absurdes de cette conception. Il est clair, en effet, que, dans ce système, on ne sera pas architecte si on n'est pas en train de construire (car l'essence de l'architecte n'est rien d'autre que la ³⁵ puissance de construire), et de même pour tous les autres arts. Si donc, en fait, il est impossible de posséder les arts de ce genre sans les avoir appris à un moment donné et sans les avoir acquis, et s'il est impossible de ne plus les posséder sans les avoir **1047a** perdus à un moment donné (soit par l'oubli, soit en vertu de quelque maladie, soit par l'effet du temps, mais non du moins par la destruction de l'objet du savoir en question, car cet objet est une forme éternelle), alors, quand on aura cessé de l'exercer, on ne possédera pas l'art, et pourtant on pourra se remettre immédiatement à bâtir : comment donc aura-t-on recouvré l'art ? Il en sera, par suite, de même pour les êtres inanimés : ni le froid, ni le chaud, ⁵ ni le doux, ni, d'une manière générale, le sensible, ne sera indépendant du sentant. On tombera, par conséquent, dans la doctrine de

Protagoras. Et, en vérité, aucun être n'aura même la faculté de sentir, s'il n'est en train de sentir, s'il n'a la sensation en acte. Si donc est aveugle l'être qui ne voit pas, alors qu'il est dans sa nature de voir, au moment où il est dans sa nature de voir, et quand il existe encore, les mêmes êtres seront aveugles plusieurs fois par jour, ¹⁰ et sourds également.

En outre, si ce qui est privé de puissance est impossible, ce qui ne s'est pas produit ne pourra jamais se produire ; et on commettra une erreur en prétendant que ce qui est dans l'impossibilité d'être est, ou sera, puisque c'était là le sens du mot *impossible*. L'argumentation des Mégariques en arrive donc à anéantir mouvement et devenir : l'être debout ¹⁵ sera toujours debout, et l'être assis toujours assis : il ne pourra pas se lever, s'il est assis, puisque ce qui n'a pas la puissance de se lever sera dans l'impossibilité de se lever. — Si ces conséquences sont inadmissibles, il est manifeste que puissance et acte sont des choses différentes. Or le raisonnement des Mégariques identifie puissance et acte ; en quoi faisant, ce n'est pas une mince chose qu'ils cherchent ²⁰ à ruiner ! — Conclusion : quelque chose peut avoir la puissance d'être, et cependant n'être pas, avoir la puissance de n'être pas, et être. De même pour toutes les autres catégories : un être peut avoir la puissance de marcher et ne pas marcher ; avoir la puissance de ne pas marcher, et marcher. Une chose ²⁵ est possible si son passage à l'acte dont elle est dite avoir la puissance, n'entraîne aucune impossibilité. Je prends un exemple : si un être a la puissance d'être assis, et s'il lui arrive d'être assis, être assis actuellement n'entraînera pour cet être aucune impossibilité. S'il s'agit de la puissance d'être mû ou de mouvoir, de se tenir debout ou de mettre debout, d'être ou de devenir, de ne pas être ou de ne pas devenir, il en sera de même.

³⁰ Le terme *acte*, que nous posons toujours avec celui d'*entéléchie* a été étendu des mouvements, d'où il vient principalement, aux autres choses : il semble bien, en effet, que l'acte par excellence c'est le mouvement. Pour cette raison aussi, on n'assigne pas le mouvement aux choses qui n'existent pas, alors qu'on leur assigne quelques-uns des autres prédicats : par exemple, les choses qui n'existent pas sont intelligibles ou désirables, mais ne sont pas ³⁵ en mouvement. Il en est ainsi parce que, n'existant pas en acte, elles existeraient en acte si elles étaient en mouvement. En effet, parmi les choses qui ne **1047b** sont pas, il y en a qui sont en puissance, mais sans être véritablement, parce qu'elles ne sont pas en entéléchie.

4 (1047b) < Réalité de la notion d'impossible. >

S'il est vrai que le possible est, comme nous l'avons dit, dans la mesure où il est réalisable, il est clair qu'on ne peut pas dire avec vérité que telle chose ⁵ est possible, mais ne sera pas : il en résulterait la disparition de la notion même d'impossibilité : c'est le cas si, par exemple, on disait qu'il est possible que le

rapport de la diagonale au côté du carré est mesurable, mais qu'il ne sera pas mesuré (faute de réfléchir sur la nature de l'impossibilité), parce que rien n'empêche qu'une chose, capable d'exister ou de devenir, n'existe, ni n'existera. Mais, et c'est là une conséquence nécessaire de notre définition, ¹⁰ si nous supposons l'existence actuelle ou passée d'une chose qui n'existe pas, mais est possible, il n'en résultera aucune impossibilité ; or, dans l'espèce, on aboutira pourtant à une impossibilité, puisque mesurer la diagonale est impossible. Ainsi donc, il n'y a pas identité du faux et de l'impossible : il est faux que tu sois debout maintenant, mais ce n'est pas impossible.

