

# **Aristote**

## ***Métaphysique***

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

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

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

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

## **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**

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

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

- 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**

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



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

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

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

## **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

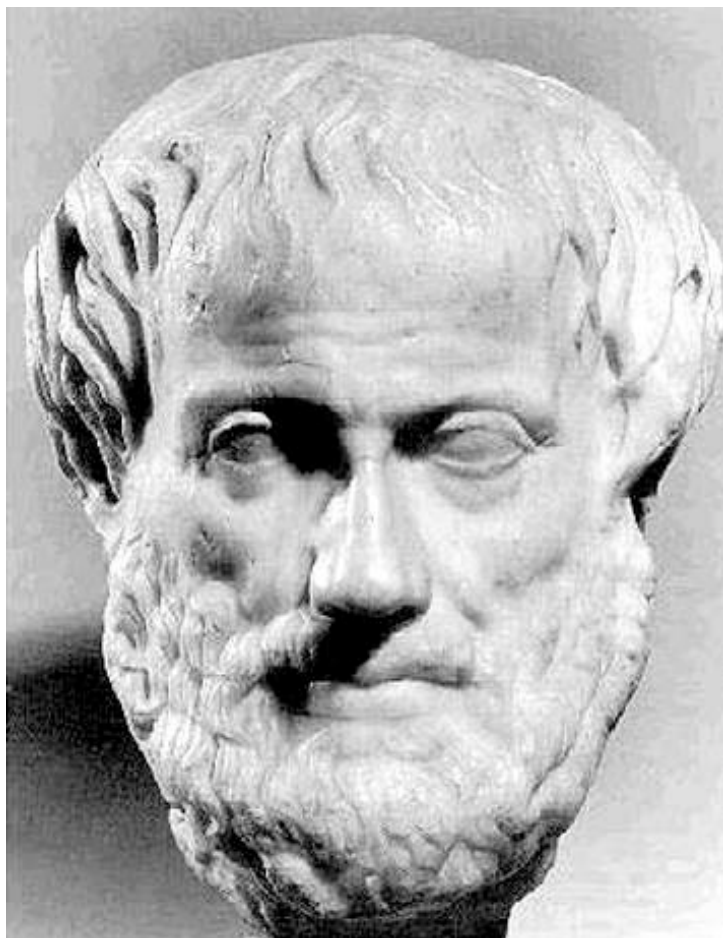
**3 (1090a-1091a) < Suite de la critique des théories sur le Nombre séparé. Critique de la génération des Nombres. >** 289

**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





# **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

Il s'agit du texte intégral de la traduction de Tricot (édition de 1953).

Nous reproduisons l'Introduction du traducteur, mais non pas la Bibliographie, devenue trop incomplète avec le passage des années.

Pages 1012a et Lignes 25 ont été intercalées selon les références traditionnelles.

Nous reproduisons la signalétique employée par Tricot : les crochets [...] indiquent un passage douteux ou interpolé ; les <...> une « addition rendue nécessaire pour le sens ».

Les < *Titre de Chapitre* > ne figurent pas dans les manuscrits ; ce sont des ajouts de Tricot.

Nous avons ajouté entre crochets et en italique [*λογος*] certains termes originaux qui nous ont semblé dignes d'une attention particulière.

Les termes grecs sont présentés sans accents et esprits afin de maximiser la compatibilité avec les différents appareils de lecture.

Parmi les très nombreuses notes que contient la grande édition de Tricot, nous avons conservé uniquement, en tout ou en partie, celles qui fournissaient des indications essentiellement informatives.

Toutes les notes sont du traducteur, sauf indication contraire ; « (N.d.É.) » signifie que la note est de nous.

Pour certains passages traduits pouvant (ou ayant) prêter le flanc à quelque discussion, nous avons fourni, en note, la traduction anglaise de W. D. Ross.



# Introduction<sup>1</sup> (du traducteur)

## La Métaphysique et les écrits acroamatiques

La Métaphysique rentre dans la classe des écrits *acroamatiques* (ακροατικά) ou, pour employer une expression synonyme, mais qui n'est pas d'Aristote lui-même, *ésotériques* (εσωτερικά). Aristote appelle ακροασεις les leçons destinées à ses élèves, et qui, par opposition aux recherches *exotériques* (εξωτερικά), partent des principes propres de la chose (εκ των οικειων αρχων) et sont l'objet d'un enseignement démonstratif. C'est là un caractère d'ordre interne, qui entraîne d'autres. Au point de vue du fond lui-même, il est clair qu'une recherche qualifiée d'acroamatique porte sur des matières auxquelles la spéculation ou la pratique attachent un intérêt véritablement scientifique, tels que les problèmes de Physique ou de Philosophie première. Sans nous arrêter à l'opinion de Clément d'Alexandrie (*Strom.*, V, 575 A) de Plutarque (*Vita Alex.*, 7) et, ce qui est plus surprenant, de Simplicius (*in Phys. comm.*, 8, 18, Diels), qui pensent que les écrits acroamatiques renferment une doctrine secrète et réservée aux initiés, il faut admettre que la distinction entre εσωτερικά et εξωτερικά répond à une différence fondamentale dans la nature et l'importance des sujets traités. C'est ce qu'indique le texte bien connu d'Aulu-Gelle, *Noct. Att.*, XX, 5, 5 : *εξωτερικά dicebantur quae ad rhetoricas meditationes facultatemque argutiarum civiliumque rerum notitiam conducebant, ακροατικά autem vocabantur in quibus philosophia remotior subtiliorque agitabatur quaeque ad naturae contemplationes disceptationesque dialecticas pertinebant.* Cette opposition essentielle, qui se traduit dans le procédé d'exposition et dans la méthode, a été relevée par les commentateurs anciens, notamment par Elias (le Pseudo-David) (*in Categ.*, 144, 15 Busse), par le Pseudo-Ammonius (*in Hermen.*, 3, 20 Busse), et par Simplicius (*in Phys.*, 695, 34 Diels). Tandis que les εξωτερικά, concluant du vraisemblable au vraisemblable (δια πιθανων εικοτως, dit Elias), utilisent les ressources de la dialectique et revêtent la forme extérieure du dialogue (d'où leur nom de διαλογικά), aux ακροατικά seuls sont ouvertes les voies de l'analytique et de la démonstration apodictique, sous la forme de l'enseignement dogmatique. Enfin (différence tout extérieure, mais dont les conséquences ont été considérables), les œuvres proprement philosophiques, de faible valeur littéraire la plupart du temps, ne franchissent pas, en principe, l'enceinte de l'École, et c'est en ce sens seulement qu'on peut les appeler ésotériques ; les dialogues exotériques, au contraire, plus accessibles et plus populaires (*populariter scriptum quod εξωτερικον appellabant*, dit Cicéron, *de Fin.*, V, 5, 12 ; cf. *ad Attic.*, IV, 16, 2) sont mis en circulation (εν κοινω, εν εγκυκλιοις), édités comme une œuvre littéraire et, pour atteindre le grand public, pourvus de tous les agréments que, depuis Platon, le genre comporte (cf. le mot connu de

---

<sup>1</sup> Nous reportons en fin de chapitre (cf. : « Note de l'Introduction ») la longue note insérée ici par Tricot. Les autres notes de l'Introduction n'ont pas été reprises. (N.d.É.)

Cicéron, *Acad.*, II, 38, 119, qualifiant de *flumen aureum* les dialogues d'Ar.). Ce serait cependant une erreur de croire que les traités acroamatiques n'ont été l'objet d'aucune publication, et qu'ils constituaient des recueils de notes personnelles à l'usage exclusif du professeur. En fait, ils apparaissent, dans leur généralité, comme des *cours* (μεθοδοι) entièrement rédigés (sauf inachèvement, bien entendu) par Aristote lui-même, et dont la rédaction a probablement précédé, plutôt que suivi (contrairement à ce que croit Ross, *Aristote*, trad. fr. p. 30), les leçons orales. Les négligences de style que l'on a si justement relevées (*Aristotelis insignis in scribendo negligentia*, dit Bonitz) ne sauraient faire méconnaître la précision et la justesse de l'expression, la rigueur et la fixité des définitions, ni surtout le soin avec lequel, malgré son extrême concision, la pensée est articulée : ce sont là des qualités qui ne se rencontrent pas dans de simples aides-mémoire, et qui nous invitent à penser que des compositions aussi complètes étaient destinées à être mises, sous forme de copies (dont le nombre était sans doute assez élevé), entre les mains des auditeurs. Ces copies devaient même circuler assez librement au dehors, si l'on en juge par les polémiques que le Péripatétisme postaristotélien a soutenues contre les Écoles philosophiques rivales, dont les représentants ont pu se procurer, sans trop de difficultés, les textes nécessaires aux discussions.

En résumé, nous concluons, avec la majorité des interprètes, que les écrits acroamatiques sont des *travaux* (πραγματεια) à l'usage des étudiants, qu'ils ont, à l'intérieur de l'École et pour les besoins de l'enseignement, fait l'objet d'une semi-publication, mais que, du vivant d'Aristote et sous les premiers Scolarques, en raison de leur imperfection littéraire ou de leur caractère technique, ils n'ont pas été édités, à proprement parler, et sont restés à peu près ignorés du public.

### **Authenticité de la *Métaphysique* en général. Son histoire**

L'Antiquité nous a laissé trois catalogues de l'œuvre d'Aristote. Mais ces listes (publiées en 1870, par V. Rose, au tome V de l'édition Bekker) sont de date relativement récente ; elles sont, en outre, incomplètes, malaisées à interpréter, et ne nous apportent qu'un faible secours pour résoudre la question d'authenticité.

Le premier catalogue, contenant 146 titres, est celui de Diogène Laërce (V, 1, 21 = 1464-1466 Bekk.). Presque aucun des ouvrages qui composent le *Corpus* aristotélien, tel qu'il nous est parvenu, n'y figure ; en revanche, on y relève les titres de beaucoup d'écrits qui nous sont inconnus. La *Métaphysique* ne s'y trouve pas mentionnée, à l'exception du livre Δ (n° 36) appelé, à l'exemple d'Ar. lui-même (cf. E, 4, 1028a 4 ; Z, 1, 1028a 11), περι των ποσαχως λεγομενων. – Le silence de Diogène a été diversement interprété. Il tient peut-être à la multiplicité des titres sous lesquels la *Métaphysique* est désignée d'après chacun de ses livres, et qui rendent l'identification difficile. Mais la négligence habituelle de

Diogène et le manque absolu d'esprit critique dont il fait constamment preuve (il ne parle même pas du *de Anima*) ne permettent de tirer de son silence aucun argument défavorable à l'authenticité du traité.

Le second catalogue est celui de l'*Anonymus Menagii*, qu'à la suite de V. Rose (voir sa notice, 1466 Bk.) et de Zeller, on attribue d'ordinaire à l'érudit Hésychius de Milet (VI<sup>e</sup> siècle). Le catalogue reproduit en grande partie (132 titres communs) la liste de Diogène. La *Métaphysique* y figure deux fois : sous les n<sup>os</sup> 111 (μεταφυσικα, en dix livres) et 154 (της μετα τα φυσικα, en neuf livres).

Le troisième catalogue, de Ptolémée de Rome (péripatéticien qui a vécu, croit-on, entre 70 et 300 ap. J.-C.), remplit les pages 1469-1475 de l'éd. Bekker (voir la notice de V. Rose, p. 1469). On y trouve mentionnée, au n<sup>o</sup> 49, une *Métaphysique* en treize livres, sous le titre *de eo quod post physicam tr. XIII*.

Sans nous arrêter davantage à ces témoignages, disons un mot de l'histoire de la conservation des écrits d'Ar., à laquelle se trouve évidemment liée la question de l'authenticité.

Cette histoire, assez confuse et mêlée d'éléments légendaires, a été racontée par Strabon (*Geogr.*, XII, 1, 54) et par Plutarque (*Vita Sul.*, 26). Théophraste, disciple d'Aristote et son successeur à la direction du Lycée, aurait légué ses propres manuscrits et ceux de son maître, à un certain Néleus, qui les emporta à Scepsis en Troade, et les transmit à ses héritiers. Afin de les soustraire à l'avidité des rois de Pergame, qui recherchaient tous les livres susceptibles d'enrichir leur bibliothèque, rivale de celle d'Alexandrie, ces héritiers, gens incultes et grossiers, les cachèrent en désordre dans une cave, où l'humidité et les vers causèrent de sérieux ravages. À l'époque de Sylla, Apellicon de Téos, grand amateur de livres et lieutenant d'Aristion, gouverneur d'Athènes (cf. Athénée, *Deipnosoph.*, V, 48-53, et surtout 214d), les découvrit et en fit l'acquisition. La copie qu'il exécuta, sans avoir une compétence philosophique suffisante, et qui fut déposée à Athènes, était fort défectueuse : elle contenait des lectures erronées et de malencontreuses additions destinées à combler les lacunes des manuscrits. Après la prise d'Athènes par Sylla, en 86, la bibliothèque d'Apellicon fut transportée à Rome, où le grammairien Tyrannion, ami de Cicéron et précepteur de ses fils, réussit à prendre connaissance des manuscrits grâce à la complicité d'un bibliothécaire. Les précieux papiers, revus, classés et copiés, furent communiqués par lui au péripatéticien Andronicos de Rhodes, onzième successeur d'Aristote à la tête du Lycée, qui en donna une édition complète vers 60 av. J.-C. De cette édition, très fautive selon Strabon, dérivent toutes celles qui ont suivi.

Que faut-il penser de ce récit ? S'il était exact, l'authenticité du *Corpus aristotelicum* serait gravement compromise. À une époque d'abondante littérature pseudépigraphique, la découverte d'Apellicon, faisant suite à une séquestration prolongée des manuscrits et entourée de circonstances romanesques, autoriserait les pires soupçons. D'autre part, Théophraste étant mort en 287, il en

résulterait (Strabon et Plutarque n'hésitent pas à l'affirmer) que, pendant deux siècles, à partir de Straton, les écrits scientifiques d'Ar. seraient demeurés inconnus, aussi bien de l'École péripatéticienne (qui, en pleine décadence depuis Lycon, ne s'est pas moins prolongée, par une diadochie régulière, jusqu'à Andronicos lui-même, son dernier scolarque) que des autres Écoles, notamment celle du Portique, dont les polémiques ont alimenté la littérature philosophique durant toute cette période. Mais c'est là une situation dont l'in vraisemblance saute aux yeux et à laquelle l'étude des textes contemporains ne permet pas de s'arrêter : une foule de témoignages nous obligent à admettre que les premiers successeurs de Théophraste, notamment Straton de Lampsaque, ont conservé une activité philosophique qui ne s'explique que par une connaissance de première main des travaux d'Ar. Ces mêmes témoignages nous garantissent, en outre, que les adversaires du Péripatétisme, Mégariques, Épicuriens et Stoïciens, ont, dans l'ensemble comme dans le détail de leurs attaques, utilisé constamment les ouvrages scientifiques d'Ar. Enfin, on admettra difficilement que la célèbre bibliothèque d'Alexandrie, fondée par Ptolémée Soter sur les conseils de Démétrius de Phalère, disciple et ami de Théophraste, n'en ait pas possédé une collection complète.

Une preuve supplémentaire, s'il en était besoin, pourrait être tirée de la publication des écrits de Théophraste lui-même, lesquels, dans le récit de Strabon, ont suivi le sort des manuscrits d'Aristote. Il est incontestable que les auditeurs de Théophraste en avaient conservé et propagé des copies. C'est ainsi que les célèbres *Caractères*, sur la nature desquels la critique moderne demeure encore hésitante, sont devenus, après Théophraste, un genre littéraire, qui a suscité, dans l'École péripatéticienne, toute une littérature d'imitation, où l'on trouve les noms de Lycon, scolarque de 270 à 266, d'Ariston, auteur des *Characterismoï* (fin du II<sup>e</sup> siècle avant J.-C.) et de Satyros (II<sup>e</sup> siècle).

Pour toutes ces raisons, le récit de Strabon (que Plutarque a reproduit en partie) est à rejeter à peu près entièrement. Il suppose, en effet, que les œuvres philosophiques d'Ar. ont disparu à la mort de Théophraste, et qu'elles n'existaient plus que dans la bibliothèque acquise plus tard par Apellicon. En réalité, ainsi que nous l'avons indiqué, elles n'ont jamais cessé de circuler en copies (copies dont le nombre a dû être assez considérable), entre les mains des disciples ou des adversaires. Que la décadence de l'École péripatéticienne, sous les successeurs de Straton, ait conduit les élèves à négliger de plus en plus les traités scientifiques, dont certains ont pu devenir très rares ; que, de son côté, le public cultivé ait perdu le contact avec les textes originaux, cela n'est pas douteux, et il est sûr que l'édition d'Andronicos, qui, pour la première fois peut-être, présentait une collection complète des écrits philosophiques, a provoqué un succès de curiosité et aussi une renaissance des études aristotéliennes. Tout cela est vrai, et le mérite d'Andronicos a sans doute été grand. On ne peut cependant lui reconnaître l'honneur d'avoir, à lui seul, sauvé les œuvres d'Ar. de

la destruction et de l'oubli. Le récit de Strabon (dont la source est précisément Andronicos lui-même et son disciple Boëthus de Sidon), s'il n'est pas absolument inexact, est du moins, comme l'a dit Hamelin, « faux dans ce qu'il nie », et il a favorisé, un peu trop complaisamment, les prétentions d'un éditeur ayant intérêt à faire croire qu'il avait révélé Aristote au monde savant.

Nous ne nous étendrons pas davantage sur la question de l'authenticité. Cette authenticité n'a été contestée, à l'époque de la Renaissance, par des érudits passionnés, tels que Pic de la Mirandole et surtout Patrizzi (*Discussiones peripateticae*, 1583), que dans le but déclaré de ruiner l'autorité de la Scolastique. Les travaux, qui se sont poursuivis, depuis plus d'un siècle, d'abord en Allemagne, à la suite de Brandis, de Bekker et de Bonitz, puis en France, à partir de Ravaisson, ont fait justice de ces attaques. La critique est aujourd'hui unanime à reconnaître l'authenticité de tous les grands traités qui font traditionnellement partie du *Corpus*. Le doute ne porte que sur des ouvrages d'importance secondaire.

La *Métaphysique* est précisément l'un des traités dont l'attribution est la mieux garantie. Si des difficultés de détail, dont nous parlerons, se présentent pour certaines parties ou pour certains passages, elle est bien l'œuvre d'Aristote pour l'ensemble des livres. Nous savons qu'elle ne fut pas publiée du vivant de l'auteur. Aristote la confia à Eudème, son plus fidèle disciple, qui (si l'on en croit une indication de Ps.-Alexandre, 515, 20) l'édita pour la première fois. Mais elle ne sortit guère du petit cercle des élèves, et demeura presque entièrement, ignorée jusqu'à l'époque d'Andronicos. Les Péripatéticiens eux-mêmes paraissent l'avoir négligée, pour se tourner, sous l'impulsion de Straton, vers des recherches d'ordre physique et expérimental. C'est ce qui explique pourquoi, depuis l'époque de Théophraste, on ne rencontre, dans les auteurs, aucune mention de la *Métaphysique*. Le silence de Cicéron n'a rien non plus qui doive surprendre : de son temps, sous l'influence de l'École stoïcienne qui absorbait toute spéculation dans la vie morale, les hautes études philosophiques étaient à peu près délaissées, et tandis que Platon était lu et admiré, comme écrivain plutôt que comme penseur, Aristote était inconnu *praeter admodum paucos* (Cic., *Top.*, I), et ses ouvrages que nous jugeons aujourd'hui les plus accessibles, les *Topiques* par exemple, gardaient la réputation d'une extrême obscurité. Le génie positif des Romains ne pouvait qu'être médiocrement séduit par un ouvrage comme la *Métaphysique*, dont l'agrément littéraire est loin de compenser les difficultés d'interprétation.

À toutes les raisons en faveur de l'authenticité fournies par la critique externe viennent s'ajouter celles qui résultent de considérations d'ordre intrinsèque. Pour la totalité de l'ouvrage (à l'exception, peut-être, du livre α et de la seconde partie de K) le fond même de la pensée et son mode d'expression, les particularités stylistiques si faciles à reconnaître (par exemple, le jeu des protases et des apodotes), l'exacte adaptation de la forme et du contenu, la

rigueur et la technicité du vocabulaire, la précision toute scolastique des définitions, l'indifférence pour toute recherche oratoire poussée jusqu'à la négligence, la sécheresse et la densité d'un style qui n'obéit qu'aux exigences de la pure logique, la minutie des analyses, et surtout cette raideur dogmatique, ce ton assuré et tranchant probablement unique dans l'histoire de la pensée, ne permettent aucun doute sur l'attribution à Aristote du texte traditionnel de la *Métaphysique*. Depuis longtemps la critique est fixée dans le sens de l'authenticité.

Pour en terminer avec l'histoire extérieure du traité, il nous reste à parler brièvement des éditions et des commentaires dont il a été l'objet depuis sa publication par Andronicos.

Les commentaires grecs qui nous sont parvenus sont au nombre de quatre. Leur intérêt est très inégal. Le plus important, tant pour l'établissement du texte d'Ar. (sur ce point, cf. Ross, I, *Introduction*, p. CLXI) que pour son interprétation, est celui d'Alexandre d'Aphrodise (fin du second siècle et commencement du troisième) : le commentaire des livres A-Δ paraît seul être de sa main ; pour les livres E-N, il est, sur la foi d'un manuscrit, attribué communément à Michel d'Éphèse (XI<sup>e</sup> siècle). Viennent ensuite, la paraphrase de Thémistius (IV<sup>e</sup> siècle) sur le livre Λ ; le commentaire d'Asclépius de Tralles (fin du VI<sup>e</sup> siècle), disciple du néo-platonicien Ammonius, qui porte sur les livres A-Z ; enfin le commentaire du néo-platonicien Syrianus, qui fut le maître de Proclus et l'un des chefs de l'École d'Athènes (vers 380-438), pour l'interprétation des livres B, Γ, M et N.

La connaissance des commentateurs grecs est indispensable pour l'intelligence de la *Métaphysique*. Quelque réserve qu'on doive faire sur leurs doctrines personnelles, à la lumière desquelles ils expliquent et apprécient trop souvent celles du Lycée, ils possédaient des traditions d'exégèse qui remontent aux premiers disciples d'Aristote et peut-être à Aristote lui-même. Nous avons eu constamment recours à leurs ouvrages (on trouvera plus loin les indications bibliographiques nécessaires [*non reproduites ici ; N.d.É.*]).

La période médiévale nous a laissé un certain nombre de commentaires arabes (dont celui d'Averroès, XII<sup>e</sup> siècle) et de commentaires latins. Parmi ces derniers il faut citer celui d'Albert le Grand, et surtout celui de Saint Thomas, dont l'exposé synthétique demeure des plus remarquables.

Au XVII<sup>e</sup> siècle a paru le commentaire de Sylvester Maurus qui, trop rapide souvent, est encore utilisable.

Pour les études postérieures, qui, sur nombre de points, ont renouvelé l'interprétation de la *Métaphysique*, nous renvoyons à notre *Bibliographie* [*non reproduite ici ; N.d.É.*], et aux nombreuses notes qui accompagnent la présente traduction.

Le Moyen Âge nous a légué quelques translations latines. La première, faite à Constantinople avant 1210, est désignée sous le nom de *Metaphysica vetus* ; elle s'arrête à Γ, 4, 1007a 31. Une autre, la *Metaphysica nova*, partielle également (livre α, partie de Α, de Β et de Λ), du milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, est attribuée tantôt à Gérard de Crémone, tantôt à Michel Scot ; faite sur l'arabe, elle est très défectueuse. La translation de Guillaume de Moerbeke (fin du XIII<sup>e</sup> siècle), entreprise sur les instructions de Saint Thomas, et dite *Versio antiqua*, est un décalque fidèle du texte grec, et peut encore être consultée avec profit. La traduction du cardinal Bessarion (1450) est d'un mérite exceptionnel. Christ qualifie son auteur de *interpretes diligentissimus et acutissimus, qui magis, opinor, ingenii sagacitate quam librorum subsidio locos corruptos multos feliciter emendavit* (Préface de la *Métaph.*, p. XII).

### **Les manuscrits de la *Métaphysique***

Les manuscrits sont assez nombreux. On en trouvera l'énumération et la description sommaire dans la préface de l'édition Bonitz, I, p. IV-XX, dans celle de l'édition Christ, p. VI et 21, et dans celle de l'édition Ross (*The text of the Metaphysics*, p. CIV-CLXVI). Les deux principaux sont le *Laurentianus* 87, 12, du XII<sup>e</sup> siècle (sigle A<sup>b</sup>) et le *Parisinus*, 1853, commencement du X<sup>e</sup> s. (E) ; ils ont servi de base à toutes les éditions depuis Bekker. Ross a utilisé, en outre, un manuscrit récemment découvert, le *Vindobonensis* (J) qui est du commencement du X<sup>e</sup> siècle, et qui lui a fourni d'intéressantes variantes.

### **Titre de la *Métaphysique***

Le terme de *Métaphysique* (μετα τα φυσικα) ne se rencontre pas dans Ar., qui, pour désigner la science de l'Être, emploie indifféremment σοφια (A, 1, 2), φιλοσοφια (K, 3, 1061b 5 ; 4, 1061b 25), πρωτη φιλοσοφια (E, 1, 1026a 16, 24, 30), Θεολογια (E, 2, 1026a 19 ss. ; K, 7, 1064b 3 ss.), multiplicité de dénominations qui suffit, rappelons-le en passant, pour expliquer le silence apparent de Diogène (V, 22 et ss.).

Ar. donnait vraisemblablement à son ouvrage le nom de *Philosophie première* (περι της πρωτης φιλοσοφιας, cf., par exemple, *de Motu anim.*, 6, 700b 9), c'est-à-dire la Philosophie περι τα πρωτη, θεια ακινητα, αχωριστα (*Ind. arist.*, 653a 23). Le titre μετα τα φυσικα, qu'on trouve pour la première fois dans Nicolas de Damas (époque d'Auguste), d'après une scholie de la *Métaphysique* de Théophraste (12a 4, 323, 18 Br., 38 Ross), ne remonterait pas au delà d'Andronicos, le premier éditeur connu d'Ar. (1<sup>er</sup> siècle avant J.-C.). Jaeger (*Studien...*, p. 178-180) croit cependant que ce titre a été choisi par un éditeur plus ancien. Quoi qu'il en soit, on admet d'ordinaire aujourd'hui que

l'expression μετα τα φυσικα dérive de l'arrangement des écrits dans l'édition d'Andronicos, où les matières de notre traité venaient *après* les ouvrages de Physique. Cette opinion, qui était déjà celle d'Alexandre, 170, 6, et d'Asclépius 1, 19, a été cependant combattue par Simplicius (*in Phys.*, 1, 17 Diels) et par le Ps.-Ammonius (*in Categ.*, 6, Busse), qui ont estimé que des considérations d'ordre interne n'avaient pas été étrangères à la dénomination de *Métaphysique*. De toute façon, suivant la remarque de Ravaisson (*Essai...*, I, 40), il semble bien que ce titre, en raison de sa simplicité même, remonte à une haute antiquité.

Le terme *Métaphysique*, en un seul mot, se rencontre pour la première fois dans le Catalogue d'Hésychius, qui nous l'avons vu, est du VI<sup>e</sup> siècle. Mais il n'est employé couramment qu'à partir du XII<sup>e</sup> siècle, et c'est Averroès, semble-t-il, qui a commencé à s'en servir. Il a dès lors signifié, par opposition aux données de la Révélation, la connaissance rationnelle des choses divines et des principes naturels de la spéculation et de l'action.

## Division et plan

La *Métaphysique* se divise en quatorze livres, désignés par les chiffres I à XIV, ou par les lettres A, α, B, Γ, Δ, E, Z, H, Θ, I, K, Λ, M et N. L'usage des lettres a prévalu depuis une trentaine d'années.

Ainsi que nous l'avons indiqué, l'authenticité de l'ensemble de la *Métaphysique* est certaine. Mais on doit se poser la même question au sujet de chacun des livres qui la composent, et, d'autre part, se demander si l'ordre généralement adopté est celui d'Aristote lui-même. Les problèmes de chronologie revêtent ici une importance particulière, et ils ne peuvent être résolus, soit en eux-mêmes, soit dans leurs relations avec les autres, que par l'examen et l'analyse, tout au moins sommaires, des caractères et du contenu de chaque livre. Avant d'exposer le plan général de l'ouvrage et le lien qui unit entre elles ses différentes parties, avant de décider si ces parties sont simplement juxtaposées ou fondues en un tout organique, il convient donc de passer rapidement en revue, isolément ou par groupes restreints, les quatorze livres dont l'ouvrage est constitué. Les remarquables travaux de W. Jaeger dont nous avons déjà fait mention, ont, sur nombre de points, apporté des précisions et des clartés nouvelles. Nous n'aurons garde de négliger une contribution aussi importante ; nous verrons toutefois sous quelles réserves les conclusions de Jaeger méritent d'être accueillies.

LIVRE A [I]. — Le livre A est communément rattaché à la première époque de l'activité d'Aristote ; il est contemporain du *de Philosophia*, dont nous possédons des fragments assez étendus et qui constitue suivant Jaeger (*Arist.*, p. 124) une « œuvre programme » (*die Programmschrift*). A remonte ainsi à la



période dite d'Assos, qui a suivi immédiatement la mort de Platon, et durant laquelle Aristote fit un séjour de trois ans (348-345) à la cour d'Hermias. Selon Jaeger (*Arist.*, p. 172 et ss.), cette période serait caractérisée par une dépendance encore très grande de l'Aristotélisme à l'égard des thèses principales du Platonisme, dépendance qui se traduit, dans le langage même, par l'emploi constant de la première personne du pluriel au cours de la discussion de la théorie des Idées (cf. 9, 990b 9, et note). Aristote se désignerait ainsi lui-même comme un membre de l'Académie. C'est là une vue séduisante et qui semble des plus probables. Remarquons cependant que si la dissidence entre maître et disciple s'est accusée plus fortement dans la suite, notamment au moment de la rédaction du passage correspondant du livre M, où Aristote a cessé de s'exprimer en platonicien, elle est suffisamment appuyée au livre A, où la polémique contre Platon se fait déjà pressante et occupe la totalité du chapitre 9. L'évolution de la pensée d'Aristote, tout au moins en ce qui concerne son attitude en face de la doctrine des Idées, n'a, semble-t-il, porté que sur des points secondaires, qui intéressent plus l'expression que le contenu. La différence entre la période d'Assos et celles qui ont suivi n'est donc pas aussi accentuée que Jaeger veut bien le dire. D'une part, Aristote n'a jamais cessé d'être fidèle à la tradition académique, et, d'autre part, il a, dès le livre A et dès le *de Philosophia* (fgmts 10 et 11), qui est une œuvre de jeunesse, affirmé, par sa critique du paradigmatisme, son opposition schismatique à la thèse essentielle du Platonisme : la forme aristotélicienne est toujours l'Idée platonicienne (et sur ce point, Aristote est toujours demeuré disciple de Platon), mais c'est l'Idée inséparable du sensible, immanente aux choses dans lesquelles elle se réalise (et c'est en quoi, même au début de sa carrière, il se montre indépendant). Dans le domaine de la Théologie également, dont les grandes lignes paraissent avoir été arrêtées au moment de la rédaction du *de Philosophia*, Aristote, tout en restant attaché à l'enseignement de Platon, a marqué de bonne heure son originalité : son Dieu est unique, comme celui de Platon, il est, comme le Dieu de Platon, une forme pure, mais sa transcendance et sa motricité sont plus fortement mises en relief, et la conception de l'Âme du Monde, qui joue un rôle si important dans le *Timée*, est décidément abandonnée. De ces remarques nous sommes en droit de conclure que le progrès de la pensée aristotélicienne, dont on se plaît à marquer les étapes, n'a pas sensiblement affecté les fondements même du système.

Le livre A appartient manifestement au corps de la *Métaphysique*, à laquelle il sert d'introduction historique. Recourant à la méthode doxographique, toute nouvelle alors, et dont on peut retrouver l'application dans ses autres grands traités, Aristote commence par rappeler les opinions de ses devanciers et s'essaye à montrer, en se servant volontiers de son propre vocabulaire, qu'elles sont comme une ébauche, un pressentiment de sa philosophie. Cet examen est destiné, dans son esprit, à fixer les termes de la question posée ainsi que les difficultés qu'elle soulève. Sans être précisément tendancieux, son exposé n'est

donc pas celui d'un pur historien de la pensée : soucieux de se rattacher à une tradition, ne perdant jamais de vue l'objet qu'il s'est proposé, et qui est la constitution d'une science des premiers principes, Aristote n'étudie les doctrines de ceux qui l'ont précédé que dans la mesure où elles répondent à ses préoccupations personnelles. Son but n'est pas de faire œuvre d'érudition et de critique, mais d'arriver à des résultats positifs. Les théories scientifiques ne l'intéressent que pour débarrasser son système des objections et des difficultés qu'on pourrait lui opposer. (Sur Aristote historien, cf. H. Cherniss, *Aristotle's criticism of presocratic philosophy*, Baltimore, 1935.) D'où le mélange continu de l'exposé et de la critique ; d'où aussi, parfois, le défaut de sérénité dans les appréciations, et la tendance de l'auteur à considérer que les philosophes qui ont précédé la sienne ne sont conformes ni à la raison, ni à l'expérience. — Il est inutile de s'appesantir sur le plan de ce premier livre, qui se dégage de lui-même, et, d'une manière générale, respecte l'ordre chronologique des systèmes, depuis Thalès jusqu'à Platon.

LIVRE  $\alpha$  [II]. — L'authenticité du livre  $\alpha$  (sans aucun doute inachevé) a été, de tout temps, très discutée. Comme l'indique, en effet, sa numérotation, il a été introduit après coup dans le traité ; d'autre part, il paraît rompre l'enchaînement de A et de B ; enfin, il n'est l'objet d'aucune référence certaine dans les autres livres. Ces raisons ont paru suffisantes, dès l'Antiquité, pour contester son attribution à Aristote. On le croyait, chez les Anciens, l'œuvre de Pasiclès de Rhodes, neveu d'Eudème et élève du Stagirite (voir l'apparat de Christ), et, de son côté, W. Jaeger pense qu'il est formé de notes fragmentaires d'un discours d'Aristote, rédigées par Pasiclès. — Si l'opinion de A. Lasson (*Die Metaphysik des Aristoteles*, Iéna, 1907), qui a soutenu, de nos jours, l'authenticité de  $\alpha$ , est demeurée à peu près isolée, faute d'arguments décisifs (cf. Jaeger, *Stud.*, 86, 114 et ss.), il est juste cependant de reconnaître que les commentateurs grecs n'ont jamais contesté qu'il fût l'œuvre d'Aristote (Alex., 137, 2 ; Ascl., 113, 5, lequel, l. 4 et 20, confond probablement A et  $\alpha$  ; Syr., l, 7). Alexandre et Asclépius estiment seulement (suivis sur ce point par Jaeger) que ce livre n'est pas à sa place et qu'il doit plutôt servir d'introduction à la Physique. Bonitz, enfin (II, 27), tout en inclinant vers la thèse de l'inauthenticité de  $\alpha$ , et en déclarant que, de toute façon, *a prima philosophia profecto est sejungendus*, n'ose, en définitive se prononcer : *itaque magis quidem eo inclino ut non esse Ar. hunc librum putem, sed tamen pro certo id notim contendisse* (18). — Pour notre part, sans méconnaître les objections que l'on a fait valoir, nous ne voyons pas, *a priori*, d'impossibilité à attribuer le livre  $\alpha$  à Aristote lui-même ; cette attribution nous semble même probable pour des considérations d'ordre interne portant sur le contenu et le style, qui ne marquent aucun désaccord avec le reste de la *Métaphysique*. Bien plus, nous n'apercevons pas de motif valable pour lui disputer la place qu'il occupe entre A et B. Il est, en effet, assez explicable qu'après l'Introduction

historique, Aristote examine la possibilité d'une science des premiers principes et des premières causes ; or l'existence d'un premier principe, objet même de la Philosophie première, résulte de l'impossibilité de concevoir une série de causes infinie (ch. 2). Cette démonstration est précédée et suivie de considérations générales (sans grand intérêt et trop sommaires) sur l'étude de la Philosophie et ses difficultés (ch. 1) et sur la méthode (ch. 3) : le plan du livre manque assurément de rigueur, mais il est excessif de ne voir, avec Bonitz, 17, dans les trois chapitres qui le composent, que *commentariola quaedam temere et fortuita conglutinata*, sans rapports avec la Philosophie première. Ajoutons que les l. 24-25 de la fin de A, 10, qui sont généralement considérées comme une amorce, par-dessus  $\alpha$ , des apories de B, peuvent aussi bien s'appliquer aux discussions de  $\alpha$  2 (en ce sens, Alex., 136, 14 et 137, 6).

LIVRE B [III]. — Les Anciens (cf. Alex., 172, 18) voyaient dans le livre B le véritable début de la *Métaphysique*, les livres précédents servant seulement d'introduction. En tout cas, B est la suite naturelle de A, auquel il renvoie expressément (2, 996b 8), et il appartient à la même période. Les préoccupations d'Aristote auraient été alors, selon Jaeger, voisines de celles de Platon, et se rapporteraient presque exclusivement. au problème de l'existence des substances supra-sensibles (exception faite toutefois pour l'aporie sur la puissance et l'acte, posée 6, 1002b 33, qui n'intéresse que la réalité sensible). D'autre part, comme il le fait dans le livre A, Aristote emploie la première personne du pluriel pour désigner les Platoniciens, et se considère ainsi comme l'un des leurs. — Nous parlerons plus longuement, dans nos notes, de la méthode *diaporématique*, qui caractérise le présent livre, nous définirons l' $\alpha\pi\omicron\rho\iota\alpha$ , et nous verrons s'il est exact de soutenir, avec la plupart des interprètes modernes, que l'exposé d'Aristote « loin d'être un système dogmatique, représente une série de tentatives pour découvrir la vérité dans une région pleine d'obscurité » (Ross, *Aristote*, trad. fr., p. 217 ; cf. aussi l'Introduction à son édition de la *Métaphysique*, I, p. XIII, XXXI). Disons seulement ici que le livre B, en posant au seuil du traité une série de problèmes qui seront discutés et résolus dans les livres suivants, fait du même coup l'unité de toute la *Métaphysique*. Il présente, de ce chef, une importance exceptionnelle, car il nous permet dès maintenant d'affirmer que nous ne sommes pas en présence d'un simple recueil de dissertations séparées, mais que nous avons affaire à un ouvrage ordonné, dont les différentes parties réalisent un programme arrêté et détaillé.

LIVRE  $\Gamma$  [IV]. — Le livre  $\Gamma$ , qui, en huit chapitres, traite de l'Être en tant qu'être, des axiomes et du principe de contradiction (c'est-à-dire, explique Bonitz, 10, *continetur formalis... pars primae philosophiae, quae est de principiis cognoscendi*), est en dépendance de A et de B. Il est (sauf remaniements possibles) de la première époque, et résout plusieurs des apories de B : c'est ainsi que les

ch. 1 et 2 répondent aux questions 1 et 3, et le ch. 3 (dont les chapitres subséquents sont des prolongements) à la question 2. L'unité du groupe ABΓ en résulte donc manifestement. L'analyse du livre est des plus simples, et l'enchaînement des chapitres ne laisse rien à désirer. On peut distinguer deux parties : la première, comprenant les deux premiers chapitres, détermine l'objet de la Métaphysique ; la seconde, composée des chapitres 3-8, est une partie *critique* qui renferme une démonstration indirecte des principes premiers, notamment du principe de contradiction, dont la valeur est affirmée à l'encontre d'Héraclite et des Sophistes. La liaison entre les deux parties est facile à saisir : la connaissance des axiomes et des principes premiers (et surtout celle du principe de contradiction, fondement de toute certitude) relève de la Métaphysique au même titre que celle de l'Être en tant qu'être, car ces principes se rapportent à l'Être en tant qu'être (autrement dit, sont d'une application universelle), et non pas à un genre déterminé de l'Être. Quant à l'objet de la Métaphysique (ch. 1) on observera un progrès évident de Γ sur A : la Philosophie première y est définie la science de l'Être en tant qu'être, et non plus seulement la science des causes absolument premières des êtres.

LIVRE Δ [V] — Diogène Laërce, dans son catalogue des écrits d'Aristote (V, 27) fait mention d'un ouvrage qu'il intitule *περι των ποσαχως λεγομενων* (*de iis quae multifariam dicuntur*), et qui n'est autre que Δ. Ce livre, sorte de vocabulaire philosophique, soulève plusieurs problèmes délicats. — On admet généralement, à la suite de Bonitz, 27, qu'il est tout entier de la main d'Aristote, lequel s'y réfère à plusieurs reprises tant dans les autres livres de la *Métaphysique* (E, Z, Θ, I) que dans la *Physique* et le *de Generatione et Corruptione*. — En revanche, les critiques sont en désaccord sur la place qui lui est assignée. La majorité des commentateurs estime aujourd'hui que Δ est étranger à la *Métaphysique* dont il compromet le plan, et que son insertion, très probablement tardive, entre Γ et E brise le lien qui rattache ces deux livres l'un à l'autre. On ajoute que certains termes d'une importance capitale et d'un usage constant (tels que *ειδος*, *υλη*, *ορος*, *τι εστι*, *ενεργεια*, etc... ) sont passés sous silence ou ne reçoivent que des développements insuffisants (*ουσια*, ch. 8), alors que certains autres, d'un intérêt minime ou nul (*κολοβος*, ch. 27), se voient consacrer un chapitre entier. On fait enfin remarquer que les références à Δ (notamment le texte, invoqué par Alexandre, 344, 2, de Γ, 2, 1004a 28 ; cf. la critique de Bonitz, 19. Voir aussi E, 2, 1026a 34) sont lointaines ou douteuses. Ces raisons permettraient de conclure, avec Bonitz, que le livre Δ n'a aucun rapport avec les livres qui précèdent ou qui suivent, et qu'on doit le considérer comme une sorte de préface soit à la *Métaphysique* (comme le pense Ravaisson), soit même à la *Physique*, tant certains des articles traités sont étrangers à la Philosophie première: *itaque suspicor*, dit Bonitz, *Aristotelem hoc in libro nihil aliud nisi congesse usitatissima quaedam vocabula, nulla certa ratione ductum neque in delectu neque in ordine instituendo, et hunc commentarium seorsim scripsisse ut neque cum physicis neque cum*

*methaphysicis libris artiore quodam contextu cohaereret.* De toute façon, il s'agirait d'un écrit ancien, antérieur même à la *Physique*, alors que la *Métaphysique*, dans sa généralité, a été rédigée après ce dernier traité. — Les commentateurs grecs étaient d'une tout autre opinion. Alexandre, 344, 20, s'applique à montrer que  $\Delta$  est bien à la place que la tradition lui assigne. Si ses arguments sont loin d'être toujours bons (telle la référence de  $\Gamma$ , 2, 1004a 28, signalée *supra*), il est cependant assez naturel qu'Aristote, après avoir déterminé dans  $\Gamma$  l'objet de la Philosophie première, éprouve le besoin de préciser et de fixer le sens des termes dont il entend se servir dans la suite de son cours. Les imperfections et les lacunes, relevées par tous les commentateurs, peuvent dès lors provenir soit d'une rédaction hâtive ou inachevée, soit de la liberté d'exposition et de forme qui caractérise une œuvre rattachée à l'enseignement oral. La question est d'ailleurs d'une importance secondaire, l'authenticité du livre une fois reconnue. — Les termes étudiés par Aristote dans des chapitres de longueur et d'intérêt variables, sont au nombre de trente. Ainsi que l'a noté Bonitz (texte précité), leur distribution semble n'obéir à aucune règle. Saint Thomas (*Comm.*, p. 250, n° 749) a proposé le classement suivant : 1° les termes qui désignent la *cause* (*αρχη, αιτιον, στοιχειον, φυσικς, αναγκαιον*) ; 2° les termes qui désignent l'*objet* de la Philosophie première ou ses parties (*εν, ον, ουσια, ταυτα, αντικειμενα, προτερα και υστερα, δυναμις, ποσον, ποιον, προς τι*) ; 3° les termes désignant les *déterminations* de l'être (*τελειον, etc...*). Mais une classification de ce genre est trop systématique ; celle de Ross (I, 289-290), bien qu'elle soit empirique et ne fournisse aucun principe d'explication, nous semble préférable.

LIVRE E [VI]. — Tout en ne se référant pas expressément à B, le livre E y est rattaché, comme l'était  $\Gamma$ , et il appartient lui aussi (sauf quelques remaniements), à la période platonicienne, dite d'Assos. Il répond, en effet, à la première aporie de B sur l'unité ou la pluralité de la science des premières causes. L'intérêt du livre réside dans le passage où, à la fin du ch. 1, Aristote met en présence et tente de concilier la conception théologique qu'il a héritée de Platon et qui est caractérisée par l'affirmation de l'existence d'un Dieu suprême et unique, et la conception ontologique de la *Métaphysique*, définie, dans  $\Gamma$ , 1, comme la science universelle de l'Être. Nous nous demanderons, dans notre commentaire de  $\Gamma$  et de E, si ces conceptions sont dans l'esprit d'Aristote, véritablement antagonistes, si, comme le soutient Jaeger, son Ontologie s'est développée aux dépens de sa Théologie, ou si, conformément à l'interprétation traditionnelle, et comme nous y invite Aristote lui-même, Ontologie et Théologie ne seraient pas les faces complémentaires et également légitimes d'une discipline unique. Quelle que soit la solution adoptée, il est clair que le premier chapitre de E est en liaison, à la fois, avec B et avec  $\Gamma$ , ce, qui, venant à la suite de ce que nous avons établi pour les livres AB $\Gamma$  (et contrairement au sentiment de Natorp), assure l'unité de AB $\Gamma$ E. À cet égard, il serait vain de

vouloir, avec Jaeger, opérer une coupure entre le chapitre 1 de E et les chapitres 2-4, ces derniers constituant une sorte de raccord, dont la rédaction serait plus récente, et qui serait destiné à relier artificiellement ABΓE<sup>1</sup> avec le corps du traité. En fait, il nous semble impossible de séparer 2-4 de 1. Après avoir soigneusement distingué la Philosophie première des autres sciences théorétiques, défini sa nature et l'étendue de son domaine, apporté enfin sur son objet, l'Être en tant qu'être, de nouvelles et décisives précisions, Aristote passe tout naturellement à l'étude des différentes significations de l'Être, de manière à écarter du champ de la Métaphysique, par éliminations successives, l'Être par accident (ch. 2-3) et l'Être au sens de vrai (ch. 4) : le premier n'est pas susceptible de science, et le second n'est qu'une modification de la pensée. Le terrain étant ainsi délimité, restent les autres sens de l'Être : d'une part, l'Être distribué dans ses différentes catégories, et d'autre part, l'Être en puissance et l'Être en acte. Ces diverses sortes d'Être seront respectivement étudiées dans Z, H et dans Θ.

LIVRE Z [VII]. — L'originalité du livre Z, dont l'authenticité est indiscutable, résiderait, suivant Jaeger, dans un progrès marqué de la pensée aristotélicienne sur les livres précédents. BΓE traduisant les préoccupations de la période académique et portant presque exclusivement, sur la nature des substances supra-sensibles, le livre Z inaugurerait une nouvelle métaphysique de l'Être en tant qu'être, qui étend ses investigations même aux réalités sensibles. Il est ainsi inséparable de H et de Θ : le groupe ZHΘ formerait un tout indépendant, uni par des particules de liaison au début de H et de Θ, et par des références des livres entre eux ; il serait, d'une part, indépendant de E (auquel il ne serait rattaché, nous l'avons vu, que par les chapitres adventices E, 2-4), et, d'autre part, indépendant de I, lequel aurait été ajouté plus tard au moment de l'insertion de ZHΘ dans le corps du traité. — La thèse de Jaeger appelle de fortes réserves (il l'a d'ailleurs lui-même atténuée dans son *Aristoteles*, postérieur de quelques années à ses *Studien*, dont la position est plus radicale). L'autonomie du groupe ZHΘ n'est que relative. D'une part, bien qu'il ne contienne aucune référence expresse à B et qu'il ne continue pas la discussion des apories de Γ E, il n'est pas douteux qu'il résout des difficultés posées par B. D'autre part, l'enchaînement de Z lui-même avec E nous semble évident : après avoir, en E, déterminé l'objet de la Métaphysique, qui est l'Être selon les différentes catégories, à l'exclusion de l'Être par accident et de l'Être comme vrai, Aristote se demande ce qu'est l'Être, et il répond que c'est la substance, car c'est elle qui nous fait connaître les choses ; et cette substance n'est autre que la quiddité, la substance formelle. La substance formelle, à laquelle se rapportent toutes les autres catégories, devient ainsi, à la suite de plusieurs éliminations, le principal objet de la Philosophie première, et le livre Z (à la différence de I qui se place à un point de vue plutôt ontologique) l'envisage surtout en tant qu'objet de la définition. Il résulte de ces remarques plusieurs conséquences importantes.

D'abord ZHΘ tend à perdre une partie de son indépendance et à rentrer dans le corps de la *Métaphysique* : il est la suite naturelle de E, et, par ses spéculations sur la substance et la quiddité, il annonce et prépare Λ ; il est, au surplus, uni au reste de l'ouvrage par des références de Z et H à M, et de E à Θ, de sorte qu'on obtient la série ΛBΓEZHΘMN. Il est donc exagéré d'appeler ZHΘ l'*épine dorsale* (*the backbone*, Ross, I, *Introd.*, p. XVIII) de toute la *Métaphysique*. Ensuite, on ne saurait admettre, comme Jaeger, que ZHΘ présente un caractère plutôt physique que métaphysique, sous prétexte qu'il traiterait des substances sensibles d'une manière exclusive ; en réalité, il est visible que l'élément formel, extrait par la pensée de la nature sensible, est un principe de l'Être en tant qu'être, en ce qu'il est d'une application universelle et qu'il s'étend à la totalité des substances, sensibles aussi bien que suprasensibles. H et Θ, enfin, ne font, à leur tour, que continuer Z : H sert de transition pour passer à Θ, qui traite de l'Être comme puissance et acte. Mais l'indissolubilité des trois livres n'en résulte pas nécessairement. — Le plan du livre Z a été bien dégagé par Bonitz, 10 et ss., et il n'y a rien à ajouter à son analyse. Si on doit relever quelque désordre dans la disposition adoptée par Aristote, pour les derniers chapitres notamment (cf. Bonitz, 352, *ad ch.* 15), l'ensemble est cohérent et peut se résumer ainsi. Étant donné que l'Être selon les catégories (isolé par E) se ramène en définitive à la substance (puisque toutes les autres catégories ne sauraient exister sans elle), c'est la substance qui fait l'objet de nos investigations. Or ne peuvent prétendre à la dignité de substance ni le genre, ni la matière, ni l'universel, ni l'individu ou ses parties, mais seulement la quiddité, c'est-à-dire la forme, non plus la forme au sens platonicien, mais la forme non séparée, engagée dans le sensible et qui est l'objet même de la définition.

LIVRE H [VIII]. — Il nous reste peu de choses à dire du livre H, qui, nous l'avons vu, forme, avec Z et Θ, un groupe naturel, consacré à l'examen de la substance. Mais H présente un caractère bien prononcé de transition de Z à Θ : en Z, dont les conclusions sont rappelées au début de H, la substance était envisagée sous son aspect statique, indépendamment de toute référence au changement, alors qu'en Θ seront approfondies les notions de puissance et d'acte. Or cette analyse est déjà esquissée en H, où, après avoir résolu plusieurs problèmes se rattachant à la nature de la matière et de la forme, Aristote explique l'unité des éléments de la définition et celle des substances composées, par l'action de la cause efficiente qui fait passer l'Être de la puissance à l'acte.

LIVRE Θ [IX]. — Ce livre, en liaison étroite avec Z et H, est entièrement rempli par l'étude de la puissance et de l'acte, de leurs différentes espèces, et de leurs rapports mutuels. Ainsi se trouve terminée l'enquête qu'Aristote avait ouverte au livre E sur les acceptions de l'Être.

LIVRE I [X]. — Nous avons vu que, selon Jaeger, le livre I sur l'Un et le Multiple, serait un traité à peu près indépendant et ajouté tardivement. Bonitz, 22, soupçonnait déjà qu'Aristote avait composé ce livre à part et qu'il ne l'avait rattaché qu'après coup et imparfaitement aux livres précédents. On aurait tort toutefois de considérer cette indépendance comme absolue. S'il est exact qu'aucun autre livre de la *Métaphysique* ne se réfère en termes formels à I, du moins les renvois de I au reste de l'ouvrage, notamment à B, sont assez nombreux : mention expresse de B, au chapitre 2, 1053b 10 ; récapitulation d'une grande partie de la discussion instituée sur l'unité en B, 4, 1001a 5-24 (aporie 11) ; étude des notions telles que le Même, l'Autre, le Semblable, le Différent, la Contrariété, posées à titre d'apories en B, 1, 995b 20, et déjà examinées Γ, 2, 1004 a 17. I se réfère encore (2, 1053b 17) à Z, qu'il prolonge et complète, car il étudie la substance à un point de vue plus strictement ontologique. On en conclura que I appartient au corps du traité. Doit-il logiquement être placé après MN, comme le veulent les commentateurs modernes ? Cela même est douteux, et il n'existe pas de raison suffisante pour le séparer du groupe ZHΘ. — Une analyse même sommaire des discussions contenues dans le livre I montre, d'autre part, qu'il constitue une partie intégrante, et non des moindres, de la *Métaphysique*. Si, en effet, la Philosophie première a l'Être pour objet, et si, comme l'a établi Γ, 2, l'Être et l'Un se réciproquent, il est clair que l'examen de l'Un et des notions qui en dérivent relève de la Philosophie première. Pour toutes ces raisons, la liaison de I avec ABΓEZHΘ nous semble indéniable.

LIVRE K [XI]. — Des doutes ont été élevés sur l'authenticité du livre K, notamment par Spengel, V. Rose (de *Arist. libr. ord...*, 156, Berlin, 1854) et Christ. Ces doutes, qui portent sur l'ensemble du livre, ont pour cause, en ce qui concerne la première partie, la présence de particularités stylistiques (la formule γε μὴν revient sept fois dans cette première partie, 2, 1060a 17, etc... cf. *Ind. arist.*, 147 a 44-46) qui ne se rencontrent nulle part ailleurs chez Ar. Mais cet argument, d'un maniement toujours délicat (on trouverait des singularités analogues dans les autres écrits), n'est pas décisif, et l'on s'accorde généralement aujourd'hui à considérer comme authentique tout au moins la première section de K. On y relève d'ailleurs des références à A (1, 1059a 19) et à Λ (7, 1064a 36). — La première partie de K (ch. 1-8) est une répétition tachygraphique, mais remaniée, de BΓΕ. Son authenticité a été rejetée par Natorp (*Archiv f. Gesch. d. Philos.*, I, 178) pour des raisons d'ordre intrinsèque et notamment à cause du caractère platonicien qu'il faudrait reconnaître à certaines discussions. En réalité, le ton nettement aristotélicien des huit premiers chapitres ressort avec évidence, et Jaeger a eu raison de soutenir que la pensée et la langue sont en faveur de l'authenticité. Si l'influence de Platon, qui s'est exercée avec force dans



la première période de l'activité philosophique d'Aristote, n'est pas niable, on doit l'expliquer, selon Jaeger (*Arist.*, 216-222), par l'antériorité de la rédaction de **K** sur celle de **BΓE**. Pareille antériorité résulterait surtout d'un passage du début du livre (**l**, 1059b 3), qui, à la différence de la version parallèle de **B**, suppose connue la réfutation de la doctrine des Idées contenue dans **A**, 9. Ainsi **B** serait postérieur. Cette hypothèse est soutenable. Il faut avouer cependant que la preuve est assez fragile en raison de l'état d'inachèvement où nous est parvenu le livre **K** tout entier. — La seconde partie (ch. 9-12), qui est rattachée d'une manière artificielle à la première et qui peut être considérée comme une sorte d'introduction à la *Métaphysique*, est composée d'extraits de la *Physique*, II, III et IV. Ces extraits, choisis sans grand soin et d'une façon assez maladroite, sont généralement attribués, à la suite de Bonitz, 22-23, à un élève d'Aristote. Mais rien ne s'oppose véritablement à ce qu'ils soient l'œuvre d'Aristote lui-même, qui aura jugé utile de donner à ses auditeurs, avant de passer à l'exposé *ex professo* de son système métaphysique, un bref résumé, un peu hâtif, de ses théories physiques sur le changement et l'infini. — Suivant Ps.-Alexandre, 633, 35, **K** aurait été mis à la place qu'il occupe immédiatement avant **Λ**, pour la raison que **Λ** serait une nouvelle version de **ZHΘ**, comme **K**, de **BΓE**.