En même temps, il est évident aussi que si l'existence de *A* entraîne nécessairement l'existence ¹⁵ de *B*, *A* étant possible, nécessairement *B* est possible, car si l'existence de *B* n'est pas nécessairement possible, rien n'empêche que son existence ne soit impossible. Soit donc *A* possible ; quand donc l'existence de *A* est possible, si on pose l'existence de *A*, aucune impossibilité n'en résulte, disions-nous. ²⁰ *B* existe alors nécessairement. Mais *B* était supposé impossible ? Admettons donc qu'il soit impossible. Si *B* est impossible, il est alors nécessaire que *A* le soit aussi. Mais *A* était supposé possible ; donc *B* l'est aussi. Si donc *A* est possible, *B* sera aussi possible, s'il existe entre *A* et *B*, un rapport tel que, *A* existant, *B* existe nécessairement. Si donc, *A* et *B* étant ainsi en relation, *B* n'est pas possible lorsque *A* ²⁵ est possible, *A* et *B* ne seront pas non plus entre eux comme on l'avait posé. Et si, *A* étant possible, *B* est nécessairement possible dans le cas où *A* existe, il est nécessaire que *B* existe aussi. En effet, dire que *B* est nécessairement possible si *A* est possible, cela signifie que, lorsque *A* existe au temps où, et de la façon suivant laquelle il était supposé capable d'exister, alors aussi, et de la même manière que *A*, ³⁰ nécessairement *B* existe.

5 (1047b-1048a) < L'actualisation de la puissance. >

De toutes les puissances, les unes sont innées, comme les sens ; d'autres viennent de l'habitude, comme l'habileté à jouer de la flûte ; d'autres sont acquises par l'étude, par exemple les facultés artistiques : il est, par suite, nécessaire qu'il y ait un exercice antérieur pour les puissances qui proviennent de l'habitude et du raisonnement, tandis que celles qui sont d'une autre sorte et qui impliquent la ³⁵ passivité, n'exigent pas cet exercice. Et puisque ce qui est puissant, c'est ce qui peut quelque chose, et **1048a** à un moment donné, et de certaine façon (avec tous autres caractères s'ajoutant nécessairement dans la définition) ; que certains êtres peuvent mouvoir rationnellement et que leurs puissances sont rationnelles, tandis que d'autres êtres sont irrationnels et leurs puissances irrationnelles ; que les premières de ces puissances résident nécessairement dans un être animé, et les autres, indifféremment ⁵ dans un être animé ou dans un être inanimé : dans ces conditions, pour ces dernières puissances, dès que, de la façon appropriée à la puissance en question, l'agent et

le patient se rencontrent, il est nécessaire que l'un agisse et que l'autre pâtisse, tandis que, pour les premières puissances, cette nécessité ne joue pas. En effet, toute puissance irrationnelle n'étant productrice que d'un seul effet, alors que toute puissance rationnelle est productrice des contraires, il en résulterait que la puissance rationnelle produirait simultanément les contraires, ¹⁰ ce qui est impossible. Il est donc nécessaire qu'il y ait pour elle quelque autre élément déterminant, je veux dire le désir ou le choix rationnel : quelle que soit celle des deux choses que l'agent désire d'une manière décisive, il l'accomplira dès qu'il y aura présence et rapprochement avec le patient, d'une façon appropriée à la puissance dont il s'agit. Par conséquent, tout être doué de puissance rationnelle, dès qu'il désire ce dont il a la puissance et dans les circonstances dans lesquelles il a cette puissance, il l'accomplit. Et il a la puissance en ¹⁵ question, quand l'objet de son activité est présent, avec telle manière d'être ; sinon, l'action sera impossible. (Qu'aucun obstacle extérieur n'empêche l'action de la puissance, c'est là une condition qu'il est inutile d'ajouter. Un être, en effet, a la puissance dans la mesure où celle-ci est un pouvoir d'agir, pouvoir non pas absolu, mais soumis à certaines conditions, parmi lesquelles sera comprise l'absence d'obstacles extérieurs, l'exclusion de ces obstacles ²⁰ résultant implicitement de certains des caractères de notre définition.) C'est pourquoi, même si on avait la volonté réfléchie, ou le désir, de produire en même temps deux effets ou des effets contraires, on ne le pourrait pas : ce n'est pas ainsi, en effet, que la puissance s'exerce sur les contraires, et il n'y a pas de puissance pour les produire simultanément, étant donné que les choses qu'on a la puissance de faire, on les fera de la façon qu'on a puissance de les faire.