LIVRE **Λ** [XII]. — L'interprétation générale de **Λ** et la place qu'il occupe dans la *Métaphysique* ont donné lieu à des difficultés considérables. — À l'exception de Hamelin (*le Syst. d'Ar.*, p. 34-35), les interprètes modernes, depuis Bonitz, jusqu'à Jaeger et Ross, frappés par son aspect décousu, s'accordent à considérer le livre **Λ** (dont l'authenticité n'est d'ailleurs pas discutée) comme un traité indépendant (*reliqua cum disputatione nullo modo connectuntur*, dit Bonitz, 9), ayant pour unique objet d'établir dogmatiquement l'existence et la nature spirituelle d'un moteur éternel immobile de l'Univers. C'est là une thèse contre laquelle, avec Hamelin, on ne saurait trop s'élever. S'il est bien vrai que **Λ** ne contient pas de références expresses aux autres livres, et que, notamment, la discussion sur la substance ne fait aucune allusion à **Z** ; si d'autre part, les références des autres livres à **Λ** sont peu nombreuses ou incertaines (**Z**, 11, 1037a 12 se réfère plutôt à **MN** ; mais, contrairement à l'opinion de Ross, I, *Introd.*, XXVII, nous estimons que **E**, 2, 1027a 19 et **K**, 7 1064a 36 visent effectivement **Λ**) ; si, enfin, on doit rejeter l'hypothèse de Krische (*Forschungen auf dem Gebiete der alten Philosophie*, I, 1840, p. 263 et ss.) et de Goedeckmeyer, qui rattachent **Λ**, 1-5 à **K**, 1-8, on n'en doit nullement conclure que **Λ** se suffit à lui-même et n'est rattaché par aucun lien aux autres parties de la *Métaphysique*. La question des références est ici secondaire. D'abord il peut y avoir des renvois implicites : par exemple, comme l'ont justement indiqué Brandis et Hamelin, la discussion de **Λ**, 4 est commandée par certaines questions de **B** (l'aporie 6, par exemple, qui ouvre le chapitre 3 de **B**). Ensuite la liaison intrinsèque de certains passages de **Λ** avec des passages des autres livres n'est pas douteuse : c'est ainsi

que le problème de l'existence d'une substance immobile, objet de la Théologie, posé en E, 1, *in fine*, annonce les importants développements de  $\Lambda$ , 6-8, sur la nature du premier Moteur. Les relations de  $\Lambda$  avec Z sont également manifestes.  $\Lambda$  prolonge Z et le complète. « L'intérêt du livre Z, dit très bien Ross (*Aristote*, tr. fr., p. 246-247), est dans la lumière qu'il projette sur le rapport entre la forme et la matière, tandis que l'intérêt du livre  $\Lambda$  est de savoir en quelle mesure il est possible de dire que toutes choses ont les mêmes causes. Aristote fait remarquer que, si on fait abstraction de la cause première, les choses appartenant à des genres différents n'ont les mêmes causes que d'une façon analogique ; et il reconnaît plus nettement qu'ailleurs l'existence de la forme individuelle distincte de la forme spécifique, puisqu'il dit : *Votre forme et votre matière et votre cause motrice diffèrent des miennes, bien que, dans leur notion générale, elles soient les mêmes* (5, 1071a 27) ; et c'est dans le même esprit qu'il soutient que les causes universelles n'existent pas (5, 1071a 19-23) ; c'est ainsi encore que la cause première n'est pas un principe général, mais un esprit individuel ». Enfin,  $\Lambda$  et *Physique*, VIII sont solidaires.  $\Lambda$ , 1, 1069a 36 renvoie l'étude des substances sensibles à la Physique, mais ces substances ne sont pas pour autant exclues de la Métaphysique, dont elles constituent, à part et au-dessous des substances supra-sensibles, un objet au moins secondaire, et qui rentrent dans le domaine de la Philosophie première en tant qu'elles dépendent du premier Moteur (cf. 7, 1072b 13). Mais il serait excessif de prétendre, avec Bonitz, que  $\Lambda$  a un caractère essentiellement physique : il est, au contraire, bien distinct par son objet du livre VIII de la *Physique*, qui était déjà lui-même une conclusion métaphysique à la science de la nature. Il en est en quelque sorte l'aboutissement : le livre VIII donnait la démonstration d'un premier Moteur immobile (voir un bon exposé dans Hamelin, *Le Syst. d'Ar.*, p. 317 et ss., et dans Ross, *Aristote*, p. 133-135), qu'il présentait comme pure forme, principe transcendant et inétendu.  $\Lambda$  va plus loin : il prouve que le premier Moteur est Pensée et Pensée pure, et qu'il est la raison d'être des substances, et non plus seulement la cause du mouvement ; en un mot, il a pour objet propre l'Être en tant qu'Être, Dieu lui-même. La Philosophie première reçoit ainsi son nom véritable : elle est *Théologie*. Le champ de la Physique est donc largement dépassé. Tous ces liens multiples et variés qui unissent  $\Lambda$  aux autres livres de la *Métaphysique* et à la *Physique* donnent, semble-t-il, le droit de conclure que nous ne sommes pas en présence d'une dissertation séparée que les éditeurs de la *Métaphysique* auraient fait entrer plus tard dans le corps du traité.

D'après Jaeger (*Studien*, p. 122; *Arist.*, 229),  $\Lambda$  remonterait à une époque assez ancienne, et serait, sinon contemporain de AB (car le fait allégué par les *Stud.*, 123, que les termes  $\theta\epsilon\omicron\lambda\omicron\gamma\iota\kappa\eta$  et  $\pi\rho\omega\tau\eta$   $\phi\iota\lambda\omicron\sigma\phi\iota\alpha$  sont absents de  $\Lambda$  n'est certes pas une preuve suffisante), du moins antérieur à E et au groupe ZH $\Theta$ . Jaeger s'appuie sur des raisons que nous avons eu l'occasion de développer dans notre analyse de E et que nous retrouverons dans notre commentaire de  $\Gamma$ , 1. D'une part, le livre  $\Lambda$  trahirait l'influence platonicienne de la période d'Assos,

par sa conception théologique d'un Dieu personnel, antérieure à la conception ontologique d'une métaphysique de l'Être en tant qu'être. D'autre part, il aurait pour objet exclusif les substances supra-sensibles, alors que les substances sensibles relèveraient de l'étude de la Physique, science préparatoire à la science suprême, en laquelle elle trouve son achèvement et sa perfection. Nous savons déjà ce qu'il faut penser de ces arguments. Le premier fait bon marché de la conciliation tentée, et, selon nous, résolue, par Aristote, entre les deux conceptions de la Métaphysique, qui apparaissent, quoi qu'en dise Jaeger, complémentaires, et non pas simplement juxtaposées. Le second argument suppose à tort que la Métaphysique exclut l'étude des substances sensibles, alors qu'en réalité, nous venons de le voir, elle traite aussi de ces dernières substances dans leurs rapports avec le principe immatériel. Enfin, l'analyse du livre A nous a fourni l'occasion de montrer que l'évolution prétendue de la pensée aristotélicienne soulève des objections de droit et de fait presque insurmontables. Pour notre part, nous gardons la ferme conviction que le livre A vient chronologiquement et logiquement après ZHΘ (ce qui ne veut pas dire que K, qui lui sert d'introduction, soit à éliminer) : la théorie de la substance et de l'acte exposée par le groupe ZHΘ s'achève en A par la théorie du premier Moteur et de l'Acte pur. D'un autre côté, A est apparenté aux livres MN, qui, tout comme A, intéressent les substances supra-sensibles. (Exception doit naturellement être faite pour le ch. 8, dont le style est d'ailleurs différent, qui appartient à la toute dernière période de la vie d'Aristote, et qu'il faut décidément classer à part. Il constitue, on le sait, une incursion de l'auteur dans le domaine cosmologique, au préjudice de son système métaphysique, lequel a pu lui sembler insuffisant pour expliquer les mouvements célestes, une fois connus les travaux d'Eudoxe et de Callippe).

Le livre A se divise en deux parties d'importance très inégale, qui diffèrent à la fois, dit Bonitz, 23, *dicendi genere et rebus disceptatis*. — La première partie (ch. 1-5), qui rentre peut-être dans la classe des *πομπνηματικά* ou simples recueils de notes, établit (sous une apparence désordonnée qui a trompé Bonitz, mais, en fait, d'une façon systématique) le rôle primordial de la cause efficiente, qui ne peut appartenir qu'aux substances individuelles, à l'exclusion des genres et des universaux. Nous avons déjà indiqué qu'à la différence de ZH, qui étudiait la substance sensible en elle-même et la rattachait à ses principes constitutifs, forme et matière, A met surtout l'accent sur la nécessité d'une cause motrice individuelle, préparant ainsi, par une esquisse rapide, la démonstration de l'existence et de la nature du premier Moteur, qui fera l'objet des chapitres 6-10. Cette première partie n'est qu'une ébauche peu soignée, soit qu'Aristote se soit réservé de traiter le même sujet d'une manière plus approfondie, soit qu'il ait plutôt entendu résumer ses doctrines physiques dans leurs rapports avec la métaphysique de l'Être. Les différents chapitres n'ont entre eux qu'un lien assez ténu (cf. la formule *μετα ταυτα οτι* 3, 1069b 35, 1070a 4) ; par contre, la liaison de la première partie avec la seconde est suffisamment assurée au début du ch. 6

(on peut comparer I, 1069b 1 avec 6, 1071b 3). — La seconde partie de  $\Lambda$  (ch. 6-10) est, de l'avis unanime des interprètes anciens et modernes, d'un intérêt capital. Bonitz, 23, déclare qu'elle occupe, avec Z, le premier rang dans l'ensemble de la *Métaphysique*, et qu'Aristote y a posé les fondements mêmes de son système (*altissima jacit primae suae philosophiae fundamenta*) : c'en est, pour Ross (*Aristote*, p. 250) « la pierre angulaire ». Il résulte de nos explications précédentes qu'en dépit de l'absence de toute référence explicite à A- $\Theta$ , et notamment à Z,  $\Lambda$  6-10 est l'achèvement naturel de toute la *Métaphysique*. Bonitz a donc tort, croyons-nous, de prétendre qu'à la différence des autres livres qui traitent de l'ensemble des problèmes de la Philosophie première et de l'Être en tant qu'être,  $\Lambda$  ne ferait porter son examen que sur un point déterminé et spécial, étranger au reste de l'ouvrage, à savoir la nature du premier Moteur.

LIVRES M et N [XIII et XIV]. — Les deux derniers livres de la *Métaphysique* forment, comme I, un groupe à part, se rattachant aux livres A et B, et ayant pour objet l'examen approfondi de la théorie des Idées et des Nombres dans son dernier état. Ils constituent un document de première valeur pour l'étude des formes nouvelles et mathématiques de la doctrine de l'Académie, telles qu'elles résultaient notamment des travaux de Speusippe et de Xénocrate. M et N ont un caractère polémique plus marqué que A, et il semble que la théorie originale des Idées, qu'avait exposée Platon, présente pour Aristote un moindre intérêt, puisqu'il se contente de reproduire textuellement ses critiques de A dans les chapitres 4 et 5 de M. — La liaison de MN à AB est assurée par de multiples références à B (2, 1076a 39, 1076b 39), et par le fait que MN répond à des apories de B. Enfin, M, 4-5, répète A mot pour mot, avec cette seule différence que la première personne du pluriel, caractéristique de la période d'Assos, y fait place à la troisième personne : on en a conclu, nous le savons, que M est postérieur à A (cf. Jaeger, *Stud.*, 34, n. 2 ; *Arist.*, 172 et ss.). — L'authenticité de M et de N a été mise en doute, particulièrement celle de M : cf. surtout V. Rose (*de Ar. libr. ord.*, p. 157), Susemihl (*Genet. Entwickl.*, II, 2, 504, 541) et H. Heinze (*Xenokr.*, 11), qui admettent l'authenticité de N seul. Robin (*La Th. platon. des Idées*, p. 200, note 211-I, et p. 441, note 351-IV) est bien près de partager cette opinion et de considérer M comme « composé de morceaux disparates qui peut-être ne seraient même pas tous de la main d'Aristote ». Avec Jaeger (*Arist.*, 181-199, 212-215), nous croyons, au contraire, que l'attribution de ces deux livres à Aristote est certaine, tant le contenu et le style portent la marque du Stagirite. Et si Averroès et Saint Thomas ne les ont pas commentés, il n'en faut tirer aucune conséquence sur leurs sentiments à cet égard : le premier y fait d'assez fréquentes allusions, et le second ne les a connus que tardivement. — Il est difficile, pour ne pas dire impossible, d'établir un rapport chronologique entre AB et MN, et entre MN et les autres livres. Pour Ueberweg (*Grund.*, 1<sup>9</sup>, 231) et Zeller (*Phil. d. Gr.*, II, 2<sup>3</sup>, 80,2), A et B seraient

sûrement antérieurs à MN. Bonitz, 26, pense que MN sont antérieurs au reste de la *Métaphysique*, et notamment à I. Fr. Michelis (*de Ar. Platonis in idearum doctrina adversario commentatio critica*, Braunsberg, 1864), qui considère M et N comme une compilation de fragments d'Aristote faite par des élèves du Lycée, les croit aussi d'une époque plus ancienne que A, en raison de la forme plus acerbe que revêt la polémique. Sans prendre parti, L. Robin (*La Th. platon.*, p. 200-201, note 211-II) estime que M et N contiennent des fragments antérieurs à A, 9. Les travaux de Jaeger ne paraissent pas avoir apporté sur cette question une lumière définitive. Jaeger pense que la rédaction de MN a dû être abandonnée pour celle de  $\Lambda$ , et que ces deux livres sont d'une date plus récente que AB. Mais, en fait, les différentes parties de MN n'appartiennent sans doute pas toutes à une même époque. Peut-être M remonte-t-il, en raison de la réapparition de la première personne du pluriel en 4, 1091a 32, à la période académique, de sorte que le morceau s'étendant de M, 9,1086a 21 à la fin de N et qui formerait une dissertation jusqu'à un certain point séparée du reste, serait plus ancien que la première partie de M (1, 1076a 8 à 9, 1086a 18). Nous serions ainsi en présence de deux discussions de la doctrine des Idées. Ces vues, abondamment développées par Jaeger qui s'appuie sur une critique minutieuse des textes, et que nous ne faisons que résumer, renferment une large part de reconstitution ; il n'y a pas, selon nous, d'objection décisive qui nous autorise à rejeter l'opinion traditionnelle, suivant laquelle les livres M N occupent bien, logiquement et chronologiquement, la place qui leur est assignée à la fin de la *Métaphysique*.

Ces brèves analyses nous permettent de poser des conclusions d'où l'authenticité et l'unité de la *Métaphysique* sortent confirmées et renforcées :

1° La *Métaphysique* n'est pas un simple recueil de notes.

2° Elle n'est pas davantage un assemblage de traités séparés, artificiellement réunis soit par Aristote lui-même, soit par ses élèves, soit par les éditeurs, et c'est, croyons-nous, une faute d'employer, avec quelques auteurs anciens ou modernes, l'expression *Métaphysiques* au pluriel. L'unité qui règne sur l'ouvrage tout entier est d'ailleurs l'unité libre et vivante d'un cours professé verbalement et dont les copies ont pu être prises par les élèves et revisées par l'auteur. Comme l'a bien montré A. Mansion, dans sa pénétrante critique des travaux de Jaeger, que nous avons citée au début de cette Introduction, la *Métaphysique* est une *πραγματεια*, une *μεθοδος*, qui groupe certaines questions par des liens plus ou moins relâchés de références entrecroisées, et qui n'exclut ni les retouches, ni les doublets, ni les redites, ni les incohérences. Il est probable, en effet, qu'elle est demeurée sur le chantier pendant toute la vie d'Aristote, et qu'elle n'a pas été seulement composée, comme on l'a cru longtemps, lors du dernier séjour à Athènes, qui a précédé la fuite du philosophe à Chalcis et sa mort. L'auteur a pu ainsi revoir plusieurs fois les mêmes problèmes et reprendre certaines solutions en les modifiant : tel le professeur, dont l'enseignement s'étend sur plusieurs années, et

qui n'hésite pas, dans l'intérêt ou à la demande de son auditoire, à revenir sur les mêmes sujets, à les éclaircir par des emprunts à ses autres travaux (la *Métaphysique* se réfère très souvent aux écrits de Logique ou de Physique), et à apporter à son cours les approfondissements et les perfectionnements qu'exige une pensée constamment en progression. L'hypothèse de Jaeger, suivant laquelle la rédaction de ΒΓΕΖΗΘΙΜ jusqu'à 1086a 20 serait antérieure à l'ouverture du Lycée et à l'étude des substances immatérielles, à peine amorcée alors en Μ et Ε, Ι, apparaît ainsi comme très fragile. Il n'est pas non plus exact de parler à ce propos d'un changement radical d'orientation dans l'esprit d'Aristote, qui aurait désormais consacré son activité personnelle et celle de son École à des recherches de science positive, pour aboutir à l'exposé cosmologique du chapitre 8 de Λ, qui exprimerait le dernier stade de son évolution sur la pluralité des premiers Moteurs immobiles. Mansion a contesté avec raison cette évolution : il est sûr qu'Aristote s'est intéressé toute sa vie, et non pas seulement pendant ses dernières années, aux problèmes posés par la science de la nature. — Sous ces réserves, qui dépendent en somme de circonstances extrinsèques, il est légitime de parler de l'unité de la *Métaphysique*. Que des interpolations ou des leçons douteuses se soient glissées çà et là, c'est probable, mais l'ensemble de l'œuvre n'en est pas altéré, et la pensée du Stagirite s'y trouve exactement exprimée.

Nous pouvons résumer de la façon suivante les résultats auxquels nous sommes parvenus.

Le corps du traité est constitué par les livres ΑΒΓΕΖΗΘ.

ΑΒΓ forment un tout, auquel Ε se rattache, et sont une introduction à la science de l'Être en tant qu'être. ΖΗ composent une dissertation sur la substance, et Θ, une dissertation sur la Puissance et l'Acte.

Restent ΔΙΚΛΜΝ.

Δ est un simple lexique qui pourrait être, sans inconvénient, placé en tête, à titre d'introduction.

Ι est un traité de l'Un et du Multiple ; Κ répète, dans sa première partie, ΒΓΕ, et, dans sa seconde partie, constitue une compilation de la *Physique*.

Λ est le livre central ; il est essentiellement dogmatique, et c'est le seul qui traite *ex professo* de l'Être.

Μ et Ν ont rapport à Α et Β, et reprennent, en l'approfondissant, la critique du système platonicien dans son dernier état.

Quant à α, s'il est d'Aristote, il a pu être ajouté postérieurement à Α.

ΑΒΓΕΖΗΘΙΜΝ forment ainsi un travail à peu près continu, dépendent étroitement de Β, où les problèmes traités par la suite sont posés, et préparent Λ.

Nos conclusions sont donc résolument conservatrices ; elles rejoignent les analyses de Brandis, de Bonitz, de Christ et de Rolfes, et elles s'opposent, en partie tout au moins, aux hypothèses parfois aventureuses de Jaeger. Les développements qui précèdent suffisent, pensons-nous, d'une part, pour montrer que le désordre de l'ouvrage est plus apparent que réel, et d'autre part pour établir son unité, unité qui enserme, dans une parenté intime, à l'aide de multiples renvois, des traités non pas séparés, mais se succédant, se complétant les uns les autres, comme il convient à un enseignement sans cesse renouvelé. Cette unité de conception et de plan ne permet pas de mettre en doute l'antériorité du tout sur les parties. Enfin on ne perdra pas de vue qu'il s'agit d'une œuvre inachevée, à laquelle Aristote n'a pu, faute de temps ou pour une autre raison que nous ignorons, donner toute la perfection désirable, et qu'il a transmise telle quelle à ses successeurs.

### **Caractère de la présente traduction**

Comme dans les précédentes éditions, nous estimons inutile de donner un exposé systématique de la *Métaphysique* d'Aristote. Notre ambition s'est bornée à offrir au public lettré une nouvelle traduction, revue et améliorée, de l'ouvrage capital du plus pénétrant génie de l'Antiquité, ouvrage aussi célèbre que mal connu, difficilement accessible du reste, et qui, pendant deux millénaires, a exercé sur l'esprit scientifique en Europe une domination presque absolue.

Dans ce travail, nous avons serré le texte grec d'aussi près que possible, mais sans servilité. Au risque d'encourir le reproche d'infidélité, nous avons voulu rendre la pensée d'Aristote, plutôt que nous astreindre à une exactitude littérale qui eût été un décalque sans intérêt et qui eût fourni une version inintelligible. Nous avons dû, à maintes reprises, pour dégager le sens, soit ajouter des mots explicatifs, soit signaler dans les notes les modifications que nous proposons ou rejetons. Dans la mesure où nous nous écartons du mot à mot, il est évident que notre traduction constitue une interprétation. Telle quelle, nous croyons toutefois qu'elle reproduit fidèlement la pensée de l'auteur : nous nous sommes attaché particulièrement à dégager en quelque sorte les articulations du raisonnement, et, pour y parvenir plus sûrement, nous avons, dans un grand nombre de passages, séparé les arguments ou les idées par des tirets. Mais, après réflexion, nous avons abandonné notre intention première de placer entre crochets les mots grecs présentant une valeur particulière : nous avons pensé que des indications de ce genre feraient double emploi avec celles des notes et de l'*Index*.

Les difficultés dont la *Métaphysique* est hérissée, et qui en rendent la lecture et l'interprétation si pénibles, exigent un véritable commentaire. Notre édition de 1933 avait réduit les notes au strict minimum. Au cours du travail de revision, nous nous sommes vite aperçus que des gloses trop brèves risquaient de

ne pas dissiper suffisamment les obscurités du texte, et nous avons donné à nos éclaircissements une ampleur qui ne sera jugée excessive que par les lecteurs qui voudraient se contenter d'une vue superficielle. Nous avons cependant évité (sauf en de rares passages) tout développement qui présenterait le caractère d'*excursus*, et nous avons réduit nos explications à l'essentiel. Les citations des commentateurs anciens et modernes sont assez nombreuses et parfois fort étendues : nous avons cru rendre service au lecteur en le dispensant de recourir à des ouvrages ou à des collections, devenues inabordables, ou difficiles à se procurer. En bref, nous avons voulu présenter une traduction justifiée, ce qui ne veut pas dire définitive. Loin de là ! Nous sentons, mieux que personne, qu'un travail de cette nature est indéfiniment perfectible. Comme le remarquait déjà le savant Mosheim, en parlant des interprètes latins des siècles passés (Marsile Ficin, Bessarion, Pacius, etc...), *erraverunt hi egregii viri, magnisque hominibus illis aut sententias attribuerunt a quibus alieni fuere ; aut verbis nimis obsequentes scita eorum caligine nescio qua obduxerunt et deformarunt* (in *Praefat. ad Rad. Cudworthi Systema intellectuale universum*, Jenae, anno 1733, I, p. 4-5). À ce double écueil risque, aujourd'hui plus que jamais, de venir se briser toute tentative de rendre, dans nos langues modernes d'un génie si différent, la pensée profonde et nuancée d'un Grec du IV<sup>e</sup> siècle.

La *Métaphysique*, comme la plupart des autres traités scientifiques qui nous restent, est écrite sans aucun souci d'élégance. Les incorrections de style, les répétitions et les négligences de pensée sont nombreuses. Nous n'avions évidemment pas à apporter des corrections, ni à donner à notre traduction un agrément que le texte ne possède pas. Les mérites d'Aristote, qui a épuisé l'admiration des siècles, sont assez grands par ailleurs.

Le lecteur trouvera ci-après l'indication détaillée des éditions de la *Métaphysique* d'après lesquelles a été faite la présente traduction, et la mention des principaux ouvrages que nous avons utilisés. Les commentaires d'Alexandre d'Aphrodise, d'Asclépius, de Syrianus, de Saint Thomas d'Aquin et de Bonitz, l'*Index aristotelicus* de Bonitz, les belles études de L. Robin et de Ross ont été pour nous particulièrement précieux et nous y avons fait des emprunts constants. Mais le meilleur interprète d'Aristote est encore Aristote lui-même. On peut dire de lui, avec plus de vérité que de n'importe quel autre penseur, que les différentes parties de son système se définissent et s'éclairent les unes par les autres. Pour comprendre et exposer les thèses principales de sa *Métaphysique*, aussi bien que pour résoudre les difficultés de détail qu'elle soulève à chaque pas, il est indispensable, avant tout recours aux Commentateurs anciens ou modernes, de se reporter aux autres traités du *Corpus aristotelicum*. Nous n'avions qu'à nous conformer à cette règle de saine exégèse.

La *Métaphysique* a été traduite deux fois en notre langue, au cours du siècle dernier. La première version, de A. Pierront et Ch. Zevort, parue en 1840, n'est



point sans mérite pour l'époque, et vaut encore d'être consultée. On n'en saurait dire autant de celle qu'a publiée en 1878 Barthélémy Saint-Hilaire, dans sa traduction des *Œuvres complètes* d'Aristote : elle contient de graves inexactitudes et ne peut être d'aucune utilité.

Pour terminer, nous sommes heureux de renouveler les remerciements que nous adressions en 1933 aux maîtres éminents qui avaient bien voulu s'intéresser à notre tentative et nous honorer de leurs encouragements et de leurs conseils : M. A. Diès, M. Henri Gouhier, M. Paul Mazon, M. Léon Robin, qui, tous avaient consenti, avec la plus parfaite bonne grâce, à mettre à notre disposition leur science et leur autorité.

La présente traduction est entièrement nouvelle, et, nous l'espérons, sensiblement supérieure à celle de 1933. Pour les améliorations que nous avons apportées au texte primitif, nous avons tiré un grand profit des suggestions contenues dans les comptes rendus que plusieurs Revues ont consacrés à la première édition de l'ouvrage. C'est ainsi que les remarques si pertinentes de M. A. Diès (*Bulletin de l'Ass. Guill. Budé*, « Une traduction nouvelle de la Métaph. d'Ar. », janvier 1933, p. 30-37), de M. Mansion (*Revue néo-scholastique de Philosophie*, « Chron. de litt. aristot., » tome 41, août 1938, p. 439-443) et de M. de Corte (*Revue de Philosophie*, « Chron. d'Hist. de la Philos. ancienne », n° 6, novembre-décembre 1933, p. 617-632) sont à l'origine d'un certain nombre de corrections. Nous n'avons pas manqué d'en faire état dans notre commentaire, au passage correspondant, soit que nous ayons modifié notre première rédaction, soit que nous ayons cru devoir la conserver. Il nous plaît, enfin, de manifester notre gratitude envers les bienveillants correspondants (M. J. Chevalier, notamment) qui nous ont spontanément communiqué leurs observations sur plusieurs difficultés intéressant le texte ou son interprétation.

### **(Note de l'Introduction)**

Bien que cette Introduction soit sensiblement plus développée que celle des éditions précédentes, elle est conçue dans le même esprit. Nous n'avons pas prétendu présenter un exposé complet des problèmes et des difficultés de toute sorte que soulève, dans son ensemble, et dans chacune de ses parties, la *Métaphysique*. Nous nous sommes bornés à des indications générales, et, en évitant toute discussion, nous avons adopté les solutions qui, dans l'état actuel des études aristotéliennes, se sont finalement imposées, et qu'une longue pratique de l'œuvre même du Stagirite nous a paru confirmer. Ce long travail de la critique, que nous n'avons fait que résumer et dont nous avons adopté en somme les conclusions, a été entrepris et mené à bonne fin, depuis un siècle, tant

en Allemagne qu'en Angleterre et en France. Nous signalerons brièvement dans la présente note les principaux ouvrages d'érudition et d'exégèse auxquels il est indispensable de se reporter pour se faire une idée suffisante de l'histoire extérieure de la *Métaphysique*.

Le véritable initiateur de l'exégèse aristotélicienne a été Ch. Aug. Brandis (*Diatriba academica de perditis Aristotelis libris*, Bonn, 1823), et, concurremment, en France, F. Ravaisson, dont l'*Essai sur la Métaphysique d'Ar.* (1<sup>er</sup> vol. 1837 ; 2<sup>e</sup> vol. 1846) est toujours utile à consulter. Bonitz (Introduction à son commentaire latin, *Metaphysica, pars posterior*, Bonn, 1849) a continué et complété l'œuvre de Brandis, et les travaux plus récents dont il nous reste à parler n'ont fait que reprendre ses sages et prudentes conclusions. Les historiens de la Philosophie grecque (Zeller, dont la première édition est de 1844-1852, Gomperz, 1893-1902) n'ont pas, semble-t-il bien, apporté d'éléments nouveaux. Il faut en dire autant de la thèse de J. Chevalier, *la notion du Nécessaire chez Ar. et chez ses prédécesseurs*, Paris, 1915, dont un important Appendice est consacré (p. 253 à 288) à l'étude de la composition et de la chronologie de l'œuvre d'Ar. Le beau livre d'O. Hamelin, *le Système d'Aristote*, publié, par les soins de L. Robin, en 1920, mais dont la composition remonte à 1904, contient un exposé très clair des résultats de la critique à la fin du siècle dernier. Il a fallu attendre les travaux de Werner-Wilhelm Jaeger (*Emendationum... specimen*, Leipzig, 1892 ; *Studien...*, Berlin, 1912 ; *Aristoteles*, Berlin, 1923) pour rencontrer des vues véritablement neuves sur le *Corpus* aristotélicien, et, particulièrement, sur la *Métaphysique*. Conservatrices dans leur ensemble, les réflexions auxquelles une minutieuse étude des textes avait conduit Jaeger, n'en avaient pas moins besoin d'une mise au point. Cette mise au point a été faite par A. Mansion, dans un magistral article de la *Revue Néo-scholastique de Philosophie*, 1927, p. 307-341 et 423-466, intitulé : *la Genèse de l'œuvre d'Aristote d'après les travaux récents*. Le dernier commentateur de la *Métaphysique*, W. D. Ross (1924), tout en utilisant les travaux de Jaeger, a cependant, à différentes reprises, proposé des solutions personnelles. Il en est de même de Ettore Bignone (*L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Florence, 1936), qui a étudié l'évolution de la pensée d'Ar., particulièrement dans les Dialogues.

On peut dire que, d'une manière générale, les discussions de ces dernières années ont, sur la plupart des questions d'authenticité et de composition, renforcé les positions traditionnelles qu'une érudition intempérante, remontant au XVI<sup>e</sup> siècle, s'était efforcé d'ébranler. L'œuvre d'Aristote, la *Métaphysique* notamment, qui en est le couronnement, en sort fortifiée et affermie (Pour plus de détails, cf. L. Robin, *Aristote*, p. 104 et ss.).

## Livre I • A

1 (980a-982a) < *Sensation, expérience, art, science, sagesse.* >

**980a21** Tous les hommes désirent naturellement savoir ; ce qui le montre, c'est le plaisir causé par les sensations, car, en dehors même de leur utilité, elles nous plaisent par elles-mêmes, et, plus que toutes les autres, les sensations visuelles. En effet, non seulement pour agir, mais même lorsque nous ne nous  
25 proposons aucune action, nous préférons, pour ainsi dire, la vue à tout le reste. La cause en est que la vue est, de tous nos sens, celui qui nous fait acquérir le plus de connaissances et nous découvre une foule de différences. — Par nature, les animaux sont doués de sensations, mais, chez les uns, la sensation n'engendre pas la mémoire, tandis qu'elle l'engendre chez les autres. Et c'est pourquoi ces  
**980b21** derniers sont à la fois plus intelligents et plus aptes à apprendre que ceux qui sont incapables de se souvenir ; sont seulement intelligents, sans posséder la faculté d'apprendre, les êtres incapables d'entendre les sons, tels que l'abeille et tout autre genre d'animaux pouvant se trouver dans le même cas ; au contraire,  
25 la faculté d'apprendre appartient à l'être qui, en plus de la mémoire, est pourvu du sens de l'ouïe.

Quoi qu'il en soit, les animaux autres que l'homme vivent réduits aux images et aux souvenirs ; ils ne participent que faiblement à la connaissance empirique, tandis que le genre humain s'élève jusqu'à l'art et aux raisonnements. C'est de la mémoire que provient l'expérience pour les hommes : en effet, une multiplicité de souvenirs de la même chose **981a** en arrive à constituer finalement une seule expérience ; et l'expérience paraît bien être à peu près de même nature que la science et l'art, avec cette différence toutefois que la science et l'art adviennent aux hommes par l'intermédiaire de l'expérience, car *l'expérience a créé l'art*, comme le dit Polos avec raison, *et le manque d'expérience, la chance.* 5 L'art naît lorsque, d'une multitude de notions expérimentales, se dégage un seul jugement universel, applicable à tous les cas semblables. En effet, former le jugement que tel remède a soulagé Callias, atteint de telle maladie, puis Socrate, puis plusieurs autres pris individuellement, c'est le fait de l'expérience ; mais juger que tel remède a soulagé 10 tous les individus de telle constitution, rentrant dans les limites d'une classe déterminée, atteints de telle maladie, comme, par exemple, les phlegmatiques, les bilieux ou les fiévreux, cela relève de l'art.

Cela dit, au regard de la pratique l'expérience ne semble en rien différer de l'art ; et même nous voyons des hommes d'expérience obtenir plus de succès que ceux qui possèdent une notion sans l'expérience. 15 La cause en est que l'expérience est une connaissance de l'individuel, et l'art, de l'universel. Or, toute pratique et toute production portent sur l'individuel ; ce n'est pas l'homme, en effet, que guérit le médecin traitant, sinon par accident, mais Callias ou Socrate, ou quelque autre individu ainsi désigné, qui se 20 trouve être accidentellement un homme. Si donc on possède la notion sans l'expérience, et

que, connaissant l'universel, on ignore l'individuel qui y est contenu, on commettra souvent des erreurs de traitement, car ce qu'il faut guérir, c'est l'individu. — Il n'en est pas moins vrai que nous pensons <sup>25</sup> d'ordinaire que le savoir et la faculté de comprendre appartiennent plutôt à l'art qu'à l'expérience, et que nous jugeons les hommes d'art supérieurs aux hommes d'expérience, dans la pensée que la sagesse, chez tous les hommes, accompagne plutôt le savoir : et cela, parce que les uns connaissent la cause et que les autres ne la connaissent pas. En effet, les hommes d'expérience savent bien qu'une chose est, mais ils ignorent le pourquoi, tandis que les hommes d'art connaissent le pourquoi et la cause. Pour la même <sup>30</sup> raison encore, nous estimons que les chefs, dans toute entreprise, méritent une plus grande considération que les manoeuvres, et sont plus savants **981b** et plus sages : c'est parce qu'ils connaissent les causes de ce qui se fait, tandis que les manoeuvres sont semblables à ces choses inanimées qui agissent, mais agissent sans savoir ce qu'elles font, à la façon dont le feu brûle ; seulement, tandis que les êtres inanimés accomplissent chacune de leurs fonctions par une tendance naturelle, pour les manoeuvres c'est par <sup>5</sup> habitude. Ainsi, ce n'est pas l'habileté pratique qui rend, à nos yeux, les chefs plus sages, c'est parce qu'ils possèdent la théorie et connaissent les causes. — Et, en général, la marque distinctive du savant, c'est la capacité d'enseigner, et c'est encore pourquoi nous croyons que l'art est plus véritablement science que l'expérience, puisque ce sont les hommes d'art, et non les autres, qui sont capables d'enseigner. <sup>10</sup> — En outre, nous ne regardons d'ordinaire aucune de nos sensations comme étant une sagesse, bien qu'elles nous fournissent les connaissances les plus autorisées sur les choses individuelles ; mais elles ne nous disent le pourquoi de rien, pourquoi, par exemple, le feu est chaud : elles se bornent à constater qu'il est chaud.

C'est donc à bon droit que celui qui, le premier, trouva un art quelconque, dégagé des sensations communes, excita l'admiration des hommes ; ce ne <sup>15</sup> fut pas seulement en raison de l'utilité de ses découvertes, mais pour sa sagesse et sa supériorité sur les autres. Puis les arts nouveaux se multiplièrent, dirigés, les uns vers les nécessités de la vie, les autres vers son agrément ; or toujours les inventeurs de ces derniers arts ont été considérés comme plus sages que les autres, et cela, parce que leurs sciences ne <sup>20</sup> tendent pas à l'utilité. De là vient que tous ces différents arts étaient déjà constitués, quand on découvrit ces sciences qui ne s'appliquent ni au plaisir, ni aux nécessités, et elles prirent naissance dans les contrées où régnait le loisir. Aussi l'Égypte a-t-elle été le berceau des arts mathématiques, car on y laissait de grands loisirs à la caste sacerdotale.

<sup>25</sup> Nous avons indiqué, dans l'*Éthique* <sup>2</sup>, quelle différence il y a entre l'art, la science et les autres disciplines du même genre. Mais le but de notre présente

---

<sup>2</sup> *Éthique à Nicomaque*, VI, 3, 1139b 14 à 4, 1140b 8 (...)

discussion, c'est de montrer que, sous la dénomination de sagesse [*σοφία*], chacun entend communément ce qui traite des premières causes et des premiers principes ; aussi, comme nous l'avons dit plus haut, juge-t-on d'ordinaire l'homme d'expérience supérieur à l'homme <sup>30</sup> qui a simplement une sensation quelconque, l'homme d'art supérieur à l'homme d'expérience, l'architecte au manoeuvre, et les sciences théorétiques **982a** aux sciences pratiques. Il est donc évident, dès maintenant, que la Sagesse est une science qui a pour objet certaines causes et certains principes.

## 2 (982a-983a) < *Nature de la Philosophie.* >

Et puisque cette science est l'objet de notre recherche, ce qu'il faudra examiner, c'est de quelles <sup>5</sup> causes et de quels principes la Sagesse est la science. Si on considère les jugements qu'on porte d'ordinaire sur le sage, la réponse à cette question pourra sans doute en recevoir beaucoup plus de clarté.

Nous concevons d'abord le sage comme possédant la connaissance de toutes les choses, dans la mesure où cela est possible, c'est-à-dire sans avoir la science de chacune d'elles en particulier. Ensuite, celui qui <sup>10</sup> est capable de connaître les choses difficiles et malaisément accessibles à la connaissance humaine, on admet que celui-là est un sage (car la connaissance sensible étant commune à tous les hommes, est facile, et n'a rien à voir avec la Sagesse). En outre, celui qui connaît les causes avec plus d'exactitude, et celui qui est plus capable de les enseigner sont, dans toute espèce de science, plus sages. De plus, parmi les sciences, celle que l'on choisit pour elle-même et à <sup>15</sup> seule fin de savoir, est considérée comme étant plus vraiment Sagesse que celle qui est choisie en vue de ses résultats. Enfin, une science dominatrice est, à nos yeux, plus une sagesse que la science qui lui est subordonnée : ce n'est pas, en effet, au sage à recevoir des lois, c'est à lui d'en donner ; ce n'est pas lui qui doit obéir à autrui, c'est à lui, au contraire, que doit obéir celui qui est moins sage.

<sup>20</sup> Tels sont donc, en nature et en nombre, les jugements qu'on porte d'ordinaire sur la Sagesse et les sages. Or, parmi les caractères que nous venons de voir, la connaissance de toutes choses appartient nécessairement à celui qui possède au plus haut degré la science de l'universel, car il connaît, d'une certaine manière, tous les cas particuliers qui tombent sous l'universel. Ensuite, ces connaissances-là, je veux dire les plus universelles, sont, à tout prendre, les plus difficiles à acquérir pour les hommes, car elles sont les plus éloignées des perceptions <sup>25</sup> sensibles. En outre, les sciences les plus exactes sont celles qui sont les plus sciences des principes, car celles qui partent de principes plus abstraits sont plus exactes que celles qui se tirent de principes plus complexes : l'Arithmétique, par exemple, est plus exacte que la Géométrie. Disons encore qu'une science est d'autant plus propre à l'enseignement qu'elle approfondit davantage les causes, car <sup>30</sup> enseigner c'est dire les causes pour chaque chose.

De plus, connaître et savoir pour connaître et savoir, c'est là le caractère principal de la science qui a pour objet le suprême connaissable : en effet, celui qui préfère connaître pour connaître choisira avant tout 982b la science par excellence, et telle est la science du suprême connaissable ; or, le suprême connaissable, ce sont les premiers principes et les premières causes, car c'est grâce aux principes et à partir des principes que tout le reste est connu, et non pas, inversement, les principes, par les autres choses qui en dépendent. Enfin, la science maîtresse, et qui est supérieure à toute science subordonnée, est celle qui connaît en vue de quelle fin chaque chose doit être faite, fin qui est, dans chaque être, son bien, et, d'une manière générale, le souverain Bien dans l'ensemble de la Nature.

Toutes ces considérations montrent que c'est sur la même science que vient s'appliquer le nom en question : il faut que ce soit une science qui spéculer sur les premiers principes et les premières causes, 10 car le bien, c'est-à-dire la fin, est l'une des causes. — Qu'elle ne soit pas, d'autre part, une science poétique [*ποιεῖν*]<sup>3</sup>, c'est ce que montre aussi l'histoire des plus anciens philosophes. C'est, en effet, l'étonnement qui pousse, comme aujourd'hui, les premiers penseurs aux spéculations philosophiques. Au début, leur étonnement porta sur les difficultés qui se présentaient les premières à l'esprit ; puis, s'avancant ainsi peu à peu, ils étendirent leur exploration à 15 des problèmes plus importants, tels que les phénomènes de la Lune, ceux du Soleil et des Étoiles, enfin la genèse de l'Univers. Or apercevoir une difficulté et s'étonner, c'est reconnaître sa propre ignorance (c'est pourquoi même l'amour des mythes est, en quelque manière, amour de la Sagesse, car le mythe est un assemblage de merveilleux). Ainsi donc, si ce fut bien pour échapper à l'ignorance que 20 les premiers philosophes se livrèrent à la philosophie, c'est qu'évidemment ils poursuivaient le savoir en vue de la seule connaissance et non pour une fin utilitaire. Et ce qui s'est passé en réalité en fournit la preuve : presque toutes les nécessités de la vie, et les choses qui intéressent son bien-être et son agrément avaient reçu satisfaction, quand on commença à rechercher une discipline de ce genre. Je conclus que, manifestement, nous n'avons en vue, 25 dans notre recherche, aucun intérêt étranger. Mais, de même que nous appelons libre celui qui est à lui-même sa fin et n'existe pas pour un autre<sup>4</sup>, ainsi cette science est aussi la seule de toutes les

---

<sup>3</sup> On traduit désormais *ποιεῖν* plutôt par science *poiétique*, pour éviter la confusion avec la compréhension habituelle de « poésie » et « poétique ». *Ποιεῖν* veut dire faire, réaliser, produire, fabriquer quelque chose en général, une oeuvre, un outil, un objet. Mais le terme désigne aussi « poésie ». Les sciences poiétiques sont distinctes des sciences pratiques et des sciences théorétiques. Tr. Ross : « That it is not a science of production is clear even from the history of the earliest philosophers. » (N.d.É.)

<sup>4</sup> Cf. Politique, I, 4, 1254a 14.

sciences qui soit une discipline libérale, puisque seule elle est à elle-même sa propre fin.

Aussi est-ce encore à bon droit qu'on peut estimer plus qu'humaine sa possession. De tant de manières, en effet, la nature de l'homme est esclave, que, <sup>30</sup> suivant Simonide,

*Dieu seul peut jouir de ce privilège,*

et qu'il ne convient pas que l'homme ne se borne pas à rechercher la science qui est à sa mesure. Si donc il y a quelque vérité dans ce que racontent les poètes, et si la jalousie est naturelle à la divinité, c'est bien **983a** dans ce cas qu'elle devrait, semble-t-il, surtout s'exercer, et tous ceux qui excellent dans ce savoir auraient un sort misérable. Mais il n'est pas admissible que la divinité soit jalouse<sup>5</sup> (disons même, avec le proverbe, que *les poètes sont de grands menteurs*), et on ne doit pas non plus penser qu'une autre science puisse surpasser celle-là en dignité. En effet, <sup>5</sup> la science la plus divine est aussi la plus élevée en dignité, et seule la science dont nous parlons doit être, à un double titre, la plus divine : car une science divine est à la fois, celle que Dieu posséderait de préférence et qui traiterait des choses divines. Or la science dont nous parlons est seule à présenter, en fait, ce double caractère : d'une part, dans l'opinion courante, Dieu est une cause de toutes choses et un principe, et, d'autre part, une telle science, Dieu seul, ou du moins Dieu principalement, peut la posséder. <sup>10</sup> Toutes les autres sciences sont donc plus nécessaires qu'elle, mais aucune ne l'emporte en excellence.

Cependant son acquisition doit, en un sens, nous faire aboutir à un état d'esprit qui est à l'opposé de celui où nous nous trouvons au début de nos recherches. Tout homme, avons-nous dit, commence par s'étonner de ce que les choses sont ce qu'elles sont ; il en est comme dans le cas des marionnettes, qui se meuvent d'elles-mêmes aux regards de ceux qui n'en ont pas encore considéré la cause, ou pour <sup>15</sup> les solstices, ou encore pour l'incommensurabilité de la diagonale : il semble, en effet, étonnant à tout le monde qu'une quantité donnée ne puisse être mesurée même par l'unité minima. Or, on doit finir par l'étonnement contraire, et, suivant le proverbe, par ce qui est meilleur, comme cela arrive aussi dans nos exemples, dès qu'on est instruit de <sup>20</sup> la cause : car rien ne surprendrait autant un géomètre que si la diagonale devenait commensurable !

Nous avons ainsi établi la nature de la science que nous cherchons, et aussi le but que doivent atteindre notre recherche et toute notre investigation.

---

<sup>5</sup> Cf. *Timée*, 29e ; *Phèdre*, 247a.



**3** (983a - 984b) < *La recherche de la cause chez les premiers philosophes grecs : cause matérielle, cause efficiente et cause finale.* >

Il est donc manifeste que la science que nous avons à acquérir est celle des causes premières (puisque nous disons que nous connaissons chaque chose, <sup>25</sup> seulement quand nous pensons connaître sa première cause). Or les causes se disent en quatre sens. En un sens, par cause nous entendons la substance [ουσία] formelle ou quiddité [το τι εν ειναι]<sup>6</sup> (en effet, la raison d'être d'une chose se ramène en définitive à la notion [λογος] de cette chose, et la raison d'être première est cause et principe) ; en un autre sens encore, la cause est <sup>30</sup> la matière ou le substrat ; en un troisième sens, c'est le principe d'où part le mouvement ; en un quatrième, enfin, qui est l'opposé du troisième, la cause, c'est la cause finale ou le bien (car le bien est la fin de toute génération et de tout mouvement). Nous avons suffisamment approfondi ces principes **983b** dans la *Physique* <sup>7</sup> ; rappelons cependant ici les opinions de ceux qui, avant nous, se sont engagés dans l'étude des êtres, et qui ont philosophé sur la vérité, car il est évident qu'eux aussi parlent de certains principes et de certaines causes. Cette revue sera profitable pour notre recherche actuelle : <sup>5</sup> ou bien, en effet, nous découvrirons une autre espèce de cause, ou bien notre confiance sera affermie dans notre présente énumération.

La plupart des premiers philosophes ne considéraient comme principes de toutes choses que les seuls principes de nature matérielle. Ce dont tous les êtres sont constitués, le point initial de leur génération et le terme final de leur corruption, alors <sup>10</sup> que la substance persiste sous la diversité de ses déterminations : tel est, pour eux, l'élément, tel est le principe des êtres. Ils croient pouvoir en tirer cette conséquence qu'il n'y a ni génération, ni destruction, étant donné que cette nature première subsiste toujours : de même que nous ne disons pas non plus que Socrate est engendré au sens absolu quand il devient beau ou musicien, ni qu'il périt quand il <sup>15</sup> abandonne ces manières d'être, parce que le substrat demeure, à savoir Socrate lui-même. C'est de cette façon que les philosophes dont nous parlons assurent qu'aucune des autres choses ne naît ni ne se corrompt, car il doit y avoir une réalité quelconque, soit une, soit multiple, d'où tout le reste est engendré, mais qui elle-même est conservée.

Quant au nombre et à la nature des principes de ce genre, les philosophes ne sont pas tous d'accord. <sup>20</sup> Thalès, le fondateur de cette sorte de philosophie, dit que le principe est l'Eau (c'est pourquoi aussi il déclarait que la Terre flotte sur l'Eau) ; il fut conduit sans doute à cette croyance en observant que toutes

---

<sup>6</sup> Tr. Ross : « In one of these we mean the substance, i.e. the essence (...) » (N.d.É.)

<sup>7</sup> II, 3, 7 (...)



choses se nourrissent de l'humide et que le chaud lui-même en procède et en vit (or ce dont les choses <sup>25</sup> viennent est, pour toutes, leur principe). Telle est l'observation qui lui fit adopter cette manière de voir, et aussi cet autre fait que les semences de toutes choses ont une nature humide et que l'Eau est l'origine de la nature des choses humides. — D'après certains, les anciens cosmologistes aussi, bien antérieurs à la génération actuelle, et qui furent les premiers à traiter des dieux, se seraient figuré la Nature de la même manière. Effectivement, ils <sup>30</sup> donnent l'Océan et Téthys comme auteurs de la génération du Monde, et ils disent que le serment des Dieux se fait par l'eau, à laquelle les poètes donnent le nom de Styx : ce qu'il y a de plus ancien est, en effet, ce qu'il y a de plus respectable, et on jure par ce qu'il y a de plus respectable. Quant à **984a** savoir si cette opinion sur la Nature est, en fait, primitive et ancienne, c'est un point qui est sans doute très incertain ; toujours est-il que ce fut, dit-on, la doctrine déclarée de Thalès au sujet de la cause première des choses. En ce qui concerne Hippon, en effet, nul ne songerait à le placer parmi ces philosophes, en raison de la médiocrité de sa pensée. — <sup>5</sup> Anaximène et Diogène posent l'Air comme antérieur à l'Eau, et, parmi les corps simples, ils lui donnent la préférence comme principe, tandis que, pour Hippase de Métaponte et Héraclite d'Éphèse c'est le Feu. — Empédocle compte comme éléments les quatre corps simples ; il le fait en ajoutant un quatrième, la Terre, à ceux dont nous venons de parler ; ces éléments subsistent toujours et ne sont soumis <sup>10</sup> au devenir que par augmentation ou diminution quantitative, soit qu'ils s'unissent pour former une unité, soit qu'ils se divisent à partir de cette unité. — Anaxagore de Clazomène, l'aîné d'Empédocle, mais dont la pensée semble appartenir à un âge postérieur, admet des principes en nombre infini : presque toutes ces choses, dit-il, qui sont formées de parties semblables, à la façon dont le sont l'Eau ou le Feu, ne sont sujettes à la génération et à la destruction que d'une seule manière, à savoir par l'union ou la <sup>15</sup> séparation des parties ; elles ne naissent, ni ne périssent d'une autre façon, mais elles subsistent éternellement.

Tous ces philosophes donnent donc à penser, semble-t-il, qu'il n'y a qu'une seule cause, celle qui est dite de nature matérielle. Mais à ce point de leur marche, la réalité elle-même leur traça la voie, et les obligea à une recherche plus approfondie. Qu'on suppose tant qu'on voudra, en effet, que toute <sup>20</sup> génération et toute corruption procèdent d'un unique principe ou de plusieurs, pourquoi cela arrive-t-il, et quelle en est la cause ? Ce n'est assurément pas le substrat qui est lui-même l'auteur de ses propres changements<sup>8</sup>. Par exemple, ce n'est ni le bois, ni l'airain qui est la cause du changement de l'un et de l'autre ; ce n'est pas le bois qui fait le lit, ni l'airain, <sup>25</sup> la statue, mais il y a quelque autre chose qui est cause du changement. Et rechercher cette autre chose, c'est rechercher l'autre principe, ou, comme nous dirions, ce dont vient le commencement du mouvement. Or les philosophes

---

<sup>8</sup> Cf. *De la génération et de la corruption*, II, 9, 335b 29.

qui, tout à fait au début, s'attachèrent à cette recherche dont nous avons parlé, et qui énoncèrent l'unité du substrat, ne s'étaient pas mis en peine de cette difficulté ; mais quelques-uns, du moins, parmi ceux qui <sup>30</sup> affirmaient cette unité, ont succombé en quelque sorte sous la question qu'ils avaient soulevée : ils soutiennent que l'Un est immobile, et, par suite, la Nature entière, et cela, non seulement en ce qui concerne la génération et la corruption (car c'est là une conception qui, dès l'origine, a rallié tous les esprits), mais même en ce qui concerne tout autre changement, **984b** quel qu'il soit ; et cette doctrine leur est particulière. Parmi ceux qui énoncent l'unité du Tout, nul n'est donc parvenu à la conception de la cause en question, exception faite peut-être pour Parménide, et encore est-ce dans la mesure où il suppose qu'il y a non seulement une cause, mais aussi, en un certain sens, deux causes. Mais pour les philosophes qui admettent plusieurs éléments, tels que le <sup>5</sup> chaud et le froid, ou le Feu et la Terre, il leur est plus aisé d'indiquer la cause efficiente : ils attribuent, en effet, au Feu la nature motrice, et à l'Eau, à la Terre et aux autres éléments, la passivité contraire.

Après eux, comme de tels principes, une fois découverts, se révélaient encore insuffisants pour engendrer la nature des êtres, des philosophes, contraints <sup>10</sup> de nouveau, ainsi que nous l'avons dit, par la vérité elle-même, cherchèrent un autre principe causal. En effet, l'existence ou la production du bien et du beau dans les choses n'a probablement pour cause ni le Feu, ni la Terre, ni un autre élément de cette sorte, et il n'est même pas vraisemblable que ces philosophes l'aient pensé. D'autre part, rapporter au hasard et à la fortune une oeuvre si <sup>15</sup> grandiose n'était pas non plus raisonnable. Aussi quand un homme vint dire qu'il y a dans la Nature, comme chez les animaux, une Intelligence, cause de l'ordre et de l'arrangement universel, il apparut comme seul en son bon sens en face des divagations de ses prédécesseurs. Nous savons, à n'en pouvoir douter, qu'Anaxagore adopta ces vues, mais on dit qu'il eut pour devancier Hermotime de Clazomène. <sup>20</sup> Quoi qu'il en soit, ceux qui professaient cette doctrine, en même qu'ils posèrent la cause du bien comme principe des êtres, en firent aussi cette sorte de principe qui donne le mouvement aux êtres.

#### **4** (984b - 985b) < Examen des philosophies antéplatoniciennes. >

On peut soupçonner Hésiode d'avoir, le premier, recherché une solution semblable, et, avec lui, tous ceux, quels qu'ils soient, qui ont posé l'Amour ou le Désir pour principe des êtres, comme <sup>25</sup> Parménide l'a fait, lui aussi. Ce dernier, construisant la genèse de l'Univers :

*<Aphrodite> a créé l'Amour, dit-il, le premier de tous les dieux.*

Et Hésiode :

*Bien avant toutes choses fut le Chaos,*

*Puis ensuite la Terre aux larges flancs...*

*Et l'Amour, qui brille entre tous les immortels.*

Tant il fallait que se trouvât dans les êtres une <sup>30</sup> cause capable de donner le mouvement et l'ordre aux choses ! Quant à savoir à qui attribuer la priorité de cette doctrine, qu'il nous soit permis de renvoyer à plus tard notre sentence. — Mais on s'aperçut que les opposés du Bien étaient présents aussi dans la nature ; que non seulement l'ordre et le beau s'y <sup>985a</sup> trouvaient, mais aussi le désordre et le laid, et même que le mal l'emportait sur le bien, et le laid sur le beau. De là vient qu'un autre philosophe introduisit l'Amitié et la Haine : chacun de ces deux principes est la cause de l'un de ces deux effets, car si on poursuivait le raisonnement d'Empédocle, et si on le prenait dans son esprit et non dans son expression <sup>5</sup> littérale qui n'est qu'un balbutiement, on trouverait que l'Amitié est la cause du bien, et la Haine, celle du mal. Par conséquent, si l'on soutenait qu'Empédocle, en un sens, a mentionné, et mentionné le premier, le Bien et le Mal comme principes, peut-être aurait-on raison, s'il est vrai que la cause de tous les biens est le Bien lui-même, [et la cause des maux, le Mal].

<sup>10</sup> Ces philosophes, disons-nous, ont évidemment atteint jusqu'ici deux des causes que nous avons distinguées dans la *Physique* <sup>9</sup>, à savoir la matière et le principe du mouvement ; seulement, ils l'ont fait d'une manière vague et obscure, comme dans les combats se conduisent les soldats mal exercés, qui <sup>15</sup> s'élancent de tous côtés et portent souvent d'heureux coups, sans que la science y soit pour rien : de même, ces philosophes ne semblent pas savoir ce qu'ils disent, car on ne les voit presque jamais, ou peu s'en faut, recourir à leurs principes. C'est ainsi qu'Anaxagore ne se sert de l'Intelligence que comme un *deus ex machina* pour la formation de son Univers : quand il est embarrassé d'expliquer pour quelle cause telle chose est nécessaire, il tire alors <sup>20</sup> sur la scène l'Intelligence, mais, dans les autres cas, c'est à de tous autres principes plutôt qu'à l'Intelligence qu'il attribue la production du devenir<sup>10</sup>. — Empédocle, lui, bien qu'il se serve des causes plus que ce dernier, ne le fait pourtant pas suffisamment, et, dans leur usage, il ne parvient pas à se mettre d'accord avec lui-même. Souvent, du moins, chez lui, c'est l'Amitié qui sépare, et c'est la Haine qui <sup>25</sup> unit. Quand, en effet, le Tout est divisé en ses éléments sous l'action de la Haine, le Feu se rassemble en une seule masse, en même temps que chacun des autres éléments ; inversement, quand, sous l'action de l'Amitié se produit l'union des éléments, les parties de chaque élément sont de nouveau forcées de se séparer les unes des autres. — Quoi qu'il en soit, Empédocle, s'écartant de ses devanciers, introduisit <sup>30</sup> le premier la cause en question en la divisant, en ne faisant pas du principe du mouvement un principe unique, mais en posant deux

---

<sup>9</sup> II, 3, 7.

<sup>10</sup> Cf. *Phédon*, 97c, 99 (...)

principes différents et même contraires. En outre, il fut le premier à reconnaître quatre éléments de nature matérielle ; cependant, il ne s'en sert pas comme s'ils étaient quatre, mais comme s'ils étaient deux seulement, 985b d'une part, le Feu pris en soi, et, d'autre part, ses opposés, ramassés en une seule nature, à savoir la Terre, l'Air et l'Eau. On peut d'ailleurs s'en rendre compte à la lecture de son poème.

Tels sont donc, disons-nous, la nature et le nombre des principes dont ce philosophe a fait état. — Leucippe et son associé Démocrite prennent pour 5 éléments le Plein et le Vide, qu'ils appellent respectivement l'Être et le Non-Être. De ces principes, le Plein et le Solide, c'est l'Être : le Vide et le Rare, le Non-Être (c'est pourquoi, à leur sens, le Non-Être n'a pas moins d'existence que l'Être, le Vide n'existant pas moins que le Corps). Ce sont là les causes des êtres, au sens de cause matérielle. Et de même que 10 ceux qui admettent l'unité de la substance prise comme sujet engendrent tous les autres êtres au moyen de modifications de cette substance, en posant le Rare et le Dense comme principes des modifications, c'est de la même manière que ces philosophes prétendent que les différences dans les éléments sont les causes de toutes les autres qualités. Seulement, ces différences sont, d'après eux, au nombre de trois : la figure, l'ordre et la position. Les différences de 15 l'être, disent-ils, ne viennent que de la proportion, du contact et de la tournure. Or la proportion, c'est la figure, le contact c'est l'ordre, et la tournure, c'est la position : ainsi  $A$  diffère de  $N$  par la figure,  $AN$  [diffère] de  $NA$  par l'ordre, et  $\zeta$ , de  $N$  par la position. — Quant au problème du mouvement : d'où, ou comment, les êtres le possèdent, ces philosophes l'ont, 20 comme les autres, négligemment passé sous silence<sup>11</sup>.

Tel est donc sur les deux causes en question, le point où, à notre sentiment, paraissent s'être arrêtées les recherches de nos prédécesseurs.

5 (985b - 987a) < Suite de l'examen. — Les Pythagoriciens, les Éléates. — La cause formelle. >

Au temps de ces philosophes, et même avant eux, ceux qu'on désigne sous le nom de Pythagoriciens se consacrèrent les premiers aux mathématiques 25 et les firent progresser. Nourris dans cette discipline, ils estimèrent que les principes des mathématiques sont les principes de tous les êtres. Et comme de ces principes les nombres sont, par nature, les premiers, et que, dans les nombres, les Pythagoriciens croyaient apercevoir une multitude d'analogies avec tout ce qui est et devient, plus qu'ils n'en apercevaient dans le Feu, la Terre et l'Eau (telle détermination 30 des nombres étant la justice, telle autre l'âme et l'intelligence, telle autre le temps critique, et de même, pour ainsi dire, pour chacune des autres déterminations) ; comme il voyaient, en outre, que des

<sup>11</sup> Cf. *Traité du Ciel*, III, 2, 300b 8.

nombres exprimaient les propriétés et les proportions musicales ; comme, enfin, toutes les autres choses leur paraissaient, dans leur nature entière, être formées à la ressemblance des nombres, 986a et que les nombres semblaient être les réalités primordiales de l'Univers : dans ces conditions, ils considérèrent que les principes des nombres sont les éléments de tous les êtres, et que le Ciel tout entier est harmonie et nombre. Et toutes les concordances qu'ils pouvaient relever, dans les nombres et la <sup>5</sup> Musique, avec les phénomènes du Ciel et ses parties et avec l'ordre de l'Univers, ils les réunissaient et les faisaient entrer dans leur système ; et, si une lacune se révélait quelque part, ils procédaient en hâte aux additions nécessaires pour assurer la complète cohérence de leur théorie. Par exemple, la Décade paraissant être un nombre parfait et embrasser toute la nature des nombres, ils disent que les <sup>10</sup> Corps célestes en mouvement sont au nombre de dix ; mais comme les Corps visibles ne sont que neuf, pour ce motif ils en supposent un dixième, l'Antiterre<sup>12</sup>.

Nous avons traité de tous ces points par ailleurs<sup>13</sup>, avec plus de précision. Mais si nous y revenons, c'est pour apprendre de ces philosophes aussi ce qu'ils posent comme principes, et comment leurs principes <sup>15</sup> tombent sous les causes que nous avons déjà énumérées. Or, à cet égard, il apparaît qu'ils estiment, eux aussi, que le nombre est principe, à la fois comme matière des êtres et comme constituant leurs modifications et leurs états. Les éléments du nombre sont le Pair et l'Impair ; le Pair est infini, l'Impair, fini ; l'Un procède de ces deux éléments, car il est <sup>20</sup> à la fois pair et impair, et le nombre procède de l'Un ; et l'ensemble du Ciel, comme il a été dit, est nombres.

D'autres, parmi ces mêmes philosophes, reconnaissaient dix principes, qu'ils rangent en deux séries parallèles :

Limite et Illimité,  
Impair et Pair,  
Un et Multiple,  
Droit et Gauche,  
Mâle et Femelle,  
<sup>25</sup> en Repos et Mû,  
Rectiligne et Courbe,  
Lumière et Obscurité,  
Bon et Mauvais,

---

<sup>12</sup> Les neuf Corps visibles sont la Sphère des Étoiles fixes, les Sphères des sept planètes, et la Terre. — Sur l'Anti-terre (αντιχθων), cf. *Traité du Ciel*, II, 13, 293a 18.

<sup>13</sup> *Traité du Ciel*, II, 13, 293a 23 - 293b 20.

## Carré et Oblong.

Sensiblement la même paraît avoir été la doctrine d'Alcméon de Crotoné, soit que celui-ci ait reçu ses idées des Pythagoriciens, ou ces derniers, d'Alcméon, car il florissait au temps de la vieillesse de Pythagore, <sup>30</sup> et les doctrines professées sont presque identiques. Il dit, en effet, que la plupart des choses humaines vont par deux, désignant par là non pas des contrariétés définies comme celles des Pythagoriciens, mais des contrariétés prises au hasard : par exemple, le Blanc et le Noir, le Doux et l'Amer, le Bien et le Mal, le Grand et le Petit. Ainsi donc, ce philosophe a émis des idées informes sur le reste, tandis que **986b** les Pythagoriciens se sont expliqués clairement sur le nombre et la nature de leurs contrariétés. — De ces deux écoles tout ce que nous pouvons donc retenir, c'est que les contraires sont les principes des êtres, et l'une d'elles peut même nous renseigner sur le nombre et la nature de ces principes. Mais quant <sup>5</sup> à la façon dont il est possible de les ramener aux causes dont nous avons parlé, c'est ce qui n'a pas été nettement articulé par ces philosophes ; ils semblent pourtant ranger leurs éléments sous l'idée de matière, puisque c'est à partir de ces éléments, pris comme parties immanentes de toutes choses, qu'est, selon eux, constituée et façonnée la substance.

La pensée des anciens philosophes qui ont admis la pluralité des éléments de la nature, est suffisamment <sup>10</sup> connue par ce qui précède. Il en est d'autres, au contraire, qui ont professé que le Tout est une seule réalité, mais l'excellence de l'exposition n'est pas la même chez tous, ni la conformité avec les faits. Quoi qu'il en soit, la discussion de leurs doctrines ne peut en aucune façon rentrer dans le cadre de notre présent examen des causes. En effet, ils ne procèdent pas à la manière de certains physiologues <sup>15</sup> qui, posant l'Être comme un, n'engendrent pas moins toutes choses à partir de l'Un considéré comme matière. Leur doctrine est d'une autre sorte : tandis que les physiologues se donnent en plus le mouvement, puisqu'ils engendrent le Tout, les philosophes dont nous parlons prétendent, au contraire, que le Tout est immobile. Voici cependant un point qui n'est pas étranger à notre examen actuel. Parménide paraît s'être attaché à l'unité formelle, et Méliissus à l'unité matérielle ; aussi cette unité est-elle <sup>20</sup> pour le premier, finie, et, pour le second, infinie. Quant à Xénophane, le plus ancien des partisans de l'unité (car Parménide, fut, dit-on, son disciple), il n'a rien précisé, et il ne semble avoir saisi la nature d'aucune des deux causes. Mais, promenant son regard sur l'ensemble de l'Univers matériel, il assure que l'Un est Dieu. Ces philosophes doivent donc, <sup>25</sup> comme nous l'avons dit, demeurer à l'écart de notre présente investigation, et, d'une façon absolue, deux d'entre eux, dont les conceptions sont, en vérité, par trop grossières, à savoir Xénophane et Méliissus. Au contraire, Parménide semble raisonner ici avec plus de pénétration. Persuadé que, hors de l'Être, le Non-Être n'est pas, il pense que nécessairement une seule chose est, à savoir l'Être lui-même, et qu'il n'existe rien d'autre (c'est là un point que <sup>30</sup> nous avons exposé plus clairement dans la



*Physique*<sup>14</sup>) ; mais contraint de s'incliner devant les faits, d'admettre à la fois l'unité formelle et la pluralité sensible, il en vient à poser deux causes, deux principes : le Chaud et le Froid, autrement dit le Feu 987a et la Terre, et, de ces deux principes, il range l'un, le Chaud, avec l'Être, et l'autre avec le Non-Être.

De ce que nous avons dit et des doctrines des philosophes avec lesquels nous venons de conférer, voilà donc tout ce que nous avons recueilli : d'une part, les plus anciens philosophes regardent le principe comme corporel (car l'Eau et le Feu, et 5 les éléments analogues sont des corps) ; chez les uns, ce principe corporel est unique, chez les autres il est multiple, mais les uns comme les autres le posent comme étant de nature matérielle ; — d'autre part, certains philosophes admettent cette cause et une autre en plus, celle d'où naît le mouvement, cause qui est unique chez les uns, double chez les autres.

<sup>10</sup> Jusqu'à l'École Italique exclusivement, les autres philosophes se sont donc trop brièvement expliqués sur ces principes, sous cette réserve toutefois, ainsi que nous l'avons dit, qu'ils se trouvent faire appel à deux espèces de causes, et que l'une d'elles, la cause originaire du mouvement, est posée par les uns comme étant unique, et par les autres comme étant double. Les Pythagoriciens ont parlé dans le même sens, de deux principes, mais ils ont ajouté <sup>15</sup> les deux particularités suivantes. D'abord, le Limité, ou l'Un, et l'Illimité ne sont pas, pensaient-ils, certaines autres réalités, telles que le Feu, la Terre ou un autre élément de cette sorte, mais c'est l'Illimité même et l'Un même qui sont la substance des choses dont ils sont affirmés, et c'est pourquoi ils disaient que le nombre est la substance de toutes choses. Telle est la manière dont ils se sont expliqués sur ce <sup>20</sup> point. En second lieu, au sujet de l'essence [*το τι εστι*], c'est eux qui ont commencé à raisonner et à définir ; seulement ils ont procédé d'une façon par trop simpliste. En effet, ils définissaient superficiellement, et, en outre, le premier nombre auquel était applicable la définition donnée, ils le considéraient comme l'essence de la chose définie : comme si on croyait le double et la dyade identiques parce que la dyade <sup>25</sup> est la première chose dont le double est affirmé ! Mais, sans doute, l'essence du double et de la dyade n'est-elle pas la même, sinon l'Un serait multiple ; c'est là du reste une conséquence qu'ils n'hésitaient pas à tirer.

Des anciens philosophes et de leurs successeurs, tel est donc tout ce que nous pouvons retenir.

## 6 (987a - 988a) < La théorie platonicienne des Idées. >

Après les philosophes dont nous venons de parler, survint la théorie de Platon, en accord le plus <sup>30</sup> souvent avec celle des Pythagoriciens, mais qui a aussi ses caractères propres, bien à part de la philosophie de l'École Italique.

---

<sup>14</sup> I, 2, 3.

— Dès sa jeunesse, Platon, étant devenu d'abord ami de Cratyle et familier avec les opinions d'Héraclite, selon lesquelles toutes les choses sensibles sont dans un flux perpétuel et ne peuvent être objet de science, demeura par la 987b suite fidèle à cette doctrine. D'un autre côté, Socrate, dont les préoccupations portaient sur les choses morales, et nullement sur la Nature dans son ensemble, avait pourtant, dans ce domaine, cherché l'universel, et fixé, le premier, la pensée sur les définitions. Platon accepta son enseignement, mais 5 sa formation première l'amena à penser que cet universel devait exister dans des réalités d'un autre ordre que les choses sensibles : il est impossible, en effet, croyait-il, que la définition commune existe dans aucun des objets sensibles individuels, de ceux du moins qui sont en perpétuel changement. Guidé par ces raisons, il donna alors à de telles réalités le nom d'*Idées* [*ιδεα*]<sup>15</sup>, disant, d'autre part, que les choses sensibles sont séparées des Idées et sont toutes dénommées d'après elles : c'est, en effet, par participation 10 qu'existe la pluralité sensible, univoque à l'égard des Idées. Quant à cette *participation*, Platon ne modifiait que le nom : les Pythagoriciens, en effet, disent que les êtres existent par *imitation* des nombres ; pour Platon, c'est par une *participation*, le mot seul est changé. Toutefois cette participation ou imitation des Idées, quelle en peut être la nature : c'est là une recherche qu'ils ont laissée dans l'indécision. — De plus, outre les choses sensibles et les Idées, Platon admet qu'il existe les 15 Choses mathématiques, qui sont des réalités intermédiaires, différentes, d'une part, des objets sensibles, en ce qu'elles sont éternelles et immobiles, et, d'autre part, des Idées, en ce qu'elles sont une pluralité d'exemplaires semblables, tandis que l'Idée est en elle-même une réalité une, individuelle et singulière. — Les Idées étant causes pour les autres choses, il estima que les éléments des Idées sont les éléments 20 de tous les êtres ; ainsi, en tant que matière, les principes des Idées sont le Grand et le Petit, et, en tant que substance formelle, c'est l'Un, car c'est à partir du Grand et du Petit, et par participation du Grand et du Petit à l'Un, que naissent les Nombres idéaux. — Que pourtant l'Un soit la substance même, et non le prédicat d'une autre chose de laquelle on dit qu'elle est une, Platon en tombe d'accord avec les Pythagoriciens ; que les nombres soient les causes de la substance des autres êtres, il l'admet encore 25 pareillement avec eux. Mais remplacer l'Infini, qu'ils concevaient comme simple, par une Dyade, et constituer l'Infini avec le Grand et le Petit, voilà l'apport personnel de Platon. Un autre point qui lui est particulier, c'est qu'il place les nombres en dehors des objets sensibles, tandis que les Pythagoriciens prétendent que les choses mêmes sont nombres, et, d'autre part, ne posent pas les Choses mathématiques comme des êtres intermédiaires entre les Idées et le sensible. S'il sépara ainsi du monde sensible l'Un 30 et les Nombres, contrairement aux Pythagoriciens, et s'il introduisit les Idées, ce fut en raison de ses recherches d'ordre logique (car ses prédécesseurs ne possédaient

---

<sup>15</sup> Le mot *Idée* au sens platonicien, est rendu soit par *ιδεα*, comme dans le présent passage, soit par *ειδος* (et surtout le pluriel *ειδη*). (...)



aucune connaissance de la Dialectique) ; si, d'autre part, il pose la Dyade indéfinie comme seconde nature, cela tient à ce que les Nombres, à l'exception des Nombres impairs, naissent facilement de la Dyade, comme de quelque matière **988a** plastique. Pourtant c'est le contraire qui se passe en réalité, et l'opinion de ces philosophes n'est pas rationnelle. De la matière ils font sortir, en effet, une multiplicité de choses, tandis que, suivant eux, la forme n'engendre qu'une seule fois ; mais, au contraire, il est manifeste que d'une seule matière on ne tire qu'une seule table, tandis que l'artiste, qui applique la forme, fabrique, tout en étant un, <sup>5</sup> plusieurs tables. Il en est de même du mâle par rapport à la femelle : celle-ci est fécondée par un seul accouplement, mais le mâle féconde plusieurs femelles ; c'est là pourtant une image du rôle que jouent ces principes.

Telle est donc la façon dont Platon a défini sa doctrine sur les points en question. Les considérations qui précèdent montrent avec évidence qu'il ne s'est servi que de deux sortes de causes : de la cause <sup>10</sup> formelle et de la cause matérielle (en effet, les Idées sont causes de l'essence pour toutes les autres choses, et l'Un, à son tour, est cause pour les Idées) ; et cette matière, qui est substrat (et de laquelle se disent les Idées, pour les choses sensibles, et l'Un, pour les Idées), c'est la Dyade, c'est le Grand et le Petit. Platon a encore placé, dans l'un de ces deux éléments, la cause du bien, et dans l'autre, celle du mal, doctrine <sup>15</sup> que déjà, avons-nous dit, cherchaient à soutenir certains philosophes de l'âge antérieur, tels qu'Empédocle et Anaxagore.

**7 (988a - 988b) < Rapport des systèmes examinés avec les quatre causes aristotéliennes. >**

C'est brièvement et sommairement que nous venons de passer en revue les philosophes qui ont disserté des principes et de la vérité, et que nous avons examiné la manière dont, en fait, ils en ont <sup>20</sup> parlé. Cette étude nous a néanmoins permis de faire une constatation importante : c'est que nul de ceux qui ont traité du principe et de la cause n'a rien énoncé qui puisse rentrer dans

les causes que nous avons nous-mêmes déterminées dans la *Physique*<sup>16</sup>. Tous, obscurément il est vrai, paraissent avoir comme pressenti quelque'une d'entre elles. En effet, les uns parlent du principe comme d'une matière, qu'ils le supposent un ou multiple, et qu'ils le posent comme <sup>25</sup> corporel ou incorporel : pour Platon, par exemple, c'est le Grand et le Petit, pour l'École Italique, l'Indéterminé, pour Empédocle, le Feu, la Terre, l'Eau et l'Air, pour Anaxagore, l'infinité des homéométries. Tous ces philosophes ont ainsi entrevu cette espèce de cause, et aussi tous ceux pour qui <sup>30</sup> c'est l'Air, ou le Feu, ou l'Eau, ou même un élément plus dense que le Feu mais plus subtil que l'Air, puisque telle est, au dire de certains, la nature de l'élément primitif.

Ces philosophes ne se sont donc attachés qu'à la cause matérielle. — Certains autres ont eu en vue le principe d'où vient le mouvement : par exemple, ceux qui prennent l'Amitié ou la Haine, ou l'Intelligence, ou l'Amour, comme principe. — Mais, en ce qui concerne la quiddité et la substance formelle, <sup>35</sup> aucun ne l'a clairement dégagée<sup>17</sup> ; et ceux qui l'ont approchée de plus près sont encore les partisans des **988b** Idées. En effet, ils ne voient pas dans les Idées la matière du monde sensible, ni dans l'Un la matière des Idées, et elles ne sont pas davantage pour eux la source d'où vient le mouvement (ce seraient plutôt, disent-ils, des causes d'immobilité et de repos), mais ils présentent les Idées comme la <sup>5</sup> quiddité de chacune des autres choses, et l'Un comme la quiddité des Idées. — Quant à la cause finale des actions, des changements et des mouvements, nos devanciers admettent bien sa causalité, en un sens, mais ils n'en ont pas parlé au sens suivant lequel la cause finale est, comme telle, naturellement cause. Ceux qui, en effet, parlent de l'Intelligence ou de l'Amitié, présentent ces causes comme un bien, mais non pas comme une fin des êtres pris dans leur <sup>10</sup> existence ou leur devenir, puisque au contraire, d'après eux, ce sont là les causes de leurs mouvements. De même, ceux qui assurent que l'Un

---

<sup>16</sup> Les causes *matérielle, formelle, efficiente et finale*. « En un premier sens, on appelle cause la matière à laquelle la chose est immanente et dont elle est faite : c'est ainsi que l'airain est cause de la statue, et l'argent de la coupe, ainsi que le genre de l'airain et le genre de l'argent. En un autre sens, la cause, c'est la forme et le paradigme, c'est-à-dire la définition de la quiddité et ses genres ; ainsi pour l'octave, c'est le rapport de deux à un et, d'une manière générale, le nombre ; la cause consiste aussi dans les parties de la définition. En un autre sens encore, la cause est le principe premier du changement et du repos ; c'est en ce sens que l'auteur d'une décision est cause de son action, que le père est cause de son enfant, et que, d'une manière générale, l'argent est cause de ce qui est fait, et ce qui fait changer de ce qui est changé. La cause est aussi la fin, c'est-à-dire la cause finale ; c'est ainsi qu'une promenade a pour cause finale la santé. » *Physique*, II, 3, 194b-195a. Cf. Δ, 2. (N.d.É.)

<sup>17</sup> Cf. *De la génération des animaux*, V, 1, 778b 5.

ou l'Être est un bien, disent que c'est la cause de la substance, mais non pas que c'est en vue de cette cause que les êtres sont ou deviennent. Il leur arrive ainsi, en quelque sorte, tout à la fois de dire et de ne pas dire que le Bien est cause, car il s'agit, pour eux, non <sup>15</sup> pas du Bien en lui-même, mais du bien cause par accident. — L'exactitude de notre analyse des causes, tant en ce qui concerne leur nombre que leur nature, est donc confirmée, semble-t-il, par le témoignage de tous ces philosophes, en raison de leur impuissance même à atteindre une autre cause. En outre, il est évident que, dans la recherche des principes, ou bien c'est de toutes ces façons qu'il faut les considérer, ou bien c'est de quelqu'une d'entre elles seulement.

Il nous reste à parcourir les difficultés qui peuvent <sup>20</sup> se présenter en ce qui concerne le langage que chacun de ces philosophes a tenu, et son attitude, à l'égard des principes.

### **8** (988b - 990a) < Critique des systèmes antérieurs à Platon. >

Les philosophes pour qui l'Univers est un, et qui admettent une seule nature comme sa matière, matière corporelle et possédant l'étendue, tombent évidemment dans une foule d'erreurs. En effet, ils <sup>25</sup> posent seulement les éléments des corps sensibles, à l'exclusion des êtres incorporels, alors qu'il existe aussi des êtres incorporels. Et puis, en s'efforçant d'expliquer les causes de la génération et de la corruption, et en construisant un système matériel de l'Univers, ils suppriment le principe du mouvement. En outre, en aucun cas ils ne reconnaissent pour cause l'essence ou la forme. De plus, ils adoptent sans examen, comme principe des êtres, n'importe <sup>30</sup> quel corps simple, à l'exception de la Terre, sans réfléchir sur le mode de production mutuelle des éléments, je veux dire le Feu, l'Eau, la Terre et l'Air. Or ces éléments naissent les uns des autres, soit par union, soit par participation, distinction qui est de la plus haute importance pour déterminer leur antériorité et leur postériorité relatives. En effet, d'un point de vue, l'élément par excellence semblerait <sup>35</sup> bien être celui à partir duquel, en premier lieu, tous les autres corps sont produits par union, et un tel **989a** élément devrait être le plus ténu et le plus subtil des corps. Aussi ceux qui posent le Feu comme principe se rangeraient-ils le plus volontiers à cette manière de voir. Tous les autres philosophes reconnaissent d'ailleurs que tel doit être le caractère de l'élément <sup>5</sup> des corps ; du moins, aucun de ceux qui, dans la suite, ont admis un élément unique, n'a pris la Terre pour élément, et cela évidemment en raison de la grossièreté de ses parties. Mais chacun des trois autres éléments a, tour à tour, rallié des suffrages : pour certains philosophes, l'élément c'est le Feu, pour d'autres, c'est l'Eau, pour d'autres, enfin, l'Air. Cependant, pourquoi, après tout, n'ont-ils pas nommé aussi la Terre, à l'exemple de la plupart des hommes ? On dit, en effet, d'ordinaire, que tout <sup>10</sup> est Terre, et Hésiode lui-même assure que la Terre a été engendrée la première avant tous les corps : tant est vieille et populaire, en fait, cette croyance ! À cet égard, donc, ni

ceux qui admettent un principe autre que le Feu, ni ceux qui font l'élément primitif plus dense que l'Air et plus subtil que l'Eau ne <sup>15</sup> sauraient être dans le vrai. Mais, d'un autre côté, si ce qui est postérieur dans l'ordre de la génération est antérieur en nature, et si le composé, le mélange, est postérieur dans l'ordre de la génération, alors c'est le contraire de ce que nous venons de dire qui sera véritable : l'Eau sera antérieure à l'Air, et la Terre antérieure à l'Eau.

Voilà donc tout ce que nous avons à dire des philosophes qui ont posé une seule cause. Les mêmes observations s'appliquent à qui en admettrait un <sup>20</sup> plus grand nombre : c'est le cas d'Empédocle, qui reconnaît quatre corps comme matière des choses, et qui, de ce fait, tombe forcément dans des difficultés, dont certaines sont d'ailleurs les mêmes que celles que nous avons déjà rencontrées. Mais il en est d'autres qui lui sont particulières. D'abord, en effet, nous voyons ces corps s'engendrer les uns des autres, ce qui suppose que le même corps ne reste pas toujours Feu ou Terre (ce point a été étudié dans notre traité *de la Nature*<sup>18</sup>). En second lieu, pour ce <sup>25</sup> qui regarde la cause du mouvement des êtres, la question de savoir s'il faut en poser une ou deux n'a été résolue par Empédocle, croyons-nous, ni comme il le fallait, ni même d'une manière entièrement conforme à son propre système. Enfin, de toute façon, l'altération doit être nécessairement sacrifiée quand on se range à son opinion, car, suivant cette hypothèse, l'humide ne peut pas venir du chaud, ni le chaud de l'humide : dans ce cas, en effet, il devrait y avoir un sujet pour recevoir les contraires mêmes, une nature une qui deviendrait Feu et Eau, <sup>30</sup> ce qu'Empédocle refuse d'admettre. — Passons à Anaxagore. On pourrait supposer qu'il reconnaît deux éléments, et cette supposition s'accorderait au mieux avec une raison que lui-même n'a pas articulée, mais à laquelle il se fût inévitablement rallié, si on l'y avait amené. En vérité, il est absurde de soutenir qu'à l'origine toutes choses étaient mélangées, puisque, entre autres raisons, il faut bien **989b** qu'il y ait eu séparation antérieure, qu'en outre il n'est pas naturel que des essences quelconques se mêlent ainsi au hasard, et qu'enfin les qualités et les accidents existeraient alors séparées des substances (les mêmes choses qui sont sujettes au mélange, l'étant également à la séparation). Cependant si on suivait le raisonnement d'Anaxagore, en formulant <sup>5</sup> distinctement ce qu'il a l'intention de dire, sans doute sa pensée paraîtrait-elle plus « moderne ». Quand rien, en effet, n'était séparé on ne pouvait évidemment rien affirmer de vrai au sujet de cette substance primitive. Je veux dire qu'elle n'était ni blanche, ni noire, ni grise, ni d'aucune autre couleur ; elle était nécessairement incolore, sinon elle aurait eu quelqueune de ces couleurs. Pareillement, et pour <sup>10</sup> cette même raison, elle n'avait aucune saveur, ni aucune autre propriété de ce genre. Elle ne pouvait avoir ni qualité, ni quantité, ni détermination quelconque, car quelqueune des formes particulières lui eût été appliquée, ce qui est impossible, tout étant mélangé ; une forme particulière eût exigé, en effet, une séparation préalable,

<sup>18</sup> *Traité du ciel*, III, 7 ; *De la génération et de la corruption*, II, 6, 333a 16 (...)

alors que, suivant Anaxagore, <sup>15</sup> tout était mélangé à l'exception de l'Intelligence, qui était seule pure et sans mélange. Il en résulte que les principes qu'il admet sont l'Un (car c'est ce qui est simple et sans mélange), et l'Autre, lequel joue le rôle que nous assignons à l'Indéterminé, avant toute détermination et avant toute participation à une forme quelconque. Ainsi cette opinion manque de rectitude et de clarté ; elle tend cependant <sup>20</sup> à ressembler aux doctrines postérieures et à se rapprocher davantage des solutions actuellement en faveur.

Les spéculations familières à tous ces philosophes portent, en fait, seulement sur la génération et la corruption, et sur le mouvement, car leurs investigations sont à peu près limitées aux principes et aux causes de la substance sensible. Quant aux philosophes qui étendent leurs spéculations à tous les <sup>25</sup> êtres, et qui, parmi les êtres, posent, d'une part, les êtres sensibles, et, d'autre part, les êtres non-sensibles, il est clair qu'ils s'appliquent à l'examen de ces deux sortes d'êtres. Aussi est-ce de préférence sur leurs doctrines qu'il convient de s'arrêter, pour apprécier ce qu'elles contiennent de bon ou de mauvais, en ce qui regarde la partie du sujet qui nous reste à traiter.

Ceux qu'on désigne sous le nom de Pythagoriciens <sup>30</sup> font appel à des principes et à des éléments plus éloignés que ceux des physiologues (la raison en est qu'ils ne les dérivent pas des objets sensibles, car les Choses mathématiques rentrent dans la classe des êtres sans mouvement à l'exception de celles dont traite l'Astronomie) : leurs discussions et leurs recherches n'en portent pas moins toutes sur la Nature, car ils décrivent l'origine du Ciel et ils <sup>990a</sup> observent ce qui se passe dans ses différentes parties, ses modifications et ses fonctions. C'est à cette étude qu'ils dépensent entièrement leurs principes et leurs causes, d'accord apparemment avec les autres philosophes naturalistes pour penser que la réalité se réduit strictement à ce qui est sensible et à ce qui est contenu dans ce que nous appelons le <sup>5</sup> cercle du Ciel. Et cependant leurs causes et leurs principes sont, ainsi que nous l'avons dit, suffisants, selon leur propre système, pour les hausser à la conception d'un ordre de réalités plus élevé, et s'y adaptent mieux qu'à leurs théories physiques. De quelle manière, cependant, se produira le mouvement, alors qu'on ne pose rien d'autre que la Limite et l'Illimité, avec l'Impair et le Pair ? Ils n'en fournissent aucune explication, pas plus qu'ils n'expliquent <sup>10</sup> comment peuvent s'opérer, sans mouvement et sans changement, la génération et la corruption, ou les révolutions des Corps qui se meuvent dans le Ciel. Bien plus : accordons-leur, ou admettons qu'il soit démontré que l'étendue résulte de leurs principes ; comment cependant expliquer la légèreté ou la pesanteur des corps ? D'après ce qu'ils supposent eux-mêmes et déclarent, ils doivent rendre compte <sup>15</sup> aussi bien des corps sensibles que des corps mathématiques. Aussi, s'ils n'ont jamais parlé du Feu, de la Terre, et des autres corps de cette sorte, c'est, je pense, parce qu'ils n'ont rien de spécial à dire des êtres sensibles. En outre, comment concevoir que les déterminations du nombre lui-même, <sup>20</sup> soient causes des êtres et du devenir de l'Univers matériel, et cela

dès l'origine et maintenant encore, s'il n'y a aucun autre nombre en dehors de ce nombre dont le Monde est composé ? Les Pythagoriciens ont, en effet, placé, dans telle partie déterminée de l'Univers, l'opinion et le temps critique, et, un peu au-dessus ou au-dessous, l'injustice et la décision ou le mélange ; et ils en donnent comme démonstration, que chacune de ces choses est un nombre, et que <sup>25</sup> déjà se trouve en fait réunie, dans ce même lieu, une multiplicité de grandeurs composées de nombres parce que les déterminations du nombre qui les constituent sont localisées dans les différentes régions de l'étendue. Mais alors une question se pose : est-ce que ce nombre, que nous devons comprendre comme représentant chacune de ces abstractions, est le même que celui qui est dans l'Univers, ou bien est-ce un autre nombre distinct de lui ? Platon affirme <sup>30</sup> que c'est un autre nombre. Pourtant, lui aussi pense que tous ces êtres, ainsi que leurs causes sont des nombres ; seulement, pour lui, les nombres intelligibles sont causes, et les autres sont sensibles.

**9** (990a - 993a) < Critique du Paradigmatisme de Platon. >

Laissons de côté à présent les Pythagoriciens : c'est assez de nous y être attachés comme nous l'avons fait. Venons-en à ceux qui posent les Idées **990b** comme causes. D'abord, cherchant à appréhender les causes des êtres qui nous entourent, ils ont introduit d'autres réalités en nombre égal à ces êtres : tel celui qui, voulant faire un compte, croirait, parce que le nombre des objets serait trop petit, n'y pouvoir parvenir, et l'augmenterait alors pour faire son compte. Le nombre des Idées est, en effet, presque égal, ou pas plus petit, comparé à celui des <sup>5</sup> êtres sensibles, dont ces philosophes, en cherchant leurs causes, sont partis pour arriver aux Idées : car à chaque chose correspond une réalité homonyme, et existant à part, tant des substances proprement dites que des essences des autres choses qui comportent l'unité d'une multiplicité, qu'il s'agisse d'une multiplicité sensible ou d'une multiplicité éternelle.

Ensuite, de tous les arguments dialectiques au moyen desquels nous <sup>19</sup> démontrons l'existence des Idées, aucun n'est évident. Certains d'entre eux ne <sup>10</sup> conduisent pas à une conclusion nécessaire, d'autres établissent des Idées de choses qui, de notre propre avis à nous, n'en ont pas. En effet, d'après les arguments tirés de l'existence des sciences, il y aura des Idées de toutes les choses dont il y a science ; d'après l'argument de l'unité d'une multiplicité, il y en aura aussi des négations ; enfin, d'après l'argument que même ce qui a péri constitue un objet de pensée, <sup>15</sup> il y aura Idée aussi des choses périssables, puisque une représentation de ces objets demeure dans la pensée. Même des raisonnements

---

<sup>19</sup> « Nous, Platoniciens, démontrons ». — Aristote, qui, au moment de la rédaction du Livre A, se considère encore comme platonicien, parle à la première personne du pluriel. (...)



plus exacts conduisent, les uns, à admettre des Idées des relatifs (or le relatif n'est pas considéré pas nous comme un genre en soi), d'autres, à l'argument du Troisième Homme<sup>20</sup>. — En général, la démonstration dialectique de l'existence des Idées ruine des principes à l'existence desquels nous tenons davantage qu'à l'existence même des Idées : il en résulte, en <sup>20</sup> effet, que ce n'est pas la Dyade indéfinie qui sera première, mais le nombre ; que le relatif sera antérieur à ce qui est par soi ; et toutes autres contradictions avec leurs propres principes, où certains ont succombé en suivant la doctrine des Idées.

De plus, d'après la conception dont nous partons pour affirmer l'existence des Idées, non seulement il y aura des Idées des substances, mais de beaucoup d'autres choses encore (car il y a pensée une, non <sup>25</sup> seulement des substances, mais aussi des autres choses ; d'autre part, il n'y a pas seulement science de la substance, mais encore d'autres choses, et mille autres conséquences de cette sorte). Et cependant, selon les nécessités mêmes de la nature des Idées et les opinions émises à leur sujet, si les Idées sont participables, inévitablement c'est seulement des substances qu'il peut y avoir des Idées. En effet, <sup>30</sup> il n'y a pas de participation par accident, mais il faut que la participation ait lieu à l'égard de chaque Idée, dans la mesure où l'Idée n'est pas elle-même attribuée accidentellement à un sujet. Je veux dire par là que si un être participe du Double en soi, il participe aussi de l'Éternel, mais par accident, car c'est un accident pour le Double en soi d'être éternel. Par conséquent, il n'y aura d'Idées que de la substance ; or ce qui signifie la substance dans le monde sensible la signifie également dans le monde <sup>991a</sup> intelligible ; autrement, que voudrait-on dire en déclarant que l'unité d'une multiplicité est quelque chose de distinct de cette multiplicité ? Et s'il y a identité de forme entre les Idées et les êtres qui y participent, il y aura < entre les Idées et ces êtres > quelque chose de commun. Pourquoi, en effet, entre les dyades corruptibles et les Dyades mathématiques, multiples aussi, mais éternelles, y aurait-il unité et <sup>5</sup> identité de la Dyade, plutôt qu'entre la Dyade en soi et quelque dyade particulière ? Si, au contraire, il n'y a pas identité de forme, il y aura seulement homonymie, et c'est alors comme si on appelait *homme* à la fois Callias et un morceau de bois, sans envisager aucune nature commune entre eux.

La plus importante question à poser, ce serait de demander quel concours enfin apportent les Idées <sup>10</sup> aux êtres sensibles, qu'ils s'agissent des êtres éternels<sup>21</sup> ou des êtres générables et corruptibles. En effet, elles ne sont pour ces êtres causes d'aucun mouvement, ni d'aucun changement. Elles ne sont non plus d'aucun secours pour la science des autres êtres (elles n'en sont pas, en effet, la substance, sinon elles seraient en eux), ni pour expliquer leur existence, car

<sup>20</sup> L'argument du Troisième homme (τρίτος ανθρωπος), ainsi appelé en raison de la conséquence qu'il entraîne, figure déjà dans le *Parménide*, 132a. (...)

<sup>21</sup> Le Soleil, la Lune, les astres et le Ciel entier. (...)

elles ne sont du moins pas immanentes aux choses participantes ; si elles étaient immanentes, peut-être <sup>15</sup> sembleraient-elles causes des êtres, comme le blanc est cause de la blancheur dans l'être blanc, en entrant dans sa composition. Mais cet argument, qui a sa source dans Anaxagore, et que, plus tard, Eudoxe et certains autres philosophes ont repris, est par trop facile à ébranler, car il est aisé d'accumuler des objections insolubles contre une pareille doctrine. — D'ailleurs, les autres objets ne peuvent non plus provenir *des* Idées, en aucun des sens où l'on entend <sup>20</sup> d'ordinaire cette expression *de*. — Quant à dire que les Idées sont des paradigmes et que les autres choses participent d'elles, c'est se payer de mots vides de sens et faire des métaphores poétiques. Où donc travaille-t-on en fixant les yeux sur les Idées ? Il peut se faire, en effet, qu'il existe et devienne quelque être semblable à un autre être, sans pour autant se trouver modelé sur cet autre ; <sup>25</sup> ainsi, Socrate existant ou non, il pourrait naître un homme semblable à Socrate ; et il en serait évidemment ainsi, quand bien même il y aurait un Socrate éternel. En outre, on aura plusieurs paradigmes du même être, et, par suite, plusieurs Idées de cet être ; par exemple, pour l'homme, ce sera l'Animal, le Bipède, et, en même temps aussi, l'Homme en soi. De plus, ce ne sont pas seulement des êtres sensibles que les Idées seront paradigmes, mais aussi des Idées <sup>30</sup> elles-mêmes, et, par exemple, le genre, en tant que genre, sera le paradigme des espèces contenues dans le genre ; la même chose sera donc paradigme et **991b** image. Et puis, il semblerait impossible que la substance fût séparée de ce dont elle est substance ; comment donc les Idées, qui sont les substances des choses, seraient-elles séparées des choses ?

Dans le *Phédon*<sup>22</sup>, il est dit que les causes de l'être et du devenir sont les Idées. Pourtant, même en admettant l'existence des Idées, les êtres participants <sup>5</sup> ne sont pas engendrés sans l'intervention de la cause motrice. Et comme beaucoup d'autres objets sont produits, par exemple une maison et un anneau, dont nous disons qu'il n'y a pas d'Idée<sup>23</sup>, il en résulte qu'il est évidemment possible, pour les autres choses aussi, d'exister et de devenir par des causes analogues à celles des objets dont nous parlons.

Ensuite, si les Idées sont des Nombres, comment <sup>10</sup> seront-elles causes ? Est-ce parce que les êtres sont d'autres nombres, par exemple tel nombre,

---

<sup>22</sup> 100d.

<sup>23</sup> « Nous, Platoniciens ». — Les « objets dont il n'y pas d'Idées » sont les choses artificielles [*τεχνητα, artefacta*]. Mais la question de savoir si Platon excluait, en réalité, les *artefacta* est des plus controversée. Malgré l'affirmation d'Ar. résultant du présent passage (cf. aussi Λ, 3, 1070a 18) et les déclarations non moins expresses du *Cratyle*, 389b, c, de *République*, X, 596b, 397c, etc., où Platon mentionne les Idées de table et de lit, certains commentateurs pensent, avec Bonitz (...), qu'il s'agit là seulement d'exemples *ad illustranda diversa imitationis genera* (...)



l'homme, tel autre Socrate, tel autre, Callias ? Pourquoi alors les Nombres idéaux sont-ils causes des nombres des choses ? Que les uns soient éternels et que les autres ne le soient pas, ce sera là une différence insuffisante. Si c'est parce que les êtres sensibles sont des rapports numériques, par exemple une harmonie, il est clair qu'il y a quelque chose du moins dont ils sont rapports. Si ce quelque chose, à savoir la matière, est <sup>15</sup> une chose définie, il est évident que les Nombres idéaux eux-mêmes seront aussi des rapports d'une chose à une autre. Je prends un exemple : si Callias est un rapport numérique de Feu, de Terre, d'Eau et d'Air, l'Idée, elle aussi, sera un rapport numérique de certains autres substrats, et l'Homme en soi, qu'il soit un certain Nombre idéal ou non, sera malgré tout un rapport numérique de certains éléments, et <sup>20</sup> non un nombre proprement dit, et, pour cette raison, il n'y aura plus aucun nombre du tout. — En outre, d'une pluralité de nombres est engendré un nombre unique, mais d'une pluralité d'Idées comment engendrer une Idée unique ? Dira-t-on que ce n'est pas des nombres eux-mêmes, mais des unités contenues dans le nombre que le nombre est engendré, comme dans la myriade ? Quelle sera alors la nature de ces unités ? Si ces unités sont spécifiquement identiques, il s'ensuivra de nombreuses absurdités, <sup>25</sup> et la difficulté sera la même si elles ne sont pas spécifiquement identiques, que les unités entrant dans la constitution d'un même nombre ne soient pas identiques entre elles ou que les unités appartenant à des nombres différents ne soient pas non plus toutes identiques à l'égard de toutes : en effet, par quoi différencieront-elles, puisqu'elles sont sans déterminations ? Ces hypothèses ne sont ni vraisemblables, ni en accord avec ce que nous pensons < au sujet des unités >. < Et si les unités sont spécifiquement distinctes >, il sera ensuite nécessaire d'inventer une autre espèce de nombre qui sera l'objet de l'Arithmétique, et constituera toutes ces réalités, appelées intermédiaires par certains philosophes. Comment ces intermédiaires existent-ils, et de quels <sup>30</sup> principes procèdent-ils ? Pourquoi doit-il y avoir des intermédiaires entre le monde sensible et les Idées ? De plus, les unités, dans la Dyade indéfinie, viendront chacune d'une dyade antérieure, ce qui [992a](#) est pourtant impossible. En outre, comment expliquer que le Nombre idéal, composé d'unités, soit une unité ? Ce n'est pas tout. Si les unités sont différentes entre elles, on devrait parler comme ceux qui admettent deux ou quatre éléments, tous entendant par là, non un élément commun, le Corps en général, <sup>5</sup> par exemple, mais le Feu ou la Terre, que le Corps soit, ou non, quelque chose de commun. Mais, en réalité, les Platoniciens s'expriment comme si l'Un en soi était, à la façon du Feu ou de l'Eau, une sorte d'élément homéomère. S'il en est ainsi, les Nombres ne seront pas des substances, mais il est clair que, si l'Un en soi existe, et qu'il soit principe, l'Un ne recevra qu'une diversité de dénomination, autrement il y aurait là une impossibilité. — Dans le but <sup>10</sup> de ramener les substances à nos principes, nous composons les longueurs à partir du Court et du Long, c'est-à-dire d'une espèce du Petit et du Grand, la surface à partir du Large et de l'Étroit, le corps à partir du Haut et du Bas. Cependant,

comment la surface contiendra-t-elle la ligne, ou le solide, la ligne et la surface ? En effet, d'un genre différent <sup>15</sup> sont le Large et l'Étroit, d'une part, le Haut et le Bas, de l'autre. De même, donc, que le Nombre n'est pas contenu dans les grandeurs géométriques, parce que le Beaucoup et le Peu diffèrent des principes des grandeurs, il est évident aussi que de ces diverses Grandeurs, celles qui sont logiquement antérieures ne seront pas contenues dans les Grandeurs inférieures. On ne peut pas dire non plus que le Bas rentre dans le genre du Large, car alors le corps serait une sorte de surface. En outre, d'où les Points contenus <sup>20</sup> dans la Ligne procéderont-ils ? Platon lui-même combattait la notion de Point comme n'étant qu'une conception géométrique, mais il l'appelait *principe de la ligne*, et il se servait même souvent de l'expression *Lignes insécables*. Cependant, il faut bien que ces Lignes insécables aient une limite ; aussi l'argument qui établit l'existence de la Ligne insécable établit-il aussi celle du Point.

D'une façon générale, alors que la Sagesse a pour objet la recherche de la cause des phénomènes, c'est <sup>25</sup> précisément ce que nous laissons de côté (car nous ne disons rien de la cause d'où vient le principe du changement), et, dans la pensée d'expliquer la substance des êtres sensibles, nous posons l'existence d'autres espèces de substances<sup>24</sup>. Mais quant à expliquer comment ces dernières sont les substances des précédentes, nous nous contentons de paroles creuses : car *participer*, comme nous l'avons dit plus haut, ne signifie rien. — En ce qui concerne maintenant cette cause, qui, nous le voyons, est le principe des sciences, en vue de laquelle toute <sup>30</sup> intelligence et toute nature agit, cette cause que nous disons être l'un des principes, les Idées n'ont aucune attache avec elle. Mais les Mathématiques sont devenues, pour les modernes, toute la Philosophie, quoiqu'ils disent qu'on ne devrait les cultiver qu'en vue du reste<sup>25</sup>. **992b** — En outre, ce qui est présenté par ces philosophes comme la substance et le sujet des êtres, peut être considéré comme une matière trop mathématique, et c'est plutôt un attribut et une différenciation de la substance et de la matière que la matière elle-même ; tel est le cas, par exemple, pour le Grand et le Petit, qui correspondent au <sup>5</sup> Rare et au Dense, dont parlent les physiologues et qu'ils définissent les premières différenciations du substrat : ce n'est là, en effet, qu'une sorte d'Excès et de Défaut. Quant au mouvement, si l'on veut que ces déterminations soient mouvement, il est évident que les Idées seront mues. Sinon, d'où le mouvement est-il venu ? C'est l'étude tout entière de la Nature

---

<sup>24</sup> À savoir les Idées.

<sup>25</sup> Cf. *République*, VII, 531d, 533b, e.

qui est ruinée<sup>26</sup>. — Ce qui semble être facile, c'est de démontrer que tout ce qui est se ramène <sup>10</sup> à l'unité, et pourtant on n'y parvient pas ; car de la preuve par ecthèse il ne résulte pas que tout soit un, mais seulement qu'il existe un certain Un en soi séparé, si toutefois on accorde tout ce que les Platoniciens demandent, et encore ne peut-on l'accorder que si on admet également que l'universel est un genre : or cela, dans certains cas, est impossible. On ne peut pas non plus expliquer comment les notions postérieures aux Nombres, à savoir les Longueurs, les Surfaces et les Solides, existent ou peuvent exister, ni quelles sont leurs fonctions. <sup>15</sup> Les Grandeurs, en effet, ne peuvent être ni des Idées (puisqu'elles ne sont pas des Nombres), ni les Êtres intermédiaires (qui sont seulement les Choses mathématiques), ni les êtres corruptibles ; ce serait donc manifestement un nouveau et quatrième genre d'êtres.

Rechercher d'une manière générale les éléments des êtres sans avoir distingué les différentes acceptions de l'Être<sup>27</sup>, c'est se rendre incapable de les trouver, <sup>20</sup> surtout quand on recherche de cette façon les éléments dont les choses sont constituées. De quels éléments, en effet, sont composés le faire ou le pâtir ou le rectiligne ? C'est ce qu'il est certainement impossible de découvrir ; en admettant même que leurs éléments puissent être atteints, ce ne pourrait être que les éléments des substances. J'en conclus que chercher les éléments de *tous* les êtres, ou penser qu'on les a trouvés, est une méprise. Comment d'ailleurs apprendrait-on les éléments de tous les êtres ? <sup>25</sup> Il est évident qu'il ne faudrait posséder aucune connaissance antérieure. C'est ainsi que celui qui commence d'apprendre la Géométrie, bien qu'il puisse posséder des connaissances antérieures étrangères à la Géométrie, ignore tout de l'objet même de cette science et des matières qu'il se propose d'apprendre ; et il en est de même pour toute autre acquisition de connaissances. Si donc il existe, comme on le prétend, une science de toutes choses, on devrait pouvoir l'aborder sans aucune connaissance antérieure. Pourtant toute discipline s'acquiert grâce à <sup>30</sup> des connaissances préalables, totales ou partielles, qu'elle procède soit par démonstration, soit au moyen de définitions, puisqu'il faut que les éléments de la définition soient connus préalablement, et même familiers. De même pour le savoir qui procède par induction. Mais, d'un autre côté, si la science **993a** se

---

<sup>26</sup> Ar. a reproché aux Platoniciens (1, 992a 25) de ne pas expliquer le mouvement. Il reprend ici sa critique. Les Platoniciens ne donnent pas la cause du mouvement, les Idées étant, de par leur immutabilité essentielle, une cause de repos et d'immobilité. (...)

<sup>27</sup> L'Être n'est pas un genre (cf. Γ, 2) mais un *πολλαχως λεγομενον*, qui s'applique à toutes les catégories de l'Être (substance, qualité, quantité, relation, etc.), et, comme tel, il est dépourvu de principes communs et identiques : il faut donc, préalablement, en chaque cas, dégager la signification spéciale de l'Être. (...)

trouvait actuellement innée, il serait étonnant qu'à notre insu nous possédions en nous la plus haute des sciences. Ensuite, comment atteindra-t-on les ultimes éléments dont les choses sont composées, et comment en sera-t-on assuré ? C'est là une nouvelle difficulté. On pourra toujours être en contestation sur ce point, comme on l'est à propos de <sup>5</sup> certaines syllabes, par exemple : les uns disent que la syllabe ZA est composée de Σ, de Δ et de A ; les autres prétendent qu'il s'agit là d'un son distinct, et non d'aucun des sons que nous connaissons. — Enfin, les objets perçus par un sens, comment un homme, privé de l'usage de ce sens, pourrait-il les connaître ? Pourtant il le faudrait, si les éléments constitutifs sont les mêmes pour toutes choses, de la même manière que les sons composés sont constitués des éléments propres <sup>10</sup> au son.

**10** (993a) < Conclusion du premier Livre : il n'y a que les quatre causes. >

Que les causes que nous avons énumérées dans la *Physique* soient celles-là mêmes que tous les philosophes ont, semble-t-il, cherchées, et qu'en dehors de ces causes nous n'en puissions nommer d'autres, les considérations qui précèdent le montrent avec évidence. Mais jusqu'ici ces principes n'ont été indiqués que d'une manière vague. On peut dire, en un sens, qu'ils ont tous été énoncés avant nous, et, en un autre sens, qu'aucun d'eux ne l'a été. <sup>15</sup> La Philosophie des premiers temps, du fait qu'elle est jeune encore et à ses débuts, semble, en effet, balbutier sur toutes choses. C'est ainsi qu'Empédocle même admet que l'os existe par la *proportion* de ses éléments, ce qui n'est là rien d'autre que la quiddité, la substance formelle de la chose. Mais alors il lui fallait traiter de la même façon aussi la chair et chacun des autres constituants organiques, et dire qu'ils sont tous une proportion, ou bien ne <sup>20</sup> l'admettre pour aucun ; en effet, c'est par cette proportion que la chair, l'os et chacun de ces autres constituants existeront, et non pas en vertu de la matière qu'Empédocle nomme Feu, Terre, Eau, Air. Il se fût inévitablement rendu à ces raisons si on les lui eût présentées, mais il ne s'est pas lui-même exprimé clairement.

Sur tous ces sujets, nous avons précédemment exposé notre manière de voir. Mais il nous faut <sup>25</sup> revenir aux difficultés qui peuvent être soulevées sur ces mêmes points. Peut-être la solution de celles qui surviendront dans la suite en sera-t-elle rendue pour nous plus aisée.

## Livre II • a

1 (993a-993b) < *De l'étude de la Philosophie.* >

<sup>30</sup> L'investigation de la vérité est, en un sens, difficile, et, en un autre sens, facile. Ce qui le prouve, c'est que nul ne peut l'atteindre adéquatement, ni la **993b** manquer tout à fait. Chaque philosophe trouve à dire quelque chose sur la Nature ; en lui-même, cet apport n'est rien sans doute, ou peu de chose, pour la vérité, mais l'assemblage de toutes les réflexions produit de féconds résultats. De sorte qu'il en est de la vérité, semble-t-il, comme de ce qu'il nous arrive de dire en proverbe : *Qui manquerait une porte ?*<sup>28</sup> <sup>5</sup> Considérée ainsi, cette recherche serait facile. Mais le fait que nous pouvons posséder une vérité dans son ensemble et ne pas atteindre la partie précise que nous visons, montre la difficulté de l'entreprise. Peut-être aussi, comme il y a deux sortes de difficultés, la présente difficulté prend-elle sa source non dans les choses, mais en nous-mêmes. Ce que les yeux des chauves-souris sont, en effet, <sup>10</sup> à l'éclat du jour, l'intelligence de notre âme l'est aux choses qui sont de toutes les plus naturellement évidentes. Il est donc juste de nous montrer reconnaissants non seulement pour ceux dont on peut partager les opinions, mais encore pour ceux qui ont exprimé des vues plus superficielles : même ces derniers nous ont apporté leur contribution, car ils ont développé notre faculté de penser. S'il n'y avait <sup>15</sup> pas eu de Timothée, bien des mélodies nous auraient manqué ; mais sans Phrynis, Timothée lui-même n'eût pas existé. Il en est de même de ceux qui ont exposé leurs vues sur la vérité : de plusieurs philosophes nous avons reçu certaines doctrines, mais ce sont les autres philosophes qui ont été la cause de la venue de ces derniers.

C'est aussi à bon droit que la Philosophie est <sup>20</sup> appelée la science de la vérité. En effet, la fin de la spéculation est la vérité, tandis que celle de la pratique est l'oeuvre : car, même quand ils examinent le comportement d'une chose, les hommes d'action ne considèrent pas la chose dans sa nature éternelle, mais par rapport à telle fin déterminée et à tel moment déterminé. Mais nous ne connaissons pas le vrai sans connaître la cause ; et la chose qui, parmi les autres, possède éminemment une nature est toujours celle dont les autres choses tiennent en <sup>25</sup> commun cette nature : par exemple, le Feu est le chaud par excellence, parce que, dans les autres êtres, il est la cause de la chaleur ; par conséquent, ce qui est cause de la vérité qui réside dans les êtres dérivés, est la vérité par excellence. De là vient que les principes des êtres éternels sont nécessairement les plus vrais de tous, car ils ne sont pas vrais seulement à tel moment déterminé, et il n'y a pas de cause <sup>30</sup> de leur être ; au contraire, ce sont

---

<sup>28</sup> (...) La recherche de la vérité est comparée au tir à l'arc : il est facile d'atteindre une grande surface, comme une porte, mais beaucoup plus difficile d'atteindre un point déterminé de la cible.

eux qui sont la cause de l'être des autres choses. Ainsi autant une chose a d'être, autant elle a de vérité.

**2** (994a-994b) < *Impossibilité d'une série de causes infinie, et nécessité de l'existence d'un premier Principe.* >

**994a** De plus, il est évident qu'il y a un premier principe, et que les causes des êtres ne sont pas en nombre infini ; d'une part, elles ne forment pas une série verticale infinie, et, d'autre part, elles ne présentent pas un nombre infini d'espèces.

En effet, du point de vue de la cause matérielle, il n'est pas possible que telle chose procède de telle autre, et cela à l'infini, que la chair, par exemple, vienne de la Terre, la Terre de l'Air, l'Air du Feu, <sup>5</sup> et cela sans terme. De même, pour le principe originaire du mouvement, l'homme, par exemple, étant mis en mouvement par l'Air, l'Air, par le Soleil, le Soleil par la Haine<sup>29</sup>, sans qu'il y ait à cela aucune limite. De même encore, pour la cause finale on ne peut pas aller à l'infini, et dire que la promenade est en vue de la santé, celle-ci en vue du bonheur, le bonheur en vue d'autre chose, et que <sup>10</sup> toute chose est ainsi successivement en vue d'une autre. De même enfin pour la quiddité. C'est qu'en effet, pour les intermédiaires en dehors desquels se trouvent un dernier terme et un terme antérieur, le terme antérieur est nécessairement la cause des termes suivants. Car s'il nous fallait dire lequel des trois termes est cause, nous répondrions que c'est le premier. Ce n'est sûrement pas le dernier, car le terme final n'est cause de rien ; ce n'est pas non <sup>15</sup> plus l'intermédiaire, car il n'est cause que d'un seul terme. Peu importe, au surplus, que cet intermédiaire soit un ou multiple, infini en nombre ou fini. Mais des séries qui sont infinies de cette façon, et de l'infini en général, tous les termes sont, à titre égal, des intermédiaires, jusqu'au terme présent exclusivement ; de sorte que s'il n'y a pas de premier terme, il n'y a absolument pas de cause

Mais il n'est pas possible non plus, en descendant, d'aller à l'infini, étant posée l'existence d'un premier <sup>20</sup> principe en remontant, de telle sorte que l'Eau procéderait du Feu, la Terre, de l'Eau, et qu'ainsi toujours un autre genre de choses viendrait à l'existence. En effet, la formule *ceci procède de cela* présente une double signification (excluons tout de suite le cas où *de* signifie simplement *après* : par exemple, après les Jeux Isthmiques, les Jeux Olympiques) : ce peut être, ou bien au sens où l'on dit que *de* l'enfant, qui change, vient l'homme fait, ou bien au sens où l'on dit que *de* l'Eau vient l'Air. <sup>25</sup> En disant que l'homme fait vient de l'enfant, nous l'entendons comme *ce qui est devenu vient de ce qui est devenant*, autrement dit comme *ce qui est achevé vient de ce qui est s'achevant*. De même, en effet, qu'il existe toujours un intermédiaire, qui est le Devenir, entre l'Être et le

---

<sup>29</sup> Allusion à la cosmologie d'Empédocle.

Non-Être, de même aussi il y a ce qui devient entre ce qui est et ce qui n'est pas. Celui qui étudie est devenant savant, et c'est ce qu'on veut signifier en disant que de celui <sup>30</sup> qui étudie vient un savant. Quant au second sens, où l'on entend qu'une chose procède d'une autre comme l'Eau vient de l'Air, il implique la destruction de l'autre chose. Aussi, dans le premier sens, n'y a-t-il pas réversibilité : d'homme fait on ne devient pas enfant, car l'engendré n'est pas un produit de la <sup>994b</sup> génération même, mais ce qui vient après la génération. C'est ainsi encore que le jour vient de l'aurore, en ce sens qu'il vient après l'aurore, mais, par cela même, l'aurore ne vient pas du jour. Dans l'autre espèce de génération, au contraire, il y a réversibilité. Mais, dans un cas comme dans l'autre, il est impossible d'aller à l'infini : dans le premier, les termes, étant des intermédiaires, ont nécessairement <sup>5</sup> une fin, et, dans le second, il y a retour perpétuel d'un élément à l'autre, puisque la corruption de l'un est génération de l'autre.

En même temps, il est impossible aussi que le premier élément de la série étant éternel, périsse : puisque, en effet, la génération régressive n'est pas infini, < elle suppose une cause éternelle, mais > là où il n'y a de génération que par la destruction du premier terme, il ne saurait être question de cause éternelle. De plus, la cause finale est une fin, et d'une nature telle qu'elle n'est pas en vue d'autre <sup>10</sup> chose, mais c'est en vue d'elle que les autres choses sont : par conséquent, s'il existe un tel terme final, il n'y aura pas de progression à l'infini, et, s'il n'existe pas, il n'y aura pas de cause finale. Mais ceux qui posent une série infinie ne s'aperçoivent pas qu'ils ruinent la notion même du Bien<sup>30</sup>. Et pourtant personne n'entreprendrait aucune action, s'il ne devait pas arriver à un terme. Une intelligence serait <sup>15</sup> absente de telles actions : c'est toujours, en effet, en vue de quelque chose que l'homme agit, du moins l'homme raisonnable, et cette chose est une limite, car la fin est une limite. Mais on ne peut pas non plus, à l'infini, ramener la quiddité à une autre définition plus étendue dans son expression. Toujours, en effet, la définition prochaine est plus véritablement définition que celle qui suit ; or là où il n'y a pas de terme premier, il n'y a pas non plus de terme <sup>20</sup> suivant. Bien plus, une pareille doctrine est la ruine de toute connaissance scientifique, car on ne peut rien connaître avant d'être arrivé aux éléments indivisibles de la définition. Et la connaissance vulgaire elle-même devient impossible, car comment concevoir des choses qui sont infinies en acte ? Il n'en est pas ici comme de la ligne, laquelle, il est vrai, est indéfiniment divisible, mais que la pensée ne peut saisir sans arrêter le processus de division ; c'est pourquoi, en parcourant cette ligne indéfiniment <sup>25</sup> divisible, on n'en pourra compter les divisions en puissance. Mais il est nécessaire de concevoir aussi la matière comme engagée dans une chose en mouvement. En outre, rien d'infini ne peut exister, ou alors l'infinité n'est pas infinie.

---

<sup>30</sup> La cause finale n'étant autre que le Bien lui-même (cf. *supra*, A, 3, 983a 32).



Enfin, même si l'on disait que les espèces des causes sont en nombre infini, la connaissance serait encore impossible, car nous pensons savoir seulement <sup>30</sup> quand nous avons connu les causes, alors que l'infini par addition ne peut être parcouru en un temps fini.

**3** (994b-995a) < *Considérations sur la méthode.* >

Le résultat des leçons dépend des habitudes de **995a** l'auditeur. Nous aimons, en effet, qu'on se serve d'un langage familier, sinon les choses ne nous paraissent plus les mêmes ; le dépaysement nous les rend moins accessibles et plus étrangères. L'accoutumance favorise la connaissance. À quel point l'habitude est forte, c'est ce que montrent les lois, où les fables et les enfantillages ont plus de puissance, par la vertu de l'habitude, que <sup>5</sup> la connaissance de la vérité au sujet de ces lois. Or certains n'admettent qu'un langage mathématique ; d'autres ne veulent que des exemples ; d'autres entendent qu'on recoure à l'autorité de quelque poète ; d'autres, enfin, exigent pour toutes choses une démonstration rigoureuse, tandis que d'autres jugent cette rigueur excessive, soit par impuissance à suivre la chaîne du raisonnement, soit par crainte de se perdre dans <sup>10</sup> les futilités. Il y a, en effet, quelque chose de cela dans l'affectation de la rigueur. Aussi quelques-uns la regardent-ils comme indigne d'un homme libre, tant dans le commerce de la vie que dans la discussion philosophique. C'est pourquoi il faut avoir appris quelles exigences on doit apporter en chaque espèce de science<sup>31</sup>, car il est absurde de chercher en même temps une science et la façon d'atteindre cette science ; et aucun de ces deux objets n'est facile à saisir.