6 (1048a-1048b) < *Distinction de la puissance et de l'acte.* >

²⁵ Nous venons de traiter de la puissance dite selon le mouvement. Parlons de l'acte, définissons ce qu'est l'acte, et quelle sorte de chose il est. Cette analyse nous mettra en mesure de montrer en même temps avec clarté que *puissant* ne s'entend pas seulement de ce qui a la propriété naturelle de mouvoir une autre chose, ou d'être mû par une autre chose, soit mouvement proprement dit, soit mouvement de telle sorte, mais qu'il présente encore un autre sens, sens qui est l'objet véritable de la recherche au cours de ³⁰ laquelle nous avons discuté aussi ces précédentes significations. — L'acte, donc, est le fait pour une chose d'exister en réalité et non de la façon dont nous disons qu'elle existe en *puissance*, quand nous disons, par exemple, qu'Hermès est en puissance dans le bois, ou la demi-ligne dans la ligne entière parce qu'elle en pourrait être tirée ; ou quand nous appelons savant en puissance celui qui même ne spécule pas, s'il a la faculté de spéculer : eh bien ! l'autre façon ³⁵ d'exister est l'existence en acte. La notion d'acte que nous proposons peut être élucidée par l'induction, à l'aide d'exemples particuliers, sans qu'on doive chercher à tout définir, mais en se contentant d'apercevoir l'analogie : l'acte sera alors comme **1048b** l'être qui bâtit est à l'être

qui a la faculté de bâtir, l'être éveillé à l'être qui dort, l'être qui voit à celui qui a les yeux fermés mais possède la vue, ce qui a été séparé de la matière à la matière, ce qui est élaboré à ce qui n'est pas élaboré. Donnons le nom d'acte au premier membre de ces 5 diverses relations, l'autre membre, c'est la puissance. Mais toutes les choses ne sont pas dites en acte de la même manière, mais seulement par analogie, comme quand nous disons : de même que telle chose est dans telle chose, ou relativement à cette chose, telle autre chose est dans telle autre chose, ou relativement à cette autre chose. En effet, l'acte est pris, tantôt comme le mouvement relativement à la puissance, tantôt comme la substance relativement à quelque matière.

L'infini, le vide, et toutes les choses de ce genre, ¹⁰ sont dites en puissance et en acte, mais d'une autre manière que pour beaucoup d'autres êtres, tels que le voyant, le marchant et le visible. Dans ces derniers cas, en effet, ces prédicats peuvent, à certains moments, être aussi affirmés comme vrais, < en puissance ou en acte >, d'une façon absolue, car le visible, c'est tantôt ce qui est vu, tantôt ce qui peut être vu. Par contre, l'infini n'est pas en puissance en un sens tel qu'il doive ultérieurement exister en acte à titre de réalité séparée ; mais il est en puissance ¹⁵ pour la connaissance seulement : car c'est le fait que le processus de division ne fait jamais défaut qui explique que cet acte n'existe pour l'infini qu'en puissance, et qu'il n'existe pas à titre de réalité séparée.

Puisque aucune des actions qui ont un terme n'est elle-même une fin, mais que toutes ont rapport à une fin ; qu'ainsi le fait de maigrir ou l'amaigrissement, et les différentes parties du corps elles-mêmes ²⁰ quand on les rend maigres, sont en mouvement de cette façon-là, c'est-à-dire que ces actes ne sont pas ce en vue de quoi le mouvement s'effectue : il en résulte que, dans tous ces cas, nous ne sommes pas en présence d'une action, ou, du moins, d'une action achevée, car ce n'est pas une fin : seul le mouvement dans lequel la fin est immanente est l'action. Par exemple, en même temps, on voit et on a vu, on conçoit et on a conçu, on pense et on a pensé, alors qu'on ne peut pas apprendre et avoir ²⁵ appris, ni guérir et avoir été guéri. Mais on peut à la fois bien vivre et avoir bien vécu, goûter le bonheur et avoir goûté le bonheur. Sans cela, ne faudrait-il pas qu'il y eût arrêt à un moment donné, comme cela se produit pour l'amaigrissement ? Mais, en réalité, il n'y a pas de points d'arrêt : on vit et on a vécu. Ces différents processus doivent être appelés, les uns, mouvements, les autres, actes ; car tout mouvement est imparfait, comme l'amaigrissement, l'étude, la marche, la construction : ce sont là des mouvements, ³⁰ et certes incomplets. On ne peut pas, en effet, en même temps, marcher et avoir marché, bâtir et avoir bâti, devenir et être devenu, recevoir un mouvement et l'avoir reçu ; et mouvoir et avoir mû sont aussi des choses différentes. Au contraire, on a vu et on voit en même temps, c'est une même chose, et on pense et on a pensé. Un tel processus, je l'appelle ³⁵ un acte, et l'autre, un mouvement.

7 (1048b-1049b) < *Quand une chose est puissance d'une autre.* >

Ce qu'est l'actualité et quelle sorte de chose elle est, c'est ce que nous pouvons considérer comme élucidé par les réflexions qui précèdent, et d'autres du même genre. Il faut maintenant déterminer quand un être est en puissance et quand il ne l'est pas, car 1049a cela n'arrive pas en tout temps. Par exemple, la terre est-elle l'homme en puissance ? Non, elle l'est plutôt une fois qu'elle est déjà devenue semence, et même alors cela est-il douteux. Le cas est le même qu'en ce qui concerne la santé : tout ne peut pas être rendu à la santé par la Médecine ou par le hasard, mais il n'y a qu'une chose qui a cette possibilité, c'est ce qui est sain en puissance.

⁵ Le passage de la puissance à l'entéléchie, dans la production provenant de la pensée, se définit : la volonté de l'artiste se réalisant sans rencontrer aucun obstacle extérieur, et sans rencontrer aussi, d'autre part, c'est-à-dire dans l'être qu'on guérit, aucun obstacle intérieur. De même encore, la maison sera en puissance si aucun obstacle dans le patient, autrement dit dans la matière, ne s'oppose à ce qu'elle ¹⁰ devienne une maison, et s'il n'y a rien qu'il faille y ajouter, y retrancher ou y changer ; ce sera la maison en puissance. Il en est de même aussi pour tous les autres êtres qui ont en dehors d'eux-mêmes le principe de leur génération.

Quant aux êtres qui ont en eux-mêmes le principe de leur actualisation, ils seront puissance d'autre chose en vertu de leur nature propre, si rien d'extérieur n'y met empêchement. Par exemple, la semence n'est pas encore l'homme en puissance : il faut qu'elle soit déposée dans un autre être et qu'elle subisse ¹⁵ un changement. Mais lorsque, en vertu de son propre principe, elle est déjà devenue d'une nature de cette sorte, elle est dès lors l'homme en puissance, tandis que, dans son premier état, elle a besoin de l'action d'un autre principe ; c'est ainsi que la terre n'est pas encore statue en puissance, car elle doit auparavant subir un changement pour devenir airain. — Quand nous disons d'une chose qu'elle est, non pas *quelque chose*, mais *de quelque chose* (par exemple, un coffret n'est pas *bois*, mais *de bois*, le ²⁰ bois n'est pas *terre*, mais *de terre*, et ce sera vrai de la terre à son tour, si elle est pareillement, non pas quelque chose autre, mais *de quelque chose* autre), il semble que cette autre chose soit toujours, en puissance, au sens rigoureux du mot, la chose qui vient immédiatement après. Ainsi le coffret n'est pas *de terre*, ni *terre*, mais il est *de bois*, car c'est le bois qui est le coffret en puissance, et le bois en général est la matière du coffret en général ; tel bois est la matière de tel coffret. Et s'il y a quelque chose de premier qu'on ne puisse plus affirmer d'une autre ²⁵ chose comme étant *de cela*, cette chose sera la matière première. Par exemple, si la terre est d'air et si l'air n'est pas *feu*, mais *de feu*, le feu sera la matière première, et non une chose déterminée et une substance. Les sujets ou substrats diffèrent les uns des autres par le fait qu'ils sont ou ne sont pas des êtres déterminés ; ainsi, le sujet des accidents est, par exemple, un homme, c'est-à-dire un corps et une âme, tandis que l'accident, c'est

le musicien et le ³⁰ blanc. Lorsque la musique vient à se trouver, à titre d'accident, en ce sujet déterminé, on ne dit pas qu'il est *musique*, mais *musicien* ; on ne dit pas que l'homme est *blancheur*, mais *blanc*, ni qu'il est *marche* ou *mouvement*, mais qu'il est *en marche* ou *en mouvement*, comme on dit *de cela*. Dans ces cas, le sujet dernier est une substance ; mais quand il n'en est pas ainsi et que le prédicat est lui-même une forme ³⁵ ou un sujet déterminé, le sujet ultime est matière et substance matérielle. Et il en résulte que c'est à bon droit qu'on dit *de cela* tant pour la matière que **1049b** pour les accidents, car matière et accidents sont tous deux indéterminés.

Nous venons ainsi d'établir quand il faut dire qu'une chose est, ou non, en puissance.