<sup>15</sup> On ne doit pas notamment exiger en tout la rigueur mathématique, mais seulement quand il s'agit d'être immatériels. Aussi la méthode mathématique est-elle inapplicable en Physique, car toute la Nature contient vraisemblablement de la matière ; de là vient que nous devons d'abord examiner la Nature, car ainsi nous verrons également de quoi traite la Physique, [ et s'il appartient à une seule science ou à plusieurs d'étudier les causes <sup>20</sup> et les principes des choses ].

---

<sup>31</sup> Cf. *Seconds Analytiques*, I, 13, 24 ; *Éthique à Nicomaque*, I, 1, 1094b 23 (...)



## Livre III • B

1 (995a-996a) < *Énoncé des apories.* >

Il est nécessaire, en vue de la science que nous cherchons, de nous attaquer, en commençant, aux <sup>25</sup> difficultés qui doivent d'abord venir en discussion. J'entends par là, à la fois, les opinions, différentes de la nôtre, que certains philosophes ont professées sur les principes, et, en dehors de cela, tout ce qui a pu, en fait, échapper à leur attention. Or quand on veut résoudre une difficulté, il est utile de l'explorer d'abord soigneusement en tout sens, car l'aisance où la pensée parviendra plus tard réside dans le dénouement des difficultés qui se posaient antérieurement, et il n'est pas possible de défaire un noeud <sup>30</sup> sans savoir de quoi il s'agit. Eh bien ! la difficulté où se heurte la pensée montre qu'il y a un « noeud » dans l'objet même, car, en tant qu'elle est dans l'embarras, son état est semblable à celui de l'homme enchaîné : pas plus que lui elle n'est capable d'aller de l'avant. De là vient qu'il faut avoir considéré auparavant toutes les difficultés, à la fois pour les raisons que nous venons d'indiquer et aussi parce <sup>35</sup> que chercher sans avoir exploré d'abord les difficultés en tout sens, c'est marcher sans savoir où l'on doit aller, c'est s'exposer même, en outre, à ne pouvoir reconnaître si, à un moment donné, on a trouvé, ou **995b** non, ce qu'on cherchait. La fin de la discussion, en effet, ne vous apparaît pas alors clairement ; elle n'apparaît clairement qu'à celui qui a auparavant posé les difficultés. Enfin, on se trouve forcément dans une meilleure posture pour juger, quand on a entendu, comme des plaideurs adverses, tous les arguments en conflit.

<1> La première difficulté roule sur les problèmes <sup>5</sup> que nous nous sommes déjà proposés dans l'Introduction<sup>32</sup> : l'étude des causes appartient-elle à une seule science ou à plusieurs ? <2> Notre science doit-elle considérer seulement les premiers principes de la substance, ou bien doit-elle embrasser aussi les principes qui sont à la base de toute démonstration, tels que : *Est-il possible, ou non, d'affirmer et de nier, en même temps, une seule et même chose ?* <sup>10</sup> et autres principes semblables. <3> Et si la science en question s'occupe de la substance, est-ce une seule science qui s'occupe de toutes les substances, ou y en a-t-il plusieurs, et, s'il y en a plusieurs, sont-elles toutes d'un genre commun, ou bien faut-il regarder les unes comme des parties de la Sagesse et les autres comme quelque chose de différent ? <4> Voici encore une question qui rentre dans les choses que nous devons nécessairement discuter : c'est de savoir si l'on ne doit reconnaître que des substances sensibles, <sup>15</sup> ou s'il y en a encore d'autres en dehors de celles-là ; si ces autres substances sont d'un seul genre, ou s'il y en a plusieurs genres, comme le pensent ceux qui supposent, outre les Idées, les Choses mathématiques

---

<sup>32</sup> Référence au Livre A (les quatre causes).

intermédiaires entre le monde des Idées et le monde sensible<sup>33</sup>. Toutes ces difficultés, disons-nous, il faut les examiner, et aussi <5> celle de savoir si notre étude doit s'appliquer seulement aux substances, ou si elle doit s'appliquer aussi  
 20 aux attributs essentiels des substances. D'autres problèmes se posent encore au sujet du Même et de l'Autre, du Semblable et du Dissemblable, de l'Identité et de la Contrariété, de l'Antérieur et du Postérieur, et de toutes les autres notions de cette sorte que les dialecticiens s'efforcent d'examiner en faisant partir leurs recherches de prémisses seulement 25 probables : à quelle science appartient-il d'étudier tout cela ? On verra ensuite quelles sont les propriétés essentielles de ces notions elles-mêmes, et, non seulement la nature de chacune d'elles, mais encore si une seule chose a toujours un seul contraire. <6> Autre question : est-ce que les principes et les éléments des êtres sont les genres, ou bien sont-ils, pour chaque être, les parties intrinsèques en lesquelles il est divisé ? Et <7> si ce sont les genres, sont-ce les genres qui sont affirmés comme étant les plus rapprochés des individus, ou bien les genres les plus 30 élevés ? Par exemple, est-ce l'animal ou l'homme qui est principe et dont on doit admettre plutôt l'existence séparée de l'individu ? <8> Un autre problème doit surtout être examiné et traité : y a-t-il, ou non, en dehors de la matière, quelque chose qui soit cause par soi ? Ce quelque chose est-il séparé, ou non ? Est-il un ou multiple en nombre ? Y a-t-il quelque chose en dehors du composé concret (Je dis 35 que le *composé*, c'est quand quelque chose est affirmé de la matière), ou bien n'y a-t-il rien de séparé, ou bien enfin y a-t-il quelque chose de séparé pour certains êtres et non pour d'autres, et quels sont ces êtres ? <9> Ensuite, les principes sont-ils limités 996a numériquement ou spécifiquement, qu'il s'agisse des principes formels ou des principes matériels ? <10> Est-ce que les principes des êtres corruptibles et ceux des êtres incorruptibles sont les mêmes, ou sont-ils différents ? Sont-ils tous incorruptibles, ou bien ceux des choses corruptibles sont-ils corruptibles ? 5 <11> Mais voici le problème le plus ardu et qui présente la difficulté la plus grave : l'Un et l'Être sont-ils, comme le prétendaient les Pythagoriciens et Platon, non pas quelque autre chose, mais la substance même des choses ? Ou bien n'en est-il pas ainsi, mais existe-t-il quelque autre chose qui leur serve de substrat, ce qu'était, par exemple, pour Empédocle, l'Amitié, ou, pour tel autre philosophe, le Feu, pour tel autre, l'Eau, pour tel autre encore, l'Air<sup>34</sup> ? <12> Autre question : les principes sont-ils 10 des universels, ou sont-ils semblables à des objets individuels ? <13> Sont-ils en puissance ou en acte ? Sont-ils en puissance ou en acte autrement que par rapport au mouvement ? Ces questions peuvent présenter, en effet, de grandes

---

<sup>33</sup> Cf. A, 6, 987b 14.

<sup>34</sup> Il s'agit respectivement d'Héraclite, de Thalès et d'Anaximène, pour lesquels, ainsi que pour Empédocle, l'Être et l'Un n'étaient que des modifications de la (ou des) substances primordiales. (...)

difficultés. <14> En outre, les nombres, les longueurs, les figures et les points sont-ils, ou non, des substances, et, s'ils sont des substances, sont-ils séparés des 15 êtres sensibles, ou sont-ils immanents à ces êtres ?

Sur tous ces points, non seulement il est difficile de découvrir la vérité, mais il n'est même pas aisé d'explorer rationnellement et comme il convient les difficultés.

## 2 (996a-998a) < *Apories 1, 2, 3, 5 et 4.* >

<1> D'abord, donc, au sujet de la difficulté que nous avons signalée en premier lieu, appartient-il à une seule science, ou à plusieurs, d'étudier tous les genres de causes ? Comment pourrait-il appartenir à une seule science de connaître les principes, alors <sup>20</sup> qu'ils ne sont pas contraires entre eux ? J'ajoute que, dans un grand nombre d'êtres, ces principes ne se rencontrent pas tous : comment concevoir, en effet, qu'un principe de mouvement ou la nature du Bien puissent exister dans les êtres immobiles, s'il est vrai, d'une part, que tout ce qui est bon par soi et en vertu de sa propre nature est une fin et, à ce <sup>25</sup> titre, une cause également (du fait que c'est en vue de ce bien que les autres êtres deviennent et existent), que, d'autre part, la fin, le « ce en vue de quoi » est fin de quelque action, et que toute action s'accompagne de mouvement ? Ainsi donc, dans les êtres immobiles, on ne saurait admettre l'existence, ni de ce principe du mouvement, ni d'un Bien en soi. Telle est aussi la raison pour laquelle les Mathématiques ne démontrent rien par cette sorte de cause, <sup>30</sup> qu'elles ne démontrent pas davantage par le mieux ou par le pire ; et même aucun mathématicien ne fait allusion à rien de pareil. Aussi, pour ce motif, certains Sophistes, tels Aristippe, traitaient-ils avec dédain les Mathématiques, car, disaient-ils, dans les autres arts, même dans les arts mécaniques, celui du charpentier et celui du cordonnier par exemple, on donne sans cesse comme raison le mieux <sup>35</sup> et le pire, tandis que les Mathématiques ne tiennent **996b** aucun compte des biens et des maux. — Mais, par contre, s'il y a plusieurs sciences des causes et une science différente pour chaque principe différent, laquelle d'entre elles doit-on considérer comme étant celle que nous cherchons ; autrement dit, parmi les hommes qui les possèdent, lequel faut-il considérer comme ayant la connaissance la plus parfaite de la <sup>5</sup> chose en question ? Il peut se faire, en effet, qu'une même chose réunisse en elle toutes les sortes de causes : pour une maison, par exemple, le principe du mouvement c'est l'art ou l'architecte, la fin, c'est l'oeuvre, la matière, la terre et les pierres, la forme, sa définition. Or, d'après la discussion précédemment instituée sur la question de savoir quelle science a droit au nom de Sagesse, chacune des sciences qui s'occupent de ces causes possède un titre égal pour <sup>10</sup> la revendiquer. En tant, en effet, qu'elle est la science souveraine et dominatrice, à laquelle il est juste que les autres sciences obéissent sans réplique, comme des servantes, c'est la science de la fin et du Bien qui devrait recevoir pareille dénomination (les autres choses

n'existant qu'en vue du Bien). D'un autre côté, en tant que la Philosophie a été définie<sup>35</sup> comme la science des premières causes et de ce qui est le connaissable par excellence, c'est la science de la substance formelle qui serait la Sagesse<sup>36</sup>. On peut, en effet, connaître la même chose de bien des 15 manières, mais nous disons qu'il vaut mieux connaître ce qu'est une chose par ce qu'elle est que parce ce qu'elle n'est pas, et, dans ce premier mode de connaissance même, nous distinguons des degrés : la connaissance la plus parfaite d'une chose est celle de son essence, et non pas celle de sa quantité, ou de sa qualité, ou de son activité ou passivité naturelles. En outre, dans les autres cas aussi, nous pensons que la connaissance de toute chose, même des choses dont il y a démonstration, n'a lieu que lorsque nous 20 connaissons l'essence de la chose : par exemple, qu'est-ce essentiellement que construire un carré équivalent à un rectangle ? C'est découvrir une moyenne proportionnelle. Et ainsi de suite. D'un autre côté, enfin, en ce qui concerne la génération des êtres, les actions et tout changement quel qu'il soit, nous croyons en avoir la science lorsque nous connaissons le principe du mouvement, principe qui est différent de la fin, et même son opposé. 25 — Il semblerait donc qu'il appartient à des sciences différentes d'étudier chacune de ces causes.

<2> Mais les principes de la démonstration sont-ils, avec les causes, l'objet d'une seule science ou de plusieurs ? C'est là encore une question discutée. J'appelle principes de la démonstration les opinions communes sur lesquelles tout le monde se base pour démontrer, par exemple, que *toute chose doit nécessairement être affirmée ou niée*, et qu'*il est impossible* 30 *qu'une chose soit et ne soit pas, en même temps*, ainsi que toutes autres prémisses de ce genre. La question est de savoir si la science de ces principes est une avec celle de la substance, ou si elle en diffère, et, si elle n'est pas la même, laquelle des deux doit être identifiée avec celle que nous sommes en train de chercher. Or, qu'il s'agisse d'une science unique, ce n'est pas rationnel. Pourquoi, en effet, serait-ce le privilège de la Géométrie, plutôt que de toute autre science, de traiter des axiomes ? Si donc toute 35 science le possède également, et si pourtant il n'est pas admissible que toutes l'exercent, il n'appartient 997a pas plus en propre à la science des substances qu'aux autres sciences de connaître ces vérités. Et, en même temps, en quel sens pourrait-il y avoir une science de ces principes ? Ce qu'est, en fait, chacun d'eux, nous le connaissons assez par une expérience immédiate ; du moins, toutes les autres sciences 5 aussi les emploient-elles comme choses bien connues. Si, d'autre part, il y avait une science démonstrative de la vérité de ces principes, il faudrait admettre pour ces principes un genre servant de substrat, et

---

<sup>35</sup> A, 2, 982a 32.

<sup>36</sup> Tr. Ross : « But inasmuch as it was described as dealing with the first causes and that which is in the highest sense object of knowledge, the science of substance must be of the nature of Wisdom. » (N.d.É.)

que certains d'entre eux fussent des attributs, tandis que les autres seraient des axiomes (car il est impossible qu'il y ait démonstration de tout cela), puisque la démonstration doit nécessairement partir de certaines prémisses, porter sur une certaine essence, et démontrer certaines propriétés. Il en résulterait que toutes les choses qu'on démontre pourraient se <sup>10</sup> ramener à l'unité de genre ; car toutes les sciences démonstratives emploient les axiomes. — Mais, d'un autre côté, si la science des axiomes est distincte de celle de la substance, laquelle des deux sera naturellement maîtresse et première ? Les axiomes sont, en effet, ce qu'il y a de plus universel et sont les principes de toutes choses. S'ils ne rentrent pas dans la science du philosophe, quelle autre sera chargée <sup>15</sup> d'en vérifier la vérité ou la fausseté ?

<3> Est-ce qu'il y a, d'une manière générale, une science unique de toutes les substances, ou y a-t-il plusieurs sciences ? S'il y en a plus d'une, sur quelles substances notre science doit-elle porter ? — D'un autre côté, qu'il n'y ait qu'une science pour toutes les substances, c'est peu rationnel, car alors il y aurait une seule science démonstrative pour tous les attributs des êtres, s'il est vrai que chaque science démonstrative étudie, en ce qui concerne un <sup>20</sup> sujet déterminé, les attributs essentiels de ce sujet, en partant des axiomes. Donc, pour un seul et même genre, les attributs essentiels seront l'objet d'une seule science, partant des mêmes axiomes : le genre, sujet de toutes les substances, relèvera d'une seule science, et, de leur côté, les axiomes relèveront également d'une seule science, peu importe que cette dernière soit la même science ou une science différente ; de telle sorte que les attributs seront aussi l'objet d'une seule science, c'est-à-dire soit de ces deux sciences, soit d'une science unique composée de ces deux sciences.

<sup>25</sup> <5> De plus, on peut se demander si notre science n'embrasse que les substances, ou si elle embrasse aussi les accidents des substances. Je prends un exemple : si le solide est une substance, et si les lignes et les surfaces sont aussi des substances, appartiendra-t-il à une même science de les étudier et d'étudier les propriétés de chaque genre, objet des démonstrations mathématiques, ou bien sera-ce <sup>30</sup> à une science différente ? Si c'est la même science, la science de la substance serait aussi une science démonstrative ; or, on admet généralement qu'il n'y a pas de démonstration de l'essence. — D'un autre côté, s'il y a deux sciences différentes, quelle sera celle qui traitera des accidents de la substance ? La réponse à cette question est des plus difficiles.

<4> En outre, faut-il admettre l'existence des substances sensibles seulement, ou y en a-t-il d'autres <sup>35</sup> encore en dehors de celles-là ? Est-ce qu'il n'existe qu'un seul genre de substances, ou est-ce qu'il y en a, **997b** en fait, plusieurs ? De cette dernière opinion sont les partisans des Idées et des Choses intermédiaires, ces dernières étant l'objet, selon eux, des sciences mathématiques. Le sens dans lequel nous assurons que les Idées sont à la fois des causes et des substances par soi, a été indiqué dans notre premier Livre, qui

5 traite de ce sujet. Cette doctrine soulève des objections de plusieurs sortes, mais rien n'est plus absurde que de prétendre qu'il existe des réalités déterminées en dehors de celles que nous voyons dans l'Univers sensible, et que ces réalités sont les mêmes que les réalités sensibles, excepté toutefois qu'elles sont éternelles, tandis que les autres sont corruptibles. Quand on dit, en effet, qu'il existe l'Homme en soi, le Cheval en soi et la Santé en soi, sans rien ajouter, on ne fait qu'imiter ceux qui disent qu'il y a des 10 dieux, mais que les dieux ont la forme de l'homme. Ces derniers n'en faisaient pas autre chose que des hommes éternels, et de même les Platoniciens, en créant leurs Idées ne créent que des êtres sensibles éternels<sup>37</sup>. De plus, si, à part des Idées et des êtres sensibles, on veut poser des Choses intermédiaires, il s'ensuivra de nombreuses difficultés<sup>38</sup>. — En effet, il y aura évidemment aussi des lignes intermédiaires entre les Lignes en soi et les lignes sensibles, et de 15 même pour chacun des autres genres de choses, de sorte que, si l'Astronomie est bien une des sciences mathématiques, il y aura un autre Ciel, en dehors du Ciel sensible, un autre Soleil, une autre Lune, et pareillement pour tous les autres Corps célestes. Comment ajouter foi à de telles rêveries ? On ne peut même pas raisonnablement supposer un tel corps immobile, mais il est complètement impossible 20 aussi qu'il soit en mouvement. Il en est de même pour les phénomènes dont traite l'Optique et pour l'étude mathématique de l'Harmonie. Là encore, en effet, il est impossible, pour ces êtres, d'exister à part des êtres sensibles, et cela pour les mêmes raisons. S'il existe, en effet, des êtres sensibles intermédiaires, il y aura des sensations < intermédiaires correspondantes >, et, évidemment aussi des animaux intermédiaires entre les Animaux en soi et les animaux corruptibles. On pourrait aussi se 25 demander à quelle espèce d'êtres doivent s'appliquer ces sciences des intermédiaires. Si, en effet, la Géométrie ne diffère de l'Arpentage qu'en ce que cette dernière porte sur des objets que nous percevons, tandis que la Géométrie s'applique à des objets non-sensibles, il en sera évidemment de même pour la Médecine et pour chacune des autres sciences, et nous aurons une science intermédiaire entre la Médecine 30 en soi et la médecine sensible. Comment pourtant une pareille supposition est-elle possible ? Il existerait ainsi des choses saines, en dehors des choses saines sensibles et du Sain en soi ! En même temps, il n'est même pas vrai de dire que l'Arpentage traite des grandeurs sensibles et corruptibles, car alors cette science périrait avec ces grandeurs elles-mêmes. — Mais, d'un autre côté, l'Astronomie ne saurait non plus avoir pour objet les grandeurs sensibles ni le 35 Ciel qui se trouve sur nos têtes. En effet, ni les 998a lignes sensibles ne sont les lignes dont parle le géomètre (car les sens ne nous donnent ni ligne droite, ni ligne courbe, conforme à la définition ; le cercle sensible ne rencontre pas la tangente en un

---

<sup>37</sup> Cf. A, 9, 990b 2 (...)

<sup>38</sup> Voir M, 2, 1076b 39 (...)



point seulement, mais bien de la manière qu'indiquait Protagoras dans sa réfutation des Géomètres), ni les mouvements et les orbés du Ciel ne sont les mêmes <sup>5</sup> que dans les calculs astronomiques, ni enfin les points ne sont de la même nature que les astres. — Il y a des philosophes qui admettent l'existence de ces êtres intermédiaires entre les Idées et le monde sensible, mais ils ne les séparent cependant point des choses sensibles, et disent qu'ils sont immanents au sensible. Toutes les impossibilités qu'entraîne une telle doctrine, il serait trop long de <sup>10</sup> les expliquer en détail<sup>39</sup>. Bornons-nous aux considérations suivantes. Il n'est pas rationnel d'admettre que ces êtres intermédiaires seulement seront dans les objets sensibles, mais, évidemment, les Idées elles-mêmes y seront aussi, car les raisons sont les mêmes dans les deux cas. De plus, il s'ensuivra que deux solides occuperont nécessairement le même lieu, et que les intermédiaires ne seront pas immobiles, puisqu'il se trouveront dans des objets sensibles, <sup>15</sup> lesquels sont en mouvement. Et, en général, à quoi bon poser l'existence d'intermédiaires pour les placer dans les êtres sensibles ? Les mêmes absurdités que tout à l'heure se renouvelleront. Ainsi, il y aura un Ciel en dehors du Ciel sensible, excepté qu'il n'en sera pas séparé, mais qu'il sera dans le même lieu, ce qui est encore plus impossible.

### 3 (998a-999a) < Apories 6 et 7. >

<sup>20</sup> <6> Sur tous ces points, la difficulté est donc grande pour arriver à la vérité. Il en est de même au sujet des principes. Faut-il considérer les genres comme éléments et principes des êtres ? N'est-ce pas plutôt le rôle des parties premières constitutives de chaque individu ? Par exemple, les éléments et les principes du mot semblent bien être les éléments premiers qui concourent à la formation de tous les <sup>25</sup> mots, et non pas le mot, pris comme genre commun ; et nous appelons éléments ces propositions géométriques dont la démonstration est contenue dans la démonstration des autres propositions, soit de toutes, soit de la plupart. De même, en ce qui concerne les êtres corporels, ceux qui admettent plusieurs éléments comme ceux qui n'en admettent qu'un seul, entendent tous par principes les parties dont les corps sont constitués et composés : pour <sup>30</sup> Empédocle, par exemple, c'est le Feu, l'Eau et les autres éléments intermédiaires, qui sont les principes constitutifs des êtres, mais il ne donne pas ces éléments comme les genres des êtres. En outre, si **998b** l'on veut considérer la nature de quelque autre être, d'un lit, par exemple, on cherche de quelles pièces il est composé, ainsi que leur arrangement, et c'est alors qu'on connaît sa nature. De ces raisons il résulte donc que les genres ne sauraient être les principes des êtres. — Mais, d'un autre côté, comme nous connaissons chaque chose au moyen des définitions, et que les genres sont les points de départ des <sup>5</sup> définitions, les genres doivent être nécessairement aussi les principes des êtres définis. De même, si

<sup>39</sup> Cf. *supra*, A, 9, 991a 14 ; M, 2, 1076a 38 ; N, 3, 1090a 20.

c'est acquérir la science des êtres que d'acquérir celle des espèces d'après lesquelles les êtres sont affirmés, les genres seront, de toute façon, les principes des espèces. Ensuite, certains des philosophes qui admettent comme éléments des êtres l'Un ou <sup>10</sup> l'Être, et le Grand et le Petit, les traitent manifestement comme des genres. — Mais, en tout cas, il n'est pas possible de parler de principes dans les deux sens en même temps. En effet, la définition de la substance doit être une ; or la définition par les genres sera différente de la définition au moyen des éléments constitutifs.

<7> De plus, en admettant même que ce soit les genres qui sont les plus véritablement principes, <sup>15</sup> faudra-t-il regarder comme principes les genres premiers ou bien les espèces dernières immédiatement attribuées aux individus ? C'est, là encore, un sujet de discussion. Si, en effet, ce qui est universel est toujours plus principe, il est clair que les genres les plus élevés seront les principes, puisqu'ils sont affirmés de la totalité des êtres. Il y aura donc autant de principes des choses que de genres premiers, de <sup>20</sup> sorte que l'Être et l'Un seront principes et substances, car ce sont ces notions qui sont le plus affirmées de la totalité des êtres. Mais il n'est pas possible que l'Un ou l'Être soit un genre des êtres. Il faut nécessairement, en effet, et que les différences de chaque genre existent, et que chaque différence soit une. Or il est impossible que les espèces du genre <sup>25</sup> soient attribuées à leurs différences propres, et il est impossible aussi que le genre, pris à part de ses espèces, soit attribué à ses différences. Par conséquent, si l'Un ou l'Être est un genre, aucune différence ne sera ni être, ni une. Mais si l'Être et l'Un ne sont pas des genres, ils ne seront pas non plus des principes, s'il est vrai que les genres sont principes. En outre, les espèces intermédiaires, dans lesquelles le genre est combiné avec les différences successives seront, < dans cette théorie >, des genres, jusqu'à ce qu'on arrive aux espèces dernières, bien qu'en fait certaines seulement, semble-t-il aux Platoniciens, <sup>30</sup> soient des genres et que les autres ne le soient pas. Ajoutons que les différences seront plus principes que les genres ; mais si elles sont, elles aussi, principes, les principes seront, pour ainsi dire, en nombre infini, surtout si l'on pose comme principe le genre **999a** le plus élevé. — Mais, d'un autre côté, s'il est vrai que l'unité paraît présenter plutôt le caractère de principe, si l'indivisible est un, si tout indivisible est indivisible ou selon la quantité, ou selon l'espèce, et si l'indivisible selon l'espèce est antérieur, si enfin les genres se divisent en espèces : ce qui est attribué immédiatement à l'espèce dernière sera plus véritablement <sup>5</sup> un ; l'homme, en effet, n'est pas le genre des hommes individuels. Autre argument : dans les choses où il y a de l'antérieur et du postérieur, il n'est pas possible que ce qui est attribué à ces choses existe en dehors d'elles. Par exemple, si la dyade est le premier des nombres, il n'y aura pas un Nombre en soi, en dehors des espèces des nombres particuliers. De même, il n'y a pas une Figure en soi, en dehors <sup>10</sup> des espèces des figures particulières, et, s'il n'y a point ici de genres en dehors des espèces, il n'y en aura pas, à plus forte raison, pour les autres choses, car c'est surtout pour les nombres et les figures qu'il semble y



avoir des genres. Mais dans les individus, il n'y a ni antérieur, ni postérieur. De plus, partout où il y a meilleur et pire, le meilleur est toujours antérieur, de sorte qu'il ne saurait non plus y avoir de genres dans ce cas. D'après ces considérations, <sup>15</sup> il apparaît donc préférable d'attribuer le rôle de principes aux espèces affirmées des individus, plutôt qu'aux genres. — Mais, en revanche, comment concevoir que ces espèces soient principes ? Ce n'est pas facile à expliquer. Il faut, en effet, que la cause, ou principe, existe en dehors des choses dont elle est principe, et puisse en être séparée. Mais qu'il y ait un principe de ce genre en dehors des individus, <sup>20</sup> pourquoi le supposerait-on, sinon parce qu'il est affirmé comme universel et comme embrassant une totalité ? Mais si l'on se rend à cette raison, on doit supposer que ce qui est plus universel est plus principe, de sorte que ce sont les genres premiers qui seraient principes.

#### 4 (999a-1001b) < Apories 8, 9, 10 et 11. >

<8> Il y a une difficulté qui se rattache aux précédentes, qui est la plus ardue de toutes, et qu'il <sup>25</sup> est le plus nécessaire d'étudier. Le moment d'en parler est venu. S'il n'y a rien en dehors des individus, et étant donné que les individus sont en nombre infini, comment alors est-il possible d'acquérir la science de l'infinité des individus ?<sup>40</sup> Tous les êtres que nous connaissons, en effet, nous les connaissons en tant qu'ils sont quelque chose d'un et d'identique, et en tant que quelque attribut universel leur appartient. Mais si cela est nécessaire, et s'il doit <sup>30</sup> exister quelque réalité en dehors des individus, il faudra nécessairement que les genres existent en dehors des individus, soit les genres les plus voisins des individus, soit les genres premiers. Mais c'est là une impossibilité, et les discussions que nous avons agitées tout à l'heure l'ont établi. Autre raison : qu'on admette tant qu'on voudra l'existence de quelque chose à part du composé, toutes les fois que quelque chose est affirmé de la matière, cette chose doit-elle, dans ce cas, exister à part de tous les êtres, ou seulement exister à part de quelques-uns <sup>999b</sup> et non des autres, ou bien n'est-elle en dehors d'aucun ? Supposons donc qu'il n'existe rien en dehors des individus : il n'y aura alors rien d'intelligible, tous les êtres seront sensibles et il n'y aura science d'aucun, à moins d'appeler science la sensation. Il n'y aura non plus rien d'éternel ni d'immobile, car tous les êtres sensibles sont corruptibles et en mouvement. <sup>5</sup> Mais s'il n'y a rien d'éternel, le devenir même n'est pas possible : il est nécessaire, en effet, que, dans toute génération, il y ait quelque chose qui devient, et quelque chose dont ce qui devient est engendré, et aussi que l'ultime terme de la série soit inengendré, puisque la série s'arrête et que du Non-Être rien ne peut procéder. De plus, si devenir et mouvement existent, il faut nécessairement qu'ils aient aussi un <sup>10</sup> terme, car aucun mouvement n'est infini, mais tout mouvement a

<sup>40</sup> Cf. *Seconds Analytiques*, I, 31. — Pour la solution de la huitième aporie, cf. Z, 8, 13, 14 ; Λ, 6-10 ; M, 10.

une fin, et il n'est pas possible que ce qui n'a pas la puissance d'être une chose réalisée soit en devenir ; et la chose réalisée doit nécessairement exister dès le premier moment de sa réalisation. En outre, si on a attribué l'existence < séparée > à la matière, parce qu'elle est inengendrée, à bien plus forte raison encore faut-il admettre l'existence < séparée > de la substance formelle, qui est ce que la matière devient à un moment donné. Si, en effet, on prétend qu'il n'y a ni substance, ni matière, il <sup>15</sup> n'existera absolument rien, et comme cela est impossible, il existe nécessairement quelque chose en dehors du composé, et c'est la configuration et la forme. — Supposons, au contraire, l'existence séparée de la forme : la difficulté sera alors de savoir pour quels êtres on admettra cette existence séparée, et pour quels êtres on ne l'admettra pas. Qu'on ne puisse, en effet, l'admettre pour la totalité des êtres, c'est un fait évident, car nous ne pouvons pas dire qu'il existe une maison en dehors des maisons individuelles<sup>41</sup>.  
<sup>20</sup> Autre difficulté : la substance formelle de tous les individus sera-t-elle une, par exemple celle des hommes ? Mais cela est absurde, car tout ce dont la substance formelle est une, est un. Leur substance formelle sera-t-elle multiple et différente ? Mais cela est encore déraisonnable. Et en même temps, comment la matière devient-elle chaque chose individuelle, et comment le composé est-il à la fois ces deux composants ?

<9> Voici encore, au sujet des principes, une <sup>25</sup> difficulté qui peut se poser. S'ils ne sont un que spécifiquement, rien ne sera un numériquement, pas même l'Un en soi et l'Être en soi. Et alors comment la connaissance sera-t-elle possible, s'il n'y a pas quelque unité commune à une totalité d'êtres ? — Mais si on admet l'unité numérique des principes, si chacun d'eux est unique, et n'est pas, à la façon des principes dans les choses sensibles, autre dans des choses autres (par exemple, telle syllabe particulière, qui est spécifiquement la même qu'une autre, <sup>30</sup> a aussi ses éléments spécifiquement les mêmes que ceux de l'autre ; *spécifiquement*, car, numériquement, ces éléments sont autres, eux aussi), si donc il n'en est pas ainsi, et si, au contraire, les principes des êtres possèdent l'unité numérique, il n'existera rien d'autre en dehors des éléments. Qu'on dise, en effet, *un numériquement* ou *individu*, il n'y a aucune différence, puisque nous appelons précisément individu **1000a** ce qui est un numériquement, et universel ce qui est affirmé de tous les individus. Par conséquent, il en sera comme si les éléments du son articulé étaient limités en nombre : la somme des lettres que l'on pourrait écrire ne saurait dépasser la somme de ces éléments, puisque ceux-ci ne devraient se répéter ni une, ni plusieurs fois.

<sup>5</sup> <10> Une difficulté qui ne le cède à aucune autre, et qui a été laissée de côté par les philosophes actuels comme par leurs devanciers, c'est de savoir si les principes des êtres corruptibles et ceux des êtres incorruptibles sont les mêmes, ou s'il s'agit de principes différents. Si les principes sont les mêmes, comment se

---

<sup>41</sup> Cf. A, 9, 991b 6 (...)

fait-il que certains êtres soient corruptibles, et les autres incorruptibles, et pour quelle cause ? Les contemporains d'Hésiode et tous les théologiens se sont, en vérité, souciés uniquement <sup>10</sup> de ce qui pouvait entraîner leur conviction, mais ils ont négligé de penser à nous. Considérant, en effet, les principes comme des dieux et comme d'origine divine, ils disent que les êtres qui n'ont pas goûté le nectar et l'ambrosie sont mortels : c'est là évidemment employer des mots dont le sens ne peut que leur être familier ; pourtant ce qu'ils ont dit de l'application même de ces causes nous dépasse. <sup>15</sup> Si c'est en vue du plaisir, en effet, que les immortels touchent à ces breuvages, le nectar et l'ambrosie ne sont en rien causes de leur existence ; et si c'est en vue de maintenir leur être, comment seraient-ils éternels, tout en ayant besoin de nourriture ? Mais les subtilités de la Fable ne valent pas la peine qu'on les soumette à un examen sérieux. Renseignons-nous <sup>20</sup> plutôt auprès de ceux qui raisonnent par démonstration, et demandons-leur comment il se fait, après tout, que, provenant des mêmes principes, certains êtres ont une nature éternelle, tandis que les autres sont corruptibles. Mais puisque ces philosophes ne nous en indiquent pas la cause, et que cet état de chose est irrationnel, il est évident que ni les principes, ni les causes de ces deux sortes d'êtres ne sauraient être les mêmes. Voici, par exemple, un philosophe, qui peut passer pourtant, dans ses raisonnements, pour le plus cohérent de tous, je veux <sup>25</sup> parler d'Empédocle. Eh bien ! lui aussi est sujet au même reproche. Il pose, en effet, un principe, la Haine, comme cause de la corruption. On ne l'en voit pas moins faire sortir de ce principe tous les êtres, à l'exception de l'Un, puisque tous les êtres, excepté Dieu, procèdent de la Haine. Voici d'ailleurs ses propres paroles :

*C'est de la Haine et de l'Amitié que se forme tout ce qui a été, est  
ou sera jamais,*

*<sup>30</sup> Que germent arbres, hommes et femmes,*

*Bêtes sauvages, oiseaux, et poissons qui se nourrissent d'eau,*

*Et même les dieux à la longue durée.*

Pareille conception va de soi, même abstraction **1000b** faite de ces vers. Si, en effet, la Haine n'existait pas dans les choses, tout serait un, comme dit Empédocle : quand les choses se furent réunies,

*Alors s'éleva enfin la Haine.*

De là vient aussi que, d'après lui, Dieu, quoique souverainement heureux, est moins sage que les autres êtres : en effet, il ne connaît pas tous les <sup>5</sup> éléments, puisqu'il n'a pas en lui la Haine ; or il n'y a connaissance que du semblable par le semblable, car, selon Empédocle,

*C'est par la terre que nous voyons la terre, par l'eau, l'eau,*

*Par l'éther, le divin éther, et par le feu, le feu dévorant,*

*Par l'amour, l'amour, et la haine par la triste haine.*

Pour en revenir à notre point de départ, il est du moins manifeste que, dans cette doctrine, la Haine <sup>10</sup> n'est, en fait, pas plus cause de la corruption que de l'être. Pareillement, l'Amitié n'est pas spécialement non plus cause de l'être, puisque, en réunissant les êtres en l'Un, elle détruit tout le reste. Et, en même temps, Empédocle n'assigne au changement lui-même aucune cause ; il se borne à dire que telle est la nature des choses :

*Mais quand la Haine, enfin, eut grandi dans les membres < du Spherus >,*

*Et qu'elle s'élança vers les hommes après le temps révolu*

*<sup>15</sup> Que fixait à l'Amitié et à la Haine, tour à tour, l'ample pacte.*

Cela revient à dire que le changement était nécessaire, mais Empédocle ne fait nullement voir la cause de la nécessité. On doit pourtant reconnaître qu'il est le seul à éviter la contradiction, tout au moins en ce qu'il ne fait pas les êtres, les uns, corruptibles, et les autres, incorruptibles : tous sont, pour lui, corruptibles, <sup>20</sup> à l'exception des éléments. Mais le problème qui se pose ici à nous est de savoir pourquoi certains êtres sont corruptibles, et les autres ne le sont pas, s'il est vrai qu'ils viennent des mêmes principes.

Qu'ainsi donc les principes ne puissent pas être les mêmes, ce qui a été dit suffit pour l'établir. Mais si les principes sont différents, une difficulté surgit : seront-ils, eux aussi, incorruptibles ou corruptibles ? <sup>25</sup> S'ils sont corruptibles, il est clair qu'ils viennent nécessairement aussi de certains éléments, car tout ce qui périt périt par un retour à ses éléments. Il s'ensuit donc qu'il existera d'autres principes antérieurs aux principes. Or cela est impossible, soit que l'on s'arrête, soit que l'on marche à l'infini. De plus, comment les êtres corruptibles pourront-ils exister, si leurs principes viennent à être anéantis ? — Dira-t-on, au contraire, que les principes des choses corruptibles sont incorruptibles ? Pourquoi, alors, les êtres composés de certains principes incorruptibles <sup>30</sup> seront-ils corruptibles, tandis que les êtres composés des autres principes incorruptibles seront incorruptibles ? Cela n'est pas rationnel : c'est une chose, ou bien impossible, ou bien qui manque singulièrement d'explication. Enfin, aucun philosophe n'a tenté de faire admettre des principes différents, **1001a** mais tous reconnaissent que les principes de toutes choses sont les mêmes. Il est vrai qu'ils ne font qu'effleurer la difficulté que nous avons posée d'abord, la prenant pour une bagatelle.

<11> De toutes les questions, la plus difficile et dont la solution est la plus nécessaire pour la <sup>5</sup> connaissance de la vérité, c'est de savoir si, enfin, l'Être et l'Un sont substances des choses, autrement dit si chacun d'eux n'est pas autre chose que respectivement l'Être et l'Un, ou s'il y a une autre réalité qui sert de substrat à l'Être et à l'Un et dont il faut rechercher la nature. Certains philosophes conçoivent la nature de l'Être et de l'Un de la première façon, les autres, de la seconde. D'après Platon et les <sup>10</sup> Pythagoriciens, en effet, l'Être et

l'Un ne sont pas quelque autre chose, mais c'est cela même qui est leur nature, leur substance étant précisément l'Un lui-même et l'Être lui-même. Les physiciens sont de l'autre opinion : Empédocle, par exemple, dans la pensée de réduire son principe à une notion plus familière, dit ce que l'Un est, car de ses paroles il semble bien résulter que l'Un est l'Amitié ; du moins, <sup>15</sup> l'Amitié est-elle la cause de l'unité pour tous les êtres. D'autres physiciens prétendent que c'est le Feu qui est l'Un et l'Être, d'autres que c'est l'Air, et que de ces éléments les êtres sont constitués et ont été engendrés. La même doctrine est soutenue par ceux qui admettent la multiplicité des éléments, car ils doivent, eux aussi, nécessairement compter précisément autant de fois l'Être et l'Un qu'ils reconnaissent <sup>20</sup> de principes. — Si l'on ne veut pas poser l'Un et l'Être comme une substance, il s'ensuit qu'aucun des autres universaux n'est non plus une substance, car l'Être et l'Un sont ce qu'il y a de plus universel, et, s'il n'y a pas d'Un en soi et d'Être en soi, on ne voit guère comment il pourrait exister quelque autre être en dehors des choses dites individuelles. De plus, si l'Un n'est pas une substance, il est évident que le <sup>25</sup> nombre même ne saurait exister comme une réalité séparée des êtres : le nombre, en effet, se compose d'unités, et l'unité est justement une certaine espèce d'Un. — Mais s'il y a un Un en soi et un Être en soi, il est nécessaire que leur substance soit l'Un et l'Être, car il n'y a rien d'autre qui puisse être attribué universellement à tout ce qui est ou est un, à l'exception de l'Être et de l'Un mêmes. Mais si l'on veut <sup>30</sup> qu'il existe un Être en soi et un Un en soi, une grande difficulté sera de comprendre comment quelque autre chose pourra exister en dehors de l'Être et de l'Un, je veux dire de comprendre comment les êtres seront multiples. En effet, l'autre que l'Être n'est pas, de sorte qu'il en résulte inévitablement ce que soutenait Parménide, à savoir que tous les êtres **1001b** sont un et que cet Un est l'Être. — Ces deux systèmes soulèvent également des difficultés. En effet, que l'Un ne soit pas une substance ou qu'il existe un Un en soi, de toute façon il est impossible que le nombre soit une substance. Dans le cas où l'Un en soi n'est pas une substance, nous avons déjà dit pourquoi le nombre ne peut pas être une substance. Si, au contraire, l'Un en soi est une substance, la difficulté est la même que celle que nous avons soulevée au sujet de l'Être. D'où pourrait venir, en effet, un autre un, <sup>5</sup> en dehors de l'Un en soi ? Il serait nécessairement non-un ; mais tous les êtres sont un ou composés d'une multiplicité d'êtres dont chacun est un. Autre difficulté : si l'Un en soi est indivisible, alors, d'après la conception de Zénon, il ne sera rien. En effet, ce qui, étant ajouté ou retranché, ne rend une chose ni plus grande, ni plus petite, Zénon prétend que ce n'est pas là un être, posant comme évident que ce qui est <sup>10</sup> réel doit avoir une grandeur. Et si l'être est une grandeur, il est corporel, car le corporel possède l'être dans toutes les dimensions ; au contraire, les autres objets des mathématiques, ajoutés d'une certaine façon, augmenteront ce à quoi ils sont ajoutés, mais ajoutés d'une autre façon, ils ne produiront aucun effet : c'est ainsi que se comportent la surface et la ligne, tandis que l'addition du point et de l'unité n'a d'effet d'aucune façon. Mais

c'est là assurément une théorie grossière : une chose indivisible peut bien exister, ce qui fait que, même sur ce <sup>15</sup> terrain, il est encore facile de répliquer à Zénon que l'indivisible, quand il est ajouté, n'augmentera pas la grandeur, mais qu'il augmentera le nombre. Et cependant, comment d'un tel Un, ou de plusieurs, arrivera-t-on à former une grandeur ? Cela reviendrait à dire que la ligne se compose de points. Mais, même si l'on prétend à l'exemple de certains philosophes, <sup>20</sup> que le nombre est engendré à partir de l'Un en soi et d'un principe autre que l'Un, il n'en restera pas moins à rechercher pourquoi et comment le produit est tantôt un nombre, tantôt une grandeur, s'il est vrai que ce Non-Un était l'Inégalité et de même nature qu'elle. On ne voit pas, en effet, comment de l'Un et de l'Inégalité, ou comment, d'un nombre quelconque et de l'Inégalité, les grandeurs pourraient <sup>25</sup> être engendrées.

### 5 (1001b-1002b) <Aporie 14. >

<14> Une difficulté qui se rattache aux précédentes est celle-ci : les nombres, les solides, les surfaces et les points sont-ils, ou non, des substances ? Si ce ne sont pas des substances, on ne voit plus du tout ce qu'est l'Être et ce que sont les substances des êtres. En effet, les déterminations, les mouvements, <sup>30</sup> les relations, les dispositions, les proportions ne paraissent exprimer la substance de rien, puisque toutes ces notions sont affirmées d'un certain sujet et qu'aucune n'est une substance individuelle. Quant aux choses qui sembleraient présenter par excellence le caractère de la substance, telles que l'Eau, la Terre, le Feu et l'Air, dont les corps composés **1002a** sont constitués, leur chaud et leur froid et les autres propriétés de même nature ne sont que de simples affections, et non des substances, et c'est le corps, support de ces modifications, qui subsiste seul comme un être réel et une substance. Mais le corps est assurément moins substance que la surface, la surface, moins que la ligne, la ligne, moins que <sup>5</sup> l'unité et le point : c'est, en effet, par ces grandeurs que le corps est défini, et elles peuvent exister, semble-t-il bien, sans le corps, tandis que le corps ne peut exister sans elles. C'est la raison pour laquelle (alors que la plupart des philosophes, et, parmi eux, les plus anciens, croyaient que la substance et l'Être, c'est le corps, et que les autres choses sont seulement des affections du corps, de sorte que les principes des <sup>10</sup> corps sont aussi les principes des êtres) les philosophes plus récents et qui ont la réputation d'être plus habiles que leurs devanciers, ont été d'avis que les principes des êtres sont les nombres. Ainsi donc que nous l'avons dit, si surfaces, lignes et points ne sont pas substance, il n'y a absolument aucune substance, ni aucun être, car les accidents de ces êtres ne méritent sûrement pas d'être appelés des <sup>15</sup> êtres. — Mais si l'on se range à cette opinion que les lignes et les points des corps sont plus substances que les corps, nous ne voyons pourtant pas à quels corps ces choses pourraient appartenir (car il est impossible qu'elles se trouvent dans les corps sensibles), et alors, il n'existera, encore une fois, aucune substance. En outre, il est manifeste que lignes, surfaces et points ne



sont que des divisions du corps, la ligne, suivant la largeur, la surface, suivant la profondeur, <sup>20</sup> le point, suivant la longueur. De plus, ou bien n'importe quelle figure est présente, au même titre, dans le solide, ou bien il n'y en a aucune ; par conséquent, si l'Hermès n'est pas dans la pierre, la moitié du cube n'est pas non plus dans le cube, comme quelque chose de déterminé ; la surface n'y est donc pas davantage, car, s'il s'y trouvait une surface quelconque, celle qui limite la moitié du cube <sup>25</sup> s'y trouverait aussi. Même raisonnement pour la ligne, le point et l'unité. Il en résulte que si, d'un côté, le corps est le plus substance, mais que, d'un autre côté, la surface, la ligne et le point soient plus substance que le corps, et si pourtant ni les surfaces, ni les lignes, ni les points ne sont eux-mêmes des substances, on ne voit plus du tout ce qu'est l'Être et ce qu'est la substance des êtres. Outre ces difficultés, cette opinion entraîne d'autres conséquences irrationnelles en ce qui concerne la génération et la <sup>30</sup> corruption. On admet d'ordinaire, en effet, que si la substance qui n'existait pas auparavant existe maintenant, et que si celle qui existait auparavant n'existe plus ensuite, ce changement s'accompagne d'un processus de génération et de corruption ; au contraire, les points, les lignes et les surfaces, qui tantôt sont et tantôt ne sont pas, ne sont pas logiquement susceptibles de génération ni de corruption. Quand, en effet, les corps entrent en contact ou **1002b** sont divisés, au moment même du contact une seule surface se crée, et, au moment de la division, deux surfaces ; par suite, une fois les corps réunis, les surfaces ne sont plus mais cessent d'exister, et, après la division, elles existent, alors qu'elles n'existaient pas auparavant (car, enfin, le point, qui est indivisible, n'a pu être divisé en deux). Et si ces réalités sont soumises à la génération et à la corruption, elles <sup>5</sup> doivent procéder de quelque substrat. Mais on peut dire qu'il en est de ces êtres comme de l'instant dans le temps : il n'est sujet, lui non plus, ni à la génération, ni à la corruption, tout en paraissant toujours être autre que lui-même, car il n'est pas une substance. Il en est évidemment pour les points et les lignes comme il en est pour les surfaces, car la <sup>10</sup> raison est la même, puisque toutes ces choses sont également ou des limites ou des divisions.

**6** (1002b-1003a) < *Apories 13 et 12.* >

On peut soulever, d'une manière générale, la question de savoir pourquoi aussi il faut, en dehors des êtres sensibles et des Choses intermédiaires, chercher d'autres êtres encore, par exemple les Idées que nous posons. Si c'est pour la raison que les Choses mathématiques, alors qu'elles diffèrent sous <sup>15</sup> un autre rapport des êtres d'ici-bas, n'en diffèrent pas du fait qu'elles sont une multiplicité possédant l'unité spécifique, en sorte que leurs principes ne peuvent pas être limités en nombre (il en est comme des éléments de tout langage humain, qui sont limités, non pas numériquement, mais seulement spécifiquement, à moins qu'on ne prenne les éléments de telle syllabe particulière, ou de tel son déterminé, <sup>20</sup> dont les éléments seront alors limités même numériquement ; c'est

ce qui se passe également pour les Choses intermédiaires, puisque, là aussi, les choses d'une même espèce sont infinies en nombre) ; et, par conséquent, s'il n'existe pas, en dehors des choses sensibles et des Choses mathématiques, d'autres réalités, telles que certains philosophes affirment que sont les Idées, alors il n'y aura pas de substance une en nombre, mais seulement une en espèce, et les principes des êtres ne seront pas déterminés numériquement, <sup>25</sup> mais spécifiquement. Si cette conséquence est nécessaire, il y aura aussi nécessité d'admettre, à cause de cela, l'existence des Idées. En effet, quoique les partisans de cette doctrine ne l'articulent pas bien nettement, c'est pourtant ce qu'ils ont tendance à dire, et ils sont dans la nécessité d'affirmer l'existence des Idées, parce que chacune des Idées est une substance et qu'aucune n'existe par accident. <sup>30</sup> Mais si on pose que les Idées existent et que les principes sont un numériquement et non spécifiquement, nous avons dit plus haut quelles impossibilités en résultent inévitablement.

<13> Une autre difficulté est liée étroitement au problème précédent : est-ce que les éléments existent en puissance, ou de quelque autre manière ? S'ils sont **1003a** autrement qu'en puissance, il y aura quelque autre chose d'antérieur aux principes, car la puissance est antérieure à la cause en acte, et tout ce qui est en puissance n'est pas nécessairement en acte. — D'un autre côté, si les éléments existent seulement en puissance, il peut se faire que rien n'existe du tout. En effet, même ce qui n'est pas encore à la puissance d'exister, puisque ce qui devient c'est ce qui n'est <sup>5</sup> pas, et que rien ne devient de ce qui n'a pas la puissance d'être.

<12> Telles sont donc les difficultés qu'il est inévitable de soulever au sujet des principes. On doit se demander, en outre, s'ils sont universels, ou bien s'ils rentrent dans ce que nous appelons les choses individuelles. S'ils sont universels, ils ne seront pas des substances, car ce qui est commun ne désigne jamais une substance individuelle, mais telle qualité, tandis que la substance, c'est tel être individuel<sup>42</sup>. Et si on prétend que cet attribut commun est tel être <sup>10</sup> individuel, et qu'on veuille le faire exister à part, il y aura alors, dans Socrate, plusieurs animaux, à savoir lui-même, l'homme et l'animal, puisque chacun de ces êtres signifie telle chose individuelle et une. Dans l'hypothèse où les principes sont universels, telles sont donc les absurdités qui en découlent. — Si, d'autre part, ils ne sont pas universels, mais s'ils sont comme les êtres individuels, ils ne seront pas objets de science, puisque toute science porte sur <sup>15</sup> l'universel. De sorte qu'il devra y avoir d'autres principes antérieurs aux principes, savoir ceux qui leur sont attribués universellement, si l'on veut qu'une sciences des principes soit possible.

---

<sup>42</sup> Cf. *Catégories*, 5, 3b 20 (...)



## Livre IV • Γ

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

<sup>20</sup> Il y a une science qui étudie l'Être en tant qu'être<sup>43</sup>, et les attributs qui lui appartiennent essentiellement. Elle ne se confond avec aucune des sciences dites particulières, car aucune de ces autres sciences ne considère en général l'Être en tant qu'Être, mais, découpant une certaine partie de l'Être, c'est seulement <sup>25</sup> de cette partie qu'elles étudient l'attribut : tel est le cas des sciences mathématiques. Et puisque nous recherchons les principes premiers et les causes les plus élevées, il est évident qu'il existe nécessairement quelque réalité à laquelle ces principes et ces causes appartiennent en vertu de sa nature propre. Si donc ceux qui cherchaient les éléments des êtres cherchaient, en fait, les principes absolument premiers, ces éléments qu'ils cherchaient étaient <sup>30</sup> nécessairement aussi les éléments de l'Être en tant qu'être, et non de l'être par accident. C'est pourquoi nous devons, nous aussi, appréhender les causes premières de l'Être en tant qu'être.

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

L'Être se prend en plusieurs acceptions, mais c'est toujours relativement à un terme unique, à une seule nature déterminée. Ce n'est pas une simple homonymie, mais de même que tout ce qui est sain <sup>35</sup> se rapporte à la santé, telle chose parce qu'elle la conserve, telle autre parce qu'elle la produit, telle autre parce qu'elle est le signe de la santé, telle autre enfin parce qu'elle est capable de la recevoir ; de **1003b** même encore que le médical a trait à la

---

<sup>43</sup> La Métaphysique, ou Philosophie première, a pour objet l'Être en tant qu'être et aussi les premiers principes des sciences et de l'action.

Qu'est-ce que l'Être en tant qu'être (το ον η ον) ? Faut-il entendre l'être commun à tous les êtres, dont Ar. conteste même la réalité comme genre, puisqu'il fait de la notion d'Être (et, corrélativement, de celle de l'Un) un terme καθ' ον, intermédiaire entre la synonymie et l'homonymie, et analogue au *médical* (Γ, 2) qui vaut comme une simple accolade ? (...) Cette conception purement ontologique semble bien être celle de Ar. dans tout le livre Γ. Mais, dans d'autres passages, dont l'importance est considérable (E, 1, 1026a 6 ; K, 7, 1064a 28), l'Être en tant qu'être désigne les substances non-sensibles (à savoir Dieu, les Intelligences des Sphères, et cette partie de l'âme humaine appelée *intellect actif*, qui peut vivre séparée du corps), et même, au livre Λ, l'Individu par excellence, unique, transcendant, Dieu. L'Être en tant qu'être est alors l'Être απλως, κυριως, εξ ου τα αλλα το ειναι εχουσιν (Ascl., 227, 12).

Comment concilier des positions si différentes ? (...)

Médecine, et se dit, ou de ce qui possède l'art de la médecine, ou de ce qui y est naturellement propre, ou enfin de ce qui est l'oeuvre de la Médecine, et nous pouvons encore prendre d'autres exemples semblables : de 5 même aussi, l'Être se prend en de multiples acceptions, mais, en chaque acception, toute dénomination se fait par rapport à un principe unique. Telles choses, en effet, sont dites des êtres parce qu'elles sont des substances, telles autres parce qu'elles sont des déterminations de la substance, telles autres parce qu'elles sont un acheminement vers la substance, ou, au contraire, des corruptions de la substance, ou parce qu'elles sont des privations, ou des qualités de la substance, ou bien parce qu'elles sont des causes efficientes ou génératrices, soit d'une substance, soit de ce qui est nommé relativement à une substance, ou enfin parce qu'elles sont des négations de quelque'une des qualités d'une substance, ou des 10 négations de la substance même ; c'est pourquoi nous disons que le Non-Être est : il est Non-Être. Et de même donc que de tout ce qui est sain, il n'y a qu'une seule science, ainsi en est-il aussi pour les autres cas. Non seulement, en effet, l'étude des choses ayant communauté de notion relève d'une seule science, mais encore l'étude des choses simplement relatives à une seule et même nature, car même ces choses-là ont, en quelque manière, communauté 15 de notion. Il est donc évident qu'il appartient aussi à une seule science d'étudier tous les êtres en tant qu'êtres. Or la science a toujours pour objet propre ce qui est premier, ce dont toutes les autres choses dépendent, et en raison de quoi elles sont désignées. Si donc c'est la substance, c'est des substances que le philosophe devra appréhender les principes et les causes.

Mais, pour chaque genre, de même qu'il n'y a qu'une seule sensation, ainsi il n'y a qu'une seule 20 science, comme, par exemple, une science unique, la Grammaire, étudie tous les sons articulés. C'est pourquoi une science génériquement une traitera de toutes les espèces de l'Être en tant qu'être, et ses divisions spécifiques, des différentes espèces de l'Être. — Maintenant, l'Être et l'Un sont identiques et d'une même nature, en ce qu'ils sont corrélatifs l'un de l'autre, comme le principe et la cause sont corrélatifs, sans qu'ils soient cependant exprimés dans une unique notion (peu importe, au surplus, 25 que nous considérions l'Être et l'Un comme identiques aussi par la notion ; notre tâche en serait même facilitée) ; et, en effet, il y a identité entre *un homme*, *homme existant* et *homme*, et on n'exprime pas quelque chose de différent en employant le redoublement de mots *un homme est*, au lieu de dire simplement *homme est* (il est évident que l'être de l'homme ne se sépare de son unité, ni dans la génération, ni dans la corruption, et, pareillement aussi, l'Un ne 30 se sépare pas de l'Être). On voit ainsi clairement que l'addition, dans tous ces cas, ne modifie nullement l'expression, et que l'Un n'est rien d'autre en dehors de l'Être. De plus, la substance de chaque être est une, et cela non par accident, et de même elle est aussi, essentiellement, quelque chose qui existe. Conclusion : autant il y a précisément d'espèces de l'Un, autant il y a d'espèces de l'Être. L'étude de l'essence de ces différentes espèces sera l'objet d'une 35 science génériquement

une : je veux dire que, par exemple, une même science étudiera l'Identique et le Semblable, et les autres espèces de l'Un de cette sorte, ainsi que leurs opposés. Presque tous les 1004a contraires se réduisent d'ailleurs à cette opposition principale : bornons-nous, sur ce point, à l'étude que nous en avons faite dans le *Choix des Contraires*<sup>44</sup>. — Et la Philosophie a exactement autant de parties qu'il y a de substances ; il y a donc nécessairement, au nombre de ces parties, une Philosophie première, et, après, une Philosophie seconde. L'Être et l'Un<sup>5</sup> se divisent, en effet, immédiatement, en certains genres, et cette division entraînera une division correspondante des sciences : il en est du philosophe comme du mathématicien, au sens où ce mot est employé, car il y a aussi des parties dans les Mathématiques où l'on distingue une science première, une science seconde, et d'autres sciences dérivées, dans ce domaine.