8 (1049b-1051a) < Antériorité de l'acte sur la puissance. >

Nous avons défini les différentes acceptions du ⁵ terme *antérieur* : il en résulte manifestement que l'acte est antérieur à la puissance. Et j'entends par puissance, non pas seulement cette puissance déterminée qui se définit le principe du changement dans un autre être, ou dans le même être en tant qu'autre, mais, en général, tout principe producteur de mouvement ou de repos⁹⁶. En effet, la nature aussi rentre dans le même genre que la puissance, car elle est un principe producteur de mouvement, tout en n'étant pas dans un autre être, mais bien dans le même être en ¹⁰ tant que même. Pour toute puissance ainsi entendue, l'acte lui est antérieur, tant selon la notion que selon l'essence ; mais, selon le temps, l'acte, en un sens, est antérieur, et, en un autre sens, il ne l'est pas.

Que, selon la notion, l'acte soit antérieur, cela est évident : c'est parce qu'il peut s'actualiser que ce qui est puissant, au sens premier, est puissant. Par exemple, j'appelle capable de construire, celui ¹⁵ qui peut construire ; doué de la vue, celui qui peut voir ; visible, ce qui peut être vu. Le même raisonnement s'appliquant à tout le reste, il en résulte nécessairement que la notion et la connaissance de l'acte sont antérieures à la connaissance de la puissance. — Quant à l'antériorité de l'acte selon le temps, voici : l'être en acte, identique spécifiquement, mais non numériquement, à un être de la même espèce existant en puissance, est antérieur à cet être en puissance. Je précise : sans doute, à tel homme ²⁰ déterminé, qui est déjà en acte, au froment, au sujet voyant, sont respectivement antérieures selon le temps, la matière, la semence, la faculté de voir, toutes choses qui ne sont homme, froment et sujet voyant qu'en puissance, et non encore en acte ; mais à ces puissances elles-mêmes sont antérieurs selon le temps d'autres êtres en acte dont elles procèdent, car d'un être en puissance un être en ²⁵ acte est toujours engendré par un autre être en acte : ainsi l'homme est

⁹⁶ Cf. *Physique*, II, 1, 192b 21 et ss.

actualisé par l'homme, le musicien, par le musicien, il y a toujours un moteur premier et le moteur existe déjà en acte.

D'autre part, nous avons dit⁹⁷, en traitant de la substance, que tout ce qui devient, devient, de quelque chose, quelque chose, et est produit par quelque chose, le produit étant spécifiquement identique au moteur. C'est pourquoi il est impossible, ³⁰ semble-t-il, d'être architecte, sans avoir rien construit, ou joueur de cithare, sans avoir joué de la cithare, car celui qui apprend à jouer de la cithare apprend à jouer de la cithare en jouant de la cithare. Et il en est ainsi dans tous les autres cas où l'on apprend. C'est cette nécessité qui a donné naissance à l'argument sophistique que celui qui ne possède pas la science fera ce qui est l'objet de la science, car celui qui apprend une chose ne la possède pas. ³⁵ Je réponds que, étant donné que toute génération suppose déjà quelque chose d'engendré, et tout mouvement en général, quelque chose déjà en mouvement (nous l'avons montré dans le traité **1050a** *du Mouvement*⁹⁸), celui qui étudie doit posséder nécessairement, sans doute, quelque partie de la science. Mais, alors, il est par là même évident que, en ce sens aussi, c'est-à-dire selon la génération et le temps, l'acte est antérieur à la puissance.

Mais l'acte est aussi assurément antérieur à la puissance sous le rapport de la substance : d'abord, parce que ce qui est postérieur dans l'ordre de la ⁵ génération est antérieur dans l'ordre de la forme et de la substance (par exemple, l'homme fait est antérieur à l'enfant, et l'homme, à la semence, car l'un a déjà la forme, et l'autre ne l'a pas) ; et parce que tout ce qui devient s'achemine vers un principe, c'est-à-dire une fin (puisque la cause finale d'une chose est son principe, et que le devenir est en vue de la fin) : or l'acte est une fin, et c'est en vue de l'acte que la puissance est conçue. En effet, ce ¹⁰ n'est pas pour posséder la faculté de voir que les animaux voient, mais c'est pour voir qu'ils possèdent la faculté de voir ; de même aussi, on possède l'art de bâtir, en vue de bâtir, et la faculté de contempler, en vue de la contemplation ; mais on ne contemple pas en vue de posséder la faculté de contempler, sinon pour ceux qui s'exercent à la contemplation, et encore, dans ce dernier cas, n'y a-t-il contemplation que d'une certaine façon, ou parce qu'ils n'ont nullement ¹⁵ besoin de contempler. De plus, la matière n'est en puissance que parce qu'elle peut aller vers sa forme⁹⁹ : et lorsqu'elle est en acte, alors elle est dans sa forme. Il en est encore ainsi dans tous les autres cas, même pour les choses dont la fin est un mouvement. Aussi la nature est-elle comme les maîtres, qui pensent n'avoir atteint leur fin que quand ils ont montré leur élève en action : s'ils ne prennent pas ce soin, il en sera comme de l'Hermès de Pauson, car on ne verra pas, pas plus qu'on ne le voit

⁹⁷ Z, 7, 8.

⁹⁸ *Physique*, VI, 6, 236b 32 et ss. (...)

⁹⁹ Cf. *Physique*, I, 9, 192a 22 (...)

pour ²⁰ la figure de l'Hermès, si la science de l'élève est assimilée ou purement extérieure. L'œuvre est, en effet, ici la fin, et l'acte est l'œuvre ; de ce fait aussi, le mot *acte*, qui est dérivé d'*œuvre*, tend vers le sens d'*entéléchie*.

Dans certains cas, la fin se confond avec l'exercice même : ainsi la vue a pour terme la vision, sans qu'il ²⁵ résulte de la vision aucune autre œuvre que la vue ; dans d'autres cas, au contraire, c'est une autre chose qui est produite : par exemple, de l'art de bâtir dérive, non seulement l'action de bâtir, mais la maison. Toutefois l'acte n'en est pas moins, dans le premier cas, la fin, et, dans le second, plus fin que la puissance : en effet, ici, l'action de bâtir est dans ce qui est bâti, elle naît et existe en même temps que ³⁰ la maison. Dans tous les cas, donc, où, en dehors de l'exercice, il y a production de quelque chose, l'acte est dans l'objet produit, l'action de bâtir, par exemple, dans ce qui est bâti, l'action de tisser, dans ce qui est tissé ; il en est de même pour le reste, et, en général, le mouvement est dans le mû. Par contre, dans tous les cas où aucune œuvre n'est produite en ³⁵ dehors de l'acte, l'acte réside dans l'agent même : c'est ainsi que la vision est dans le sujet voyant, la science dans le savant, et la vie dans l'âme, et c'est **1050b** pourquoi aussi le bonheur est dans l'âme, car il est un certain genre de vie. — Par conséquent, il est manifeste que la substance, la forme, est acte.

D'après cette argumentation, il est clair que l'acte, sous le rapport de la substance, est antérieur à la puissance, et, comme nous l'avons dit, dans l'ordre ⁵ du temps, un acte est toujours préexistant à un autre acte, jusqu'à ce qu'on arrive à l'acte du premier Moteur éternel. — Mais l'acte est antérieur dans un sens plus fondamental encore. Les êtres éternels, en effet, sont antérieurs, selon la substance, aux êtres corruptibles ; d'autre part, rien de ce qui est éternel n'existe en puissance, et la raison en est la suivante. Toute puissance est puissance simultanée des contradictoires : d'une part, en effet, ce qui n'a pas la puissance d'exister réellement ne saurait, comme ¹⁰ existant réellement, appartenir à aucun sujet ; d'autre part, tout ce qui est possible peut ne pas s'actualiser. Donc ce qui a puissance d'être peut aussi bien être et n'être pas. La même chose est donc puissance et d'être et de n'être pas, et il est possible que ce qui a puissance de n'être pas, ne soit pas ; et ce qui peut ne pas être est corruptible, soit absolument, soit au sens précis où il est dit qu'il peut ne ¹⁵ pas être, par exemple selon le lieu, la quantité ou la qualité, le terme *absolument* signifiant *selon la substance*. Rien donc de ce qui est absolument incorruptible n'est en puissance absolument, quoique rien n'empêche qu'il ne le soit à certains points de vue, par exemple selon la qualité ou le lieu ; tout ce qui est incorruptible existe donc en acte. Aucun être nécessaire n'existe non plus en puissance ; or les êtres nécessaires sont des êtres premiers, puisque si ces êtres n'étaient pas, rien ne serait. — De même ²⁰ encore, le mouvement éternel, s'il y a un mouvement éternel, n'existe pas en puissance. Et s'il existe quelque mobile éternel, il n'est pas mû selon une puissance, sinon en ce qu'il peut passer d'un lieu dans un autre, et rien n'empêche de lui attribuer en ce sens une matière.