L'étude des opposés relève d'une seule science, et<sup>10</sup> la multiplicité est opposée à l'Un ; d'autre part, la négation et la privation sont l'objet d'une seule et même science, du fait que, dans un cas comme dans l'autre, c'est réellement traiter d'un terme unique dont il y a négation ou privation (on distingue, en effet, la négation proprement dite, qui indique seulement l'absence de la chose, et la privation dans un genre déterminé ; dans ce dernier cas, une différence est surajoutée à ce qui est impliqué dans la pure négation, car la négation n'est que l'absence de la<sup>15</sup> chose en question, tandis que, dans la privation, il y a aussi, subsistant dans un sujet, une nature particulière dont la privation est affirmée). [Le Multiple est donc opposé à l'Un] ; il en résulte que les contraires des notions que nous avons énumérées, tels que l'Autre, le Dissemblable, l'Inégal, ainsi que tous les autres opposés, dérivés soit de ces notions, soit du Multiple et de l'Un, rentreront aussi dans le<sup>20</sup> domaine de la science dont nous avons parlé. Parmi ces opposés, on doit ranger la contrariété, car la contrariété est une différence, et la différence, une altérité. En conséquence, étant donné que l'Un se prend en plusieurs acceptions, ces différents termes seront pris aussi en plusieurs acceptions ; mais cependant c'est à une science unique qu'il appartient de les connaître tous : ce n'est pas, en effet, la pluralité des significations qui rend un terme sujet de différentes sciences, c'est seulement le fait qu'il n'est pas nommé par rapport à un principe unique, et aussi que ses définitions dérivées ne sont pas rapportées<sup>25</sup> à une signification primordiale. Or tout se rapportant à un terme premier, par exemple tout ce qui est un étant dit relativement à l'Un premier, nous devons énoncer qu'il en est ainsi du Même, de l'Autre, et des contraires en général. Par conséquent, après avoir distingué les différentes significations de chaque terme, notre explication doit ensuite se référer à ce qui est premier dans le cas de chaque prédicat en question, et dire comment a lieu cette relation au terme premier : certaines choses, en effet, recevront<sup>30</sup> leur nom de ce qu'elles ont en elles cette notion première, d'autres de ce qu'elles la produisent, d'autres enfin d'après des raisons analogues.

---

<sup>44</sup> Référence incertaine. (...)

Il est donc évident, comme nous l'avons indiqué dans nos *Apories*, qu'il appartient à une seule science de rendre compte de ces notions, aussi bien que de la substance ; c'était là une des difficultés que nous avons posées. Ajoutons que le philosophe doit être capable de spéculer sur toutes choses. Si, en effet, **1004b** ce n'est pas là l'office du philosophe, qui est-ce qui examinera si *Socrate* est identique à *Socrate assis*, si une seule chose a un seul contraire, ce qu'est le contraire, en combien de sens il est pris ? Et de même pour les autres questions de ce genre, Donc, <sup>5</sup> puisque ces notions sont des propriétés essentielles de l'Un en tant qu'un, et de l'Être en tant qu'être, et non en tant que nombres, lignes ou feu, il est clair que notre science devra les connaître dans leur essence et dans leurs attributs. Et ceux qui font des attributs l'objet de leur étude<sup>45</sup> ont le tort, non pas de considérer des objets étrangers à la Philosophie, mais d'oublier que la substance dont ils n'ont pas <sup>10</sup> une idée exacte, est antérieure à ses attributs. De même, en effet, que le nombre en tant que nombre est affecté de propriétés spéciales, telles que l'impair et le pair, la commensurabilité et l'égalité, l'excès et le défaut, modes qui appartiennent aux nombres en eux-mêmes et aux nombres dans leurs rapports entre eux ; de même encore que le solide, l'immortel et le mû, le non-lourd et ce qui a du poids ont aussi <sup>15</sup> d'autres attributs particuliers : ainsi l'Être en tant qu'être possède aussi certains attributs propres, et c'est relativement à ces propriétés qu'il appartient au philosophe de rechercher le vrai. En voici une preuve : les dialecticiens et les sophistes, qui revêtent le masque du philosophe (car la Sophistique a seulement l'apparence de la Philosophie, et c'est aussi le cas de la Dialectique) disputent de tout sans <sup>20</sup> exception, et ce qui est commun à tout, c'est l'Être ; or s'ils disputent de ces matières, c'est évidemment parce qu'elles rentrent dans le domaine propre de la Philosophie. Le genre de réalités où se meuvent la Sophistique et la Dialectique est le même, en effet, que pour la Philosophie, mais celle-ci diffère de la Dialectique par la nature de la faculté requise, et, de la Sophistique, par la règle de vie qu'elle propose. <sup>25</sup> La Dialectique se contente d'éprouver le savoir, là où la Philosophie le produit positivement. Quant à la Sophistique, elle n'est qu'une Philosophie apparente et sans réalité.

De plus, des deux séries de contraire, l'une est privation de l'autre, et tous les contraires se ramènent à l'Être et au Non-Être, à l'Un et au Multiple : par exemple, le repos relève de l'Un, et le mouvement, de la multiplicité. Que les êtres et la substance soient <sup>30</sup> constitués à partir de contraires, presque tous les philosophes s'accordent à le reconnaître ; tous, du moins, prennent des contraires pour principes. Pour les uns, c'est l'Impair et le Pair, pour d'autres, le Chaud et le Froid, pour d'autres encore, la Limite et l'Illimité, pour d'autres enfin, l'Amitié et la Haine. Mais tous les autres contraires étant évidemment réductibles à l'un et au Multiple (nous **1005a** avons suffisamment établi cette réduction), les principes des autres philosophes viennent alors y tomber sans

---

<sup>45</sup> Ar. désigne ici les Sophistes (...)

exception, comme sous des genres. Il résulte donc clairement de ces considérations aussi, qu'il appartient à une seule science de spéculer sur l'Être en tant qu'être. Tous les êtres sont, en effet, ou bien des contraires, ou bien des composés de contraires, et les principes des contraires sont l'Un et le <sup>5</sup> Multiple. Or ces dernières notions rentrent dans une même science, qu'elles soient, ou, comme il est probablement plus vrai de le soutenir, qu'elles ne soient pas dites selon un terme unique. Cependant, même si l'Un se prend en de multiples acceptions, les autres acceptions se rapporteront cependant toutes à un terme premier, et il en est de même pour les contraires de l'Un. C'est ce qui arrive, même si l'Être ou l'Un n'est pas un universel, et identique dans tous les individus, ou s'il n'est pas <sup>10</sup> séparé des individus, ainsi que, probablement, en fait, il ne l'est pas, mais si l'unité signifie seulement tantôt une simple relation à l'égard d'un terme unique, tantôt une unité de consécution. Aussi n'est-ce pas au géomètre d'étudier ce qu'est le contraire, ou le parfait, ou l'Être, ou l'Un, ou le Même, ou l'Autre, mais il se bornera à en poser l'existence comme principe de raisonnement. — Ainsi donc, qu'il appartienne à une science unique d'étudier l'Être en tant qu'être, et les attributs de l'Être en tant qu'être, cela est évident ; il est évident aussi que cette même science théorétique étudiera non <sup>15</sup> seulement les substances, mais encore leurs attributs, tant ceux dont nous avons parlé que des concepts tels que l'antérieur et le postérieur, le genre et l'espèce, le tout et la partie, et les autres notions de cette sorte.

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

Il nous faut dire maintenant s'il appartient à une science unique ou à des sciences différentes, d'étudier, <sup>20</sup> en même temps que la substance, les vérités qui, en mathématiques, sont appelées *axiomes*. Il est manifeste que leur examen est l'objet d'une seule et même science, et que cette science est celle du philosophe. En effet, les axiomes embrassent l'universalité des êtres, et non pas tel genre particulier, à l'exclusion des autres. Et si tous les hommes se servent des axiomes, c'est parce que les axiomes appartiennent à l'Être en tant qu'être, et que chaque <sup>25</sup> genre est être ; ils ne s'en servent toutefois que dans la mesure qui convient, c'est-à-dire dans la mesure où s'étend le genre sur lequel portent leurs démonstrations. Par conséquent, puisqu'il est évident que les axiomes s'appliquent à tous les êtres en tant qu'être (car l'Être est ce qui est commun à toutes choses), c'est de la connaissance de l'Être en tant qu'être que relève également l'étude de ces vérités. C'est précisément pourquoi aucun de ceux qui s'enferment dans l'investigation d'une science particulière ne s'est donné pour tâche de dire quoi que <sup>30</sup> ce soit sur la vérité ou la fausseté de ces axiomes, ni le géomètre, ni l'arithméticien. Il n'y a eu, pour le tenter, que certains physiciens, dont l'attitude ne doit d'ailleurs pas surprendre, puisqu'ils croyaient être les seuls

à examiner l'ensemble de la Nature et l'Être en général<sup>46</sup>. Mais du moment qu'il y a quelqu'un qui est encore au-dessus du physicien (car la Nature est seulement *un* genre déterminé de l'Être), c'est à lui, lui qui étudie l'universel et la <sup>35</sup> substance première, qu'appartiendra aussi l'examen **1005b** de ces vérités. La Physique est bien une sorte de Philosophie, mais elle n'est pas la Philosophie première. Quant aux tentatives de certains philosophes, qui, dans leurs discussions sur la vérité, ont prétendu déterminer à quelles conditions on doit accepter des propositions comme vraies, elles ne sont dues qu'à leur grossière ignorance des Analytiques : il faut, en effet, connaître les Analytiques avant d'aborder aucune science, et ne pas attendre qu'on <sup>5</sup> vous l'enseigne pour se poser de pareilles questions.

Qu'ainsi il appartienne au philosophe, c'est-à-dire à celui qui étudie la nature de toute substance, d'examiner aussi les principes du raisonnement syllogistique, cela est évident. Mais l'homme qui a la connaissance la plus parfaite en quelque genre que ce soit, doit être aussi celui qui est le plus à même d'énoncer les principes les plus fermes de l'objet en <sup>10</sup> question. Par conséquent, celui qui connaît les êtres en tant qu'être doit être capable d'établir les principes les plus fermes de tous les êtres. Or celui-là, c'est le philosophe ; et le principe le plus ferme de tous se définit comme étant celui au sujet duquel il est impossible de se tromper : il est, en effet, nécessaire qu'un tel principe soit à la fois le mieux connu de tous les principes (car l'erreur porte toujours sur ce qu'on ne connaît pas) et inconditionné, car <sup>15</sup> un principe dont la possession est nécessaire pour comprendre tout être quel qu'il soit, ne dépend pas d'un autre principe, et ce qu'il faut nécessairement connaître pour connaître tout être quel qu'il soit, il faut aussi le posséder nécessairement déjà avant toute connaissance. Évidemment, alors, un tel principe est le plus ferme de tous. Mais quel est-il ? Nous allons maintenant l'énoncer. C'est le suivant : *Il est impossible que le même attribut appartienne et <sup>20</sup> n'appartienne pas en même temps, au même sujet et sous le même rapport*, sans préjudice de toutes les autres déterminations qui peuvent être ajoutées, pour parer aux difficultés logiques. Voilà donc le plus ferme de tous les principes, car il répond à la définition donnée plus haut. Il n'est pas possible, en effet, de concevoir jamais que la même chose est et n'est pas, comme certains croient qu'Héraclite <sup>25</sup> le dit : car tout ce qu'on dit, on n'est pas obligé de le penser. Et s'il n'est pas possible qu'en même temps des contraires appartiennent au même sujet (et il nous faut ajouter, dans cette prémisse également, les déterminations habituelles), et si une opinion, qui est la contradiction d'une autre opinion, est son contraire, il est évidemment impossible, pour <sup>30</sup> le même esprit, de concevoir, en même temps, que la même chose est et n'est pas, car on aurait des opinions contraires simultanées, si on se trompait sur ce point. C'est la raison pour laquelle toute démonstration se ramène à ce principe comme à

---

<sup>46</sup> Tr. Ross: « ...for they thought that they alone were inquiring about the whole of nature and about being. » (N.d.É.)

une ultime vérité, car il est, par nature, un point de départ, même pour tous les autres axiomes.

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

<sup>35</sup> Il y a des philosophes qui, comme nous l'avons dit, prétendent, d'une part, que la même chose **1006a** peut, à la fois, être et n'être pas, et, d'autre part, que la pensée peut le concevoir. Ce langage est aussi celui d'un grand nombre de physiciens. Quant à nous, nous venons de reconnaître qu'il est impossible, pour une chose, d'être et de n'être pas en même temps, et c'est en nous appuyant sur cette impossibilité que nous avons montré que ce principe est <sup>5</sup> le plus ferme de tous. Quelques philosophes réclament certes une démonstration même pour ce principe, mais c'est par une grossière ignorance : c'est de l'ignorance, en effet, que de ne pas distinguer ce qui a besoin de démonstration et ce qui n'en a pas besoin. Or il est absolument impossible de tout démontrer : on irait à l'infini, de telle sorte que, même ainsi, il n'y aurait pas de démonstration. Et <sup>10</sup> s'il y a des vérités dont il ne faut pas chercher de démonstration, qu'on nous dise pour quel principe il le faut moins que pour celui-là ?

Il est cependant possible d'établir par réfutation l'impossibilité que la même chose soit et ne soit pas, pourvu que l'adversaire dise seulement quelque chose. S'il ne dit rien, il est ridicule de chercher à discuter avec quelqu'un qui ne peut parler de rien [en tant qu'il ne le peut] : un tel homme, en tant <sup>15</sup> que tel, est dès lors semblable à un végétal. Mais établir par voie de réfutation, je dis que c'est là tout autre chose que de démontrer : une démonstration proprement dite aurait toute l'apparence d'une pétition de principe, tandis que si c'est un autre qui était responsable d'une telle pétition de principe, nous serions en présence d'une réfutation, et non d'une démonstration. Le point de départ pour tous les arguments de cette nature, c'est de requérir de l'adversaire, non pas qu'il dise que quelque chose <sup>20</sup> est ou n'est pas (car on pourrait peut-être croire que c'est supposer ce qui est en question), mais qu'il dise du moins quelque chose qui ait une signification pour lui-même et pour autrui. Cela est de toute nécessité, s'il veut dire réellement quelque chose ; sinon, en effet, un tel homme ne serait capable de raisonner, ni avec lui-même, ni avec un autre. Si, par contre, il concède ce point, une démonstration pourra avoir lieu, car on aura déjà quelque chose <sup>25</sup> de déterminé. Mais l'auteur responsable de la pétition de principe n'est plus celui qui démontre mais celui qui subit la démonstration, car en ruinant le raisonnement, il se prête au raisonnement. De plus, accorder cela, c'est accorder qu'il y a quelque chose de vrai indépendamment de toute démonstration, d'où il suit que rien ne saurait être *ainsi et non ainsi*.

<1> D'abord, il y a du moins cette vérité évidente que les mots *être* ou *n'être pas* signifient <sup>30</sup> quelque chose de déterminé, de sorte que rien ne saurait être *ainsi et non ainsi*. De plus, supposons que *homme* signifie une seule chose, et que ce



soit *animal bipède* (quand je dis que *homme* signifie une seule chose, je veux dire ceci : si *homme* signifie *telle chose*, et si un être quelconque est homme, *telle chose* sera pour lui la quiddité d'homme. Il est d'ailleurs indifférent qu'on attribue plusieurs sens au même mot, si seulement ils sont en nombre **1006b** limité, car à chaque définition pourrait être assigné un mot différent : si on disait, par exemple, que *homme* présente, non pas un sens, mais plusieurs, dont un seul aurait comme définition *animal-bipède* ; et il pourrait y avoir encore plusieurs autres définitions, pourvu qu'elles fussent en nombre limité, puisque un nom particulier pourrait être affecté à <sup>5</sup> chacune des définitions. Mais si on ne posait pas de limites et qu'on prétendît qu'il y eût une infinité de significations, il est manifeste qu'il ne pourrait y avoir aucun raisonnement. En effet, ne pas signifier une chose unique, c'est ne rien signifier du tout, et si les noms ne signifiaient rien, on ruinerait tout échange de pensée entre les hommes, et, en vérité, aussi avec soi-même ; car on ne peut pas penser si <sup>10</sup> on ne pense pas une chose unique ; et, si on le peut, un seul nom pourra être assigné à cette chose). Qu'il soit donc entendu, ainsi que nous l'avons dit au début, que le nom possède un sens défini et une signification unique. — Ceci posé, il ne peut pas se faire que la quiddité d'homme signifie précisément la quiddité de non-homme, s'il est vrai que *homme* signifie non pas simplement l'attribut d'un sujet déterminé, mais bien un sujet déterminé : car <sup>15</sup> nous n'entendons pas établir qu'il y a identité entre *signifier un sujet déterminé*, et *signifier quelque chose d'un sujet déterminé*, pour la raison que, s'il en était ainsi, *musicien*, *blanc* et *homme* signifieraient aussi une même chose, de telle sorte que tous les êtres seraient un seul être, car ils seraient univoques. Et il ne sera pas possible que la même chose soit et ne soit pas ce qu'elle est, sinon au point de vue de la simple homonymie, comme si ce que, nous, <sup>20</sup> nous appelons *homme*, d'autres l'appelaient *non-homme* ; mais la question n'est pas de savoir s'il est possible que le même être, à la fois soit et ne soit pas un homme quant au nom, mais s'il est possible qu'il le soit quant à la chose elle-même. Et si *homme* et *non-homme* ne signifient pas une chose différente, il est évident que la quiddité de non-homme ne sera pas autre que la quiddité d'homme. Par conséquent, la quiddité d'homme sera la quiddité de non-homme, <sup>25</sup> puisque ce sera une seule chose. Telle est, en effet, la signification de *être un* : c'est l'unité de notion, comme *manteau* et *vêtement*. Et s'il y a identité, la quiddité d'homme et le quiddité de non-homme signifieront une seule et même chose. Mais nous venons de montrer que la signification de ces deux expressions est différent. Donc, si on désigne avec vérité quelque chose du nom d'homme, cette chose est nécessairement un animal bipède, parce que c'était <sup>30</sup> là le sens que nous avons donné à *homme*. Et si cela est nécessaire, il ne peut pas se faire que cette même chose ne soit pas un animal bipède ; car telle est la signification de *être nécessaire* : c'est de ne pouvoir pas ne pas être<sup>47</sup>. Conclusion : il n'est pas possible qu'il soit vrai, en même temps, de dire que la même chose est homme et

---

<sup>47</sup> Δ, 5, 1015a 35.



n'est pas homme. — **1007a** Le même raisonnement s'applique aussi pour le *être non-homme*, car la quiddité d'homme et la quiddité de non-homme signifient une chose différente, puisque même la quiddité de blanc et la quiddité d'homme sont une chose différente. Or les deux premières expressions sont beaucoup plus opposées ; elles doivent donc, à plus forte raison, signifier une chose différente. Que si l'on prétend que *blanc* et *homme* <sup>5</sup> signifient une seule et même chose, nous répéterons ce que nous avons dit plus haut, à savoir qu'il y aura identité de toutes choses, et non seulement des opposés. Et si cela n'est pas possible, il s'ensuit ce que nous avons dit, à la condition que l'adversaire réponde à ce que nous lui demandons. Mais si, à une question simple, il répond en ajoutant des négations, <sup>10</sup> il ne répond pas à ce que nous demandons. Rien n'empêche, en effet, que le même être soit et homme et blanc, et d'innombrables autres choses ; mais cependant si l'on pose cette question : *Est-il vrai, ou non, de dire que telle chose est un homme ?* l'adversaire doit donner une réponse qui signifie une seule chose, et ne doit pas ajouter que la chose est aussi et blanche et grande, car, notamment, le nombre des accidents étant infini, on ne peut les énumérer ; qu'on <sup>15</sup> les énumère donc tous, ou qu'on n'en énumère aucun. Pareillement, donc, le même être fût-il mille fois homme et non-homme, l'adversaire ne doit pas, en répondant à la question posée de savoir si cet être est un homme, ajouter qu'il est encore, en même temps, non-homme, à moins d'ajouter aussi à la réponse tous les autres accidents, tout ce que le sujet est ou n'est pas ; mais procéder ainsi, c'est renoncer à toute discussion.

<sup>20</sup> En général, ceux qui raisonnent de cette manière anéantissent la substance et la quiddité. Ils sont, en effet, dans la nécessité de soutenir que tout est accident, et de dire que ce qui constitue essentiellement la quiddité de l'homme, n'existe pas. Si l'on veut, en effet, qu'il y ait quelque chose qui soit la quiddité de l'homme, ce ne sera ni la quiddité de non-homme, ni la non-quiddité de l'homme, bien que ce soit là des négations <sup>25</sup> de la quiddité de l'homme, car il y a une seule chose qui était signifiée, et cette chose était la substance de quelque chose. Or, signifier la substance d'une chose veut dire que la quiddité de la chose n'est rien d'autre. Mais si l'on veut que ce qui est la quiddité de l'homme soit aussi la quiddité du non-homme ou la non-quiddité de l'homme, alors la quiddité de l'homme sera quelque chose d'autre. Par conséquent, ces philosophes doivent nécessairement <sup>30</sup> admettre que rien ne peut être défini de cette façon, mais que tout sera accident. Telle est, en effet, la distinction à établir entre substance et accident : le blanc est, pour l'homme, un accident, parce que, bien que l'homme soit blanc, le blanc n'est pas son essence. Mais si on dit que tout est accident, il n'y aura plus de sujet premier des <sup>35</sup> accidents, puisque l'accident désigne toujours le prédicat d'un sujet. La prédication devra donc aller **1007b** nécessairement à l'infini. Mais cette progression est impossible, car il n'y a même jamais plus de deux accidents liés l'un à l'autre. En un premier sens, en effet, un accident n'est un accident d'accident que si l'un et l'autre sont accidents d'un même sujet : je dis, par

exemple, que le blanc est musicien et que le musicien est blanc, seulement parce que tous les <sup>5</sup> deux sont des accidents de l'homme. En un second sens, musicien est un accident de Socrate, mais non plus en ce sens que l'un et l'autre termes sont les accidents d'un autre être. Ainsi donc les accidents sont dits tantôt dans le premier sens, tantôt dans le second. Pour ceux qui sont pris dans le dernier sens, comme le blanc chez Socrate, il est impossible de remonter à l'infini dans la direction du prédicat : par exemple, à Socrate blanc on ne peut rattacher un autre accident, car une collection de tous les <sup>10</sup> attributs ne fait pas une unité. De même, dans le premier sens, on ne peut pas rattacher au blanc un autre accident, par exemple le musicien, car musicien n'est pas plus accident de blanc que blanc n'est accident de musicien. Et en même temps nous avons déterminé la distinction des sens de l'accident : tantôt il est pris dans ce sens, tantôt c'est au sens suivant lequel musicien est un accident pour Socrate. Dans le dernier cas, l'accident n'est jamais accident <sup>15</sup> d'accident : il n'y a que les accidents du premier cas qui puissent l'être, de sorte qu'on ne peut pas dire que tout est accident. Il doit donc y avoir, même ainsi, quelque chose qui signifie la substance. Mais nous avons montré que, s'il en est ainsi, les contradictions ne peuvent pas être attribuées simultanément.

<2> Autre argument : si toutes les contradictions relatives au même sujet sont vraies en même temps, il est évident que tous les êtres n'en feront qu'un. <sup>20</sup> Il y aura, en effet, identité entre une trirème, un rempart et un homme, si, de tout sujet, il est possible d'affirmer ou de nier, indifféremment, n'importe quel prédicat, comme doivent nécessairement l'admettre ceux qui adoptent le raisonnement de Protagoras. Car s'il y a quelqu'un à croire que l'homme n'est pas une trirème, il n'est évidemment pas une trirème ; par conséquent, il est aussi une trirème, puisque la contradiction est vraie. On en <sup>25</sup> arrive alors à la doctrine d'Anaxagore que toutes choses sont confondues, et que, par suite, rien n'existe réellement. Ces philosophes paraissent ainsi traiter de l'indéterminé, et, quand ils s'imaginent traiter de l'Être, ils traitent du Non-Être, puisque c'est l'Être en puissance, et non l'Être en entéléchie, qui est l'indéterminé. Mais ces philosophes sont du moins dans l'obligation d'admettre que tout prédicat <sup>30</sup> peut être affirmé ou nié de tout sujet. Il serait absurde, en effet, qu'à chaque sujet on pût attribuer sa propre négation et qu'on ne pût lui attribuer la négation d'un autre sujet qui ne lui est pas attribué. J'entends par là que s'il est vrai de dire de l'homme qu'il est non-homme, il est évidemment vrai de dire aussi qu'il est non-trirème. Si donc on accorde l'affirmation, il faut nécessairement admettre aussi la négation. Et si on refuse d'attribuer l'affirmation <sup>35</sup> au sujet, du moins doit-on admettre que la négation lui appartiendra plus que la négation du sujet lui-même ; **1008a** si donc la négation du sujet lui-même est attribuée au sujet, la négation de la trirème lui sera aussi attribuée, et, si elle lui est attribuée, l'affirmation le sera aussi.

<3> Telles sont donc les conséquences de la doctrine de ces philosophes. Une autre conséquence en résulte encore, c'est qu'on n'est pas dans la nécessité d'admettre qu'il faut ou affirmer ou nier. En effet, s'il est vrai qu'un être est homme et non-homme, <sup>5</sup> il est évident aussi qu'il ne sera ni homme, ni non-homme : aux deux assertions correspondent deux négations, et si la première est traitée comme une proposition unique composée de deux propositions, la dernière aussi sera une proposition unique opposée à la première.

<4> Autre raison encore : ou bien la doctrine que nous attaquons est vraie dans tous les cas, et le blanc est aussi le non-blanc, et l'Être le Non-Être, et semblablement pour toutes les autres affirmations <sup>10</sup> et négations ; ou bien cette théorie souffre des exceptions, elle s'applique à certaines affirmations et négations, et non à certaines autres. Si elle ne s'applique pas à toutes, celles qui sont exceptées seront alors, du propre aveu de nos adversaires, des opinions certaines. Si elle s'applique à toutes, alors, derechef, ou bien tout ce qu'on peut affirmer, on peut le nier aussi, et tout ce qu'on peut nier, on peut l'affirmer aussi ; ou bien tout ce qu'on affirme, on le nie, mais <sup>15</sup> tout ce qu'on nie, on ne l'affirme pas. Et dans ce dernier cas, il y aura quelque chose qui, d'une façon assurée, n'est pas, et ce sera là une opinion ferme : et si le Non-Être est quelque chose de ferme et de connaissable, l'affirmation contraire sera encore plus connaissable. Mais si tout ce qu'il est possible de nier, il est possible de l'affirmer également, il arrive nécessairement, ou bien qu'on affirme la vérité de chaque prédicat pris à part : par exemple, je dis que <sup>20</sup> ceci est blanc, puis, à l'inverse, que ceci n'est pas blanc ; ou bien on n'affirme pas la vérité de chacun des prédicats pris à part : dans ce dernier cas, notre adversaire ne dit pas ce qu'il dit, et, en définitive, il n'existe absolument rien. Mais, alors, comment des non-êtres parleraient-ils ou se promèneraient-ils ? En outre, toutes choses n'en feront qu'une, comme il a été indiqué plus haut, et il y aura identité entre homme, dieu et trirème, et leurs contradictoires. <sup>25</sup> Si, en effet, les contradictoires peuvent être attribuées, à titre égal, à chaque sujet, un être ne différera en rien d'un autre être, car, s'ils différaient, cette différence serait quelque chose de vrai et de particulier. Pareillement, même au cas où l'on peut énoncer chaque prédicat comme vrai séparément, il s'ensuit tout ce qu'on vient d'exposer, et cette autre conséquence encore que tout le monde dira le vrai et tout le monde dira le faux, et que notre adversaire lui-même <sup>30</sup> avoue être dans l'erreur ! En même temps, il est manifeste que la discussion avec cet adversaire n'a aucun objet : car il ne dit rien : il ne dit ni *ainsi*, ni *non ainsi*, mais il dit à la fois *ainsi* ET *non ainsi* ; et, derechef, ces propositions sont niées toutes les deux, et il dit *ni ainsi, ni non ainsi* ; car autrement il y aurait déjà quelque chose de défini.

<5> En outre, si, lorsque l'affirmation est vraie, <sup>35</sup> la négation est fausse, et si, lorsque la négation est vraie, l'affirmation est fausse, il ne sera pas possible que la même chose soit, en même temps, affirmée **1008b** et niée avec vérité. Mais peut-être dira-t-on que c'est là une pétition de principe.

<6> De plus, est-ce donc que celui qui pense que telle chose est ainsi, ou qu'elle n'est pas ainsi, se trompera, tandis que celui qui affirme les deux propositions dira la vérité ? Si ce dernier est dans le vrai, que peut-on bien signifier en disant que telle est la nature des choses ? S'il n'est pas dans <sup>5</sup> la vérité, mais qu'il se trouve plus dans la vérité que celui qui pense que telle chose est ainsi ou n'est pas ainsi, les êtres auront déjà une nature déterminée, et ce jugement du moins sera vrai, et ne sera pas en même temps aussi non-vrai. Mais si tous sont également dans l'erreur et dans la vérité, il ne peut s'agir, pour un être se trouvant dans cet état, ni de proférer un son, ni de dire quelque chose d'intelligible, car, en même temps, il dit une chose et ne la <sup>10</sup> dit pas. S'il ne forme aucun jugement, ou plutôt si, indifféremment, il pense et ne pense pas, en quoi différera-t-il des plantes ? De là vient, de toute évidence, que personne ne se trouve en réalité dans cet état d'esprit, ni parmi ceux qui professent cette doctrine, ni parmi les autres. Pourquoi, en effet, notre philosophe fait-il route pour Mégare, et ne reste-t-il pas chez lui en se contentant de penser <sup>15</sup> qu'il y va ? Pourquoi si, au point du jour, il rencontre un puits ou un précipice, n'y marche-t-il pas, mais pourquoi le voyons-nous, au contraire, se tenir sur ses gardes, comme s'il pensait qu'il n'est pas également bon et mauvais d'y tomber ? Il est bien clair qu'il estime que tel parti est meilleur, et tel autre, pire. Mais s'il agit ainsi, il doit juger aussi que tel objet est un homme et que tel autre n'est <sup>20</sup> pas un homme, que ceci est doux, et que cela n'est pas doux. En effet, il ne recherche pas et ne juge pas tout sur un pied d'égalité, quand, pensant qu'il est préférable de boire de l'eau ou de voir un homme, il se met ensuite en quête de ces objets. Et pourtant il le devrait, si homme et non-homme étaient identiquement la même chose. Mais, comme nous l'avons dit, il n'est personne qu'on ne voie éviter telles choses, <sup>25</sup> et non telles autres. Il en résulte que tous les hommes, apparemment, portent des jugements absolus, sinon sur toutes choses, du moins sur le meilleur et le pire. Et si l'on objecte que de tels jugements ne relèvent pas de la science, mais seulement de l'opinion, nous répondons que c'est à bien plus forte raison encore qu'on doit alors se soucier de la vérité, de même qu'un malade doit s'occuper plus de sa santé qu'un homme bien portant : car celui qui n'a <sup>30</sup> que des opinions, comparé à celui qui a la science, ne se trouve pas dans une saine disposition à l'égard de la vérité.

Enfin, qu'on suppose tant qu'on voudra que toutes choses soient *ainsi et non ainsi*, le plus et le moins, de toute façon, existent dans la nature des êtres : jamais on ne pourra prétendre, par exemple, que deux et trois sont, au même degré, des nombres pairs, ni que celui qui croit que quatre est cinq commet la même erreur que celui qui pense que <sup>35</sup> quatre est mille. Si donc l'erreur n'est pas égale, il est manifeste que le premier pense une chose moins fautive, et qu'en conséquence il approche davantage de la vérité. Si donc ce qui est plus une chose en est **1009a** plus rapproché, il doit certes exister quelque chose de vrai dont ce qui est plus vrai est plus proche. En admettant même que ce vrai n'existe pas, du moins y a-t-il déjà du plus ferme et du plus véritable, et nous

serions ainsi délivrés de cette doctrine intempérante qui interdit à la pensée de définir quoi que ce soit.

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

C'est de la même opinion que procède la conception de Protagoras, et les deux doctrines doivent être également vraies ou également fausses. En effet, d'un côté, si toutes les opinions et toutes les impressions sont vraies, il est nécessaire que tout soit, en même temps, vrai et faux ; car un grand nombre<sup>10</sup> d'hommes ont des conceptions contraires les unes aux autres, et chacun croit que ceux qui ne partagent pas ses propres opinions sont dans l'erreur ; de sorte que, nécessairement, la même chose doit, à la fois, être et n'être pas. D'un autre côté, s'il en est ainsi, toutes les opinions doivent être vraies, car ceux qui sont dans l'erreur et ceux qui sont dans la vérité ont des opinions opposées ; si donc les choses elles-mêmes se comportent conformément à cette doctrine, ils<sup>15</sup> seront tous dans la vérité. Ainsi, que les deux conceptions procèdent de la même façon de penser, c'est l'évidence.

Toutefois, on ne peut adopter la même attitude envers tous, dans la discussion. Les uns ont besoin de persuasion, les autres de contrainte logique. Pour ceux qui en sont venus à la conception dont nous parlons en raison de difficultés réelles, leur ignorance est facile à guérir : ce n'est pas ici à un simple raisonnement, c'est à une véritable doctrine<sup>20</sup> que nous avons affaire. Quant à ceux qui argumentent pour le plaisir d'argumenter, on ne peut les guérir qu'en réfutant leur argumentation, telle qu'elle s'exprime dans le discours et dans les mots.

Ceux qui éprouvent des difficultés réelles ont été conduits à cette opinion par la considération des choses sensibles. Ils ont cru que les contradictions et les contraires existent simultanément dans les êtres, en voyant une même chose engendrer les contraires.<sup>25</sup> Si donc, pensent-ils, il n'est pas possible que rien procède du Non-Être, c'est que, dans l'objet, préexistaient à la fois les contraires également, ce qui revient à dire, avec Anaxagore, que tout est mêlé dans tout, ou encore, avec Démocrite, que le Vide et le Plein se trouvent, l'un et l'autre, indifféremment, dans n'importe quelle partie des êtres ; seulement, pour ce dernier, le Plein, c'est l'Être, et le Vide<sup>30</sup> le Non-Être. À ceux dont la manière de voir repose sur cette argumentation, nous dirons donc qu'en un sens, leur raisonnement est correct, mais qu'en un autre sens, ils sont dans l'erreur. L'Être, en effet, se prend de deux façons ; par conséquent, en un sens, il peut se faire que quelque chose procède du Non-Être, tandis qu'en un autre sens, ce n'est pas possible ; il se peut que la même chose soit, en même temps, Être et Non-Être, mais non sous le même point de vue de l'Être : en puissance, en effet,<sup>35</sup> il est possible que la même chose soit, en même temps, les contraires, tandis que, en entéléchie, ce n'est pas possible. Nous prierons aussi ces philosophes de

considérer qu'il existe encore, parmi les êtres, une autre substance, qui n'est, en aucune façon, sujette ni au mouvement, ni à la corruption, ni à la génération.

Et pareillement encore, c'est la considération du **1009b** monde sensible qui a conduit certains à croire à la vérité des apparences. Ils pensent, en effet, que la vérité ne doit pas se décider d'après le plus ou moins grand nombre de voix ; or la même chose paraît, à ceux qui en goûtent, douce aux uns et amère aux autres ; il en résulterait que si tout le monde était malade, ou si tout le monde avait perdu l'esprit, à l'exception de deux ou trois personnes seulement qui eussent conservé la santé ou la raison, ce serait ces dernières qui passeraient pour malades ou folles, et non pas les autres ! Ces philosophes ajoutent que beaucoup d'animaux reçoivent, pour les mêmes choses, des impressions contraires aux nôtres, et que, même pour chaque individu, ses propres impressions sensibles ne lui semblent pas toujours les mêmes. Lesquelles d'entre elles sont vraies, les quelles sont fausses, on ne le voit donc pas bien : telles <sup>10</sup> choses ne sont en rien plus vraies que telles autres, mais les unes et les autres le sont à égal degré. C'est pourquoi Démocrite assure que, de toute façon, il n'y a rien de vrai, ou que la vérité, du moins, ne nous est pas accessible. — Et, en général, c'est parce que ces philosophes identifient la pensée avec la sensation, et celle-ci avec une simple altération physique, que ce qui apparaît au sens est nécessairement, selon eux, <sup>15</sup> la vérité. C'est, en effet, pour ces raisons, qu'Empédocle et Démocrite, et, pour ainsi dire, tous les autres philosophes, sont tombés dans de pareilles opinions. Pour Empédocle, changer notre état physique, c'est changer notre pensée :

*D'après ce qui se présente aux sens, l'intelligence croît, en effet,  
chez les hommes,*

et, dans un autre passage, il dit que :

*<sup>20</sup> Autant les hommes deviennent autres, autant à leurs esprits,  
toujours,*

*Des pensées différentes se présentent.*

Parménide s'exprime aussi de la même manière :

*Car, de même que, en tout temps, le mélange forme les membres  
souples,*

*Ainsi se présente la pensée chez les hommes ; car c'est la même  
chose*

*Que l'intelligence et que la nature des membres des hommes,*

*<sup>25</sup> En tous les hommes et pour tout homme, car ce qui prédomine  
dans le corps fait la pensée.*

On rapporte encore cette sentence d'Anaxagore à certains de ses amis : à savoir que les êtres seront tels qu'on les conçoit. Homère aussi, dit-on, a manifestement partagé cette opinion puisqu'il a représenté Hector, délirant par



l'effet de sa blessure, <sup>30</sup> étendu *pensant d'autres pensées*, ce qui suppose que ceux qui pensent de travers ont encore des pensées, bien que ce ne soit plus les mêmes. Évidemment, donc, s'il y a deux sortes de raison, les êtres réels aussi sont à la fois *ainsi et non ainsi*. Et c'est là où les conséquences d'une pareille doctrine sont le plus difficilement admissibles. Si, en effet, ceux qui ont le plus nettement aperçu toute la vérité possible pour nous (et ces hommes sont ceux qui la cherchent <sup>35</sup> et l'aiment avec le plus d'ardeur), si ces hommes ont de pareilles opinions et professent ces doctrines sur la vérité, comment n'est-il pas naturel qu'on aborde avec découragement les problèmes de la Philosophie ? Poursuivre des oiseaux au vol : voilà ce que serait la recherche de la vérité.

**1010a** La raison de l'opinion de ces philosophes, c'est que, considérant la vérité dans les êtres, ils ont entendu par êtres les seules choses sensibles. Or il y a dans les choses sensibles beaucoup d'indétermination et de cette sorte s'être que nous avons reconnu plus haut. C'est ce qui explique pourquoi l'opinion en question, tout en n'étant pas l'expression de la <sup>5</sup> vérité, n'est cependant pas sans vraisemblance (appréciation d'une plus grande justesse que celle d'Épicharme sur Xénophane). De plus, ces philosophes, voyant que toute cette nature sensible était en mouvement, et qu'on ne peut juger de la vérité de ce qui change, pensèrent qu'on ne pouvait énoncer aucune vérité, du moins sur ce qui change partout et en tout sens. Cette manière de voir s'épanouit <sup>10</sup> dans la plus radicale de toutes les doctrines que nous avons mentionnées, qui est celle des philosophes se disant disciples d'Héraclite, et telle que l'a soutenue Cratyle ; ce dernier en venait finalement à penser qu'il ne faut rien dire, et il se contentait de remuer le doigt ; il reprochait à Héraclite d'avoir dit qu'on ne descend pas deux fois dans le même fleuve, car il estimait, lui, qu'on ne peut même pas <sup>15</sup> le faire une fois ! — Nous répondrons à cet argument que l'objet qui change, quand il change, donne assurément à ces philosophes quelque raison de ne pas croire à son existence. Encore cela est-il douteux, car, enfin, ce qui est en train de perdre une qualité possède encore quelque chose de ce qui est en train de se perdre, et, de ce qui devient, quelque chose doit déjà être. En général, un être qui périt renfermera <sup>20</sup> encore de l'Être, et, s'il devient, il est nécessaire que ce d'où il vient, et ce par quoi il est engendré, existe, et aussi que ce processus n'aille pas à l'infini. Mais passons sur ces considérations ; disons seulement qu'il n'y a pas identité entre changement quantitatif et changement qualitatif. Que selon la quantité, les êtres ne persistent pas, soit ; mais c'est d'après la forme que nous connaissons <sup>25</sup> toutes choses. Il y a encore un autre reproche encouru par ceux qui pensent ainsi : c'est d'étendre à l'Univers tout entier des observations qui ne portent que sur les objets sensibles, et même que sur un petit nombre d'entre eux. En effet, la région du sensible qui nous environne est la seule où règnent <sup>30</sup> la génération et la corruption, mais elle n'est même pas, si l'on peut dire, une partie du tout ; de sorte qu'il eût été plus juste d'absoudre le monde sensible en faveur du monde céleste, que de condamner le monde céleste à cause du monde sensible. Enfin, il est clair que nous pouvons reprendre, à l'égard de ces

philosophes, la réponse que nous avons faite précédemment : nous devons leur montrer qu'il existe une réalité immobile, et les en persuader. <sup>35</sup> Ajoutons que, de toute façon, ceux qui professent l'existence simultanée de l'Être et du Non-Être sont cependant conduits à admettre que toutes choses sont plutôt en repos qu'en mouvement : il n'y a rien, en effet, en quoi elles puissent se transformer, puisque tout est dans tout.

**1010b** Au sujet de la vérité, nous devons soutenir que tout ce qui apparaît n'est pas vrai. D'abord, en admettant même que la sensation ne nous trompe pas, du moins sur son objet propre, on ne peut cependant identifier l'image et la sensation. Ensuite, on est en droit de s'étonner de difficultés comme : les grandeurs et les couleurs sont-elles réellement <sup>5</sup> telles qu'elles apparaissent de loin, ou telles qu'elles apparaissent de près ? sont-elles réellement telles qu'elles apparaissent aux malades ou aux hommes bien portants ? La pesanteur est-elle ce qui paraît pesant aux faibles ou bien aux forts ? La vérité est-elle ce qu'on voit en dormant ou dans l'état de veille ? Sur tous ces points, en effet, il est clair que nos adversaires <sup>10</sup> ne croient pas ce qu'ils disent. Il n'y a personne, du moins, qui, rêvant une nuit qu'il est à Athènes, alors qu'il est en Libye, se mette en marche vers l'Odéon. De plus, en ce qui concerne le futur, selon la remarque de Platon<sup>48</sup>, l'opinion du médecin et celle de l'ignorant n'ont certainement pas une égale autorité, quand il s'agit de savoir, par exemple, si le malade recouvrera, ou non, la santé. Enfin, parmi les sensations considérées en elles-mêmes, le témoignage <sup>15</sup> d'un sens n'offre pas la même valeur quand il s'agit de l'objet d'un autre sens que lorsqu'il s'agit de son objet propre, ou même quand il s'agit de l'objet d'un sens voisin que lorsqu'il s'agit de l'objet du sens lui-même : c'est la vue qui juge de la couleur, et non le goût ; c'est le goût qui juge de la saveur, et non la vue. Aucun de ces sens, dans le même temps, appliqué au même objet, ne nous dit jamais que cet objet soit simultanément *ainsi et non ainsi*. Bien plus, même en des temps différents, un sens ne peut pas être en désaccord avec lui-même, du moins au sujet de la qualité ; le désaccord peut <sup>20</sup> seulement porter sur le substrat auquel la qualité appartient. Je prends un exemple : le même vin, soit parce qu'il aura lui-même changé, soit parce que notre corps aura changé, pourra paraître doux à tel moment, et, à tel autre moment, non-doux. Mais ce n'est, du moins, pas le doux, tel qu'il est quand il existe, qui jamais encore ait changé ; on a <sup>25</sup> toujours la vérité à son sujet, et ce qui sera doux est nécessairement tel. Et pourtant, c'est cette nécessité que ruinent tous les systèmes en question ; de même qu'ils nient toute substance, ils nient aussi qu'il y ait rien de nécessaire, puisque le nécessaire ne peut être à la fois d'une manière et d'une autre ; et, par conséquent, si quelque chose est nécessaire, elle ne sera pas à la fois *ainsi et non ainsi*. — En <sup>30</sup> général, si vraiment le sensible existait seul, rien n'existerait si les êtres animés n'existaient pas, puisqu'alors il n'y aurait pas de sensation. Et sans doute est-il vrai de dire qu'il n'y aurait ni

<sup>48</sup> *Théétète*, 178b-179a.



sensible, ni sensations (car ce sont des modifications du sujet sentant) ; mais que les substrats, qui produisent la sensation, n'existassent pas aussi indépendamment <sup>35</sup> de la sensation, c'est ce qui est inadmissible. En effet, la sensation n'est assurément pas sensation d'elle-même, mais il y a quelque chose d'autre encore en dehors de la sensation, et dont l'existence est nécessairement antérieure à la sensation, car le moteur a **1011a** sur le mobile une antériorité naturelle. En admettant même que le sensible et la sensation soient des termes corrélatifs, cette antériorité n'en existe pas moins.

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

Il y a des philosophes qui soulèvent la difficulté suivante, tant parmi ceux qui sont persuadés de la vérité de ces doctrines, que parmi ceux qui ne les soutiennent que par plaisir de dialecticien : ils demandent qui décide de l'homme bien portant, et, <sup>5</sup> d'une manière générale, qui décide sur toute question avec rectitude. Mais poser de pareils problèmes revient à se demander si, par exemple, en ce moment, nous dormons ou si nous sommes éveillés. Les difficultés de cette sorte présentent toutes le même caractère : leurs auteurs réclament une raison pour tout, car ils cherchant un principe et veulent l'atteindre <sup>10</sup> par voie de démonstration. Que, pourtant, ils manquent de conviction, leurs actions le prouvent clairement. Nous avons déjà signalé l'erreur où ils tombent : ils cherchent la raison de ce dont il n'y a pas de raison, car le principe de la démonstration n'est pas lui-même une démonstration.

Il serait aisé de convaincre ceux qui sont de bonne foi, car ce n'est pas difficile à comprendre. <sup>15</sup> Mais ceux qui cherchent à ne se rendre qu'à la contrainte du raisonnement cherchent l'impossible : car ils ont la prétention qu'on leur accorde le privilège de se contredire eux-mêmes, demande qui se contredit elle-même immédiatement. Cependant si tout n'est pas relatif, mais s'il y a des êtres existant en soi et par soi, tout ce qui apparaît ne saurait être vrai, car ce qui apparaît apparaît à quelqu'un ; par conséquent, dire que tout ce qui apparaît est vrai, <sup>20</sup> c'est ramener tous les êtres à la relation. Aussi les philosophes qui recherchent une démonstration logique rigoureuse et, en même temps, prétendent soumettre leurs opinions à la discussion, doivent-ils éviter de dire simplement que ce qui apparaît est ; ils doivent préciser que ce qui apparaît est, *pour celui* à qui il apparaît, *quand* il lui apparaît, *au sens où*, et *de la façon* suivant laquelle il lui apparaît. Si, tout en se prêtant à la discussion, ils refusent de s'y prêter sans ces précisions, ils tomberont rapidement <sup>25</sup> dans des contradictions avec eux-mêmes : car il peut se faire que la même chose apparaisse du miel à la vue et non au goût, et que, du fait que nous avons deux yeux, les choses ne paraissent pas les mêmes à chacun d'eux si leur vision est dissemblable. À ceux du moins, en effet, qui, pour les motifs précédemment exposés, assurent que ce qui apparaît <sup>30</sup> est vrai, et que, par là même, tout est également vrai et faux, sous prétexte que les mêmes choses n'apparaissent pas, soit les mêmes à tout le

monde, soit toujours les mêmes au même individu, mais qu'elles apparaissent souvent comme contraires dans le même temps (car le toucher indique deux objets quand nous croisons les doigts, et la vue, un seul), < à ceux-là, on peut répondre que les choses apparaissent bien avec des attributs contradictoires >, mais non, du moins, au même sens, ni sous le même <sup>35</sup> rapport, ni aux mêmes conditions, ni dans le même temps, toutes déterminations nécessaires à la vérité **1011b** de ma sensation. Mais sans doute, pour cette raison même, ceux qui discutent ainsi, non pas en vue de la difficulté à résoudre, mais par jeu dialectique, sont-ils dans la nécessité de répondre que la sensation n'est pas vraie, mais qu'elle est vraie seulement pour tel individu ; et, comme nous l'avons fait remarquer plus haut, ils devront rendre toutes choses relatives <sup>5</sup> tant à l'opinion qu'à la sensation, de sorte que rien n'a été et que rien ne sera, si quelqu'un n'y a pensé auparavant. Mais s'il est vrai que quelque chose a été ou sera, c'est donc évidemment que toutes choses ne sauraient être relatives à l'opinion. — En outre, si une chose est une, elle est une relativement à une seule chose, ou à un nombre défini de choses, et si la même chose est à la fois moitié et égale, ce n'est du moins pas au double que l'égal est relatif. Si donc, relativement au sujet pensant, l'homme est <sup>10</sup> identique à l'objet de pensée, l'homme ne pourra être le sujet pensant, mais seulement l'objet de pensée ; d'autre part, si chaque être ne peut exister que relativement au sujet pensant, le sujet pensant sera relatif à un nombre infini de choses spécifiquement différentes.

Nous en avons dit assez pour établir que la plus ferme de toutes les croyances, c'est que les propositions opposées ne sont pas vraies en même temps, <sup>15</sup> et aussi pour montrer les conséquences et les raisons de l'opinion contraire. Mais, puisqu'il est impossible que les contradictoires soient vraies, en même temps, du même sujet, il est évident qu'il n'est pas possible non plus que les contraires coexistent dans le même sujet. En effet, des deux contraires l'un est privation non moins que contraire, à savoir privation de l'essence ; or la privation est une négation de quelque <sup>20</sup> chose dans un genre déterminé. Si donc il est impossible que l'affirmation et la négation soient vraies en même temps, il est impossible aussi que les contraires coexistent dans un sujet, à moins qu'ils ne soient affirmés, l'un et l'autre, d'une certaine manière, ou encore que l'un ne soit affirmé d'une certaine manière, et l'autre, absolument.

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

Mais il n'est pas possible non plus qu'il y ait aucun intermédiaire entre des énoncés contradictoires : il faut nécessairement ou affirmer, ou nier un seul prédicat, quel qu'il soit, d'un seul sujet. <sup>25</sup> Cela est évident, d'abord, pour qui définit la nature du vrai et du faux. Dire de l'Être qu'il n'est pas, ou du Non-Être qu'il est, c'est le faux ; dire de l'Être qu'il est, et du Non-Être qu'il n'est pas, c'est le vrai ; de sorte que celui qui dit d'un être qu'il est ou qu'il n'est pas, dira ce qui est vrai ou ce qui est faux ; mais < dire qu'il y a un intermédiaire entre des

contradictaires >, ce n'est dire ni de l'Être, ni du Non-Être, qu'il est ou qu'il n'est pas. — Ensuite, ou bien l'intermédiaire entre les contradictoires <sup>30</sup> existera réellement, comme le gris entre le noir et le blanc, ou bien il sera comme ce qui n'est ni homme, ni cheval est intermédiaire entre l'homme et le cheval. Dans le cas d'un intermédiaire de cette dernière sorte, il ne saurait y avoir changement (car, lorsqu'il y a changement, c'est, par exemple, du non-bien au bien, ou du bien au non-bien) ; mais, en réalité, le changement nous apparaît comme un fait constant, car il n'y a de changement que vers les <sup>35</sup> opposés et leurs intermédiaires. Si, d'autre part, on suppose un intermédiaire réel, même ainsi il pourrait y avoir génération du non-blanc au blanc, ce qui, en **1012a** fait, ne se voit jamais. — En outre, tout objet de pensée discursive aussi bien que d'intuition, la pensée, ou bien l'affirme, ou bien le nie (conséquence évidente de la définition du jugement vrai ou faux), toutes les fois qu'elle dit le vrai ou le faux. Quand la pensée lie le sujet et le prédicat de telle façon, soit en affirmant, soit en niant, elle dit ce qui est vrai, et quand elle lie le sujet et le prédicat de telle autre façon, elle dit ce qui est faux. — <sup>5</sup> De plus, il doit y avoir un intermédiaire entre toutes les contradictoires, sinon on parle pour le plaisir de parler. Il en résultera, d'une part, qu'on pourra dire ce qui n'est ni vrai, ni non-vrai, et, d'autre part, qu'il y aura quelque intermédiaire entre l'Être et le Non-Être, de sorte que, entre la génération et la corruption, il existera une espèce intermédiaire de changement. — En outre, dans tous les genres où la négation d'un terme n'est rien d'autre que l'affirmation de son contraire, même dans ces genres il <sup>10</sup> y aura un intermédiaire : par exemple, dans les nombres, il y aura un nombre qui ne sera ni impair, ni non-impair, ce qui est impossible, comme le montre bien la définition. — Ajoutons qu'on ira à l'infini : les réalités seront non seulement au nombre de trois, mais un plus grand nombre encore. En effet, on pourra, à son tour, nier cet intermédiaire par rapport à son affirmation et à sa négation, et le terme ainsi produit sera un être défini, car son essence est <sup>15</sup> quelque chose d'autre. — Au surplus, lorsque celui à qui l'on demande si un objet est blanc, répond que non, il ne nie rien d'autre chose sinon que l'objet est blanc, et le Non-Être est une négation.

Que des philosophes en soient venus à cette opinion, cela s'explique comme pour tant d'autres paradoxes : quand on est dans l'incapacité de réfuter des raisonnements éristiques, on se rallie à l'argument et on accorde la vérité de la conclusion. <sup>20</sup> Voilà le motif qui a poussé certains à adopter une pareille doctrine ; d'autres, c'est parce qu'ils cherchent une raison pour toutes choses. Mais on les réfute tous, en prenant pour point de départ une définition, définition qui vient de la nécessité où on les met de donner à chaque terme une signification déterminée : la notion, en effet, signifiée par le nom, est la définition même de la chose. Or, à ce qu'il semble, la <sup>25</sup> pensée d'Héraclite, disant que tout est et n'est pas, fait que tout est vrai ; celle d'Anaxagore, au contraire, disant qu'il y a un intermédiaire entre les contradictoires, fait que tout

est faux : quand, en effet, il y a mélange, le produit du mélange n'est ni bon, ni non-bon, de sorte qu'on ne peut rien dire de vrai.

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

Ceci établi, on voit clairement que ne peuvent être vraies, ni isolément, ni globalement, les assertions <sup>30</sup> de ceux qui soutiennent, les uns que rien n'est vrai (car rien n'empêche, dit-on, qu'il en soit de toute proposition comme de celle de la commensurabilité de la diagonale), les autres que tout est vrai. Ces raisonnements, en effet, ne diffèrent guère de ceux d'Héraclite, car dire avec lui que *tout est vrai et tout* <sup>35</sup> *est faux*, c'est énoncer aussi chacune de ces deux **1012b** propositions séparément, de sorte que si la doctrine d'Héraclite est impossible à admettre, ces doctrines doivent l'être aussi. Autre raison : manifestement, il y a des propositions contradictoires qui ne peuvent pas être vraies en même temps, et, d'un autre côté, il y en a qui ne peuvent toutes être fausses, bien que ce dernier cas paraisse plus concevable, d'après ce que nous avons dit. Mais à tous les philosophes qui <sup>5</sup> soutiennent de telles opinions, il faut demander, ainsi que nous l'avons indiqué dans nos discussions précédentes, non pas s'ils soutiennent que quelque chose est ou n'est pas, mais si les mots dont ils se servent ont un sens, de façon que nous ayons à discuter en partant d'une définition, en déterminant notamment ce que signifie le faux ou le vrai. Si ce qu'il est vrai d'affirmer n'est rien autre chose que ce qu'il est faux de nier, il est impossible que tout <sup>10</sup> soit faux, car il est nécessaire qu'un des deux membres de la contradiction soit vrai. Ensuite, si, pour toute chose, il faut nécessairement ou affirmer ou nier, il est impossible que les propositions soient fausses l'une et l'autre, car un seul membre de la contradiction est faux. — De telles doctrines encourent donc toutes aussi le reproche si souvent <sup>15</sup> répété<sup>49</sup> de se détruire elles-mêmes. En effet, celui qui dit que tout est vrai affirme, entre autres, la vérité de la proposition contraire à la sienne, de sorte que la sienne propre n'est pas vraie (car l'adversaire prétend qu'elle n'est pas vraie), tandis que celui qui dit que tout est faux affirme aussi la fausseté de ce qu'il dit lui-même. Et s'ils font des exceptions, le premier prétendant que seule la proposition contraire à la sienne n'est pas vraie, et le dernier, que la sienne seule n'est pas fausse, ils n'en sont pas moins <sup>20</sup> entraînés à postuler une infinité d'exceptions, tant pour les propositions vraies que pour les propositions fausses. En effet, celui qui dit que la proposition vraie est vraie dit-lui-même vrai ; or cela nous mènera à l'infini.

Il est encore évident que ni ceux qui prétendent que tout est en repos, ni ceux qui prétendent que tout est en mouvement, ne disent vrai. Si, en effet, tout est en repos, les mêmes choses seront éternellement vraies, et les mêmes choses éternellement fausses ; <sup>25</sup> or il est manifeste que les choses, à cet égard, changent,

---

<sup>49</sup> Cf. notamment *Théétète*, 171a et ss.

puisque celui-là même qui soutient que tout est en repos n'existait pas à un moment donné, et qu'à tel autre moment il n'existera plus. Si, au contraire, tout est en mouvement, rien ne sera vrai ; tout sera donc faux. Mais il a été démontré que cela est impossible. De plus, il est nécessaire que ce qui change soit un être, car le changement se fait à partir de quelque chose vers quelque chose. Enfin, il n'est pas vrai non plus que tout soit, tantôt en <sup>30</sup> repos, tantôt en mouvement, et que rien ne soit éternel, car il y a un être qui meut continuellement les choses en mouvement, et le premier Moteur est lui-même immobile.

## Livre V • Δ

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

*Principe* [αρχή] se dit d'abord du point de départ du mouvement de la chose ; tel est, par exemple, le <sup>35</sup> principe de la ligne et de la route, auquel répond un autre principe à l'extrémité opposée. — Le principe **1013a** est aussi le meilleur point de départ pour chaque chose ; par exemple, même dans la science, il ne faut pas parfois commencer par le commencement et par la notion première de l'objet, mais par ce qui peut le mieux en faciliter l'étude. — Le principe est encore l'élément premier et immanent du devenir, telles la carène d'un vaisseau et les fondations d'une maison, <sup>5</sup> et, pour les animaux, le cœur suivant les uns, la tête suivant d'autres, ou, suivant une dernière opinion, toute partie apte à jouer ce rôle. — Principe se dit aussi de la cause primitive et non-immanente de la génération, du point de départ naturel du mouvement ou du changement : par exemple, l'enfant provient du père et de la mère, et le combat, de <sup>10</sup> l'insulte. — On appelle encore principe, l'être dont la volonté réfléchie [προαιρεσις] meut ce qui se meut et fait changer ce qui change : par exemple, les magistrats dans les cités, les oligarchies, les monarchies et les tyrannies sont appelés des principes, ainsi que les arts et surtout les arts architectoniques. — Enfin, le point de départ de la connaissance d'une chose <sup>15</sup> est aussi nommé le principe de cette chose : les prémisses sont les principes des démonstrations. — Les causes se prennent sous autant d'acceptions que les principes, car toutes les causes sont des principes. Le caractère commun de tous les principes, c'est donc d'être la source d'où l'être, ou la génération, ou la connaissance dérive. Mais, parmi ces principes, les uns sont immanents, les autres, externes : c'est <sup>20</sup> pourquoi la nature d'un être est un principe, et aussi l'élément, la pensée, le choix, la substance formelle ; il faut enfin ajouter la cause finale, car, pour beaucoup de choses, le principe de la connaissance et du mouvement, c'est le Bien et le Beau.