C'est pourquoi le Soleil, les astres, le Ciel tout entier sont toujours en acte, et il n'y a pas à redouter qu'ils s'arrêtent jamais, comme le craignent les physiciens. Ces êtres ne se lassent point dans leur course, car le mouvement n'est pas pour eux, comme pour les êtres corruptibles, puissance ²⁵ de contradictoires, ce qui a pour effet de rendre laborieuse à ces derniers la continuité du mouvement, la cause de cette fatigue étant due à ce que la substance des êtres corruptibles est matière et puissance, et non acte. — Les êtres incorruptibles sont imités par des êtres qui sont en continuel changement, comme la Terre et le Feu, lesquels sont, eux aussi, éternellement en acte, puisque c'est par eux-mêmes ³⁰ et en eux-mêmes qu'ils ont leur mouvement. Mais les autres puissances, d'après notre précédente discussion, sont toutes puissances de contradictoires, car ce qui a la puissance de produire un mouvement de telle nature déterminée peut aussi produire un mouvement d'une nature qui n'est pas celle-là : c'est le cas, par exemple, des puissances rationnelles. Quant aux puissances irrationnelles, elles seront elles-mêmes puissances de contradictoires, suivant qu'elles sont présentes ou absentes. — Si donc il y avait des réalités ³⁵ ou des substances du genre dont, dans leurs raisonnements dialectiques, parlent les partisans des Idées, il y aurait quelque chose de beaucoup plus savant que la Science en soi, et quelque chose de beaucoup plus mobile **1051a** que le Mouvement en soi, car ces choses-là seraient plus actes que la Science en soi et que le Mouvement en soi, qui en sont seulement les puissances.

Il est donc manifeste que l'acte est antérieur à la puissance et à tout principe de changement.

9 (1051a) < *Antériorité de l'acte, suite. — Le Bien en puissance et le Bien en acte. La démonstration géométrique.* >

Que l'acte du bien soit aussi meilleur et plus noble que la puissance du bien, en voici la preuve. ⁵ Chez tous les êtres, en effet, qui sont dits *pouvoir*, le même être est puissance des contraires ; par exemple, celui qui est dit pouvoir être en bonne santé est identiquement celui qui peut aussi être malade, et il a les deux puissances en même temps, puisque la même puissance est puissance de se bien porter et d'être malade, d'être en repos et de se mouvoir, de construire et de détruire, d'être construit et d'être ¹⁰ démoli. La capacité de recevoir les contraires réside donc simultanément dans les êtres, mais les contraires ne peuvent exister simultanément, et il est impossible aussi qu'il y ait simultanément des actes, par exemple la santé et la maladie. Il en résulte nécessairement que, tandis que le bien en acte est l'un des contraires, la puissance est à la fois l'un et l'autre, ou à la fois ni l'un ni l'autre ; l'acte du bien est donc meilleur que ¹⁵ la puissance. — Quant au mal, sa fin et son acte sont nécessairement pires que sa puissance, puisque l'être en puissance est identiquement les deux contraires à la fois. Il est, par suite, évident que le mal n'existe pas indépendamment des objets sensibles, car le mal est, de sa nature, postérieur à la puissance. Il n'y a donc,

non plus, dans les réalités primordiales et éternelles, ²⁰ ni mal, ni péché, ni corruption, car la corruption compte, elle aussi, au nombre des maux.

C'est encore l'acte qui fait apparaître les propositions géométriques, car c'est par une division que nous les découvrons. Si les figures étaient données à l'état de division, les propositions s'apercevraient tout de suite ; mais, en fait, elles ne sont présentes qu'en puissance. Pourquoi la somme des trois angles d'un triangle est-elle égale à deux angles droits ? Parce que les angles formés autour d'un seul point ²⁵ sont égaux à deux angles droits. Si donc on avait tiré la ligne parallèle au côté du triangle, la seule vue de cette figure aurait rendu la proposition immédiatement évidente. Pourquoi, encore, l'angle inscrit dans un demi-cercle est-il, dans tous les cas, un angle droit ? Parce que, s'il y a égalité entre ces trois lignes, à savoir les deux moitiés de la base et la perpendiculaire menée du centre < au sommet de l'angle opposé >, alors la conclusion est évidente à la seule vue de la figure, quand on connaît la première proposition. Il est donc manifeste qu'on découvre les constructions géométriques en puissance en les ³⁰ faisant passer à l'acte ; et la cause en est que l'intellection du géomètre est un acte ; par conséquent, c'est de l'acte que procède la puissance ; et c'est pourquoi c'est en faisant les constructions géométriques qu'on les connaît ; avec cette réserve toutefois que l'actualité particulière de la figure géométrique est postérieure, dans l'ordre de la génération, à la puissance particulière de cette figure.

10 (1051a-1052a) < La vérité et l'erreur. >

L'Être et le Non-Être se disent d'abord selon les ³⁵ différents types de catégories¹⁰⁰ ; ils se disent ensuite selon la puissance ou l'acte de ces catégories, ou selon **1051b** leurs contraires ; et enfin selon le vrai et le faux, au sens le plus propre de ces termes. Or la vérité ou la fausseté dépend, du côté des objets, de leur union ou de leur séparation, de sorte que être dans le vrai, c'est penser que ce qui est séparé est séparé, et que ce qui est uni est uni, et être dans le faux, c'est penser contrairement à la nature des objets. Quand ⁵ donc y a-t-il ou n'y a-t-il pas ce qu'on appelle vrai ou faux ? Il faut, en effet, bien examiner ce que nous entendons par là. Ce n'est pas parce que nous pensons d'une manière vraie que tu es blanc, que tu es blanc, mais c'est parce que tu es blanc, qu'en disant que tu l'es, nous disons la vérité. — Si donc il existe des choses qui sont toujours unies et qu'il soit impossible ¹⁰ de distinguer ; s'il en est d'autres qui sont toujours distinctes et qu'il soit impossible d'unir ; si d'autres enfin admettent union et distinction : alors, être, c'est être uni, c'est être un ; n'être pas, c'est ne pas être uni, c'est être multiple. Cela étant, quand il s'agit des choses contingentes, la même opinion ou la même proposition devient vraie et fausse, et il est possible

¹⁰⁰ Voir Γ , 2, 1003b 5 et ss. (...)

qu'elle dise le vrai à un moment donné, ¹⁵ et le faux à un autre moment ; s'il s'agit, au contraire, des choses qui ne sauraient être autres qu'elles ne sont, la même opinion ne devient pas tantôt vraie et tantôt fausse, mais les mêmes opinions sont éternellement vraies ou fausses.

Pour les êtres incomposés, qu'est-ce qu'être ou n'être pas, qu'est-ce que le vrai et le faux ? Un être de ce genre, en effet, n'est pas composé de telle sorte qu'il *est* quand il est composé et qu'il *n'est pas* quand ²⁰ il est distingué, comme quand on dit que le bois est blanc, ou la diagonale, incommensurable. Le vrai et le faux ne seront pas non plus ici ce qu'ils sont dans les êtres composés ; en fait, de même que le vrai n'est pas le même pour les êtres incomposés que pour les êtres composés, de même aussi l'Être n'est pas le même. Voici ce qu'est alors le vrai ou le faux : le vrai, c'est saisir et énoncer ce qu'on saisit (affirmation ²⁵ et énonciation n'étant pas identiques) ; ignorer, c'est ne pas saisir. En effet, on ne peut pas se tromper au sujet de la nature d'une chose, sinon par accident, et on ne le peut pas non plus pour les substances non composées : il n'est pas possible d'être dans le faux à leur égard. Et toutes sont en acte, et non en puissance, car alors elles seraient générables et corruptibles ; or, en réalité, il n'y a pour l'Être en soi, ni génération, ni corruption, ³⁰ sans quoi il procéderait d'un autre être. Pour tout ce qui est précisément une essence et qui existe en acte, il ne peut donc y avoir erreur ; il y a seulement, ou il n'y a pas, connaissance de ces êtres. Toutefois, on doit rechercher, en ce qui les concerne, ce qu'ils sont, et s'ils sont de telle nature ou non. Quant à l'Être considéré comme le vrai, et le Non-Être considéré comme le faux, dans un cas, le vrai, c'est quand il y a union, et le faux, quand il n'y a pas union ; ³⁵ mais, dans l'autre cas, si l'objet existe, il existe d'une manière déterminée, et s'il n'existe pas de cette façon **1052a** déterminée, il n'existe pas du tout. Et la vérité, c'est connaître ces êtres ; il n'y a à leur sujet ni faux, ni vrai, mais ignorance, ignorance qui n'est pas d'ailleurs semblable à la cécité, car la cécité ce serait de n'avoir absolument pas la faculté de penser.

Il est évident, d'ailleurs, pour en revenir aux êtres immobiles, qu'ils ne peuvent être objets d'une ⁵ erreur relative au temps, dès qu'on admet qu'ils sont immobiles. Si, par exemple, on suppose que le triangle ne change pas, on ne peut pas penser que la somme de ses angles, vaut, à tel moment, deux droits, et, à tel moment, ne vaut pas deux droits (sinon il serait soumis au changement). Cependant on peut concevoir qu'un membre de telle classe possède tel attribut, et qu'un autre ne l'a pas : par exemple, on peut penser qu'il n'y a aucun nombre pair qui soit premier, ou que les uns sont premiers, et les autres, non. Mais s'agit-il d'un simple être immobile, numériquement un, cette erreur même n'est plus possible, car alors on ne peut plus penser ¹⁰ qu'une chose a un attribut et qu'une autre ne l'a pas, mais notre jugement sera ou vrai, ou faux, en tant qu'énonçant à son propos une manière d'être éternelle.