### 2 (1013a-1014a) < Cause.<sup>50</sup> >

On appelle *cause*, en un premier sens, la matière immanente dont une chose est faite : l'airain est la <sup>25</sup> cause de la statue, l'argent, celle de la coupe ; et aussi le genre de l'airain et de l'argent est cause. — Dans un autre sens, la cause, c'est la forme et le paradigme, c'est-à-dire la définition de la quiddité ; et ses genres : par exemple, pour l'octave, c'est le rapport de 2 à 1, et, d'une manière générale, le nombre ; la cause est aussi les parties de la définition. — La cause est encore le principe premier <sup>30</sup> du changement ou du repos : l'auteur d'une décision est cause de l'action, et le père est la cause de l'enfant, et, en général, l'agent est

---

<sup>50</sup> Ce chapitre reproduit presque mot pour mot *Physique*, II, 3, 194b 23 - 195b 21 (...)

cause de ce qui est fait, et ce qui fait changer est cause de ce qui subit le changement. — La cause est aussi la fin, c'est-à-dire la cause finale. Par exemple, la santé est la cause de la promenade. Pourquoi, en effet, se promène-t-on ? Nous répondons : pour se bien porter, et, en parlant ainsi, nous pensons avoir <sup>35</sup> rendu compte de la cause. Il en est de même de tout ce qui, mû par autre chose que soi, est intermédiaire entre le moteur et la fin : c'est ainsi que l'amaigrissement, **1013b**, la purgation, les remèdes, les instruments sont causes de la santé, car tous ces moyens sont employés en vue d'une fin ; ces causes ne diffèrent entre elles qu'en ce qu'elles sont, les unes, des instruments, et, les autres, des actions.

Telles sont, sans doute, les diverses acceptions du mot *cause*. Cette variété de sens des causes explique <sup>5</sup> comment il peut y avoir, pour un même objet, plusieurs causes, et cela, non par accident : par exemple, la statue a pour cause l'art du statuaire et l'airain, non pas sous un autre rapport, mais en tant qu'elle est statue. Mais ces causes ne sont pas de même nature : l'une est cause matérielle, l'autre est cause motrice. — Les causes peuvent être aussi réciproques : la fatigue est cause de la bonne santé, <sup>10</sup> et celle-ci l'est de la fatigue, mais non de la même manière : l'une est la fin, et l'autre, le principe du mouvement. Enfin la même cause peut quelquefois produire les contraires. Ce qui est, en effet, par sa présence, cause de telle chose, est dit parfois, par son absence, cause du contraire : par exemple, l'absence du pilote est cause du naufrage du vaisseau, parce que la présence du pilote eût été une cause de salut ; <sup>15</sup> les deux causes, la présence et la privation, sont alors, l'une et l'autre, causes de mouvement.

Toutes les causes que nous venons d'énumérer tombent manifestement sous quatre classes. Les lettres, pour les syllabes, la matière, pour les objets artificiels, le Feu, la Terre et tous les éléments analogues, pour les corps, les parties, pour le tout, <sup>20</sup> les prémisses, pour la conclusion, sont des causes en tant qu'ils sont ce d'où proviennent les choses ; et, de ces causes, les unes sont causes comme sujet, telles les parties, les autres, comme quiddité, tels le tout, la composition et la forme. Pour la semence, le médecin, l'auteur d'une décision et, en général, l'agent, toutes ces causes sont comme des principes <sup>25</sup> de changement ou d'arrêt. Les autres causes sont comme la fin et le bien des autres choses : la cause finale est, en effet, le bien par excellence et le but des autres êtres ; peu importe, au reste, qu'on dise que cette fin est le Bien en soi ou le bien apparent.

Telles sont donc les causes, et tel est le nombre de leurs espèces. Les causes se présentent sous une <sup>30</sup> multitude de modes, mais on peut réduire ces modes à un petit nombre. Les causes peuvent être distinguées selon diverses relations : c'est ainsi que, parmi les causes d'une même espèce, l'une est antérieure, et, l'autre, postérieure : par exemple, pour la santé, le médecin et l'homme de l'art ; pour l'octave, le double et le nombre ; et toujours les classes qui contiennent une cause particulière sont causes de l'effet particulier. Il y a aussi des causes par



accident, et leurs <sup>35</sup> genres : par exemple, Polyclète est, d'une façon, la cause de la statue, et, d'une autre façon, c'est le statuaire, car ce n'est que par accident que le statuaire **1014a** est Polyclète. Puis il y a les classes qui contiennent l'accident : ainsi, l'homme, ou, plus généralement, l'animal, est la cause de la statue, parce que Polyclète est un homme, et l'homme, un animal. Parmi ces causes accidentelles elles-mêmes, les unes sont plus éloignées, et les autres, plus rapprochées : comme si l'on disait, par exemple, que la cause de la statue, <sup>5</sup> c'est le blanc et le musicien, et non plus Polyclète ou homme. — Toutes ces causes, causes proprement dites et causes par accident, s'entendent encore, ou bien comme en puissance, ou bien comme en acte : par exemple, l'architecte-constructeur de maisons, et l'architecte-construisant une maison. Même remarque <sup>10</sup> à répéter pour les choses dont les causes sont causes : par exemple, une chose peut être appelée la cause de telle statue individuelle, ou de la statue, ou, en général, de l'image ; de tel airain individuel, ou de l'airain, ou, en général, de la matière. De même pour les accidents. — Enfin, causes par accident et causes proprement dites peuvent se trouver réunies dans la même notion : quand on dit, par exemple, non plus Polyclète, d'une part, et statuaire, de <sup>15</sup> l'autre, mais le statuaire de Polyclète.

Mais cependant, tous les modes des causes sont, en somme, au nombre de six, chacune comportant deux sens : elles sont causes, en effet, comme particulier ou comme genre, comme par soi ou comme par accident, ou comme genre de l'accident, ou comme combiné ou comme simple, et toutes peuvent <sup>20</sup> être considérées en acte ou en puissance. Mais il y a cette différence entre elles que les causes en acte et particulières sont, ou ne sont pas, en même temps que les choses dont elles sont causes : par exemple, ce médecin est guérissant, et ce malade, guéri, cet architecte construisant, et cette maison, construite. Pour les causes en puissance, au contraire, il n'en est pas toujours ainsi : la maison et l'architecte ne <sup>25</sup> périssent pas en même temps.

### **3** (1014a-1014b) < *Élément.* >

*Élément* [*στοιχειον*] se dit du premier composant immanent d'un être et spécifiquement indivisible en d'autres espèces : par exemple, les éléments du mot sont les parties dont est composé le mot et en lesquelles on le divise ultimement, parties qu'on ne peut plus diviser en d'autres éléments d'une espèce différente <sup>30</sup> de la leur ; mais si on les divisait, leurs parties seraient de même espèce, comme une particule d'eau est de l'eau, tandis qu'une partie de la syllabe n'est pas une syllabe. De même les philosophes qui traitent des éléments des corps, appellent ainsi les ultimes parties en lesquelles se divisent les corps, parties qu'on ne peut plus diviser en d'autres corps d'espèce différente ; et que les choses de cette nature soient une <sup>35</sup> ou plusieurs, ils les appellent éléments. — Il en est à peu près de même pour ce qu'on nomme éléments des propositions mathématiques, et, en général, pour les éléments des démonstrations. En effet, les premières



démonstrations, et qui se trouvent à la **1014b** base de plusieurs démonstrations, sont appelées éléments des démonstrations : de cette nature sont les syllogismes premiers, composés de trois termes dont l'un sert de moyen.

De là, par extension de sens, on entend encore par élément ce qui, étant un et petit, sert à un grand nombre de choses. C'est pourquoi le petit, le simple, <sup>5</sup> l'indivisible, est appelé élément. Il en résulte que les notions les plus universelles sont des éléments, car chacune d'elles, étant une et simple, est présente dans une multiplicité d'êtres, soit dans tous, soit dans la plupart. C'est pourquoi aussi l'Un et le Point sont considérés, par certains philosophes, comme des principes. Les genres ainsi désignés sont <sup>10</sup> universels et indivisibles (car ils sont indéfinissables) ; aussi certains philosophes prétendent-ils que les genres sont des éléments, et même plus que la différence, parce que le genre est plus universel. Là où il y a différence, en effet, le genre suit, mais là où il y a genre, il n'y a pas toujours différence. — Mais le caractère commun à tous les sens du terme, c'est que l'élément de chaque être est son principe <sup>15</sup> constitutif et immanent.

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

*Nature* [*φύσις*] se dit, en un premier sens, de la génération de ce qui croît : si par exemple la voyelle *v* < *φύσις* > se prononçait comme une longue ; en un autre sens, c'est l'élément premier immanent d'où procède ce qui croît ; c'est aussi le principe du mouvement premier pour tout être naturel en lequel <sup>20</sup> il réside par essence. On appelle croissance naturelle d'un être, l'accroissement qu'il reçoit d'un autre être, par contact et union naturelle, ou, comme dans le cas des embryons, par adhérence. L'union naturelle diffère du contact ; dans ce dernier cas, en effet, il n'y a rien d'autre d'exigé que le contact lui-même, tandis que, pour l'union naturelle, il existe quelque chose qui est identiquement un dans les deux êtres, qui produit, au lieu d'un simple <sup>25</sup> contact, une véritable fusion, et unifie les êtres selon le continu et la quantité, mais non selon la qualité. — On appelle encore nature le fond premier dont est fait ou provient quelque objet artificiel, fond dépourvu de forme et incapable de subir un changement qui le fit sortir de sa propre puissance : par exemple, l'airain est dit la nature de la statue et des <sup>30</sup> objets d'airain, le bois, celle des objets de bois, et ainsi de suite : car, dans tout produit constitué à partir de ces éléments, la matière première persiste. C'est en ce sens que nature s'entend aussi des éléments des choses naturelles, soit qu'on admette pour éléments le Feu, la Terre, l'Air ou l'Eau, ou quelque autre principe analogue, ou plusieurs de ces éléments, ou enfin tous ces éléments à la fois. <sup>35</sup> — Dans un autre sens, nature se dit de la substance des choses naturelles : telle est l'acception que lui donnent ceux qui disent que la nature est la composition primitive, ou, comme Empédocle, que

**1015a** *Aucun des êtres n'a une nature ;*

*Mais seulement mélange et séparation du mélange*

*Il y a ; et la nature n'est qu'un nom donné par les hommes.*

Aussi, disons-nous de tout ce qui naturellement est ou devient, bien qu'il possède déjà en soi le principe naturel du devenir ou de l'être, qu'il n'a pas 5 encore sa nature, s'il n'a pas de forme et de configuration. Un objet naturel vient donc de l'union de la matière et de la forme : c'est le cas, par exemple, pour les animaux et leurs parties. Ceci dit, est une nature, non seulement la matière première (elle est première de deux manières : ou première relativement à l'objet même, ou absolument première : ainsi, pour les objets d'airain, l'airain est premier relativement à ces objets, mais, absolument, c'est sans doute l'eau, si on admet que tous les corps 10 fusibles sont de l'eau), mais encore la forme ou substance, car elle est la fin du devenir. — Par extension, dès lors, et d'une manière générale, toute substance est appelée nature d'après la forme, parce que la nature d'une chose est aussi une sorte de substance.

De tout ce que nous venons de dire, il résulte que la nature, dans son sens premier et fondamental, c'est la substance des êtres qui ont, en eux-mêmes 15 et en tant que tels, le principe de leur mouvement. La matière, en effet, ne prend le nom de nature que parce qu'elle est susceptible de recevoir en elle ce principe, et le devenir et la croissance, que parce que ce sont des mouvements qui procèdent de lui. Et ce principe du mouvement des êtres naturels, qui leur est immanent en quelque sorte, existe en eux soit en puissance, soit en entéléchie.

##### 5 (1015a-1015b) < Nécessaire. >

20 *Nécessaire* [αναγκασιον] se dit de ce sans quoi, pris comme condition, il n'est pas possible de vivre : par exemple, la respiration et la nourriture sont nécessaires à l'animal, car il ne peut exister sans elles. Ce sont encore les conditions sans lesquelles le bien ne peut ni être, ni devenir, ou sans lesquelles le mal ne peut être rejeté ou écarté : ainsi, boire le remède est nécessaire pour n'être pas malade, et faire voile 25 vers Égine, pour y recevoir de l'argent. — Le nécessaire est aussi le contraint et le forcé, c'est-à-dire ce qui, contre l'impulsion et le choix délibéré, fait obstacle et empêchement ; car le contraint s'appelle nécessaire, et c'est pourquoi il est pénible ; comme le dit Evenus,

*Toute action imposée par la nécessité est naturellement fâcheuse.*

La force est aussi une nécessité, selon la parole 30 de Sophocle,

*C'est la force qui m'oblige à accomplir cela.*

La nécessité présente l'idée de quelque chose d'inflexible ; et c'est à juste titre, car elle est le contraire du mouvement résultant du choix et du calcul. — Autre sens. Quand une chose ne peut pas être autrement qu'elle n'est, nous disons qu'il est 35 nécessaire qu'il en soit ainsi. Et de cette nécessité dérive, en quelque sorte, toute autre nécessité. On dit, en effet, qu'il y a nécessité, faite ou subie, dans 1015b le sens de la contrainte, quand on ne peut pas satisfaire sa

tendance par suite de la violence, ce qui revient à dire que la nécessité est ce en vertu de quoi il est impossible qu'une chose soit autrement. De même encore, en ce qui regarde les conditions de la vie et du bien : quand il y a, en effet, impossibilité soit <sup>5</sup> pour le bien, soit pour la vie et l'être, d'exister sans certaines conditions, ces conditions sont alors nécessaires, et cette espèce de cause est une sorte de nécessité. — En outre, la démonstration fait partie des choses nécessaires, parce qu'il est impossible que la conclusion soit autre qu'elle n'est, s'il s'agit d'une démonstration proprement dite. Les raisons de cette nécessité, ce sont les prémisses, s'il est vrai que les propositions d'où procède le syllogisme ne peuvent être autres qu'elles ne sont.

Parmi les choses nécessaires, les unes ont en <sup>10</sup> dehors d'elles la cause de leur nécessité, les autres l'ont en elles-mêmes, et sont elles-mêmes source de nécessité dans d'autres choses. Concluons que le nécessaire au sens premier et fondamental, c'est le simple : en effet, le simple ne peut pas être de plusieurs façons ; et, par suite, il n'est pas non plus dans tel état et dans tel autre, sinon il serait dès lors de plusieurs façons. Si donc il y a des êtres éternels et immobiles, <sup>15</sup> rien ne saurait violenter ou contrarier leur nature.

## 6 (1015b-1017a) < Un. >

*Un* signifie, soit l'Un par accident, soit l'Un par essence [*καθ' αὐτο*]<sup>51</sup>.

Par accident : par exemple *Coriscus* et *le musicien*, et *musicien Coriscus* sont une seule et même chose, car il y a identité entre les expressions *Coriscus et le musicien*, et *Coriscus musicien*. *Le musicien* et *le* <sup>20</sup> *juste*, d'une part, et *musicien Coriscus* et *juste Coriscus*, d'autre part, sont aussi une chose une. Tout cela est dit un par accident, car, d'une part, *le juste* et *le musicien* sont les accidents d'une seule substance, et, d'autre part, *le musicien* et *Coriscus* sont réciproquement accidents l'un de l'autre. De même, d'une certaine façon, *le musicien Coriscus* est un avec *Coriscus*, car l'une des deux parties de cette expression <sup>25</sup> est l'accident de l'autre partie, autrement dit *le musicien* est un accident de *Coriscus* ; et *le musicien Coriscus* est un avec *juste Coriscus*, parce que la première partie de chacune de ces deux expressions est un accident d'un seul et même sujet. — Il en est encore ainsi, même quand l'accident est affirmé du genre ou de quelque notion prise universellement, si on dit, par exemple, qu'*homme* et *homme musicien* <sup>30</sup> sont une même chose : c'est, ou bien parce que l'homme est une substance une qui a pour accident le musicien, ou bien parce que *homme* et *musicien* sont les accidents de quelque individu, tel que *Coriscus*, ces deux accidents cependant n'étant pas accidents de la même manière : l'un est vraisemblablement comme le genre, et il existe dans la

---

<sup>51</sup> Tr. Ross : « *One* means that which is one by accident, that which is one by its own nature [*καθ' αὐτο*] ». Cf. également I, 1. (N.d.É.)

substance ; l'autre est comme un simple état ou <sup>35</sup> affection de la substance. — Tout ce qu'on dit un par accident est donc dit en ce sens.

Passons à ce qu'on appelle un par essence. Il y a **1016a** d'abord ce qui est dit un par continuité, tel le faisceau, en raison du lien, ou les morceaux de bois, en raison de la colle. Une ligne, même une ligne brisée, pourvu qu'elle soit continue, est dite une, comme l'est aussi chaque partie du corps, telle que la jambe et le bras. De ces choses mêmes, ce qui a une continuité naturelle est plus un que ce qui n'a qu'une continuité artificielle. <sup>5</sup> Le continu est défini : *ce dont le mouvement est un essentiellement et ne peut être autre* ; or le mouvement est un quand il est indivisible, et il est indivisible selon le temps. Les choses continues par essence sont celles qui ont une unité plus intime que l'unité résultant du contact : si, en effet, vous mettez en contact des morceaux de bois, vous ne pouvez pas dire qu'il y ait là une seule pièce de bois, ou un corps, ou un continu de quelque autre sorte. Les choses absolument continues sont alors dites <sup>10</sup> une, même si elles présentent une flexion, mais celles qui n'ont pas de flexion le sont davantage ; par exemple, le tibia ou la cuisse sont plus unes que la jambe, la jambe pouvant n'avoir pas un mouvement un ; et la ligne droite est plus une que la ligne brisée. Nous disons de la ligne qui a flexion et angle, qu'elle est et une et non-une, parce que son mouvement peut indifféremment ne pas se faire en même temps ou se faire en même temps < sur toute sa longueur > ; <sup>15</sup> au contraire, pour la ligne droite, le mouvement se fait toujours en même temps : il ne se peut pas qu'un de ses segments ayant une étendue soit en repos, et un autre, en mouvement, comme dans le cas de la ligne brisée. — Un par essence se prend encore en un autre sens : c'est quand le sujet ne diffère pas spécifiquement ; et il ne diffère pas spécifiquement dans le cas d'êtres dont l'espèce est indivisible à la perception. Le sujet est alors, ou bien le sujet <sup>20</sup> prochain, ou bien le sujet ultime, l'état final. On dit, par exemple, d'une part, que le vin est un et que l'eau est une, en tant qu'indivisibles selon l'espèce ; on dit, d'autre part, que tous les liquides sont un, comme l'huile, le vin, les corps fusibles, parce que leur substrat ultime, à tous, est identique, tous étant Eau ou Air. — Un par essence est encore dit des êtres dont le genre est un, quoique divisé en différences <sup>25</sup> spécifiques opposées entre elles : tous ces êtres sont dits un, parce que le genre, sujet des différences, est un : cheval, par exemple, homme et chien forment une unité, car ils sont tous des animaux ; c'est à peu près comme dans le cas précédent où il y a unité de matière. Ces êtres, tantôt sont dits un de la façon que nous venons d'expliquer, tantôt c'est par rapport à un genre plus élevé qu'ils sont dits être une même chose : c'est dans le cas où ils sont les dernières <sup>30</sup> espèces de leur genre [genre plus élevé signifiant genre au-dessus des genres prochains] ; par exemple, le triangle isocèle et le triangle équilatéral sont une seule et même figure, parce que tous deux sont des triangles, mais ils ne sont pas un seul et même triangle. — Un par essence se dit encore des choses dont la définition, celle qui exprime la quiddité d'une chose, est indivisible d'une autre définition manifestant la quiddité d'une autre chose,

chaque définition pouvant d'ailleurs en elle-même être divisible : <sup>35</sup> c'est ainsi que ce qui croît et ce qui décroît forment une unité, parce qu'il y a unité de définition, comme il y a, pour les surfaces, unité de définition de leur **1016b** forme. En un mot, dans tous les cas où la pensée, celle qui a pour objet la quiddité, est indivisible, et ne peut opérer de séparation ni dans le temps, ni dans le lieu, ni dans la notion, c'est surtout dans ces cas qu'il y a unité, et spécialement quand il s'agit des substances. D'une manière générale, tout ce qui est indivisible, en tant qu'il est indivisible, par cela même est dit un : si, par exemple, c'est en tant <sup>5</sup> qu'homme que deux choses ne sont pas divisibles, nous avons une seule espèce d'homme ; si c'est en tant qu'animal, une seule espèce d'animal ; si c'est en tant que grandeur, une seule espèce de grandeur. La plupart des êtres ne sont donc appelés un que parce qu'ils font, ont, souffrent quelque autre chose qui est une, ou sont relatifs à cette chose une, tandis que les êtres auxquels l'unité est attribuée au sens primordial sont ceux dont la substance est une, et une, soit par continuité, soit en espèce, soit en définition, car ce que nous mettons au nombre <sup>10</sup> des choses multiples, ce sont ou bien les êtres non continus, ou les êtres qui ne sont pas un spécifiquement, ou ceux dont la définition n'est pas une. J'ajoute que, si nous pouvons dire, en un sens, qu'une chose quelconque est une quand elle est quantité et continuité, en un autre sens nous ne le pouvons pas : il faut encore qu'elle soit un tout, autrement dit qu'elle soit une par sa forme. Par exemple, nous ne saurions parler d'unité, en voyant, rangées en désordre, l'une près de l'autre, les parties <sup>15</sup> de la chaussure ; c'est seulement s'il y a, non pas simple continuité, mais un arrangement tel que ce soit une chaussure, ayant déjà une forme une et déterminée. Pour la même raison, la ligne circulaire est la ligne la plus une de toutes, car elle forme un tout et elle est achevée.

L'essence de l'Un est d'être une sorte de principe numérique : en effet, la mesure première est un principe, car ce par quoi primordialement nous connaissons chaque genre est la mesure première de <sup>20</sup> ce genre ; le principe du connaissable dans chaque genre est donc l'Un. Mais l'Un n'est pas le même dans tous les genres : ici, c'est le demi-ton, là, c'est la voyelle ou la consonne ; autre est l'Un pour la pesanteur, autre est l'Un pour le mouvement. Mais, dans tous les cas, l'Un est indivisible, soit selon la quantité, soit selon l'espèce. Ce qui est indivisible selon la quantité, et en tant que quantité, et qui est <sup>25</sup> indivisible absolument, et sans position, s'appelle unité ; ce qui est absolument indivisible, mais avec position, un point ; ce qui est divisible selon une seule dimension, une ligne ; ce qui est divisible selon deux dimensions, une surface ; ce qui est absolument divisible en quantité et selon trois dimensions, un corps. En ordre inverse, ce qui est divisible selon deux dimensions est une surface ; selon une dimension, une ligne ; ce qui n'est divisible d'aucune <sup>30</sup> manière selon la quantité, un point ou une unité : sans position, une unité ; avec position, un point.

Autre division. Ce qui est un, l'est, ou selon le nombre, ou selon l'espèce, ou selon le genre, ou par analogie : selon le nombre, ce sont les êtres dont la matière est une ; selon l'espèce, les êtres dont la définition est une ; selon le genre, les êtres dont on affirme le même type de catégories ; enfin, par analogie, toutes les choses qui sont l'une à l'autre comme une troisième chose est à une quatrième. <sup>35</sup> Les modes postérieurs de l'Un impliquent toujours les modes antérieurs : par exemple, ce qui est un selon le nombre est aussi un selon l'espèce, tandis que ce qui est un selon l'espèce ne l'est pas toujours selon le nombre ; tout ce qui est un selon l'espèce **1017a** l'est aussi selon le genre, mais ce qui est un selon le genre ne l'est pas toujours selon l'espèce, il l'est seulement par analogie ; enfin, ce qui est un par analogie ne l'est pas toujours selon le genre.

Il est manifeste aussi que le Multiple sera divisé, en sens opposé, d'autant de façons que l'Un : il y a multiplicité, en effet, ou par discontinuité, ou par division de la matière selon l'espèce, qu'il s'agisse <sup>5</sup> de la matière prochaine ou de la matière ultime, ou bien par la pluralité des définitions exprimant la quiddité.

## 7 (1017a-1017b) < Être. >

*Être* se dit de l'être par accident ou de l'être par essence [*καθ' αὐτο*].

Il est par accident quand, par exemple, nous disons que le juste est musicien, ou que l'homme est musicien, ou que le musicien est homme ; à peu près <sup>10</sup> pareillement, dire que le musicien bâtit, c'est dire que l'architecte est musicien par accident, ou que le musicien est architecte par accident : en effet, *ceci est cela* signifie que *cela* est accident de *ceci*. Même remarque pour les cas que nous avons indiqués : si nous disons, par exemple, que l'homme est musicien et que le musicien est un homme, ou que le blanc <sup>15</sup> est musicien, ou que le musicien est blanc, ces deux dernières expressions signifient que l'un et l'autre attributs sont des accidents du même sujet existant, la première expression, que l'attribut est accident de l'être, et *le musicien est un homme*, que le musicien est un accident de l'homme. De même, on dit que le non-blanc est, parce que ce dont il est l'accident est. Ainsi, quand les choses sont dites par accident, c'est <sup>20</sup> ou bien parce que les deux accidents appartiennent au même sujet existant, ou bien enfin parce que le sujet, auquel appartient comme un accident ce dont il est lui-même prédicat, lui-même existe.

L'Être par essence reçoit toutes les acceptions qui sont indiquées par les types de catégorie<sup>52</sup>, car les sens de l'Être sont en nombre égal à ces catégories.

---

<sup>52</sup> Tr. Ross : « The kinds of essential being are precisely those that are indicated by the figures of predication ». (N.d.É.)



Puis donc que, parmi les prédicats, les uns signifient <sup>25</sup> la substance [*τι εστι*]<sup>53</sup>, d'autres, la qualité, d'autres, la quantité, d'autres, la relation, d'autres, l'action ou la passion, d'autres, le lieu, et d'autres, le temps, à chacune de es catégories répond un des sens de l'Être. C'est qu'il n'y a aucune différence entre *l'homme est bien portant* et *l'homme se porte bien*, ni entre *l'homme est se promenant*, ou *coupant*, et *l'homme* <sup>30</sup> *se promène* ou *coupe* ; et ainsi de suite.

Être et est signifient encore qu'une proposition est vraie, n'être pas, qu'elle n'est pas vraie, mais fausse, aussi bien pour l'affirmation que pour la négation. Par exemple, *Socrate est musicien* signifie que cela est vrai, et *Socrate est non-blanc* signifie que cela aussi est vrai. Mais *la diagonale du carré n'est pas commensurable* <sup>35</sup> *avec le côté* signifie qu'il est faux de le dire.

Enfin, *Être* et *l'Être* signifient aussi, tantôt l'Être **1017b** en puissance, tantôt l'Être en entéléchie des différentes sortes d'êtres dont nous avons parlé : nous appelons, en effet, *voyant*, aussi bien ce qui voit en puissance que ce qui voit en entéléchie ; *savoir*, aussi bien la puissance d'actualiser son savoir que le savoir <sup>5</sup> actualisé ; et *être en repos*, ce qui est déjà en état de repos comme ce qui peut être en repos. Il en est encore de même pour les substances : nous disons que l'Hermès est dans la pierre, et la demi-ligne dans la ligne, et nous appelons froment ce qui n'est pas encore mûr. Mais quand l'Être est-il en puissance, et quand ne l'est-il pas encore ? C'est ce que nous aurons à déterminer ailleurs<sup>54</sup>.

### 8 (1017b) < Substance. >

<sup>10</sup> *Substance* [*ουσια*] se dit des corps simples, tels que la Terre, le Feu, l'Eau et toutes choses analogues ; en général, des corps et de leurs composés, tant les animaux que les êtres divins ; et, enfin, des parties de ces corps. Toutes ces choses sont appelées substances parce qu'elles ne sont pas prédicats d'un sujet, mais que, au contraire, les autres choses sont prédicats d'elles. — En un autre sens, est substance <sup>15</sup> tout ce qui est cause immanente de l'existence des êtres dont la nature consiste en ce qu'ils ne sont pas affirmés d'un sujet, par exemple l'âme pour l'animal. — Ce sont aussi les parties immanentes de tels êtres, parties qui les limitent et marquent leur individualité, et dont la destruction serait la destruction du tout ; tel est le cas, au dire de certains philosophes, de la surface, pour le corps, et de la ligne, <sup>20</sup> pour la surface ; et, plus généralement, les nombre est considéré, par ces philosophes, comme une substance de cette nature, car, une fois anéanti, il n'y aurait plus rien, et c'est lui qui limiterait

<sup>53</sup> Tr. Ross : «Since, then, some predicates indicate what the subject is [*τι εστι*]...». (N.d.É.)

<sup>54</sup> Θ, 9.

toutes choses. — Enfin, la quiddité, exprimée dans la définition, est dite aussi la substance de chaque chose.

Il suit de là que la substance se ramène à deux acceptions : c'est le sujet ultime, celui qui n'est plus affirmé d'aucun autre, et c'est encore ce qui, étant <sup>25</sup> l'individu pris dans son essence, est aussi séparable, c'est-à-dire la configuration ou forme de chaque être.

### 9 (1017b-1018a) < Même, Autre, Différent, Semblable. >

*Le Même, Identique*, se dit d'abord du Même par accident : par exemple, le *blanc* et le *musicien* sont identiques, parce qu'ils sont les accidents du même sujet, et aussi *homme* et *musicien*, car l'un est l'accident de l'autre ; et le musicien est un homme, parce <sup>30</sup> que le musicien est accident de l'homme. L'expression complexe est identique à chacun des deux termes simples, et chacun d'eux à celle-là, car et l'homme et le musicien sont identiques à l'homme musicien, et inversement. Le caractère accidentel de toutes ces identités est la raison pour laquelle on ne peut pas les affirmer universellement : il n'est pas vrai de dire, en effet, que tout homme est le même que le <sup>35</sup> musicien, car l'universel est un attribut par soi, **1018a** tandis que l'accident n'est pas par soi, mais il est attribué aux individus d'une manière simple, puisque *Socrate* et *Socrate musicien* sont, de l'avis général, identiques. Socrate n'est pas affirmé d'une multiplicité, et c'est pourquoi on ne dit pas tout Socrate comme on dit tout homme. — Outre le Même dit par accident, il y a le Même par soi, en autant de <sup>5</sup> sens qu'il y en a pour l'Un par soi. Le Même par soi se dit, en effet, des êtres dont la matière est une, soit par l'espèce, soit par le nombre, ainsi que des êtres dont la substance est une. Il est donc manifeste que l'identité est une unité d'être, ou unité d'une multiplicité d'êtres, ou, enfin, unité d'un seul, traité comme multiple, quand on dit, par exemple, qu'une chose est identique à elle-même : on la traite alors comme si elle était deux.

<sup>10</sup> *Autre* se dit des êtres qui ont pluralité d'espèce, ou de matière, ou de définition de leur substance, et, d'une manière générale, l'Autre présente des significations opposées à celle du Même.

*Différent* se dit des choses qui, tout en étant autres, ont quelque identité, non pas selon le nombre, mais selon l'espèce, ou le genre, ou par analogie. Ce terme se dit encore de ce qui est autre par le genre, ou bien des contraires, ou enfin de ce qui contient, dans son essence, l'altérité.

<sup>15</sup> *Semblable* se dit des choses affectées, sous tous les rapports, des mêmes attributs, de celles qui sont affectées de plus de ressemblances que de différences, et de celles dont la qualité est une. Enfin, ce qui a en partage, avec une autre chose, un plus grand nombre de contraires, ou de plus importants contraires, selon lesquels les choses sont susceptibles d'altération, est semblable à cette autre



chose. — Quant à *Dissemblable*, il se prend dans tous les sens opposés à Semblable.

**10** (1018a-1018b) < *Opposés, Contraires, Altérité spécifique.* >

<sup>20</sup> *Opposé* se dit de la contradiction, des contraires, des relatifs ; de la privation et de la possession ; des extrêmes, point de départ et point d'arrivée des générations et des corruptions ; et, dans tous les cas où deux attributs ne peuvent coexister dans le sujet qui les reçoit, ces attributs sont dits être opposés, soit en eux-mêmes, soit par leurs éléments : en effet, le gris et le blanc n'appartiennent pas, en même temps, au même sujet ; de là vient que ce sont leurs <sup>25</sup> éléments qui sont opposés.

On nomme *contraires* ceux des attributs différents par le genre, qui ne peuvent coexister dans un même sujet, ceux qui diffèrent le plus dans le même genre, ceux qui diffèrent le plus dans le même sujet qui les reçoit, ce qui diffère le plus dans ce qui tombe sous <sup>30</sup> la même puissance, enfin ce dont la différence est maxima, soit absolument, soit en genre, soit en espèce. Les autres choses qui sont contraires sont ainsi appelées, les unes, parce qu'elles possèdent les espèces de contraires dont nous venons de parler, d'autres, parce qu'elles reçoivent des contraires de cette nature, d'autres, parce qu'elles sont productrices ou susceptibles de ces contraires, ou qu'elles les produisent ou les subissent actuellement, ou qu'elles sont des pertes ou des acquisitions, des possessions ou des privations de ces contraires. <sup>35</sup> Et puisque l'Un et l'Être se prennent en plusieurs acceptions, il s'ensuit nécessairement que leurs dérivés se disent aussi en ces mêmes acceptions, de sorte que le Même, l'Autre et le Contraire doivent varier selon chaque catégorie.

*Autre selon l'espèce* s'applique aux êtres qui, étant **1018b** du même genre, ne sont pas subordonnés l'un à l'autre, à ceux qui, étant dans le même genre, présentent une différence entre eux, et à ceux qui ont une contrariété dans leur substance. Il y a aussi altérité selon l'espèce dans les contraires entre eux, soit dans tous les contraires, soit dans ceux qu'on appelle contraires au sens premier du terme ; sont aussi autres selon l'espèce les êtres dont les définitions <sup>5</sup> diffèrent dans la dernière espèce du genre : par exemple, l'homme et le cheval sont indivisibles selon le genre, mais leurs définitions sont différentes. Sont enfin autres par l'espèce, les attributs de la même substance qui ont une différence. — Le *Même selon l'espèce* se dit dans tous les cas opposés aux précédents.

**11** (1018b-1019a) < *Antérieur et Postérieur.* >

*Antérieur et Postérieur* se disent de certaines choses (étant posée l'existence d'un objet premier et <sup>10</sup> d'un principe dans chaque genre), en raison de la plus grande proximité d'un principe, déterminé soit absolument, c'est-à-dire par

nature, soit par relation à quelque chose, ou selon le lieu, ou par certaines personnes. Par exemple, ce qui est antérieur selon le lieu, c'est ce qui est plus rapproché, ou d'un lieu déterminé par la nature, comme le milieu ou l'extrémité, ou d'un objet pris au hasard ; et ce qui en est plus éloigné est postérieur. — Ce qui est antérieur <sup>15</sup> selon le temps, c'est ce qui est plus éloigné de l'instant actuel (ainsi, pour le passé, la guerre de Troie est antérieure aux guerres Médiques, parce qu'elle est plus éloignée de l'instant présent) ; c'est aussi ce qui est plus rapproché de l'instant présent : pour l'avenir, les Jeux Néméens sont antérieurs aux Jeux Pythiques, parce qu'ils sont plus près de l'instant actuel, l'instant servant de principe et de point de départ. — Ce qui est antérieur selon le <sup>20</sup> mouvement, c'est ce qui est plus rapproché du moteur premier, par exemple, l'enfant est antérieur à l'homme fait ; et le moteur premier est aussi un principe pris absolument. — Ce qui est antérieur selon la puissance, c'est ce qui l'emporte en puissance, ce qui peut davantage. De ce genre est tout être à la volonté duquel obéit nécessairement un autre être, lequel est le postérieur, de telle façon que celui-ci ne puisse se mettre en mouvement, si l'autre ne se meut pas, <sup>25</sup> et qu'il se meuve, si l'autre se meut. La volonté est ici un principe. — Antérieur selon le rang se dit des choses placées à certains intervalles par rapport à un objet déterminé, suivant une règle définie : c'est ainsi que le danseur qui suit le coryphée est antérieur au danseur du troisième rang, et que l'avant-dernière corde de la lyre est antérieure à la plus haute ; dans le premier cas, c'est le coryphée qui est principe, dans le second cas, c'est la corde médiane.

Voilà donc des manières d'entendre l'Antérieur et <sup>30</sup> le Postérieur. Il y en a une autre : c'est l'Antérieur selon la connaissance, et cet antérieur est considéré comme étant aussi un antérieur absolu. Mais l'antérieur selon l'ordre logique n'est pas le même que l'antérieur selon l'ordre sensible. Dans l'ordre logique, c'est l'universel qui est antérieur ; dans l'ordre sensible, c'est l'individuel. De plus, dans l'ordre logique, l'accident est antérieur au tout ; par <sup>35</sup> exemple, le musicien est antérieur à l'homme musicien, car la notion du tout ne peut exister sans la partie, bien que musicien ne puisse, en fait, exister sans un être musicien.

Antérieur se dit aussi des propriétés des choses antérieures : par exemple, le rectiligne est antérieur **1019a** au poli, car l'un est une propriété de la ligne comme telle, et l'autre une propriété de la surface.

Tels sont les différents cas de l'Antérieur et du Postérieur. Il y a aussi l'Antérieur et le Postérieur selon la nature et la substance : sont, en ce sens, antérieures les choses qui peuvent exister indépendamment d'autres choses, tandis que les autres choses ne peuvent exister sans elles, selon la distinction usitée par Platon. — Prenons l'Être dans ses diverses acceptions : <sup>5</sup> d'abord, le sujet est antérieur, ce qui fait que la substance est antérieure ; ensuite, suivant qu'on se trouve en présence de la puissance ou de l'entéléchie, on a l'antériorité par rapport à la puissance et l'antériorité par rapport à l'entéléchie : par exemple, en puissance, la demi-ligne est antérieure à <sup>10</sup> la ligne entière, la partie,

au tout, et la matière, à la substance, mais, selon l'entéléchie, ces choses sont postérieures, car c'est seulement après la dissolution du tout qu'elles seront en entéléchie. — D'une certaine manière, tout ce qui est dit antérieur et postérieur dépend de ce dernier sens. En effet, certaines choses peuvent, dans l'ordre de la génération, exister indépendamment des autres choses, par exemple le tout sans les parties ; et d'autres choses le peuvent aussi, dans l'ordre de la corruption, par exemple la partie sans le tout. Et il en est de même pour tous les autres sens d'Antérieur.

**12** (1019a-1020a) < *Puissance, Capable de.* — *Impuissance, Incapable de.* >

<sup>15</sup> On appelle *puissance* le principe du mouvement ou du changement, qui est dans un autre être, ou dans le même être en tant qu'autre. Par exemple, l'art de bâtir est une puissance qui ne réside pas dans la chose construite ; au contraire, l'art de guérir, qui est une puissance, peut se trouver dans l'homme guéri, mais non en tant que guéri. Puissance signifie donc le principe, en général, du changement ou du mouvement, dans un autre être, ou dans le même <sup>20</sup> être en tant qu'autre. — C'est aussi la faculté d'être changé ou mû par un autre être, ou par soi-même en tant qu'autre, et d'après laquelle le patient subit une modification : tantôt nous disons que le patient a le pouvoir de recevoir une modification quelconque, tantôt qu'il ne peut pas éprouver toute espèce de modification, mais seulement dans le sens du meilleur. — Puissance se dit encore de la faculté de mener quelque chose à bonne fin, ou de l'accomplir librement ; car parfois nous disons de ceux qui seulement marchent ou parlent, mais qui ne le font pas <sup>25</sup> bien ou ne le font pas comme ils veulent, qu'ils n'ont pas la faculté de parler ou de marcher. — Il en est de même de la puissance passive. — De plus, tous les états suivant les quels les choses sont absolument impassibles ou inchangeables, ou ne peuvent que malaisément changer dans le sens du pire, sont appelés des puissances : quand les choses sont, en effet, brisées, broyées, courbées, en un mot détruites, ce n'est pas en vertu d'un pouvoir, mais <sup>30</sup> bien par impuissance et par un manque de quelque chose ; et les choses sont impassibles à l'égard de modifications de cette nature, quand elles ne peuvent en être affectées qu'avec peine et légèrement, en raison de leur puissance, de leur pouvoir, de leur comportement.

Telles étant les diverses acceptions de puissance, *puissant, capable de se dira*, de façon correspondante, en un premier sens, de ce qui a un principe de mouvement <sup>35</sup> ou même de changement (car ce qui peut produire le repos est aussi quelque chose de puissant), soit dans un autre être, soit dans le même être en tant qu'autre : en un second sens, puissant se dit **1019b** de ce sur quoi quelque autre être a une puissance de ce genre ; en un autre sens encore, puissant signifie ce qui a une puissance de changement vers un état quelconque, soit vers le pire, soit vers le meilleur (car l'être qui périt paraît bien avoir aussi la puissance de périr ; il n'aurait pas été détruit s'il n'avait pas eu la puissance de l'être, mais il

faut bien que réside présentement en lui une certaine disposition, une <sup>5</sup> cause, un principe, pour une telle modification. On est donc puissant, semble-t-il, tantôt par le fait de posséder quelque disposition de ce genre, tantôt par le fait d'en être privé. Mais si la privation est elle-même une sorte de possession, on sera, dans tous les cas, puissant en vertu d'une possession ; de sorte que la puissance consiste dans la possession d'un certain état, d'un certain principe, comme aussi dans la possession de la privation de cet état, s'il est <sup>10</sup> possible de posséder une privation. Si, au contraire, on n'admet pas que la privation soit une sorte de possession, puissant est alors employé en deux sens distincts) ; en un autre sens, un être est puissant en ce que la puissance ou le principe de sa destruction ne se rencontre ni dans un autre être, ni en lui-même en tant qu'autre. — Enfin, tous ces êtres sont dits capables, soit simplement par le fait de pouvoir se réaliser ou ne pas se réaliser, soit par le fait de se réaliser ou de ne pas se réaliser comme il convient. C'est une puissance de cette sorte qui réside dans les êtres inanimés, tels que les instrument : on dit, par exemple, d'une lyre, qu'elle est en puissance de rendre des sons, et d'une autre lyre qu'elle n'a <sup>15</sup> cette puissance, si elle n'est pas harmonieuse.

*L'impuissance* est une privation de puissance, d'un principe comme celui qui a été défini, soit absolument, soit pour un être qui devrait naturellement le posséder, ou encore dans le temps où il devrait naturellement le posséder déjà : nous ne saurions dire, en effet, dans un même sens, que l'enfant, l'homme fait et l'eunuque sont impuissants à engendrer. De plus, à chaque sorte de puissance <sup>20</sup> correspond une impuissance opposée, tant à la puissance simplement productrice du mouvement qu'à celle qui produit le mouvement comme il convient. *Impuissant, incapable* se dit donc de l'impuissance de ce genre, mais, en un autre sens, c'est le possible et l'impossible. *L'impossible* est ce dont le contraire est nécessairement vrai ; par exemple, il est impossible que le rapport de la diagonale au côté du carré soit commensurable, car une telle <sup>25</sup> proposition est fautive, et son contraire est non seulement vrai, mais encore nécessaire : la diagonale est incommensurable. Donc la commensurabilité non seulement est fautive, mais elle est nécessairement fautive. Le contraire de l'impossible, le *possible*, est ce dont le contraire n'est pas nécessairement faux : par exemple, il est possible qu'un homme soit assis, <sup>30</sup> car il n'est pas nécessairement faux qu'il ne soit pas assis. Le possible, en un sens, comme il a été dit, signifie donc ce qui n'est pas nécessairement faux ; en un autre sens, c'est ce de quoi il est vrai de dire qu'il est ; ou enfin, ce de quoi il est vrai de dire qu'il peut être. — Par extension de sens, enfin, en Géométrie, on parle de puissance. — Ces sens de *possible* n'ont pas de rapport à la notion de puissance, <sup>35</sup> mais les sens de *capable* qui ont rapport à la puissance sont tous dits par référence à la première **1020a** espèce de puissance, à savoir le principe du changement dans un autre être, ou dans le même être en tant qu'autre : les autres choses, en effet, ne sont dites puissantes, les unes, que parce qu'un autre être a sur elles une puissance de ce genre, d'autres, au contraire, que parce qu'il ne l'a pas, d'autres, enfin, que parce

qu'il l'a en un sens déterminé ; et de même pour les choses dites impuissantes. Par conséquent, la définition proprement dite de la première espèce de puissance sera bien : un principe de changement <sup>5</sup> dans un autre être, ou dans le même être en tant qu'autre.

### 13 (1020a) < *Quantité.* >

*Quantité* se dit de ce qui est divisible en deux ou plusieurs éléments intégrants, dont chacun est, par nature, une chose une et individuelle. Une multiplicité est une quantité, si elle est nombrable, une grandeur, si elle est mesurable. On appelle multiplicité <sup>10</sup> ce qui est, en puissance, divisible en parties non continues, et grandeur, ce qui est divisible en parties continues. La grandeur continue dans une seule dimension est la longueur, dans deux dimensions, la largeur, et dans trois dimensions, la profondeur. Une multiplicité finie, c'est un nombre, une longueur finie, une ligne, une largeur finie, une surface, et une profondeur finie, un corps.

En outre, on distingue la quantité par soi et la <sup>15</sup> quantité par accident : par exemple, la ligne est une quantité par soi, le musicien, une quantité par accident. — Parmi les quantités par soi, les unes le sont substantiellement, par exemple la ligne est une quantité (car la quantité entre dans la définition exprimant l'essence de la ligne) ; d'autres le sont comme des déterminations et des états de cette <sup>20</sup> espèce de substance, par exemple, le beaucoup et le peu, le long et le court, le large et l'étroit, le haut et le bas, le lourd et le léger, et les autres modes de ce genre. Le grand et le petit, le plus et le moins, considérés tant en eux-mêmes que dans leurs relations mutuelles, sont aussi des modes essentiels de la <sup>25</sup> quantité ; mais, par extension, on applique aussi ces noms à d'autres objets. — La quantité par accident s'entend, tantôt dans le sens où nous avons dit que le musicien et le blanc sont des quantités, c'est-à-dire parce que ce à quoi ils appartiennent est une quantité, tantôt dans le sens où le mouvement et le temps sont des quantités : on dit, en effet, que le mouvement et le temps sont des quantités, et des <sup>30</sup> quantités continues, en raison de la divisibilité de ce dont ils sont les attributs ; j'entends la divisibilité, non pas du mobile lui-même, mais de l'espace que son mouvement a parcouru ; ce n'est, en effet, que parce que l'espace est quantité que le mouvement est aussi quantité, et ce n'est que parce que le mouvement est quantité que le temps est quantité.

### 14 (1020a-1020b) < *Qualité.* >

La *Qualité* se dit, en un premier sens, de la différence de la substance : par exemple, l'homme est un animal d'une certaine qualité, parce qu'il est bipède, le cheval a pour qualité d'être quadrupède, le cercle <sup>35</sup> est une figure qui a pour qualité d'être sans angle, toutes choses qui montrent que la différence selon la

**1020b** substance est bien une qualité. Tel est le premier sens de qualité : la différence de la substance. — En un autre sens, la qualité se dit des choses mathématiques immobiles ; c'est le sens dans lequel les nombres ont une certaine qualité : ce sont, par exemple, les nombres composés, autrement dit, non pas les nombres à une seule dimension, mais ceux dont la surface et le solide sont une copie (ce sont respectivement les nombres qui sont les produits de deux facteurs, et ceux qui sont les produits de trois facteurs) ; et, en général, ce qui, dans l'essence du nombre, est en dehors de la quantité, est qualité, car la substance de chaque nombre est ce qu'il est une fois : six, par exemple, n'est pas deux fois ou trois fois un nombre, mais une fois, car six est une fois six. — La qualité se dit encore des propriétés des substances en mouvement, comme la chaleur et la froidure, la blancheur<sup>10</sup> et la noirceur, la pesanteur et la légèreté, et autres déterminations de ce genre, d'après lesquelles, quand elles changent, les corps aussi sont dits subir une altération. — Enfin, à cette dernière sorte de qualité se rapportent la vertu et le vice, et, en général, le bien et le mal.

On pourrait donc, sans doute, ramener les différents sens de la qualité à deux principaux, dont l'un est le sens fondamental. La qualité première, en effet,<sup>15</sup> est la différence de la substance, et la qualité dans les nombres en est une de variété, car c'est une différence de substances, mais de substances ou bien non mobiles, ou bien non prises en tant que mobiles. Le second sens embrasse les déterminations des êtres mobiles en tant que mobiles, et les différences des mouvements. La vertu et le vice font, en quelque manière, partie de ces derniers modes, car ils manifestent<sup>20</sup> des différences de mouvement et d'activité d'après lesquelles les êtres en mouvement agissent ou pâtissent bien ou mal : en effet, ce qui peut être mû, ou agir, de telle manière, est bon, et ce qui peut être mû, ou agir, de telle autre manière, d'une manière contraire, est mauvais. C'est surtout dans les êtres animés que le bien et le mal expriment la qualité, et, parmi ces êtres, principalement dans ceux<sup>25</sup> qui sont doués du libre choix.

### **15** (1020b-1021b) < *Le Relatif* >

*Relatif* se dit, d'une part, comme le double à la moitié, le triple au tiers, et, en général, le multiple au sous-multiple, et l'excès au défaut ; d'autre part, comme ce qui peut échauffer à ce qui peut être échauffé, ce qui peut couper à ce qui peut être coupé,<sup>30</sup> et, d'une manière générale, l'actif au passif. Le relatif est aussi comme le mesuré à la mesure, le connaissable à la connaissance, le sensible à la sensation.

Les relations de la première espèce sont des relations numériques, indéterminées, ou déterminées soit par rapport aux nombres eux-mêmes, soit par rapport à l'unité. Par exemple, le double est dans une relation numérique déterminée avec l'unité,<sup>35</sup> tandis que le multiple est dans une relation numérique avec l'unité, mais non déterminée : ce peut être telle **1021a** ou telle



relation. La relation du sesquialtère au sous-sesquialtère est une relation numérique déterminée par rapport à un nombre ; la relation du superpartiel au sous-superpartiel est indéterminée, comme la relation du multiple l'est à l'unité. La relation de l'excès au défaut est une relation numérique totalement indéterminée ; en effet, tout nombre entier <sup>5</sup> est commensurable, mais pour les grandeurs incommensurables, aucun nombre ne peut les exprimer : car l'excès par rapport au défaut, c'est autant que le défaut, plus quelque chose ; or ce quelque chose est indéterminé, puisqu'il peut indifféremment se trouver ou égal, ou inégal, au défaut. — Toutes ces relations sont donc des relations numériques et des déterminations du nombre, comme aussi, mais d'une autre <sup>10</sup> manière, l'Égal, le Semblable et le Même. En effet, il y a l'Un sous chacun de ces modes : le Même, c'est ce dont la substance est une ; le Semblable, ce dont la qualité est une ; l'Égal, ce dont la quantité est une. Or l'Un est principe et mesure du nombre, de sorte qu'on peut dire que toutes ces relations sont des relations numériques, bien que ce ne soit pas dans le même sens.

<sup>15</sup> La relation de l'actif au passif est relation de la puissance active à la puissance passive, et des actes de ces puissances : par exemple, il y a relation de ce qui peut échauffer à ce qui peut être échauffé, ce qui est relation d'êtres en puissance ; il y a, à son tour, relation de ce qui échauffe à ce qui est échauffé, de ce qui coupe à ce qui est coupé, ce qui est relation d'êtres en acte. Les nombres, au contraire, échappent aux relations selon l'acte, à moins qu'on ne l'entende <sup>20</sup> au sens que nous avons indiqué ailleurs, mais il s'agit alors d'actes étrangers au mouvement. Quant aux relations selon la puissance, il en est où intervient aussi la notion de certaines périodes de temps : c'est, par exemple, la relation de ce qui a fait à ce qui a été fait, de ce qui fera à ce qui sera fait. Ainsi, le père est dit père de son fils, car, dans le passé, l'un a fait, et l'autre a subi l'action d'une certaine façon. — Il y a enfin des relations selon privation de puissance, <sup>25</sup> comme l'impossible et autres notions de même nature, l'invisible, par exemple.

Toute chose dite relative numériquement, ou selon la puissance, est donc relative en ce sens que tout son être est proprement dans sa relation à une autre chose, et non pas en ce sens qu'une autre chose est relative à elle ; tout au contraire, le mesurable, le connaissable, le pensable sont dits relatifs, en ce <sup>30</sup> sens qu'une autre chose est relative à eux. Le pensable signifie, en effet, que la pensée est relative à lui, mais la pensée n'est pas relative à ce dont elle est pensée, car ce serait répéter deux fois la même chose. De même, la vue est vue d'un objet déterminé, **1021b** non de ce dont elle est la vue (bien que, en un sens, il soit vrai aussi de le dire), mais elle est relative à la couleur ou à quelque autre chose de ce genre : autrement, on répéterait deux fois la même chose, à savoir que la vue est la vue de ce dont elle est la vue.

Les choses appelées relatives par elles-mêmes le sont, tantôt comme celles dont nous venons de parler, tantôt parce que leurs genres sont relatifs de cette <sup>5</sup> manière : par exemple, la Médecine rentre dans les relatifs, parce que son genre,

la science, se range, de l'avis ordinaire, dans les relatifs. Sont encore relatifs par eux-mêmes les attributs en vertu desquels les êtres qui les possèdent sont dits relatifs : par exemple, l'égalité, en raison de l'égal, et la similitude, en raison du semblable. — Il y a enfin le relatif par accident : ainsi un homme est relatif parce qu'il lui arrive accidentellement d'être double de quelque <sup>10</sup> chose, et que le double est un relatif ; le blanc peut aussi être relatif, si le même être est, par accident, double et blanc.

### 16 (1021b-1022a) < Parfait. >

*Accompli, parfait*, se dit d'abord de ce en dehors de quoi il n'est possible de saisir aucune partie de la chose, pas même une seule : par exemple, le temps d'une chose est accompli, lorsque, en dehors de ce temps, il n'est pas possible d'appréhender quelque temps qui soit une partie de ce temps. — Parfait se dit ensuite de ce qui, sous le rapport de la qualité <sup>15</sup> propre et du bien, n'est pas surpassé dans son genre : ainsi on dit *un médecin accompli* et *un joueur de flûte accompli*, quand, envisagés selon la forme de leur vertu propre, ils ne laissent rien à désirer. Par extension, cette qualification s'applique même à ce qui est mauvais : nous disons *un sycophante accompli*, *un voleur accompli* ; nous leur donnons d'ailleurs aussi la qualité de bons : par exemple, <sup>20</sup> nous disons *un bon voleur*, *un bon sycophante*. L'excellence d'un être est aussi une perfection : chaque être, en effet, est parfait, toute essence est parfaite, quand, envisagée dans la forme de son excellence propre, il ne lui manque aucune des parties qui constituent naturellement sa grandeur. — Les choses qui ont atteint leur fin, cette fin étant bonne, sont aussi appelées parfaites, car, avoir <sup>25</sup> atteint sa fin, c'est être parfait. Et comme la fin est un point extrême, on applique ce terme, par extension, même aux choses mauvaises, et l'on dit : *parfaitement perdu*, *parfaitement détruit*, lorsqu'il ne manque rien à la destruction et au mal, et qu'ils sont arrivés au dernier degré. C'est pourquoi aussi, la mort est appelée, par métaphore, du nom de fin, parce que l'une et l'autre sont des termes extrêmes ; mais la cause finale et dernière est aussi une fin. — <sup>30</sup> Ce qui est dit parfait par soi est donc appelé ainsi en tous ces sens : tantôt, au point de vue du bien, c'est ce à quoi il ne manque rien, ce qui ne peut être surpassé, et ne présente, en dehors de soi, aucune partie ; tantôt, d'une manière générale, c'est ce qui ne peut être surpassé dans chaque genre et n'a aucune **1022a** partie en dehors de soi. — Les autres choses, enfin, sont parfaites d'après les espèces précédentes, soit parce qu'elles produisent la perfection, soit qu'elles la possèdent, soit qu'elles sont en harmonie avec elle, soit que, d'une manière quelconque, elles soutiennent un rapport avec le parfait proprement dit.



**17** (1022a) < *Limite.* >

*Limite* se dit de l'extrémité d'une chose, c'est-à-dire du premier point au delà duquel il n'est plus possible <sup>5</sup> de rien appréhender de la chose, et du premier point en deçà duquel est son tout. — C'est aussi la forme, quelle qu'elle soit, de la grandeur ou de ce qui a grandeur — et la fin de chaque chose, c'est-à-dire le point d'arrivée du mouvement et de l'action, et non le point de départ ; quelquefois cependant on donne ce nom aussi bien au point de départ qu'au point d'arrivée, c'est-à-dire à la cause finale. La limite est aussi la substance formelle de chaque chose et sa quiddité, car c'est la limite de la connaissance, <sup>10</sup> et, comme limite de la connaissance, c'est aussi la limite de la chose. — Il en résulte manifestement que limite a autant d'acceptions que principe, et même davantage : le principe est une limite, tandis que la limite n'est pas toujours un principe.

**18** (1022a) < *En quoi, par quoi, pourquoi.* >

Le *en quoi* < ou *par quoi*, ou *pourquoi* >, reçoit plusieurs acceptions. En un premier sens, c'est la forme et la substance de chaque chose : par exemple, <sup>15</sup> ce par quoi l'homme bon est bon, c'est le Bien en soi. — En un autre sens, c'est le sujet premier et naturel d'un attribut, telle la surface pour la couleur. *En quoi*, dans son acception première, c'est donc la forme, et, en un sens secondaire, c'est comme la matière de chaque chose, son sujet prochain. — En général, ce terme recevra toutes les acceptions du mot *cause*. On dit, en effet, indifféremment : *pourquoi* <sup>20</sup> *est-il venu ?* ou bien : *dans quel but est-il venu ? Pourquoi a-t-on fait un paralogisme ou un syllogisme ?* ou bien : *quelle est la cause du paralogisme ou du syllogisme ?* — *Pourquoi* se dit encore de la position : pourquoi on est debout, ou pourquoi on marche, car, dans tous ces cas, on signifie la position et le lieu.

Il en résulte que le *par soi* se prend aussi nécessairement <sup>25</sup> en plusieurs sens. D'une part, *par soi* signifie la quiddité de chaque être : par exemple, Callias par soi, c'est Callias et la quiddité de Callias. — En un autre sens, il exprime tout ce qui se trouve dans l'essence : par exemple, Callias est, par soi, animal, car, dans la notion de Callias, entre l'animal : Callias est quelque animal. — *Par soi* se dit aussi de l'attribut que le sujet reçoit en lui-même immédiatement, <sup>30</sup> ou dans l'une de ses parties : ainsi la surface est blanche par soi, et l'homme est vivant par soi, car l'âme, dans laquelle la vie réside immédiatement, est une partie de l'homme. — Ce terme se dit encore de ce qui n'a pas de cause autre que soi : l'homme a plusieurs causes formelles, à savoir l'animal et le bipède ; mais cependant l'homme est homme par soi. — Il se dit, enfin, de tout attribut qui appartient <sup>35</sup> à un seul sujet, pris en tant que seul : c'est pourquoi ce qui est séparé est par soi.

**19** (1022b) < *Disposition.* >

**1022b** *Disposition* s'entend de l'arrangement de ce qui possède des parties, selon le lieu, la puissance ou la forme. Il faut bien, en effet, qu'il y ait là une certaine position, comme le montre le mot même de *disposition*.

**20** (1022b) < *État, Manière d'être.* >

*État*, en un sens, est comme un acte de ce qui a <sup>5</sup> et est « eu », quelque chose comme une action ou un mouvement : car, entre l'artiste et son œuvre s'insère la création. Ainsi, entre ce qui porte un vêtement et le vêtement porté, il y a un intermédiaire, le port du vêtement. Il est manifeste que cette sorte d'état ne peut lui-même avoir un état, car on irait à l'infini si l'état de ce qui est « eu » pouvait avoir lui-même <sup>10</sup> un état. — En un autre sens, l'état se dit d'une disposition, situation bonne ou mauvaise d'un être, ou par soi, ou par rapport à un autre : par exemple, la santé est un état, car c'est une disposition de cette sorte. Enfin, état s'applique à une partie d'une telle disposition ; c'est pourquoi l'excellence des parties d'une chose est aussi un état.

**21** (1022b) < *Affection.* >

<sup>15</sup> On appelle *affection* [*παθος*], en un premier sens, la qualité suivant laquelle un être peut être altéré ; par exemple, le blanc et le noir, le doux et l'amer, la pesanteur et la légèreté, et autres déterminations de ce genre. — En un autre sens, c'est l'acte de ces qualités et dès lors les altérations elles-mêmes. — On entend aussi par là, particulièrement, les altérations et les mouvements nuisibles, et surtout les <sup>20</sup> dommages fâcheux. — Enfin, on appelle affections de grandes et cruelles infortunes.

**22** (1022b-1023a) < *Privation.* >

*Privation* se dit, en un sens, quand un être n'a pas un des attributs qu'il est naturel de posséder, même sans que le sujet lui-même soit fait pour le posséder : par exemple, on dit qu'une plante est privée d'yeux. — En un autre sens, il y a privation pour un être, lorsque une qualité devant naturellement se trouver en lui, ou dans son genre, il ne la possède cependant <sup>25</sup> pas : ainsi, c'est tout autrement que l'homme aveugle et la taupe sont privés de la vue : pour la taupe, la privation est contraire à la nature du genre animal ; pour l'homme, elle est contraire à sa nature à lui. — Il y a encore privation quand un être, devant naturellement posséder une qualité, et dans le temps où il devrait naturellement la posséder, ne l'a pas : quoique la cécité, en effet, soit une privation, un être n'est pas aveugle à tout âge, mais seulement si, à l'âge <sup>30</sup> où il devrait avoir naturellement la vue, il ne la possède pas. De même encore, un homme est

appelé aveugle, s'il n'a pas naturellement la vue, dans le milieu requis, par rapport à l'organe intéressé, eu égard à l'objet, et dans les circonstances où il devrait l'avoir. — La suppression violente de quelque chose s'appelle encore privation.

Toutes les négations affectées de l' $\alpha$  privatif expriment autant d'espèces de privations. Un être, en effet, est dit inégal, quand il ne possède point l'égalité qui lui est naturelle ; invisible, quand il est <sup>35</sup> absolument sans couleur ou faiblement coloré ; apode, quand il n'a pas de pieds du tout, ou qu'ils sont insuffisants. Il y a aussi privation d'une chose, quand elle se trouve en petite quantité : ainsi un fruit **1023a** sans noyau, pour un fruit qui n'a qu'un noyau insignifiant ; ou encore quand une chose se fait difficilement ou mal : insécable, par exemple, signifie non seulement ce qui ne peut être coupé, mais aussi ce qui se coupe difficilement ou mal. Enfin la privation est le manque absolu : on n'appelle pas aveugle celui qui ne voit que d'un œil, mais celui qui ne voit ni d'un œil, ni <sup>5</sup> de l'autre. C'est pourquoi tout être n'est pas bon ou méchant, juste ou injuste, mais il y a aussi l'état intermédiaire.

### 23 (1023a) < Avoir. >

*Avoir* se prend en plusieurs acceptions. En un premier sens, c'est mener quelque chose suivant sa propre nature, ou suivant sa propre tendance ; on <sup>10</sup> dit, par exemple, que la fièvre *possède* l'homme, les tyrans, leurs cités ; et les gens habillés, leur vêtement. — En un autre sens, ce en quoi une chose réside comme dans un réceptacle est dite *avoir* la chose : l'airain *possède* la forme de la statue, et le corps, la maladie. C'est encore comme le contenant par rapport au contenu, car on peut dire qu'une chose est renfermée par ce en quoi elle est comme <sup>15</sup> dans un contenu : c'est ainsi que nous disons que le vase *contient* le liquide, la ville, les hommes, et le vaisseau, les matelots. De même le tout *contient* les parties. — Ce qui empêche un être de se mouvoir ou d'agir selon sa propre tendance est dit aussi *tenir* cet être : ainsi, les colonnes *soutiennent* les masses qui les surmontent, et les poètes font Atlas soutenir <sup>20</sup> le Ciel, sans quoi il tomberait sur la Terre, comme le disent aussi certains physiologues. C'est encore dans le même sens que l'on applique le terme *avoir* à ce qui maintient ensemble les objets qui sont ensemble, puisque autrement ils se sépareraient, chacun suivant sa propre tendance. — Enfin, *être dans quelque chose* a des significations semblables et correspondantes à <sup>25</sup> avoir.

### 24 (1023a-1023b) < Provenir de. >

*Provenir de, venir de*, se dit d'abord de ce dont une chose est faite, à titre de matière. Ce premier sens peut être lui-même pris de deux façons : selon le genre premier, ou selon l'espèce dernière : par exemple, pour le premier cas, comme

tous les fusibles proviennent de l'eau, et, pour le second, comme la statue provient de l'airain. — En un autre sens, *provenir de* se dit comme du premier principe moteur : <sup>30</sup> ainsi, d'où vient le combat ? De l'insulte, parce que l'insulte a été l'origine du combat. — C'est encore provenir du composé de la matière et de la forme, à la façon dont les parties proviennent du tout, le vers, de l'*Iliade*, et les pierres, de la maison : en effet, la forme est une fin, et ce qui atteint sa fin est parfait. — En un autre sens, *provenir de* se dit comme la <sup>35</sup> forme provient de sa partie : ainsi l'homme vient du bipède, et la syllabe en général, de la lettre en général, mais non de la même manière que la statue **1023b** vient de l'airain, car la substance composée vient de la matière sensible, tandis que la forme vient de la matière de la forme. — Il y a donc des choses qui sont dites *provenir de* en ces différents sens ; d'autres sont dites *provenir de* en chacun de ces sens, si elles proviennent d'une partie de la chose seulement : c'est ainsi que l'enfant provient du père et de la mère, et les plantes, de la terre, parce qu'ils viennent <sup>5</sup> d'une certaine partie de ces êtres. — En un autre sens, cette expression marque la succession dans le temps : ainsi la nuit vient du jour, et la tempête, du calme, parce que l'un vient après l'autre. Dans ces cas, tantôt il y a changement réciproque, comme dans nos derniers exemples, tantôt il y a seulement succession dans le temps : par exemple, on est parti *de* l'équinoxe pour naviguer, c'est-à-dire on est parti <sup>10</sup> *après* l'équinoxe ; les Thargélie viennent *des* Dionysiaques, c'est-à-dire *après* les Dionysiaques.

## 25 (1023b) < Partie. >

*Partie* se dit, en un premier sens, de ce en quoi une quantité peut, d'une manière quelconque, être divisée : tout ce qui, en effet, est retranché d'une quantité en tant que quantité est appelé partie de cette quantité : deux, par exemple, peut être pris comme une partie de trois. En un sens différent, <sup>15</sup> partie signifie seulement celles de ces parties qui mesurent le tout : ainsi, deux, à un point de vue, sera-t-il partie de trois, mais non à un autre point de vue. — En outre, ce en quoi la forme peut se diviser, abstraction faite de la quantité, est appelé partie de cette forme ; c'est pourquoi on dit, que les espèces sont des parties du genre. — Partie se dit aussi de ce en quoi se divise un tout, ou de ce qui constitue le tout, *tout* pouvant signifier soit la forme, soit ce <sup>20</sup> qui a la forme : de la sphère d'airain, par exemple, ou du cube d'airain, l'airain est une partie, car c'est la matière dans laquelle la forme est engagée ; l'angle est aussi une partie. — Enfin, les éléments de la définition qui exprime chaque être, sont aussi des parties du tout : c'est pourquoi le genre peut être considéré aussi comme une partie de l'espèce, quoique, en un autre sens, ce soit l'espèce qui est <sup>25</sup> une partie du genre.

**26** (1023b-1024a) < *Tout.* >

Un *tout*, s'entend de ce à quoi ne manque aucune des parties qui sont dites constituer naturellement un tout. — C'est aussi ce qui contient les choses contenues, de telle façon qu'elles forment une unité. Cette unité est de deux sortes : ou bien en tant que les choses contenues ont chacune une unité, ou bien en tant que de leur ensemble résulte l'unité. Dans le premier cas, l'universel et ce qui est dit, d'une façon générale, à titre de tout, est universel en tant <sup>30</sup> qu'il embrasse une multiplicité d'êtres, par le fait qu'il est prédicat de chacun d'eux, et que tous sont un en ce sens que chacun est l'unité : par exemple, homme, cheval, dieu sont un, parce qu'ils sont tous des êtres vivants. Dans le second cas, le continu, le limité est un tout, quand une unité résulte de plusieurs parties intégrantes, surtout quand ces parties sont seulement en puissance, et, à défaut, même quand elles sont en entéléchie. De ces dernières sortes de tous, les êtres naturels sont plus véritablement <sup>35</sup> tout que les objets artificiels, comme nous l'avons déjà dit à propos de l'Un, attendu que la totalité est une espèce d'unité.

**1024a** En outre, des quantités ayant un commencement, un milieu et une fin, celles dans lesquelles la position des parties est indifférente sont appelées une *somme*, et les autres, un *tout* ; celles qui peuvent réunir les deux caractères sont à la fois *tout* et *somme* : telles sont celles dont la nature reste la même après le déplacement des parties, mais dont la figure varie, <sup>5</sup> par exemple de la cire, un vêtement ; elles sont alors dites, à la fois, tout et somme, car elles ont les deux caractères. Mais l'eau, tous les liquides et le nombre sont dits seulement *somme*, le mot *tout* ne s'appliquant ni au nombre, ni à l'eau, si ce n'est par extension. Et les mêmes choses auxquelles on applique le terme *somme* quand on les considère en tant que formant une unité, se voient, quand on les prend en tant que divisées, appliquer le terme *totalité* : <sup>10</sup> *tout ce nombre, toutes ces unités.*

**27** (1024a) < *Tronqué.* >

*Tronqué, mutilé*, se dit des quantités, mais non pas de n'importe laquelle : il faut non seulement que cette quantité soit partageable, mais encore qu'elle forme un tout. Le nombre deux, en effet, n'est pas tronqué si l'on retranche une des deux unités (car la partie enlevée par mutilation n'est jamais égale au reste), et il en est de même, en général, de tous les nombres. En effet, il faut aussi que la substance <sup>15</sup> persiste : une coupe tronquée est encore une coupe, tandis que le nombre n'est plus le même. En outre, même si la chose est formée de parties dissemblables, il n'y aura pas toujours mutilation, car, en un sens, un nombre a aussi des parties dissemblables, par exemple la dyade et la triade. Mais, en général, il n'y a pas de mutilation pour les choses dans lesquelles la position des parties est indifférente, comme l'eau ou le feu ; il faut qu'elles soient d'une nature <sup>20</sup> telle que la position des parties tienne à la substance. — Il faut aussi la continuité ; il y a, en effet, dans une harmonie, des tons différents disposés dans

un ordre déterminé, et pourtant une harmonie ne peut devenir tronquée. — En outre, les choses qui sont des tous ne sont pas mutilées par la privation d'une partie quelconque, car il ne faut ôter ni les parties constitutives de la substance, ni une partie quelconque : par exemple, une coupe percée n'est pas <sup>25</sup> tronquée, elle l'est si l'anse ou le bord a été retranché. Un homme n'est pas mutilé s'il a perdu de la chair ou la rate, mais seulement s'il a perdu quelque extrémité, et cela, non pas même toute extrémité : il faut que cette extrémité, une fois complètement retranchée, ne puisse jamais se reproduire. Voilà pourquoi les chauves ne sont pas des mutilés.

## 28 (1024a-1024b) < Genre. >

*Genre, race*, exprime d'abord la génération ininterrompue des êtres ayant la même forme. On dit, par <sup>30</sup> exemple, *tant que subsistera le genre humain*, c'est-à-dire : tant qu'il y aura génération ininterrompue des hommes. — C'est aussi ce dont les êtres dérivent, ce qui d'abord les a fait passer à l'être : ainsi, certains sont appelés Hellènes par la race, et d'autres, Ioniens, parce qu'ils ont, les uns, Hellen, les autres, Ion, comme premier générateur. *Race* se dit d'ailleurs plutôt du générateur que de la matière, quoique le <sup>35</sup> nom de la race puisse venir aussi de la femme : par exemple *la race de Pyrrha*. — En un autre sens, la **1024b** surface est le genre des surfaces planes, et le solide, celui des solides, car chaque figure est ou telle surface, ou tel solide. Surface et solide sont le substrat des différences. — Enfin, dans les définitions, ce qui est comme le premier élément constituant, qui est affirmé dans l'essence, c'est le genre, dont les <sup>5</sup> qualités sont appelées des différences. — Telles sont donc les diverses acceptions du genre. Il s'applique tantôt à la génération ininterrompue de la même forme, tantôt à la production par un premier moteur de même espèce que les choses mues, tantôt il est comme la matière, car ce qui a différence et qualité, c'est le substrat, que nous appelons matière.

*Différentes par le genre* se dit des choses dont les <sup>10</sup> sujets prochains sont différents, et sont irréductibles soit l'un à l'autre, soit l'un et l'autre à un sujet commun : par exemple, la forme et la matière diffèrent par le genre. Il en est de même de tout ce qui tombe sous un type différent de catégorie de l'Être, car certaines choses qui sont dites *être* signifient soit une substance, soit une qualité, soit les autres catégories précédemment distinguées ; or ces modes de l'Être <sup>15</sup> sont irréductibles les uns aux autres, et ne peuvent non plus se ramener à un seul.

## 29 (1024b-1025a) < Faux. >

Le *faux* se dit, d'une première manière, en tant que chose fautive, et alors est faux soit ce qui, en fait, n'est pas uni, soit ce qu'il est impossible d'unir : si l'on

dit, par exemple, que la diagonale est commensurable, <sup>20</sup> ou que, tu es assis ; la première de ces choses est toujours fausse, l'autre peut l'être parfois, car, dans les deux cas, elles ne sont pas. — *Faux* se dit encore des choses qui sont réellement, mais dont la nature est d'apparaître autrement qu'elles ne sont, ou ce qu'elles ne sont pas du tout, par exemple, respectivement, la peinture en trompe-l'œil, et les songes : c'est bien là quelque réalité, mais ce ne sont pas les objets dont ils nous donnent l'image. On dit donc que les choses <sup>25</sup> sont fausses, ou bien parce que, en elles-mêmes, elles n'existent pas, ou bien parce que l'apparence qui en résulte est celle d'une chose qui n'existe pas.

Une énonciation fausse est celle qui, en tant que fausse, exprime ce qui n'est pas. C'est pourquoi toute énonciation est fausse quand elle porte sur un autre objet que celui pour lequel elle est vraie : par exemple, l'énonciation du cercle est fausse pour le triangle. Il n'y a, en un sens, qu'une seule énonciation de chaque chose, c'est celle de sa quiddité, mais, en un autre sens, il y en a plusieurs, puisqu'il y a identité, en quelque façon, entre la chose elle-même et la <sup>30</sup> chose affectée d'un attribut, par exemple entre Socrate et Socrate musicien. Mais l'énonciation fausse n'est, au sens strict, énonciation de rien. — Ces considérations montrent la naïveté de la doctrine d'Antisthène, qui pensait que rien ne peut être attribué à un être que son énonciation propre, un seul prédicat étant affirmé d'un seul sujet ; il en concluait qu'il n'y a pas de contradiction, et, à peu de chose près, que rien n'est faux. En réalité, il est <sup>35</sup> possible d'énoncer chaque être, non seulement par sa propre énonciation, mais encore par l'énonciation d'une autre chose : assurément l'énonciation peut alors être absolument fausse, mais elle peut aussi être **1025a** vraie : on peut appeler, par exemple, huit un nombre double, en se servant de l'énonciation de la dyade.

Telles sont donc les diverses significations du mot *faux*. En voici une autre. Un homme est faux quand il aime et choisit de telles énonciations, sans aucune autre raison que leur fausseté même, ou quand il les produit dans l'esprit d'autrui, au sens où nous <sup>5</sup> appelons fausses les choses qui produisent une image fausse. On voit ainsi combien est trompeur l'argument de l'*Hippias*<sup>55</sup>, suivant lequel le même être est à la fois véridique et menteur : on y appelle faux, en effet, celui qui est capable de mentir, c'est-à-dire celui qui sait, le sage ; de plus, on y donne la préférence à celui qui est méchant volontairement. Mais cette dernière assertion repose sur une fausse induction : celui <sup>10</sup> qui boite volontairement n'est, en effet, préférable au boiteux involontaire que si, par boiter, on entend *imiter un boiteux* ; car celui qui boiterait à dessein serait sans doute pire. Il en est de même du caractère.

---

<sup>55</sup> *Hippias min.*, 365-369 (...)

**30** (1025a) < *Accident.* >

*Accident* se dit de ce qui appartient à un être et peut en être affirmé avec vérité, mais n'est pourtant <sup>15</sup> ni nécessaire, ni constant : par exemple, si, en creusant une fosse pour planter un arbre, on trouve un trésor. C'est par accident que celui qui creuse la fosse trouve un trésor, car l'un de ces faits n'est ni la suite nécessaire, ni la conséquence de l'autre, et il n'est pas constant qu'en plantant un arbre on trouve un trésor. Supposons encore qu'un musicien soit <sup>20</sup> blanc : comme cette qualité n'est ni nécessaire, ni constante, nous disons que c'est un accident. — Par conséquent, étant donné qu'il y a des attributs, et qu'ils appartiennent à des sujets, et que certains d'entre eux ne leur appartiennent qu'à un endroit déterminé et dans un temps déterminé : tout attribut qui appartient à un sujet, mais non parce que le sujet était précisément ce sujet, ou le temps, ce temps, ou le lieu, ce lieu, cet attribut sera un accident. Il n'y a donc pas non plus de cause déterminée de <sup>25</sup> l'accident, il n'y a qu'une cause fortuite, autrement dite indéterminée. C'est par accident qu'on aborde à Égine, quand on n'est pas parti avec l'intention d'y aller, mais qu'on y est venu, poussé par la tempête, ou pris par des pirates. La chose accidentelle, dès lors, est produite et existe, non en tant qu'elle-même, mais en tant qu'autre chose : c'est la tempête qui est cause que vous ayez abordé où vous ne vouliez <sup>30</sup> pas, c'est-à-dire à Égine. — Accident s'entend encore d'une autre façon : c'est ce qui, fondé en essence dans un objet, n'entre cependant pas dans sa substance : par exemple, pour un triangle, la propriété d'avoir ses trois angles égaux à deux angles droits. L'accident de cette sorte peut être éternel, mais l'accident de l'autre sorte ne l'est jamais. Nous en avons indiqué la raison ailleurs.



## Livre VI • E

1 (1025b-1026a) < *Division des sciences théorétiques, et prééminence de la Théologie.* >

**1025b** Les principes et les causes des êtres sont l'objet de notre investigation, mais il s'agit évidemment des êtres en tant qu'êtres. Il y a, en effet, une cause de la santé et du bien-être ; les objets des mathématiques <sup>5</sup> ont aussi des principes, des éléments et des causes ; et, d'une manière générale, toute science discursive, ou participant du raisonnement en quelque point, traite de causes et de principes plus ou moins rigoureux. Mais toutes ces sciences, concentrant leurs efforts sur un objet déterminé, sur un genre déterminé, s'occupent de cet objet, et non pas de l'Être pris absolument, ni en tant qu'être, et elles <sup>10</sup> n'apportent aucune preuve de l'essence. Mais, prenant cette essence pour point de départ, les unes la font accessible aux sens, et les autres la posent comme hypothèse ; puis elles démontrent alors, avec plus ou moins de force, les propriétés essentielles du genre qu'elles ont pour objet. Par suite, il est manifeste que ce n'est pas une démonstration de la substance ou de l'essence qui peut sortir d'une telle <sup>15</sup> induction, mais un autre mode de connaissance. Pareillement, ces sciences ne disent rien non plus de l'existence ou de la non-existence du genre dont elles traitent, parce que c'est à la même opération de l'esprit qu'il appartient de faire voir clairement, à la fois l'essence et l'existence de la chose.

La Physique, étant, elle aussi, en fait, la science d'un genre d'être déterminé (à savoir, de cette sorte <sup>20</sup> de substance qui possède en elle le principe de son mouvement et de son repos), il est évident qu'elle n'est ni une science pratique, ni une science poétique<sup>56</sup>. En effet, d'une part, le principe de toute production réside dans l'artiste : c'est ou l'esprit, ou l'art, ou une capacité quelconque ; et, d'autre part, le principe de toute pratique réside dans l'agent : c'est le choix délibéré, car il y a identité entre l'objet de l'action et celui du choix. Par conséquent, toute pensée <sup>25</sup> étant ou pratique, ou poétique, ou théorétique, la Physique ne saurait être qu'une science théorétique, mais théorétique de cette sorte d'être qui est susceptible de mouvement, et théorétique de la substance, et, le plus souvent, de la substance formelle mais non séparée de la matière. On ne doit pas perdre de vue le mode d'existence de la quiddité et de la définition, car, sans cette connaissance, toute recherche <sup>30</sup> demeure vaine. Or les choses définies et les essences se présentent, les unes comme le camus, les autres comme le concave, et leur différence consiste en ce que le camus a été pris dans son union avec la matière, car le camus est le nez concave, tandis que la concavité est indépendante d'une matière sensible. Si alors toutes les choses naturelles sont du même type que le camus, par exemple le **1026a** nez, l'œil, le visage, la chair, l'os, et en général l'animal, et aussi la feuille, la racine, l'écorce, et, en général, la plante (car aucune de ces choses ne peut être définie sans le mouvement, et elles

---

<sup>56</sup> Cf. note A, 2, 982b 11. (N.d.É.)

ont toujours une matière), on voit de quelle façon il faut, dans les êtres naturels, rechercher et définir l'essence : <sup>5</sup> et c'est pourquoi aussi il appartient au physicien de spéculer sur cette sorte d'âme qui n'existe pas indépendamment de la matière.

Que la Physique soit ainsi une science théorique, ce qui précède le fait voir clairement. La Mathématique aussi est théorique ; mais qu'elle soit la science d'êtres immobiles et séparés, c'est, pour le moment, loin d'être évident ; ce qui est tout au moins évident, c'est que certaines branches des mathématiques étudient ces êtres en tant qu'immobiles et en tant que séparés.

<sup>10</sup> Mais s'il existe quelque chose d'éternel, d'immobile et de séparé, c'est manifestement à une science théorique qu'en appartient la connaissance. Toutefois cette science n'est du moins ni la Physique (car la Physique a pour objet certains êtres en mouvement), ni la Mathématique, mais une science antérieure à l'une et à l'autre. La Physique, en effet, étudie des êtres séparés<sup>57</sup>, mais non immobiles, et quelques branches des mathématiques étudient des êtres, immobiles il est vrai, mais probablement <sup>15</sup> inséparables de la matière, et comme engagés en elle ; tandis que la Science première a pour objet des êtres à la fois séparés et immobiles. Mais toutes les premières causes sont nécessairement éternelles, et surtout les causes immobiles et séparées, car elles sont les causes de ce qui, parmi les choses divines, tombe sous les sens. Par conséquent, il y aura trois philosophies théoriques : la Mathématique, la Physique et la Théologie. < Je l'appelle Théologie > : il n'est pas douteux, en effet, que si le divin est <sup>20</sup> présent quelque part, il est présent dans cette nature immobile et séparée, et que la science la plus haute doit avoir pour objet le genre le plus élevé. Ainsi, les sciences théoriques sont estimées les plus hautes des sciences, et la Théologie la plus haute des sciences théoriques<sup>58</sup>. On pourrait, en effet, se demander si la Philosophie première est universelle, ou si elle traite d'un genre particulier et d'une réalité singulière, <sup>25</sup> suivant une distinction qui se rencontre dans les sciences mathématiques, où la Géométrie et l'Astronomie ont pour objet un genre particulier de la quantité, tandis que la Mathématique générale étudie toutes les quantités en général. À cela nous répondons que s'il n'y avait pas d'autre substance que celles qui sont constituées par la nature, la

---

<sup>57</sup> Nous acceptons la correction de Schwegler, reçue par Christ et Ross, I, 355, et, contrairement au Ps.-Alex., 445, 39, Bekker et Bonitz, 284, qui lisent « non-séparés ». (...)

<sup>58</sup> Tr. Ross : « There must, then, be three theoretical philosophies, mathematics, physics, and what we may call theology, since it is obvious that if the divine is present anywhere, it is present in things of this sort. And the highest science must deal with the highest genus. Thus, while the theoretical sciences are more to be desired than the other sciences, this is more to be desired than the other theoretical sciences. » (Cf. aussi K, 7, 1064b 2 et ss.) (N.d.É.)

Physique serait la Science première. Mais s'il existe une substance immobile, la science de cette substance doit être antérieure et doit être la Philosophie <sup>30</sup> première ; et elle est universelle de cette façon, parce que première. Et ce sera à elle de considérer l'Être en tant qu'être, c'est-à-dire à la fois son essence et les attributs qui lui appartiennent en tant qu'être.

2 (1026a-1027a) < *Le sens de l'Être. — L'être par accident.* >

L'Être proprement dit se prend en plusieurs acceptions : nous avons vu <sup>59</sup> qu'il y avait d'abord l'Être par accident, ensuite l'Être comme vrai, <sup>35</sup> auquel le faux s'oppose comme Non-Être ; en outre il y a les types de catégorie, à savoir la substance, la qualité, la quantité, le lieu, le temps, et tous **1026b** autres modes de signification analogues de l'Être <sup>60</sup>. Enfin il y a, en dehors de toutes ces sortes d'êtres, l'Être en puissance et l'Être en acte <sup>61</sup>. Puis donc que nous parlons des différentes acceptions de l'Être, nous devons faire remarquer d'abord que l'Être par accident n'est jamais objet de spéculation. Ce qui le montre bien, c'est qu'aucune science, ni pratique, ni <sup>5</sup> poétique, ni théorétique, ne s'en préoccupe. Le constructeur d'une maison, en effet, ne produit pas les accidents divers dont la construction de la maison est accompagnée, car ils sont en nombre infini : rien n'empêche, en effet, que la maison, une fois construite, ne paraisse, aux uns, agréable, à d'autres, incommode, à d'autres encore, utile, et qu'elle ne soit différente, pour le dire en un mot, de tous les autres êtres : rien de tout cela ne relève de l'art de <sup>10</sup> bâtir. De la même manière, le géomètre ne considère non plus ni les attributs accidentels des figures, ni la différence qu'il peut y avoir entre un triangle et un triangle dont la somme des trois angles est égale à deux droits. Ce n'est d'ailleurs pas sans raison qu'en fait il n'y a pas de science de l'accident, car l'accident n'a, en quelque sorte, qu'une existence nominale. Platon <sup>62</sup>, en un sens, n'avait donc pas tort de ranger l'objet de la Sophistique dans le Non-Être. <sup>15</sup> Les arguments des Sophistes, en effet, ont rapport, pour ainsi dire, principalement à l'accident : telle est, par exemple, la question de savoir s'il y a différence ou identité entre *musicien* et *grammairien* ; s'il y a identité entre *musicien Coriscus* et *Coriscus* ; si tout ce qui est et n'est pas éternel a été engendré, avec cette conclusion que si, étant musicien, on est devenu grammairien, étant grammairien aussi on <sup>20</sup> est devenu musicien ; et autres subtilités analogues. L'accident est ainsi manifestement quelque chose de voisin du Non-Être. Ce caractère de l'accident se révèle encore à la lumière d'arguments tels que celui-

<sup>59</sup> Δ, 7.

<sup>60</sup> Cf. Z et H.

<sup>61</sup> Cf. Θ.

<sup>62</sup> *Sophiste*, 237a, 254a.

ci : pour tous les êtres qui existent d'une autre façon, il y a génération et corruption, tandis que pour les êtres par accident, cela n'a pas lieu. — Nous n'en devons pas moins, au sujet de l'accident, déterminer <sup>25</sup> encore, dans la mesure du possible, quelle est sa nature et sa cause, car, en même temps, peut-être verra-t-on aussi pourquoi il n'y a pas de science de l'accident.

Parmi les êtres, les uns demeurent toujours dans le même état, et sont des êtres nécessaires, non pas de cette nécessité caractérisée par la contrainte, mais bien de celle que nous définissons par l'impossibilité d'être autrement ; les autres êtres, au contraire, ne sont ni nécessairement, ni toujours, mais <sup>30</sup> seulement le plus souvent. C'est là le principe, c'est là la cause de l'Être par accident, car tout ce qui n'est ni toujours, ni le plus souvent, nous disons que c'est un accident. Par exemple, si, dans la canicule, la tempête et le froid sévissent, nous disons que c'est accidentel, mais non s'il fait chaud et sec, car c'est ce qui se produit toujours ou le plus souvent, tandis que ce n'est pas le cas de la tempête et du <sup>35</sup> froid. Que l'homme soit blanc, c'est là un accident (car il ne l'est pas toujours, ni le plus souvent), mais qu'il soit animal, ce n'est pas par accident. Que l'architecte produise la santé, c'est aussi un accident, car il n'est pas dans la nature de l'architecte, mais **1027a** bien dans celle du médecin, de produire la santé, et c'est par accident que l'architecte est médecin. Et le cuisinier, tout en ne visant que le plaisir, peut bien préparer un mets utile à la santé, ce résultat n'en est pas moins étranger à l'art culinaire ; aussi disons-nous qu'il était accidentel : le cuisinier peut, en un sens, l'atteindre, mais ce n'est pas d'une <sup>5</sup> manière absolue. Tandis que les autres êtres sont les effets de leurs puissances productives, les accidents ne relèvent d'aucun art, ni d'aucune puissance déterminée, car de ce qui est ou devient par accident la cause aussi est accidentelle. Ainsi, étant donné que toutes les choses ne sont pas nécessaires et éternelles, ni dans leur être, ni dans leur devenir, mais que la plupart des choses rentrent seulement dans ce qui arrive le plus souvent<sup>63</sup>, il en <sup>10</sup> résulte nécessairement l'existence de l'Être par accident : par exemple, ce n'est pas toujours, ni le plus souvent, que le blanc est musicien, mais puisqu'il lui arrive de l'être quelquefois, il le sera par accident. Sinon, tout serait nécessaire. Conclusion : c'est la matière, laquelle est susceptible d'être autre qu'elle n'est le plus souvent, qui sera la cause de l'accident. — <sup>15</sup> Et nous devons prendre pour point de départ la question suivante : n'y a-t-il rien qui ne soit ni toujours ni le plus souvent ? Ne doit-on pas dire plutôt que cette supposition est impossible ? C'est donc qu'il y a quelque autre chose, et cette chose n'est autre que ce qui arrive par hasard et par accident. Quant à savoir s'il n'existe que *le plus souvent* dans les êtres et nullement le *toujours*, ou bien s'il y a certains êtres qui sont éternels, c'est là un point à examiner plus tard<sup>64</sup>, mais il est visible, <sup>20</sup> dès maintenant, qu'il n'y a pas

<sup>63</sup> Voir *De l'interprétation*, 9.

<sup>64</sup> Λ, 6-8.

de science de l'accident. Toute science se propose, en effet, ou ce qui est toujours, ou ce qui est le plus souvent. Comment, sans cela, s'instruire soi-même, ou enseigner autrui ? Il faut que la chose soit déterminée comme arrivant toujours, ou le plus souvent. Ainsi, on peut bien dire que l'hydromel est bon pour les fiévreux, le plus souvent ; mais on ne pourra pas rendre compte des cas exceptionnels, dire à quel moment cet effet de l'hydromel ne se produit pas, à la nouvelle lune, par <sup>25</sup> exemple : car, même ce qui arrive à la nouvelle lune arrive soit toujours, soit le plus souvent, alors que l'accident est en dehors du toujours et du plus souvent.

Nous avons donc établi ce qu'est l'accident, quelle est la cause qui le produit, et aussi qu'il n'y a pas de science de l'accident.

### 3 (1027a-1027b) < *Nature et causes de l'accident.* >

Que des principes et des causes soient générables et corruptibles sans qu'il y ait, pour ces principes et ces causes, processus de génération et de corruption, <sup>30</sup> c'est là une chose évidente. S'il n'en était pas ainsi, tout serait nécessaire, puisque ce qui est engendré et détruit par un processus de génération et de corruption a nécessairement une cause non-accidentelle. En effet, telle chose sera-t-elle, ou non ? Elle sera, si telle chose a lieu ; sinon, non. Et cette seconde chose aura lieu si une autre a lieu. Il est évident qu'en poursuivant de la sorte, et en retranchant progressivement **1027b** du temps d'un temps limité, on arrivera à l'instant actuel. Ainsi donc, cet homme mourra-t-il de maladie ou de mort violente ? De mort violente, s'il sort ; il sortira, s'il a soif ; il aura soif, si telle autre chose survient. On arrivera de cette façon à un événement actuel, ou à quelque événement déjà accompli. Par exemple, il sortira, s'il a soif ; il aura soif, s'il mange des mets épicés ; ce dernier fait est <sup>5</sup> ou n'est pas. Donc cet homme mourra nécessairement, ou, nécessairement, ne mourra pas. Il en est ainsi, même si l'on saute jusqu'aux événements passés, le raisonnement est identique ; car cela, je veux dire le fait passé, est déjà donné dans quelque être. Tous les événements à venir seront donc nécessairement : par exemple, le vivant mourra nécessairement, car il porte déjà en lui la condition de sa mort, à savoir la présence de contraires dans le même <sup>10</sup> corps. Mais sera-ce par maladie ou de mort violente, on n'en sait rien encore, ce sera seulement si tel autre événement se produit. Il est donc clair que l'on remonte ainsi jusqu'à un principe déterminé, mais celui-ci ne se réduit plus à aucun autre. Tel sera donc le principe de tout ce qui est dû au hasard ; ce principe n'aura lui-même été produit par aucune autre cause. Mais à quelle sorte de principe, à quelle sorte de <sup>15</sup> cause, se ramène ainsi l'accident ? Est-ce à la matière, ou à la cause finale, ou à la cause motrice ? C'est là un point capital à examiner<sup>65</sup>.

---

<sup>65</sup> Cf. *Physique*, II, 6, 198a 2 et ss.

4 (1027b-1028a) < L'Être au sens de vrai<sup>66</sup>. >

Au sujet de l'Être par accident, tenons-nous en donc à ce qui précède, car nous l'avons suffisamment défini. Quant à l'Être comme vrai, et au Non-Être comme faux, ils consistent dans l'union et dans la séparation, et le vrai et le faux réunis se partagent <sup>20</sup> entièrement les contradictoires (En effet, le vrai, c'est l'affirmation de la composition réelle du sujet et de l'attribut, et la négation de leur séparation réelle ; le faux est la contradiction de cette affirmation et de cette négation. Mais comment se fait-il que nous pensions les choses comme unies ou séparées ? C'est une autre questions. Quand je dis *unies* et *séparées*, j'entends que je pense les choses de telle sorte qu'il n'y a pas simple consécution de pensées, <sup>25</sup> mais que ces pensées deviennent une unité). Le faux et le vrai, en effet, ne sont pas dans les choses, comme si le bien était le vrai, et le mal, en lui-même, le faux, mais dans la pensée, et, en ce qui regarde les natures simples [*τα απλα*] et les essences, le vrai et faux n'existent pas même dans la pensée. Cela étant posé, ce qu'il faut connaître de l'Être et du Non-Être, envisagés de cette façon, devra être examiné ultérieurement. Mais <sup>30</sup> puisque la liaison et la séparation sont dans la pensée, et non dans les choses, et que l'Être, pris en ce sens, est différent de l'Être au sens strict (car la pensée réunit ou sépare, pour un sujet donné, soit une essence, soit une certaine qualité, soit une certaine quantité, soit tout autre mode), nous devons laisser de côté, aussi bien que l'Être par accident, l'Être en tant que vrai. En effet, la cause de l'Être par accident est indéterminée, et celle de l'Être en tant que vrai n'est qu'une affection de **1028a** la pensée ; de plus, ces deux sortes d'êtres roulent sur l'autre genre de l'Être, et ils ne manifestent, ni l'un, ni l'autre, l'existence de quelque nature objective d'être. Passons-les donc tous les deux sous silence, et examinons les causes et les principes de l'Être lui-même en tant qu'être ; [il est clair aussi qu'en déterminant les sens divers de chaque terme, nous <sup>5</sup> avons établi que l'Être se prend en plusieurs acceptions].

---

<sup>66</sup> Cf. Θ, 10.

## 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*<sup>67</sup> : 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

---

<sup>67</sup> Δ, 7. Cf. aussi Γ, 2, 1003a 33.



tel mode de l'Être, mais l'Être absolument parlant, ne saurait être que la Substance<sup>68</sup>.

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 <sup>35</sup> 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'unité<sup>69</sup>, et <sup>5</sup> les autres, la pluralité, cette pluralité étant conçue, tantôt comme limitée en nombre<sup>70</sup>, et

---

<sup>68</sup> 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.)

<sup>69</sup> L'École de Milet et l'École d'Élée.

<sup>70</sup> Empédocle et les Pythagoriciens.



tantôt comme infinie<sup>71</sup>. 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 philosophes<sup>72</sup> 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 sensibles<sup>73</sup>. — 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 philosophes<sup>74</sup> 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

---

<sup>71</sup> Anaxagore et les Atomistes.

<sup>72</sup> Les Pythagoriciens (...)

<sup>73</sup> Cf. A, 6, 987b 14.

<sup>74</sup> 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 forme<sup>75</sup>, 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 quantité<sup>15</sup> n'est pas une substance), mais c'est la substance qui est plutôt le sujet premier, à qui appartiennent ces attributs. Mais

---

<sup>75</sup> 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 matière<sup>20</sup> 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 simple<sup>25</sup> 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 la<sup>30</sup> 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 3<sup>76</sup>** 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 choses<sup>5</sup> 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,<sup>10</sup> 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.

---

<sup>76</sup> 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.

<sup>12</sup> 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, <sup>15</sup> 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 <sup>20</sup> 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, <sup>25</sup> 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 <sup>30</sup> 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 <sup>5</sup> 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 <sup>10</sup> 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 <sup>15</sup> 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 <sup>20</sup> 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 <sup>25</sup> comme du Non-Être, dont certains philosophes<sup>77</sup> 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 <sup>30</sup> 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 <sup>35</sup> 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

<sup>77</sup> 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 <sup>5</sup> 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 <sup>10</sup> 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 <sup>15</sup> 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 <sup>20</sup> 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 <sup>25</sup> 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 <sup>30</sup> 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, <sup>35</sup> 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 <sup>5</sup> 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 <sup>10</sup> 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. >

<sup>15</sup> 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, <sup>20</sup> *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 <sup>25</sup> 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 <sup>30</sup> 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 <sup>5</sup> 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 <sup>10</sup> 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 ; <sup>15</sup> 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 <sup>20</sup> 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, <sup>25</sup> 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 <sup>30</sup> 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), <sup>5</sup> 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 <sup>10</sup> 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 <sup>15</sup> 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. <sup>20</sup> 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, <sup>25</sup> 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 <sup>30</sup> 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, <sup>5</sup> 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 <sup>10</sup> 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 <sup>15</sup> 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, <sup>20</sup> 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 <sup>25</sup> 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 <sup>30</sup> 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 <sup>5</sup> 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 <sup>10</sup> 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 <sup>15</sup> 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 <sup>20</sup> 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. <sup>78</sup> Et tout composé individuel, Callias ou Socrate, est dans le même cas <sup>25</sup> 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 <sup>30</sup> 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

---

<sup>78</sup> 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 réalisation<sup>5</sup> 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'autres<sup>10</sup> 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 mouvement<sup>15</sup> 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'ont<sup>20</sup> 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 (exception<sup>25</sup> 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 <sup>30</sup> 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 <sup>5</sup> 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 <sup>10</sup> 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 <sup>15</sup> 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.* >

<sup>20</sup> 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 <sup>25</sup> 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 ; <sup>30</sup> 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 <sup>5</sup> 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 <sup>10</sup> 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 <sup>15</sup> 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 <sup>20</sup> 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 <sup>25</sup> 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 <sup>30</sup> 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 <sup>5</sup> 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 <sup>10</sup> 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 <sup>15</sup> 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 <sup>20</sup> 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 <sup>25</sup> 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 <sup>30</sup> 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 <sup>5</sup> 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, <sup>10</sup> 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 <sup>15</sup> 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 <sup>20</sup> 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 <sup>25</sup> 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 <sup>30</sup> 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 <sup>35</sup> 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 <sup>5</sup> 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 philosophes<sup>79</sup> 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 <sup>10</sup> 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 <sup>15</sup> 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 <sup>20</sup> Idée tout ce qui est différent de cette Idée, et réduire ainsi toutes choses à l'unité.

---

<sup>79</sup> 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 <sup>25</sup> avait coutume de se servir Socrate le Jeune<sup>80</sup>, 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. <sup>30</sup> 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 <sup>35</sup> 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.

<sup>5</sup> 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 <sup>10</sup> 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 <sup>15</sup> 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,

---

<sup>80</sup> 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 <sup>20</sup> 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 <sup>25</sup> 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 <sup>30</sup> 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, <sup>5</sup> 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*<sup>81</sup>. La question que nous avons posée dans cet ouvrage<sup>82</sup> n'est pas, <sup>10</sup> 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.

<sup>81</sup> *Seconds Analytiques*, II, 3-10, 13 (...)

<sup>82</sup> *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 <sup>15</sup> 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, <sup>20</sup> 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 <sup>25</sup> 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 <sup>30</sup> 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 <sup>5</sup> 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 <sup>10</sup> 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 <sup>15</sup> 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 <sup>20</sup> 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.

<sup>25</sup> 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. <sup>30</sup> 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 <sup>35</sup> 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 <sup>5</sup> 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 <sup>10</sup> 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 <sup>15</sup> être. De plus, substance se dit de ce qui n'est pas prédicat

d'un sujet<sup>83</sup> ; 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

---

<sup>83</sup> *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 <sup>15</sup> 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 haut<sup>84</sup>, que la substance seule, ou du moins elle <sup>20</sup> 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 suite<sup>85</sup>.

**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 <sup>25</sup> 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 <sup>30</sup> 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 <sup>5</sup> un pédestre ? Peut-être répondra-t-on qu'il y a juxtaposition, contact ou mélanges, mais toutes ces suppositions sont également absurdes.

---

<sup>84</sup> 5, 1031a 1-14.

<sup>85</sup> 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 <sup>10</sup> 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 ? <sup>15</sup> 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.* >

<sup>20</sup> 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 <sup>25</sup> 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 <sup>30</sup> 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. <sup>5</sup> 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 <sup>10</sup> 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 <sup>15</sup> 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 <sup>20</sup> 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 <sup>25</sup> 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 <sup>30</sup> 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 dire<sup>86</sup>.

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

<sup>5</sup> 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 <sup>10</sup> 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 <sup>15</sup> le fait de la

---

<sup>86</sup> 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*. Devrions-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 <sup>20</sup> 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 <sup>25</sup> 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 <sup>30</sup> 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 <sup>5</sup> 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 <sup>10</sup> 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. <sup>15</sup> (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 <sup>20</sup> 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 <sup>25</sup> 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 <sup>30</sup> 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 <sup>5</sup> 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 <sup>10</sup> 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, <sup>15</sup> 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 ? <sup>20</sup> 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. <sup>25</sup> 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 <sup>30</sup> 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 VIII • H

1 (1042a-1042b) < *Les substances sensibles. La matière.* >

1042a De ce que nous avons dit, il nous faut maintenant dégager les résultats, récapituler les points principaux et poser nos conclusions. Nous avons dit que les 5 causes, les principes et les éléments des substances sont l'objet de notre investigation. Or, parmi les substances, les unes ont obtenu l'assentiment de tous les philosophes, d'autres, au contraire, n'ont été reconnues ouvertement que par certaines Écoles particulières. Celles sur lesquelles tous tombent d'accord sont les substances naturelles, comme le Feu, la Terre, l'Eau et les autres corps simples ; ensuite les plantes et leurs parties, les animaux et 10 les parties des animaux ; enfin l'Univers physique et les parties de l'Univers physique. Quant aux substances qui ne sont admises que par quelques Écoles particulières, ce sont les Idées et les Choses mathématiques. Mais l'existence d'autres substances, telles que la quiddité et le substrat, peut être logiquement établie à la suite d'un raisonnement. Un autre raisonnement conduit encore à reconnaître que le genre est plutôt substance que les espèces, et l'universel, plutôt substance que les individus ; or à 15 l'universel et au genre se rattachent les Idées, car c'est en vertu du même raisonnement qu'on les considère comme des substances. — La quiddité étant une substance, et la définition, un discours exprimant la quiddité, nous avons dû déterminer la nature de la définition et de l'attribut par soi. Et comme la définition est une énonciation, et que l'énonciation a des parties, il était nécessaire de considérer aussi la notion de partie, de voir quelles 20 parties sont des parties de la substance et quelles parties ne le sont pas, et si les parties de la substance définie sont aussi celles de la définition. — Puis, aussi, nous avons vu que ni l'universel, ni le genre, ne sont des substances. Quant aux Idées et aux Choses mathématiques, elles seront à examiner ultérieurement, car, pour certains philosophes, ce sont des substances distinctes des substances sensibles.

Arrivons maintenant aux substances sur lesquelles 25 tout le monde est d'accord. Ce sont les substances sensibles, et les substances sensibles ont toutes de la matière. Or le substrat est substance, et c'est, en un sens, la matière (et j'appelle matière ce qui, n'étant pas un être déterminé en acte, est, en puissance seulement, un être déterminé), en un autre sens, la forme ou configuration (ce qui, étant un être déterminé, n'est séparable que par une distinction logique), et, en un troisième sens, le composé de la matière et de la forme, 30 seul soumis à la génération et à la corruption, et existant à l'état séparé d'une manière absolue (tandis qu'en effet, parmi les substances envisagées au sens d'essences définissables, les unes seulement sont séparées, les autres ne le sont pas).

Mais il est évident que même la matière est une substance, car, dans tous les changements d'opposé à opposé, il existe quelque chose qui est le sujet des changements : par exemple, dans les changements selon le lieu, il y a ce qui

maintenant est ici et tantôt sera ailleurs ; dans les changements par accroissement, <sup>35</sup> il y a ce qui maintenant a telle grandeur et puis sera plus petit ou plus grand ; dans les changements par altération, il y a ce qui est maintenant **1042b** sain et puis malade ; de même, enfin, dans les changements selon la substance, il y a ce qui maintenant est engendré, puis se corrompt, ce qui est, au moment de la destruction, sujet déterminé par la forme, et, au moment de la génération, sujet par privation de la forme. Et le changement selon la substance implique les autres changements ; au contraire, le changement selon la substance n'est pas impliqué dans les autres changements, soit dans un, soit <sup>5</sup> dans deux, car il n'est pas nécessaire, si une chose a une matière purement locale, qu'elle ait aussi une matière pour siège de la génération et de la corruption.

**2** (1042b-1043a) < *La matière, la forme et le composé. Leurs principaux types.* >

Quelle différence y a-t-il entre la génération absolue et la génération non-absolue ? Nous l'avons établie dans nos ouvrages de physique<sup>87</sup>. — Puisqu'il y a accord unanime au sujet de la substance considérée comme substrat et comme matière, et que c'est <sup>10</sup> celle qui existe en puissance, il nous reste à dire ce qu'est la substance des choses sensibles considérée comme acte. — Démocrite semble bien penser qu'il existe seulement trois différences entre les choses : le corps, sujet et matière, demeurant un et identique, les choses diffèrent soit par la proportion, c'est-à-dire la figure, soit par la tournure, c'est-à-dire la position, soit par le contact, c'est-à-dire l'ordre. <sup>15</sup> Mais, en fait, les différences sont manifestement nombreuses. Ainsi, certaines choses sont caractérisées par le mode de composition de leur matière, celles, par exemple, qui proviennent du mélange, comme l'hydromel ; pour d'autres choses, c'est un lien, comme un faisceau ; pour d'autres, c'est la colle, comme un livre ; dans d'autres, entrent des clous, un coffret par exemple ; dans quelques objets, il entre plusieurs de ces modes de liaison à la fois ; pour certaines choses, il y a différence de position : ainsi le seuil de la porte et le linteau (ces choses diffèrent parce qu'elles sont placées d'une certaine <sup>20</sup> façon) ; pour d'autres choses, c'est une différence de temps : le dîner et le souper ; ou de lieu : les vents ; ou de qualités sensibles, comme la dureté et la mollesse, la densité et la rareté, la sécheresse et l'humidité ; certaines choses diffèrent par quelques-unes de ces qualités sensibles, d'autres par toutes ces qualités, et, en général, les unes par excès, et les <sup>25</sup> autres par défaut. Il en résulte évidemment que l'être de chaque chose présentera d'aussi nombreuses acceptions. Tel objet, en effet, est un seuil, parce qu'il a telle situation : son être signifie pour lui *être placé de telle manière*. *Être glace* signifie pour l'eau *avoir été condensée de telle façon*. Pour certaines choses, leur être sera défini par

---

<sup>87</sup> *Physique*, V, 1, 225a 12-20 ; *De la génération et de la corruption*, I, 2, 317a 17-31  
(...)

toutes ces différences à la fois, parce que certaines de leurs parties sont <sup>30</sup> mélangées, que d'autres sont fusionnées, d'autres, liées, d'autres, condensées, que d'autres, enfin, possèdent les autres différences : tel sera le cas de la main ou du pied. Dans ces conditions, ce qu'il faut, c'est appréhender les genres qui contiennent les différences (car ces genres seront les principes de l'être des choses), quand il s'agit, par exemple, de choses ayant comme principe le plus et le moins, ou le dense et le rare, et autres différences de cette sorte, qui, toutes, en effet, ne sont que des <sup>35</sup> espèces de l'excès et du défaut. De même, si une chose reçoit son être d'une figure, ou du poli et du rugueux, toutes ces différences pourront se ramener au droit et au courbe. Pour d'autres choses, enfin, leur être consistera dans le fait qu'elles sont **1043a** mélangées, et leur non-être, dans le fait opposé.

Il résulte manifestement de cet exposé que, la substance étant la cause qui fait qu'une chose est ce qu'elle est, c'est en ces différences-là qu'il faut chercher quelle est la cause qui fait que chacune de ces réalités est ce qu'elle est. Ces différences certes ne sont jamais une substance, pas même dans leur union avec la matière ; elles sont pourtant <sup>5</sup> l'analogue de la substance dans tous ces cas. Et, comme, dans la définition des substances, ce qui est affirmé de la matière c'est l'acte même, dans ces autres définitions également, ce sera ce qui ressemble le plus complètement à l'acte. Par exemple, si nous avons à définir un seuil, nous dirons que c'est *un morceau de bois ou de pierre ayant telle disposition* ; une maison, que ce sont *des briques ou des poutres disposées de telle façon* (sauf à y ajouter quelquefois aussi la cause finale) ; si l'on veut définir de la glace, on dira que c'est *de l'eau congelée ou condensée* <sup>10</sup> *de telle manière* ; une harmonie sera *tel mélange du son aigu et du son grave* ; et ainsi de suite.

Ces considérations montrent donc bien que l'acte est différent suivant les différentes matières, et la définition également : tantôt, c'est la composition, tantôt, le mélange, tantôt, enfin, quelque autre des modes indiqués. C'est pourquoi, quand on définit, on peut définir une maison comme étant des pierres, <sup>15</sup> des briques et du bois : on parle alors de la maison en puissance, car tout cela est de la matière ; proposer, d'autre part, de la définir *un abri destiné à protéger les vivants et les biens*, ou quelque autre chose de cette sorte, c'est parler de la maison en acte ; enfin, unir, dans la définition, à la fois la puissance et l'acte, c'est parler de la troisième espèce de substance, à savoir le composé de la matière et de la forme. (Il semble bien, en effet, que la définition par les <sup>20</sup> différences relève de la forme et de l'acte, tandis que celle qui se fait à partir des éléments immanents relève plutôt de la matière.) À ce même genre appartient aussi ces sortes de définitions qu'admettait Archytas, et qui portent sur le composé de la matière et de la forme. Par exemple : Qu'est-ce que le silence des vents ? C'est le repos dans la masse de l'air. L'air est la matière, et le repos c'est l'acte et la substance. Qu'est-ce que le calme ? C'est l'égalité de niveau dans la mer. Le

sujet, considéré comme <sup>25</sup> matière, c'est la mer ; l'acte et la forme, c'est l'égalité de niveau.

On aperçoit clairement, d'après ce que nous avons dit, ce qu'est la substance sensible, et comment elle existe : elle est, tantôt comme matière, tantôt comme forme et acte ; en un troisième sens, c'est le composé de la matière et de la forme.

**3** (1043a-1044a) < *La forme et les éléments. — Réfutation de la théorie d'Antisthène. — Le nombre et la définition.* >

Nous ne devons pas ignorer que, dans certains <sup>30</sup> cas, il est difficile de voir si le nom exprime une substance composée, ou bien l'acte et la forme. Par exemple, on peut se demander si le terme *maison* signifie, ou bien le composé de forme et de matière, un abri fait de briques et de pièces présentant telle disposition, ou bien l'acte et la forme, à savoir un abri. De même, est-ce que le terme *ligne* signifie la dyade en longueur, ou bien la dyade seulement ? *Animal* exprime-t-il une âme dans un corps, ou une <sup>35</sup> âme ? Car l'âme est substance et acte d'un corps déterminé. On peut même appliquer le terme *animal* aux deux sens, non pas comme quelque chose d'exprimable par une définition unique, mais comme se référant à un terme unique. Mais cette ambiguïté, qui est grave dans d'autres domaines, est sans intérêt pour notre recherche de la substance sensible, **1043b** car la quiddité n'appartient, de toute façon, qu'à la forme et à l'acte. *Âme* et *quiddité de l'âme* sont, en effet, identiques, mais *quiddité d'homme* et *homme* ne sont pas identiques, à moins que l'âme ne soit aussi désignée du nom d'homme : alors, dans ce dernier cas, l'être est identique à son essence, tandis que, dans l'autre, il ne l'est pas.

<sup>5</sup> Il est manifeste, à l'examen, que la syllabe n'est pas constituée par les lettres *et* leur composition, et que la maison n'est pas les briques *et* leur composition ; et cela se comprend, car ni la composition, ni le mélange ne sont constitués par les choses dont il y a composition ou mélange. Il en est de même pour tous les autres cas : par exemple, si le seuil est seuil par sa position, la position n'est pas constituée par le seuil, c'est plutôt le seuil qui est constitué par <sup>10</sup> la position. L'homme n'est pas davantage l'animal *et* le bipède, mais il doit y avoir quelque chose en dehors de l'animal et du bipède, si ce sont là des éléments purement matériels, quelque chose qui ne soit ni élément, ni composé d'éléments, et ce quelque chose, c'est la substance formelle, principe d'unité que l'on omet quand on se contente de faire mention des éléments matériels. Si donc ce principe d'unité est la cause de l'être d'une chose, et si la cause de son être est sa substance, < en omettant le principe d'unité > on ne saurait désigner la substance même.

Cette substance doit, nécessairement, ou bien être <sup>15</sup> éternelle, ou bien être corruptible sans processus de corruption, et générable sans processus de

génération. Mais il a été démontré et rendu évident ailleurs<sup>88</sup> que la forme n'est jamais ni produite, ni engendrée, que ce qui est produit, c'est seulement tel être déterminé, que ce qui est engendré, c'est le composé de matière et de forme. Quant à savoir si les substances des êtres corruptibles sont séparées, cela est loin d'être encore évident. Il n'y a d'évident qu'une<sup>20</sup> chose, c'est que, pour quelques êtres du moins, cette séparation est impossible : tels sont les êtres qui ne peuvent exister à part des individus, comme une maison ou un meuble. Peut-être même ne sont véritablement substances, ni ces objets eux-mêmes, ni toutes les choses dont la constitution n'est pas naturelle (car on peut très bien admettre que la nature qui se rencontre dans les choses corruptibles peut seule prétendre à la dignité de substance).

Aussi la difficulté soulevée par l'École d'Antisthène et par d'autres lourdauds de cette espèce, ne manque-t-elle pas d'une certaine opportunité. Ils<sup>25</sup> prétendent qu'il n'est pas possible de définir l'essence, parce que la définition n'est que du verbiage, et qu'on peut seulement faire connaître quelle sorte de chose c'est : on dira de l'argent, par exemple, non pas ce qu'il est en lui-même, mais qu'il est comme de l'étain. Par conséquent, il n'y a qu'une seule espèce de substance dont il puisse y avoir définition et énonciation : c'est la substance composée, qu'elle soit<sup>30</sup> sensible ou intelligible ; mais les composants les plus généraux dont cette substance est formée sont indéfinissables, puisque formuler la définition d'une chose signifie la rapporter à une autre, et qu'une partie de la définition doit jouer le rôle de matière, et l'autre partie, celui de forme.

Il est donc manifeste aussi que si les substances sont assimilables, en quelque manière, aux nombres, c'est de la façon que nous avons indiquée, et non pas, comme certains philosophes<sup>89</sup> le soutiennent, en tant que n'étant qu'une collection d'unités. La définition, en effet, est une sorte de nombre, car elle est<sup>35</sup> divisible, et divisible en indivisibles, la division de la définition n'allant pas à l'infini ; le nombre est aussi de cette nature. Autre ressemblance : de même que si l'une des parties dont le nombre est constitué est retranchée ou ajoutée, ce n'est plus le même nombre, **1044a** mais un nombre autre, si petite que soit l'augmentation ou la diminution, ainsi ni la définition, ni la quiddité ne restent les mêmes, si on en retranche ou si on y ajoute quelque élément. Ensuite, il faut qu'il y ait dans le nombre un principe qui le rende un, et ceux qui le composent d'unités sont incapables de dire en quoi le nombre est un, s'il est un. Ou bien, en effet, le nombre n'est pas un, mais il est pure juxtaposition, ou bien il est un, mais alors il faut<sup>5</sup> qu'on dise ce qui constitue l'unité de la pluralité. La définition, elle aussi, est une, mais nos philosophes ne peuvent pas expliquer davantage ce qui la rend une, et c'est là une conséquence naturelle, car, dans les deux cas, la raison est la même : la substance est une, au sens que

<sup>88</sup> Z, 8, 1033b 5 ; *De la génération et de la corruption*, I, 4.

<sup>89</sup> Les Pythagoriciens et les Platoniciens.



nous avons indiqué, et non pas, comme le disent certains, à la façon dont une unité ou un point est un ; en réalité, chaque substance est une entéléchie, une nature déterminée. Enfin, de même que le nombre ne comporte ni le plus, ni le 10 moins, ainsi en est-il pour la substance envisagée comme forme, si ce n'est quand elle est unie à la matière.

Arrêtons ici notre analyse de la génération et de la corruption des substances en question, de la possibilité et de l'impossibilité de cette génération et de cette corruption, et de la réduction de la substance au nombre.

**4** (1044a-1044b) < *Les causes dans les différents êtres et dans les événements.* >

15 En ce qui concerne la substance matérielle, il ne faut pas perdre de vue que, même si toutes choses procèdent de la même cause première, ou bien ont les mêmes éléments pour premières causes, et si la même matière sert de point de départ à leur génération, chaque être possède cependant une matière prochaine qui lui est propre<sup>90</sup>. Par exemple, la matière prochaine du phlegme est le doux ou le gras, celle de la bile, l'amer ou quelque autre chose ; mais sans doute ces diverses substances viennent-elles d'une 20 même matière originaire. Il peut y avoir plusieurs matières d'une même chose, quand l'une de ces matières est matière pour l'autre : ainsi le phlegme vient du gras et aussi du doux, puisque le gras vient du doux ; il vient aussi de la bile, par la résolution de la bile en sa matière première. En effet, une chose vient d'une autre, de deux façons : ce peut être ou bien par voie de progression, ou bien par régression de l'autre chose en ses éléments. — D'autre part, 25 il est possible que d'une seule matière donnée, naissent des êtres différents, en raison d'une différence de cause motrice : par exemple, du bois peut procéder un coffret ou un lit. Cependant il y a des cas où la matière est nécessairement autre pour des choses autres : une scie, par exemple, ne saurait provenir du bois, cela n'est pas au pouvoir de la cause motrice ; elle ne fera jamais une scie à partir de la laine ou du bois. Si donc il est, en fait, possible de produire la 30 même chose avec des matières différentes, il faut évidemment que l'art, c'est-à-dire le principe, le principe pris comme moteur, soit le même ; car si la matière et le moteur diffèrent, le produit aussi sera différent.

Quand on recherche alors quelle est la cause, comme la cause se dit en plusieurs sens<sup>91</sup>, il faut énumérer toutes les causes que nous pourrons. Par exemple, quelle est la cause matérielle de l'homme ? Ne sont-ce 35 pas les

---

<sup>90</sup> Sur la correspondance nécessaire entre la cause et la matière d'un être, cf. *supra* 2, 1043a 13 (...)

<sup>91</sup> Sur les quatre espèces de causes, cf. A, 3, 983a 24 et Z, 17, 1041a 6 (...)  
(Cf. aussi note de A, 7, 988a 22. (N.d.É.))

menstrues ? Quelle est sa cause motrice ? N'est-ce pas la semence ? Quelle est sa cause formelle ? La quiddité de l'homme. Quelle est sa cause finale ? 1044b La fin de l'homme. Peut-être d'ailleurs ces deux dernières causes n'en font-elles qu'une seule. Quoi qu'il en soit, il faut avoir soin d'indiquer toujours les causes les plus rapprochées. Quelle est, par exemple, la cause matérielle ? Ce n'est pas le Feu ou la Terre, mais c'est la matière propre de la chose.

Telle est donc, pour les substances naturelles et générables, la marche que l'on doit suivre, si l'on veut procéder correctement, puisque tels sont le <sup>5</sup> nombre et la nature des causes, et que ce sont les causes qu'on doit connaître. — En ce qui concerne les substances naturelles, mais éternelles<sup>92</sup>, on s'y prend d'une autre façon. Peut-être, en effet, quelques-unes n'ont-elles pas de matière, ou du moins leur matière n'est-elle pas de même nature, étant seulement l'aptitude à changer de lieu. — Dans les choses qui, bien que naturelles, ne sont pas des substances, il n'y a pas non plus de matière : la substance, c'est leur sujet. Par exemple : quelle est la cause de <sup>10</sup> l'éclipse, quelle est sa matière ? Il n'y en a pas, il y a seulement le sujet affecté, la Lune. Quelle est la cause motrice et destructrice de la lumière ? La Terre. Quant à la cause finale, sans doute n'y en a-t-il pas. La cause formelle, c'est la notion de l'éclipse, mais c'est une notion obscure, si l'on n'y joint pas la notion de cause motrice. Ainsi, qu'est-ce qu'une éclipse ? C'est une privation de lumière ; mais si l'on ajoute : cette privation résulte de l'interposition <sup>15</sup> de la Terre, c'est là une définition qui inclut la cause. Autre exemple : on ne sait quel est, dans le sommeil, le sujet prochain affecté. Dira-t-on que c'est l'animal ? Oui, mais l'animal selon quoi ? Autrement dit, quel est le sujet prochain ? C'est le cœur ou toute autre partie. Ensuite, quelle est la cause motrice ? Puis, quelle est la nature de cette modification du sujet prochain et non de l'animal entier ? Dira-t-on que c'est telle espèce d'immobilité ? Oui, <sup>20</sup> mais à quelle modification du sujet prochain est-elle due ?

##### 5 (1044b-1045a) < La matière et les contraires. >

Puisqu'il y a des choses qui sont et ne sont pas, sans génération et corruption, par exemple les points, si on peut dire qu'ils existent, et, d'une manière générale, les formes et les configurations (car ce n'est pas le blanc qui devient, mais le bois qui devient blanc, si tout ce qui devient provient de quelque chose et devient quelque chose), il en résulte que les contraires <sup>25</sup> ne peuvent pas tous naître l'un de l'autre, mais que c'est d'une façon différente qu'*homme blanc*, par exemple, provient d'*homme noir*, et *blanc*, de *noir*. Tous les êtres non plus n'ont pas de matière, mais seulement ceux pour lesquels il y a génération et

---

<sup>92</sup> Les Sphères célestes et les astres.

changement réciproque. Tous ceux qui, sans être soumis au changement, sont ou ne sont pas, n'ont pas de matière.

Une difficulté est de savoir comment la matière, la matière de chaque chose, se comporte à l'égard <sup>30</sup> des contraires. Par exemple, si le corps est sain en puissance et si la maladie est le contraire de la santé, le corps est-il, en puissance, malade, aussi bien que sain ? Et l'eau, est-elle, en puissance, aussi bien vinaigre que vin ? Ne peut-on pas répondre qu'il y a une même matière dont l'un des contraires est l'état positif et la forme, et dont l'autre est une privation de la forme et une corruption contre nature ? Une difficulté encore, c'est de savoir pourquoi le vin n'est ni matière du vinaigre, ni vinaigre en puissance, <sup>35</sup> et cependant, c'est du vin que vient le vinaigre ; et pourquoi le vivant n'est pas un cadavre en puissance. Je réponds par la négative : ces corruptions **1045a** sont accidentelles ; c'est la matière même de l'animal qui, par sa corruption, est puissance et matière du cadavre, et c'est l'eau qui est matière du vinaigre. Cadavre et vinaigre viennent de l'animal et du vin, à la façon dont la nuit vient du jour. Dans tous les cas où il y a ainsi changement réciproque, il faut que les êtres retournent à leur matière : par exemple, pour qu'un cadavre devienne un animal, il doit d'abord repasser par l'état de matière, et c'est <sup>5</sup> seulement alors qu'il devient un animal ; et il faut que le vinaigre se change en eau, pour devenir vin ensuite.

### 6 (1045a-1045b) < L'unité de la définition. >

Revenons à la difficulté que nous avons posée au sujet des définitions et des nombres : quelle est la cause de leur unité ? En effet, pour tout ce qui a pluralité de parties, et dont la totalité n'est pas comme une pure juxtaposition, mais dont le tout <sup>10</sup> est autre chose que l'assemblage des parties, il y a une cause d'unité, puisque, même dans les corps, ce principe d'unité est tantôt le contact, tantôt l'agglutination, ou quelque autre détermination de cette nature. Or la définition est un discours un, non par simple consécution, comme l'*Illiade*, mais par l'unité essentielle de son objet. Qu'est-ce donc qui fait l'homme un, et pourquoi est-il un et non <sup>15</sup> plusieurs, animal et bipède par exemple, surtout si l'animal et le bipède sont, comme l'assurent certains philosophes, Animal en soi et Bipède en soi ? Pourquoi, en effet, l'Homme ne serait-il pas ces deux Idées elles-mêmes, les hommes existant alors par participation, non de l'Homme en soi ni d'une seule Idée, mais de deux, l'Animal et le Bipède ? D'une manière générale, l'homme ne serait pas ainsi un, <sup>20</sup> mais multiple, à savoir animal et bipède.

Il est manifeste qu'en suivant les définitions et la doctrine habituelles de ces philosophes, il n'est pas possible d'expliquer et de résoudre cette difficulté. Mais s'il y a, comme nous le soutenons, d'une part, la matière, de l'autre, la forme, d'une part, l'être en puissance, de l'autre, l'être en acte, il semble bien que la question posée ne soulève plus de difficulté. <sup>25</sup> Le problème serait exactement

celui qui se présenterait si *cylindre d'airain* était la définition de *vêtement*. Le mot *vêtement* serait un signe de la définition, et, par conséquent, la question posée est celle-ci : quelle est la cause de l'unité d'être du cylindre et de l'airain ? La difficulté est supprimée, parce que l'un est la matière, et l'autre, la forme. Quelle est donc la <sup>30</sup> cause qui fait passer l'être de la puissance à l'acte, sinon la cause efficiente, dans le cas des êtres soumis au devenir ? Car il n'y a pas d'autre cause qui fait que la sphère en puissance devient sphère en acte, sinon la quiddité de l'une et de l'autre. Mais il y a deux sortes de matière, la matière intelligible et la matière sensible, et il y a toujours, dans la définition, le côté matière aussi bien que le côté acte : par <sup>35</sup> exemple, *figure plane* pour le cercle. — Quant aux choses qui n'ont pas de matière, soit intelligible, soit sensible, c'est immédiatement et essentiellement **1045b** que chacune d'elles est une unité, comme c'est essentiellement qu'elle est un être, soit substance, soit qualité, soit quantité. C'est pourquoi n'entrent dans les définitions de ces catégories, ni l'Être, ni l'Un ; leur quiddité est une unité aussi immédiatement et essentiellement qu'elle est un être. Il n'y a donc, pour aucune de ces catégories, de cause étrangère <sup>5</sup> qui constitue leur unité et leur être, car c'est immédiatement que chacune d'elles est un être et une unité, et non pas en tant que participant à l'Être et à l'Un comme à leur genre, ni en tant que l'Être et l'Un peuvent exister séparés de chacune des catégories.

C'est en vue de résoudre le problème de l'unité que certains philosophes parlent de « participation », mais ils sont eux-mêmes embarrassés pour indiquer quelle est la cause de la participation et en quoi consiste la participation. Pour d'autres, ce qui fait <sup>10</sup> l'unité, c'est une « communion », au sens où Lycophron dit que la science est une « communion » de l'acte de savoir avec l'âme. Pour d'autres, enfin, la vie est une « composition » ou une « connexion » d'une âme avec un corps. Cependant nous aurons affaire au même raisonnement dans tous les cas : et, en effet, le fait d'être en bonne santé sera aussi une « communion », ou une « connexion », ou une « composition », d'âme et de santé ; le fait que l'airain est un triangle sera une « composition » d'airain et de <sup>15</sup> triangle, et le fait qu'une chose est blanche, une « composition » de surface et de blancheur. — La cause de toutes ces erreurs a été de rechercher la raison unificatrice de la puissance et de l'entéléchie, et quelle est leur différence. En fait, nous l'avons dit, la matière prochaine et la forme sont une seule et même chose, mais en puissance d'un côté, et en acte de l'autre. Demander, par conséquent, comment elles s'unifient, revient à rechercher quelle est la cause de l'unité, et pourquoi ce qui est un est un. <sup>20</sup> Chaque chose, en effet, est une, et ce qui est en puissance et ce qui est en acte ne sont en quelque sorte qu'une seule chose. Il en résulte qu'il n'y a de l'unité aucune autre cause que l'action du moteur, qui opère le passage de la puissance à l'acte. — Quant aux choses qui n'ont pas de matière, elles sont toutes, absolument et essentiellement, des unités.



## Livre IX • Θ

1 (1045b-1046a) < La puissance [*δυναμις*] proprement dite<sup>93</sup>. >

<sup>25</sup> 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 <sup>30</sup> 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 travail<sup>94</sup>. 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.

<sup>35</sup> 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 <sup>5</sup> plusieurs acceptions, c'est ce que nous avons déterminé ailleurs<sup>95</sup>. 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 <sup>10</sup> 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 <sup>15</sup> 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

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

<sup>94</sup> Z et H (...)

<sup>95</sup> 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 <sup>20</sup> 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 ; <sup>25</sup> 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 <sup>30</sup> 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 <sup>35</sup> 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 <sup>5</sup> 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 <sup>10</sup> 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 <sup>15</sup> 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. <sup>20</sup> 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 <sup>25</sup> 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 <sup>30</sup> 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 <sup>35</sup> 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, <sup>5</sup> 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, <sup>10</sup> 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 <sup>15</sup> 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 <sup>20</sup> 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 <sup>25</sup> 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.

<sup>30</sup> 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 <sup>35</sup> 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 <sup>5</sup> 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, <sup>10</sup> 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 <sup>15</sup> 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. <sup>20</sup> *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* <sup>25</sup> 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*, <sup>30</sup> 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 <sup>35</sup> 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 <sup>5</sup> 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, <sup>10</sup> 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 <sup>15</sup> 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 <sup>20</sup> 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.* >

<sup>25</sup> 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 <sup>30</sup> 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 <sup>35</sup> 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, <sup>10</sup> 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 <sup>15</sup> 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 <sup>20</sup> 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 <sup>25</sup> 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, <sup>30</sup> 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 <sup>35</sup> 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.

<sup>5</sup> 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 <sup>10</sup> 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 <sup>15</sup> 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 <sup>20</sup> 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 <sup>25</sup> 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 <sup>30</sup> 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 <sup>35</sup> 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 <sup>5</sup> 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 repos<sup>96</sup>. 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 <sup>10</sup> 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 <sup>15</sup> 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 <sup>20</sup> 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 <sup>25</sup> acte est toujours engendré par un autre être en acte : ainsi l'homme est

<sup>96</sup> 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 dit<sup>97</sup>, 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, <sup>30</sup> 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. <sup>35</sup> 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*<sup>98</sup>), 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 <sup>5</sup> 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 <sup>10</sup> 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 <sup>15</sup> besoin de contempler. De plus, la matière n'est en puissance que parce qu'elle peut aller vers sa forme<sup>99</sup> : 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

---

<sup>97</sup> Z, 7, 8.

<sup>98</sup> *Physique*, VI, 6, 236b 32 et ss. (...)

<sup>99</sup> Cf. *Physique*, I, 9, 192a 22 (...)

pour <sup>20</sup> 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 <sup>25</sup> 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 <sup>30</sup> 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 <sup>35</sup> 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 <sup>5</sup> 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 <sup>10</sup> 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 <sup>15</sup> 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 <sup>20</sup> 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 <sup>25</sup> 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 <sup>30</sup> 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 <sup>35</sup> 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. <sup>5</sup> 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 <sup>10</sup> 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 <sup>15</sup> 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, <sup>20</sup> 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 <sup>25</sup> 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 <sup>30</sup> 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 <sup>35</sup> différents types de catégories<sup>100</sup> ; 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 <sup>5</sup> 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 <sup>10</sup> 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

---

<sup>100</sup> Voir  $\Gamma$ , 2, 1003b 5 et ss. (...)

qu'elle dise le vrai à un moment donné, <sup>15</sup> 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 <sup>20</sup> 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 <sup>25</sup> 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, <sup>30</sup> 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 ; <sup>35</sup> 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 <sup>5</sup> 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 <sup>10</sup> 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.

## Livre X • I

1 (1052a-1053b) < *Les acceptions de l'Un. — La mesure par l'Un.* >

<sup>15</sup> L'Un se prend en plusieurs sens : nous l'avons exposé précédemment dans le livre des *différentes Acceptions*<sup>101</sup>. Mais ces modes nombreux se peuvent ramener, en somme, sous quatre chefs principaux, qui embrassent tout ce qui est dit un primordialement et en soi, et non par accident. — Il y a d'abord le continu, soit en général, soit, surtout, le continu naturel, et qui ne résulte pas d'un contact, ni d'un <sup>20</sup> lien extérieur. Et, parmi les êtres continus, celui-là a plus d'unité et est antérieur, dont le mouvement est plus indivisible et plus simple. — Il y a encore unité, et même plus d'unité, dans ce qui est un tout et qui a une configuration et une forme, surtout si le tout est tel naturellement et n'est pas, comme ce qui est joint par la colle, par un clou, par un lien, le résultat de la contrainte ; autrement dit, si le tout porte en lui-même la cause de sa propre continuité : <sup>25</sup> et une chose est telle parce que son mouvement est un et indivisible dans le lieu et dans le temps. Il en résulte manifestement que s'il existe une chose possédant par nature un principe de mouvement, de mouvement du premier genre et premier de ce premier genre, à savoir la translation circulaire, cette chose est la première de toutes les grandeurs qui sont unes. — Ainsi, l'Un est, en ce sens, ou le continu ou le tout ; c'est aussi tout ce dont <sup>30</sup> la notion est une, telles les choses dont il y a unité de pensée, c'est-à-dire les choses dont la pensée est indivisible, la pensée indivisible étant la pensée de ce qui est indivisible spécifiquement ou numériquement. Numériquement, l'individu est indivisible ; spécifiquement, c'est ce qui est indivisible sous le rapport de la connaissance et de la science, de sorte que doit être un au sens premier ce qui est la cause de l'unité des substances. Telles sont donc les différentes <sup>35</sup> significations de l'Un : le continu naturel, le tout, l'individu et l'universel. Et ce qui constitue l'unité pour tous ces êtres, c'est l'indivisibilité du mouvement pour les uns, et, pour les autres, l'indivisibilité **1052b** de la pensée ou de la notion.

On doit faire attention à ne pas confondre la question de savoir quelles sortes de choses sont dites unes avec celle de savoir quelle est l'essence de l'Un, quelle est sa notion. D'une part, en effet, nous avons indiqué les différentes acceptions de l'Un, et toute chose à laquelle un de ces modes de l'Un appartiendra <sup>5</sup> sera une ; mais, d'autre part, l'essence de l'Un sera tantôt l'unité de l'une des choses que nous avons indiquées, tantôt signifiera quelque autre unité plus voisine du sens littéral du mot *un*, au lieu que les premiers modes de l'Un ont seulement l'unité en puissance. Même distinction pour *élément* et *cause*, si on a, d'une part, à déterminer les objets qui sont dits éléments ou causes, et, d'autre part, à donner la définition du mot *élément* ou *cause*. C'est ainsi qu'en 10

---

<sup>101</sup> Δ, 6.



un sens, le Feu est un élément (et, peut-être aussi, l'Indéterminé, ou quelque autre chose analogue, est-il par soi élément) ; mais, en un autre sens, il ne l'est pas, parce que la quiddité du Feu et celle de l'Élément ne se confondent pas : en effet, tandis que le Feu est un élément en ce sens qu'il est une chose déterminée et une nature, le nom d'élément signifie ce qui possède la propriété d'entrer comme premier composant immanent dans la constitution d'un être. Ce que je dis de l'élément peut s'appliquer également <sup>15</sup> à la cause, à l'Un, à tous les termes de cette sorte. Pour cette raison aussi, l'essence de l'Un consiste dans l'indivisibilité, dans le fait d'être essentiellement une chose déterminée et particulière, séparable selon le lieu ou la forme, ou par la pensée ; ou bien encore, c'est être un tout et un indivisible ; enfin et surtout, c'est être la mesure première de chaque genre, et, tout spécialement, la mesure première de la quantité, car de la quantité l'Un a été étendu <sup>20</sup> aux autres catégories. Est mesure, en effet, ce par quoi la quantité est connue ; mais c'est par l'Un ou par un nombre qu'est connue la quantité en tant que quantité ; et tout nombre est connu par l'Un : par conséquent, toute quantité en tant que quantité est connue par l'Un, et ce par quoi les quantités sont primitivement connues est l'Un lui-même ; et, par suite, l'Un est le principe du nombre en tant que nombre. De là vient que, dans les autres catégories aussi, on donne le nom de mesure à ce par quoi <sup>25</sup> primitivement chaque chose est connue, et que la mesure des divers genres d'êtres est une unité, unité pour la longueur, pour la largeur, pour la profondeur, pour la pesanteur, pour la vitesse. C'est que la pesanteur et la vitesse sont quelque chose de commun à chacun des deux contraires, car l'une et l'autre sont prises en un double sens : par exemple, il y a la pesanteur de ce qui a un poids quelconque, et la pesanteur de ce qui a un excès de poids ; il y a la vitesse de ce qui a un mouvement quelconque, et la vitesse de <sup>30</sup> ce qui a un excès de mouvement, car même le lent a une certaine vitesse, et le léger, un certain poids. — Dans tous ces cas, donc, il y a une mesure et un principe qui sont quelque chose d'un et d'indivisible, puisque, même dans la mesure des lignes, on considère le pied comme insécable ; partout, en effet, la mesure cherchée, c'est quelque chose d'un et d'indivisible. Or cette mesure, c'est le simple selon l'ordre de la <sup>35</sup> qualités ou de la quantité. Ceci dit, là où on ne peut, selon toute apparence, rien ajouter ni rien retrancher, c'est alors que la mesure est précise. C'est pourquoi **1053a** la mesure du nombre est la plus exacte de toutes, car l'unité est posée comme un indivisible absolu ; toutes nos autres mesures n'en sont que des imitations. Si, en effet, au stade, au talent ou à une autre mesure relativement grande, se trouvait ajouté ou retranché quelque chose, cette opération passerait plus aisément inaperçue que si elle était effectuée sur une mesure plus petite : c'est ce qui fait qu'on prend toujours pour mesure la première chose dont <sup>5</sup> il n'est pas possible de rien retrancher d'une manière appréciable à la sensation, qu'il s'agisse des liquides, des solides, de la pesanteur ou de l'étendue ; et l'on pense connaître la quantité en question quand on la connaît au moyen de cette mesure. De même, on connaît le mouvement



par le mouvement simple et le plus rapide, car ce mouvement occupe le plus petit laps de temps. C'est pourquoi, en Astronomie, c'est <sup>10</sup> un Un de ce genre qui est principe et mesure : car on admet que le mouvement du Ciel est un mouvement uniforme et le plus rapide de tous, et on s'y réfère pour mesurer les autres mouvements<sup>102</sup>. En Musique, l'unité est le demi-ton, car c'est le plus petit intervalle, et, dans le mot, c'est la lettre. Chacune de ces unités est un certain un en ce sens : non pas que l'Un soit comme une notion commune à toutes, mais au sens qui a été indiqué. — Mais la <sup>15</sup> mesure n'est pas toujours une en nombre, il y en a parfois plusieurs. Ainsi le demi-ton, non pas le demi-ton perçu par l'oreille, mais le demi-ton rationnel, est de deux sortes ; de même, les sons par lesquels nous mesurons le discours sont multiples ; enfin la diagonale du carré est mesurée par deux quantités, ainsi que le côté du carré et toutes les grandeurs spatiales. Ainsi donc, l'Un est une mesure de toutes choses : la raison en est que nous connaissons les éléments dont la substance est constituée, au moyen d'une division quantitative ou formelle de la chose. <sup>20</sup> Et l'Un est indivisible précisément parce que l'élément premier de chaque genre d'êtres est indivisible. Tout n'est cependant pas indivisible de la même manière, par exemple le pied et l'unité : l'unité est absolument indivisible ; par contre, le pied, comme nous l'avons dit déjà, doit se placer parmi les choses qui sont indivisibles pour la perception, < mais pour la perception seulement >, car tout continu est probablement divisible. — La mesure est toujours <sup>25</sup> du même genre que l'objet mesuré ; les grandeurs se mesurent par la grandeur, et, en particulier, la longueur se mesure par la longueur, la largeur, par la largeur, les sons, par le son, la pesanteur, par la pesanteur, et les unités, par l'unité : car c'est bien ainsi qu'il le faut entendre, et ne pas dire que la mesure des nombres est un nombre ; on devrait le dire s'il s'agissait de notions appartenant au même genre, mais, en réalité, il ne s'agit de rien de pareil, et c'est comme si l'on prétendait que la mesure des unités sont des unités et non une unité, puisque le <sup>30</sup> nombre est une pluralité d'unités. — Nous disons encore que la science est la mesure des choses, ainsi que la sensation : c'est pour la même raison que tout à l'heure, à savoir que c'est par elles que nous connaissons une chose. En réalité, science et perception sont plutôt mesurées que mesures. Il en est d'elles, à notre égard, comme dans le cas où nous sommes mesurés par un autre : nous savons quelle est notre taille, parce que la coudée a été appliquée <sup>35</sup> tant de fois sur nous. Et quand Protagoras dit que *l'homme est la mesure de toutes choses*, il entend par **1053b** là *l'homme qui sait* ou *l'homme qui sent* ; et cela, parce qu'ils ont respectivement la sensation et la science, qui sont, disons-nous, la mesure des objets. Cette doctrine ne dit donc rien d'extraordinaire, et n'est remarquable qu'en apparence.

On voit ainsi que l'unité au sens strict, en donnant à ce mot sa signification littérale, est une mesure, <sup>5</sup> qu'elle est par-dessus tout la mesure de la quantité, et ensuite celle de la qualité. Telle chose sera une, si elle est indivisible

---

<sup>102</sup> Cf. *Traité du Ciel*, II, 4, 287a 23 (...)

quantitativement, et telle autre, si elle est indivisible qualitativement. C'est pourquoi l'Un est indivisible, soit absolument, soit en tant qu'un.

## 2 (1053b-1054a) < La nature de l'Un. >

En ce qui concerne l'ordre de la substance et de la réalité, il faut rechercher de quelle façon l'Un<sup>10</sup> existe. La question a été traitée dans nos *Apories*<sup>103</sup>. Qu'est-ce que l'Un, et comment devons-nous le concevoir ? Considérons-nous l'Un lui-même comme une substance, suivant l'opinion soutenue par les Pythagoriciens en premier lieu, et par Platon ensuite ? N'y a-t-il pas plutôt quelque réalité qui sert de sujet à l'Un, et ne faut-il pas ramener l'Un à un terme plus connu, et adopter de préférence<sup>15</sup> l'opinion des physiciens, qui prétendent, celui-ci que l'Un, c'est l'Amitié, celui-là, que c'est l'Air, tel autre, que c'est l'Infini ?

S'il n'est pas possible que rien de ce qui est universel soit substance, comme nous l'avons dit dans nos discussions de la substance et de l'Être<sup>104</sup>, et si l'Être lui-même ne peut pas être une substance comme une chose une et déterminée, en dehors de la multiplicité sensible (car il est commun à cette multiplicité), mais s'il n'est qu'un simple prédicat, il est évident que<sup>20</sup> l'Un ne peut pas non plus être une substance, puisque l'Être et l'Un sont les plus universels de tous les prédicats. Par conséquent, d'un côté, les genres ne sont pas des réalités, ni des substances séparées des choses sensibles, et, d'un autre côté, l'Un ne peut non plus être un genre, pour les mêmes raisons qui font que ni l'Être, ni la substance ne peuvent être des genres. — Il en est nécessairement de même, si on envisage l'Un dans toutes les catégories. Or l'Un<sup>25</sup> recevant les mêmes acceptions que l'Être, il en résulte que si, dans le domaine de la qualité, l'Un est une chose déterminée, une réalité particulière, et s'il en est de même pour les quantités, il faut évidemment se poser, pour toutes les catégories, la question de la nature de l'Un, comme on se pose la question de la nature de l'Être, attendu qu'il ne suffit pas de répondre que la nature de l'Un est d'être un. Mais, dans les couleurs, certes, l'Un est une couleur, à savoir le<sup>30</sup> blanc, puisque les autres couleurs semblent bien provenir du blanc et du noir, et que le noir n'est que la privation du blanc, comme l'obscurité est la privation de la lumière, l'obscurité n'étant réellement qu'une privation de lumière. Si donc les êtres étaient des couleurs, les êtres seraient un nombre déterminé, mais un nombre de quoi ? Évidemment ce serait un nombre de couleurs, et l'Un serait un Un déterminé, à savoir le blanc. De même encore, si les êtres<sup>35</sup> étaient des sons musicaux, ils seraient un nombre, un nombre de demi-tons toutefois, mais ce ne serait pas d'être nombre qui constituerait leur substance, et l'Un serait une chose déterminée dont la

<sup>103</sup> B, 4, 1001a 4 - 1001b 25.

<sup>104</sup> Z, 13 et H (...)

substance **1054a** est, non pas l'Un, mais le demi-ton. De même encore, pour les sons articulés : les êtres seraient alors un nombre de lettres, et l'Un serait la voyelle. Si, enfin, les êtres étaient des figures rectilignes, ils formeraient un nombre de figures, et l'Un serait le triangle. Le même raisonnement s'applique à tous les autres <sup>5</sup> genres de l'Être. Si donc, dans les déterminations, dans les qualités, dans les quantités, dans le mouvement, il y a des nombres et une unité, si, dans toutes les catégories autres que la substance, le nombre est un nombre de choses particulières, et l'Un, un objet un déterminé, et que le fait d'être un n'est pas la substance de l'Un, dans les substances aussi il en est nécessairement de même, car l'Un se comporte de la même façon dans toutes les catégories.

Que donc l'Un soit, dans chaque genre, une nature <sup>10</sup> définie, et que jamais la nature de l'Un ne soit l'Un en soi, c'est ce qui est évident ; mais, de même que, dans les couleurs, il faut rechercher ce qu'est l'Un en soi, à savoir une couleur, de même il faut le rechercher aussi dans les substances, et prendre une substance pour constituer l'Un en soi. Or, que l'Un et l'Être aient à peu près la même signification, cela résulte clairement de ce que l'Un est lié également à l'une quelconque des catégories et ne réside spécialement en aucune d'elles, par exemple ni dans la <sup>15</sup> substance, ni dans la qualité, mais il se comporte de la même façon que l'Être envers les catégories ; cela résulte aussi de ce qu'on n'affirme rien de plus quand on dit *un homme* que quand on dit *homme*, tout comme l'Être ne signifie rien en dehors de la substance, de la qualité ou de la quantité<sup>105</sup> ; c'est qu'enfin être un, c'est posséder l'existence individuelle.

### **3** (1054a-1055a) < Unité et pluralité. Notions dérivées. >

<sup>20</sup> L'opposition de l'Un et du Multiple a lieu de plusieurs façons : dans l'une de ces façons, l'Un et la Pluralité s'opposent comme l'indivisible et le divisible, le divisé ou le divisible étant appelé une pluralité, et l'indivisible ou le non-divisé, un Un. Ceci dit, étant donné qu'il y a quatre espèces d'opposition<sup>106</sup>, et que l'un des deux termes se dit selon la privation, il ne peut s'agir que d'une opposition de <sup>25</sup> contrariété, et non d'une opposition de contradiction ou de relation. L'Un se désigne et s'explique par son contraire, et l'indivisible, par le divisible, parce que la pluralité et le divisible sont plus perceptibles aux sens que l'indivisible, de sorte que la pluralité est logiquement antérieure à l'indivisible, en raison des conditions de la perception.

À l'Un appartiennent, ainsi que nous l'avons décrit <sup>30</sup> dans notre division des contraires<sup>107</sup>, le Même, le Semblable et l'Égal ; et à la pluralité, l'Autre, le

<sup>105</sup> Cf. Γ, 2, 1003b 26 et ss.

<sup>106</sup> Cf. Δ, 10, 1018a 20 ; *Catégories*, 10 (...)

<sup>107</sup> Γ, 2, 1004a 2 (...)

Dissemblable et l'Inégal. — Le *Même* a différents sens ; en un premier sens, nous le désignons parfois par l'expression *identité numérique* ; en un second sens, c'est quand il y a unité, à la fois en définition et en nombre : par exemple, tu es un avec toi-même par <sup>35</sup> la forme et la matière ; enfin, s'il y a unité de la **1054b** définition de la substance première : ainsi les lignes droites égales sont les mêmes, comme aussi les quadrilatères égaux et équiangles ; il y a bien pluralité d'objets, mais, dans ces cas, l'égalité est unité.

Sont *semblables* les êtres qui, n'étant pas absolument les mêmes, ni sans différence dans leur substance concrète, sont identiques selon la forme. Par exemple, <sup>5</sup> un quadrilatère plus grand est semblable à un plus petit ; des droites inégales sont semblables : elles sont semblables et non absolument les mêmes. — Sont encore semblables les êtres qui, ayant la même forme, mais étant susceptibles de plus ou de moins, n'ont cependant ni plus, ni moins. — De même, les êtres dont la qualité est, par la forme, une et la <sup>10</sup> même, par exemple le blanc, mais est affectée du plus ou du moins, sont appelés semblables en raison de l'unité de leur forme. — On nomme enfin semblables les êtres qui offrent plus de ressemblances que de différences, qu'il s'agisse soit des qualités essentielles, soit même des qualités apparentes ; ainsi l'étain ressemble à l'argent en tant que blanc, et l'or ressemble au feu en tant que jaune et rougeâtre.

D'après cela, il est évident que l'*autre* et le *dissemblable* se prennent aussi en plusieurs acceptions. <sup>15</sup> En un premier sens, l'autre est l'opposé du même, de sorte que toute chose, comparée à toute chose, est identique ou différente. En un autre sens, il y a altérité, s'il n'y a pas à la fois unité de matière et de notion : tu es autre que ton voisin. En un troisième sens, l'altérité est comme dans les choses mathématiques. Aussi, l'autre ou le même peuvent-ils être affirmés de tout relativement à tout, pourvu qu'il y ait unité et existence : *autre* n'est pas, en effet, le contradictoire de *même* ; c'est pourquoi l'autre et le <sup>20</sup> même ne sont pas prédicats de choses non-existantes (c'est *pas le même* qui peut l'être dans ce cas), mais bien toujours de choses existantes, car tout ce qui est Être et Un est, par sa nature, soit un, soit non-un, avec quelque autre chose.

Telle est l'opposition de l'autre et du même. Mais la différence et l'altérité sont des notions distinctes l'une de l'autre. Pour deux êtres qui sont autres, en effet, il n'est pas nécessaire que l'altérité porte sur quelque chose de défini, car tout ce qui est existant <sup>25</sup> est autre ou le même ; par contre, ce qui est différent doit différer d'une chose déterminée par quelque endroit déterminé, de sorte qu'il faut nécessairement qu'il y ait un élément identique par quoi les choses diffèrent. Cet élément identique, c'est le genre ou l'espèce, car tout ce qui diffère, diffère soit en genre, soit en espèce : en genre, s'il n'y a pas matière commune ou génération réciproque, comme sont les choses qui appartiennent à un type de catégorie <sup>30</sup> différent ; en espèce, s'il y a identité de genre, le genre étant défini ce en quoi deux choses différentes sont dites substantiellement une même chose.

Les contraires sont différents, et la contrariété est une sorte de différence. L'exactitude de cette hypothèse est démontrée par l'induction. Dans tous les contraires, il y a, en effet, visiblement, différence véritable et non pas pure altérité ; mais les uns <sup>35</sup> sont autres par le genre, tandis que d'autres sont **1055a** compris dans la même série de catégorie, de sorte qu'ils appartiennent au même genre et qu'ils sont identiques par le genre. Nous avons déterminé ailleurs quelles choses sont génériquement identiques, ou génériquement autres.

**4** (1055a-1055b) < La contrariété <sup>108</sup>. >

Puisque les choses différant entre elles peuvent différer plus ou moins, c'est donc qu'il y a aussi une différence maxima, et je l'appelle *contrariété*. Que la <sup>5</sup> contrariété soit la différence maxima, on peut le voir par induction. En effet, tandis que les êtres qui diffèrent en genre n'ont pas de communication entre eux, mais sont trop éloignés les uns des autres et incombinables, les êtres qui diffèrent en espèce ont pour point de départ de leur génération réciproque les contraires pris comme extrêmes ; or la distance des extrêmes, et, par conséquent aussi des contraires, <sup>10</sup> est la distance maxima. — Mais, assurément, ce qu'il y a de plus grand dans chaque genre est complet, parfait, car le plus grand est ce qui n'est pas susceptible d'être dépassé, et le parfait est ce au delà de quoi il n'est pas possible de rien concevoir. La différence parfaite, en effet, marque une fin, au même titre qu'on nomme parfait tout ce qui a pour caractère d'avoir atteint une fin, et, au delà de la fin, il n'y a rien, car, en toute chose, elle est le dernier terme et elle inclut tout le reste ; c'est pour cela qu'il n'existe <sup>15</sup> rien en dehors de la fin, et que le parfait n'a besoin de rien. Il en résulte évidemment que la contrariété est une différence parfaite. Et, comme les contraires sont ainsi appelés en des sens divers, le caractère de parfait s'attachera aux différents modes de contrariété qui appartiennent aux contraires. Mais cela étant, il est manifeste qu'il ne peut y avoir, pour une seule chose, plusieurs contraires : d'abord il ne saurait <sup>20</sup> rien exister de plus extrême que l'extrême, et, pour une seule distance, il ne saurait y avoir plus de deux extrémités ; ensuite, d'une façon générale, cela est encore évident, si toute contrariété est une différence, et si la différence, et donc aussi la différence parfaite, existe entre deux termes. — Et les autres définitions qu'on donne généralement des contraires sont aussi nécessairement vraies. En effet, non seulement la différence parfaite est la différence maxima (car, de <sup>25</sup> même que, pour les choses différant en genre, il n'est pas possible de rien poser au delà comme différence, ainsi, pour les choses différant en espèce, on ne peut rien poser qui ne soit dans le genre : il a été démontré, en effet, qu'entre une chose et les choses hors de son genre, il n'y a pas de différence concevable, tandis que, entre une chose et les autres choses rentrant dans le même genre, la différence parfaite est la différence maxima), mais encore les

<sup>108</sup> Cf. *Catégories*, 10 et 11 ; *De l'interprétation*, 14 ;  $\Delta$ , 10 (...)

choses qui diffèrent le plus dans le même genre sont des contraires, car la différence parfaite est la différence maxima entre les espèces d'un même genre. De même aussi, les choses qui diffèrent le plus dans un même sujet matériel qui les reçoit, sont des contraires, <sup>30</sup> la matière étant la même pour les contraires. Enfin sont des contraires les choses qui diffèrent le plus sous la même puissance, puisqu'il y a une science une pour un seul genre de choses dans lesquelles la différence parfaite est la différence maxima.

La contrariété première est la possession et la privation, non pas toute privation (car la privation se prend en plusieurs acceptions), mais celle qui est <sup>35</sup> privation complète. Tous les autres contraires seront ainsi dénommés d'après cette contrariété première, les uns, parce qu'ils la possèdent, d'autres, parce qu'ils la produisent ou sont en puissance de la produire, d'autres, enfin, parce qu'ils sont acquisition ou suppression de ces contraires ou d'autres contraires. Cela dit, si la contradiction, la privation, la **1055b** contrariété et la relation sont des opposés, si l'opposition première est la contradiction, et si la contradiction n'admet aucun intermédiaire, tandis que pour les contraires il peut en exister, il est clair que contradiction et contrariété ne sont pas une même opposition. Quant à la privation, elle est une sorte de contradiction : en effet, l'impossibilité absolue de posséder, ou le fait de ne pas posséder ce qu'il est <sup>5</sup> dans sa nature de posséder, telle est, pour un être, la privation absolue ou la privation d'une manière déterminée, la privation se prenant dès lors en plusieurs sens, d'après les divisions que nous avons établies ailleurs. La privation est donc bien une sorte de contradiction : c'est, ou bien une impuissance déterminée, ou bien une impuissance comprise et reçue dans le sujet. De là vient que, tandis que la contradiction n'admet pas d'intermédiaire, il peut y en avoir pour la privation : tout, en effet, est ou <sup>10</sup> égal ou non-égal, mais tout n'est pas ou égal ou inégal, sinon seulement dans le sujet apte à recevoir l'égalité. Si, alors, la génération, au sein de la matière, se fait à partir des contraires, et procède, soit de la forme et de la possession de la forme, soit de quelque privation de la forme et de la figure, il est évident que toute contrariété sera une privation, mais que probablement toute privation ne sera pas une contrariété <sup>15</sup> (et la cause en est que l'être qui a été privé peut avoir été privé de plusieurs manières), puisque ce sont seulement les termes extrêmes dont provient le changement qui sont des contraires. On peut aussi se rendre compte de cela par l'induction. En effet, toute contrariété implique que l'un des deux contraires est une privation, mais cette privation n'est pas toujours de même nature : l'inégalité est la privation de l'égalité, la dissemblance, de la ressemblance, <sup>20</sup> et le vice, de la vertu. Mais les cas diffèrent de la façon que nous avons indiquée : tantôt nous voulons dire simplement que la chose a subi une privation, tantôt il s'agit d'une privation limitée au temps ou à quelque partie (par exemple à une certaine époque de la vie ou à la partie essentielle), ou portant sur le tout. — Cette diversité de sens explique pourquoi il peut exister un intermédiaire dans certaines espèces de privation (il y a, par exemple, l'homme qui n'est ni bon, ni méchant), et non dans d'autres : tout



nombre est nécessairement <sup>25</sup> ou pair ou impair. Enfin, des contraires ont leur sujet déterminé, d'autres ne l'ont pas. On voit donc que toujours l'un des contraires est désigné comme étant la privation de l'autre ; il suffit, du reste, que cela soit vrai pour les premiers contraires, c'est-à-dire les genres des autres contraires, à savoir l'Un et le Multiple, puisque les autres s'y ramènent.

**5** (1055b-1056b) < L'Égal opposé au grand et au petit. >

<sup>30</sup> Puisque une seule chose n'a qu'un seul contraire, on peut se demander de quelle façon l'Un est opposé à la Pluralité, et l'égal, au grand et au petit. L'interrogation disjonctive, en effet, a toujours lieu dans le cas des opposés comme quand nous demandons : *est-ce blanc ou noir ?* et : *est-ce blanc ou non-blanc ?* alors que nous ne disons pas : *est-ce homme ou blanc ?*, à moins d'établir, par supposition, une opposition <sup>35</sup> de fait, et de demander, par exemple : *lequel des deux est venu, Cléon ou Socrate ?* Mais cette dernière alternative n'a lieu, d'une façon nécessaire, dans aucun genre, et, même alors, elle dérive de l'interrogation proprement dite où les deux termes sont véritablement des opposés : seuls, en effet, les opposés ne peuvent exister simultanément, et c'est cette non-simultanéité qu'on emploie ici également quand on demande lequel des deux est venu, car s'il pouvait se faire que Cléon et Socrate vinsent tous les deux **1056a** ensemble, la question serait ridicule ; mais, même dans ce cas, la question posée n'en tombe pas moins sous une opposition, celle de l'Un ou du Multiple, à savoir : *sont-ils venus tous les deux, ou bien l'un des deux ?* Si donc l'interrogation disjonctive se fait toujours dans le cas des opposés, et si l'on peut demander *lequel des deux est plus grand ou plus petit* <sup>5</sup> ou égal, quelle est l'opposition de l'égal aux deux autres termes ? L'égal ne peut pas être le contraire de l'un des deux seulement, ni de tous les deux ensemble ; car pourquoi serait-il le contraire plutôt du plus grand que du plus petit ? De plus, l'égal est contraire à l'inégal, de sorte qu'il serait le contraire de plus d'une chose. Mais si l'inégal signifie la même chose que plus grand et plus petit à la fois, l'égal sera opposé à tous deux, et alors la difficulté vient à <sup>10</sup> l'appui de ceux qui prétendent que l'inégal est une dyade indivisible, mais il résulte de là qu'une seule chose est contraire à deux autres, ce qui est impossible. Enfin, l'égal est manifestement intermédiaire entre le grand et le petit, alors qu'aucune contrariété n'est, comme l'expérience le montre, intermédiaire, ni, en vertu de sa définition, ne peut l'être : la contrariété ne serait pas une différence parfaite si elle était un intermédiaire, mais plutôt c'est elle qui a toujours un intermédiaire entre ses propres termes. — <sup>15</sup> Il reste donc que l'égal est opposé au grand et au petit, soit comme négation, soit comme privation. Mais il ne peut pas être négation ou privation de l'un des deux seulement, car pourquoi du grand plutôt que du petit ? Il est donc la négation privative de tous les deux. Aussi est-ce relativement aux deux termes que l'interrogation doit se poser et non pas seulement avec l'un des deux. Par exemple, on ne dira pas : *est-il plus grand ou égal ?* ou : *est-il égal* <sup>20</sup> *ou plus petit ?* Il y



a toujours trois termes. Mais il n'y a pas privation d'une manière nécessaire, car tout ce qui n'est ni plus grand ni plus petit n'est pas égal, mais seulement les êtres dont la nature est de posséder ces attributs. L'égal est ainsi ce qui n'est ni grand, ni petit, tout en ayant, par sa nature, la propriété d'être grand ou petit. Il est opposé au grand et au petit comme négation privative, et c'est pour cela qu'il est aussi un intermédiaire entre ces notions. Et ce qui n'est ni bon ni mauvais est opposé à ce <sup>25</sup> qui est à la fois bon et mauvais, mais ne reçoit pas de nom, parce que le bien et le mal sont pris en des sens multiples, et que le sujet qui les reçoit n'est pas un. Recevrait plutôt un nom ce qui n'est ni blanc, ni noir ; et pourtant, même dans ce cas, il n'y a pas de nom unique, mais les couleurs, dont cette négation est privativement affirmée, sont en quelque sorte, limitées en nombre : elles doivent être, en effet, ou du brun, ou du jaune, ou quelque autre teinte de <sup>30</sup> cette sorte. Par conséquent, n'est pas fondée l'objection de ceux qui pensent qu'on peut s'exprimer de la même façon dans tous les cas, de sorte qu'il y aurait alors, entre une chaussure et une main, un intermédiaire, qui ne serait ni chaussure, ni main, sous prétexte que ce qui n'est ni bon, ni mauvais est intermédiaire entre le bon et le mauvais : comme s'il devait exister un intermédiaire dans tous les cas ! <sup>35</sup> Mais cette conséquence n'est pas nécessaire. Dans le premier cas, la négation conjointe est celle de deux opposés entre des choses qui admettent quelque intermédiaire et quelque intervalle naturel ; mais entre les autres termes, il n'y a pas de différence **1056b** possible, car les deux choses opposées qui font l'objet d'une négation conjointe appartiennent à des genres différents, de sorte qu'il n'y a pas unité du sujet.

## 6 (1056b-1057a) < L'Un et la Pluralité. >

Le même problème se poserait au sujet de l'opposition de l'Un et de la Pluralité. En effet, si la Pluralité est opposée à l'Un d'une manière absolue, il <sup>5</sup> en résulte des impossibilités. D'abord, l'Un sera le peu nombreux ou le petit nombre, puisque la Pluralité est opposée aussi au petit nombre. Ensuite, le deux est une pluralité, puisque le double est un multiple et que le double est nommé d'après le deux ; par suite, l'Un sera le peu nombreux, car relativement à quoi le deux serait-il pluralité, si ce n'est à l'Un, qui est aussi le peu nombreux ? En effet, rien <sup>10</sup> n'est plus petit. Enfin il en est du beaucoup et du peu nombreux, dans la Multiplicité, comme du long et du court dans la longueur ; et tout ce qui est beaucoup est aussi pluralité, et la pluralité est beaucoup (il n'y a de différence que dans le cas d'un continu qui se délimite aisément) : par conséquent, le peu nombreux sera une sorte de multiplicité. Il en résulte que l'Un sera lui-même une sorte de multiplicité, s'il est aussi le peu nombreux, et il l'est forcément si le deux est pluralité. — Voici ce qu'on <sup>15</sup> peut sans doute répondre. Si l'on dit que la Pluralité est aussi, en un certain sens, le beaucoup, c'est avec une différence : ainsi l'eau est beaucoup, mais elle n'est pas une pluralité. En fait, la Pluralité se dit de tout ce qui est divisible ; en un sens, elle signifie une multiplicité en excès,

soit absolument soit relativement, par opposition au peu nombreux, qui est, corrélativement, une multiplicité par défaut ; en un autre sens, la Pluralité est prise en tant que nombre, et c'est en ce sens seulement qu'elle est <sup>20</sup> opposée à l'Un, car on dit Un ou Pluralité, à la façon dont on dirait un et uns, ou blanc et blancs, ou si on comparait les choses mesurées à la mesure. C'est en ce dernier sens aussi que les multiples sont ainsi nommés : chaque nombre, en effet, est appelé pluralité, parce qu'il est composé d'uns et que chaque nombre est mesurable par l'Un, et il est pluralité comme ce qui est opposé à l'Un, et non pas comme ce qui est opposé au peu nombreux. En ce sens, <sup>25</sup> alors, même le deux est pluralité, mais non pas en tant que multiplicité en excès, soit relativement, soit absolument : le deux est la première pluralité. Le deux est le petit nombre d'une façon absolue, car c'est la première multiplicité par défaut (et c'est pourquoi Anaxagore a eu tort et s'est fourvoyé en disant que *toutes choses étaient ensemble infinies en multiplicité et en petitesse* ; il aurait dû, au lieu de <sup>30</sup> *en petitesse*, dire *en petit nombre* ; or les choses ne peuvent avoir été infinies en petit nombre), le peu nombreux n'étant ainsi nullement constitué par l'Un, comme le prétendent certains philosophes, mais bien par le deux.

L'Un et la Pluralité dans les nombres sont donc opposés comme la mesure au mesurable, notions qui sont opposées comme les relations qui ne sont pas des relations par soi. Nous avons vu ailleurs<sup>109</sup> <sup>35</sup> que les relatifs se prennent en deux sens : les relations comme celles des contraires entre eux, et les relations comme celle de la science à son objet, une chose étant dite alors relative par le fait que quelque autre chose <sup>1057a</sup> est relative à elle. Or rien n'empêche que l'Un ne soit plus petit que quelque chose, par exemple que le deux, car, s'il est plus petit, il n'est pas pour cela peu nombreux. La Multiplicité est comme le genre du nombre ; car le nombre est une multiplicité mesurable par l'Un, et l'Un et le nombre sont, en un sens, opposés, non pas comme contraires, mais comme nous venons de dire que l'étaient certaines <sup>5</sup> relations : c'est en tant que l'Un est mesure, et le nombre, mesurable, que l'Un et le nombre sont opposés. C'est pourquoi tout ce qui est un n'est pas nombre, par exemple si c'est une chose indivisible. Et quoique la science soit dite, dans le même sens, relative au connaissable, la relation ne s'effectue pas de la même façon. Il pourrait sembler, en effet, que la science est mesure, et le connaissable, le <sup>10</sup> mesuré. Or ce qui se passe en réalité, c'est que si toute science est le connaissable même, tout connaissable n'est pas science, parce que, en un certain sens, la science est mesurée par le connaissable. — Quant à la Multiplicité, elle n'est pas le contraire du peu nombreux : ce qui est contraire au peu nombreux, c'est le beaucoup, comme la multiplicité par excès est le contraire de la multiplicité par défaut. La Multiplicité n'est pas non plus le contraire de l'Un d'une manière absolue : mais, ainsi que nous l'avons dit, en un sens la Multiplicité et l'Un sont contraires, <sup>15</sup> en ce que la Multiplicité est divisible, et l'Un, indivisible ; en un

<sup>109</sup> Δ, 15, 1021a 26-30 (...)

autre sens, ils sont relatifs à la façon dont la science est relative au connaissable, si la Multiplicité signifie un nombre, et l'Un, la mesure du nombre.

**7** (1057a-1057b) < *Les intermédiaires.* >

Puisque, entre les contraires, il est possible qu'il existe un intermédiaire, et qu'en certains cas il en existe effectivement, les intermédiaires sont nécessairement composés des contraires.

En effet, tous les intermédiaires sont dans le même <sup>20</sup> genre que les êtres dont ils sont les intermédiaires. Nous appelons intermédiaires, en effet, ce en quoi doit nécessairement changer d'abord ce qui change : par exemple, si on veut passer graduellement de la corde la plus grave de la lyre à la plus haute, on passera d'abord par les tons intermédiaires ; dans les couleurs, si l'on veut aller du blanc au noir, on <sup>25</sup> passera par le rouge et le brun avant d'arriver au noir ; et ainsi de suite. Or il n'est pas possible qu'il y ait changement d'un genre à un autre genre, sinon par accident, comme, par exemple, d'une couleur à une figure. Donc il faut que les intermédiaires soient dans le même genre les uns que les autres, et dans le même genre que les êtres dont ils sont les intermédiaires.

<sup>30</sup> Mais, d'autre part, tous les intermédiaires sont intermédiaires entre des opposés, car c'est seulement entre les opposés pris en soi que le changement peut s'opérer. Aussi est-il impossible qu'il y ait un intermédiaire entre des choses qui ne sont pas opposées, sinon il y aurait changement, même à partir de choses non-opposées. Or, parmi les opposés, les contradictoires n'admettent pas de moyen terme : la contradiction consiste, en effet, en une opposition dont l'un ou l'autre membre est nécessairement vrai d'un <sup>35</sup> sujet quelconque, c'est-à-dire sans aucun intermédiaire<sup>110</sup>. Les oppositions restantes sont la relation, la privation, la contrariété. Or, des termes relatifs, ceux qui ne sont pas contraires n'admettent pas d'intermédiaire : la cause en est qu'ils ne sont pas dans le même genre. Quel serait, en effet, l'intermédiaire **1057b** entre la science et le connaissable ? Mais il y en a un entre le grand et le petit.

Enfin si les intermédiaires sont dans le même genre, comme nous l'avons montré, et s'ils sont intermédiaires entre des contraires, il faut nécessairement qu'ils soient composés de ces contraires. En effet, ou bien les contraires tomberont sous un même genre, ou bien ils ne tomberont pas sous un même genre. S'ils tombent sous un même genre, d'une <sup>5</sup> façon telle qu'il y ait quelque chose d'antérieur aux contraires, les différences qui constituent les espèces contraires rentrant dans le genre seront elles-mêmes des contraires antérieurs aux espèces, puisque les espèces sont composées du genre et des différences. Par exemple, si le blanc et le noir sont des contraires, et si le premier est une couleur

<sup>110</sup> Cf. Γ, 7, 1011b 23 et ss. ; *Seconds Analytiques*, I, 2, 72a 12.

dissociante, et l'autre une couleur comprimante, ces différences, à savoir <sup>10</sup> le dissociant et le comprimant, sont antérieures au blanc et au noir ; nous sommes donc en présence de contraires antérieurs l'un à l'autre, et, de plus, les différences contraires sont même plus contraires que les espèces contraires. Dès lors, les autres espèces, je veux dire les espèces intermédiaires, seront composées de leur genre et de leurs différences : par exemple, toutes les couleurs qui sont intermédiaires entre le blanc et le noir doivent être dites composées <sup>15</sup> du genre (le genre étant la couleur) et de certaines différences, mais ces différences ne seront pas les premiers contraires, sinon toute couleur serait ou blanche ou noire ; elles seront donc autres que les premiers contraires, et elles seront, par suite, intermédiaires entre les premiers contraires ; or les premières différences sont le dissociant et le comprimant.

Par conséquent, c'est à ces premiers contraires qui ne tombent pas sous un genre qu'il convient de s'attacher d'abord pour rechercher de quoi sont <sup>20</sup> composés leurs intermédiaires (car les contraires qui rentrent dans le même genre doivent être nécessairement composés de termes incomposés avec le genre, ou bien être eux-mêmes incomposés). Ceci dit, les contraires ne sont pas composés les uns des autres, et sont, par suite, des principes ; par contre, les intermédiaires, ou bien sont tous composés de contraires, ou bien aucun ne l'est. Mais, en réalité, il existe bien quelque chose composé de contraires, d'une nature telle qu'il y aura changement d'un contraire <sup>25</sup> à ce quelque chose, avant qu'il y en ait à l'autre contraire, car ce quelque chose doit être plus que l'un des contraires et moins que l'autre ; il sera donc, lui aussi, intermédiaire entre les contraires. Les autres intermédiaires seront aussi, par suite, *tous* composés de contraires : en effet, être plus que l'un et moins que l'autre, c'est être composé, en quelque façon, des choses dont on est dit être plus ou être moins. Et puisqu'il n'existe pas d'autres choses antérieures aux contraires dans un même genre, tous <sup>30</sup> les intermédiaires, sans exception, seront composés des contraires. Par conséquent aussi, tous les termes inférieurs, que ce soient des contraires ou des intermédiaires, seront composés des premiers contraires. En résumé, on voit donc que tous les intermédiaires appartiennent au même genre, qu'ils sont intermédiaires entre des contraires, et qu'ils sont, absolument tous, composés des contraires.

### **8** (1057b-1058a) < *L'altérité spécifique.* >

<sup>35</sup> *L'altérité spécifique* est l'altérité d'une chose avec une autre chose, dans quelque chose qui doit être commune à l'une et à l'autre : par exemple, si c'est un animal autre selon l'espèce, les deux êtres sont des animaux. Il est donc nécessaire que les êtres autres en espèce rentrent dans le même genre. J'appelle genre, en effet, ce qui constitue l'unité et l'identité de deux êtres, et qui est différencié dans ces êtres d'une façon qui n'est pas simplement accidentelle, **1058a** qu'on le conçoive comme matière ou autrement. Non seulement, en effet, il faut

communauté entre deux êtres (ainsi, qu'ils soient tous deux des animaux), mais encore il faut que cela même, l'Animal, soit différent en chacun de ces deux êtres : ce sera, par exemple, pour l'un, le cheval, et, pour l'autre, l'homme. Par conséquent, ce genre commun à des êtres qui diffèrent spécifiquement, est divers lui-même dans les diverses espèces. Dans un cas, on aura ainsi, <sup>5</sup> par soi, telle espèce d'animal, et, dans un autre cas, telle autre : par exemple, tantôt le cheval, et tantôt l'homme. La différence spécifique est donc nécessairement une altérité du genre, car j'appelle différence dans le genre l'altérité qui fait le genre lui-même autre.

Cette altérité sera donc une contrariété. On peut le voir aussi au moyen de l'induction. Toute division <sup>10</sup> se fait par les opposés, et il a été montré que les contraires rentrent dans le même genre, puisque la contrariété est, avons-nous dit, la différence parfaite et que la différence spécifique est toujours une différence de quelque chose en quelque chose, laquelle est ainsi la même pour les deux termes dont elle constitue le genre. De là vient aussi que tous les contraires qui sont différents selon l'espèce et non selon le genre, appartiennent à la même série de catégorie, ont entre eux une différence maxima, puisque la différence <sup>15</sup> est parfaite, et s'excluent réciproquement. La différence est donc bien une contrariété. — Voici donc en quoi consiste l'altérité spécifique entre les êtres : c'est, pour eux, rentrer dans le même genre, être contraires et être indivisibles, alors que sont identiques spécifiquement les êtres qui ne sont pas contraires, tout en étant indivisibles. < Indivisibles, disons-nous >, car, au cours de la division, des contrariétés <sup>20</sup> surgissent même dans les étapes intermédiaires avant qu'on en arrive aux indivisibles. Il apparaît, par suite, que dans les rapports des espèces du genre avec ce qu'on appelle le genre, il n'y a ni identité spécifique ni altérité spécifique (et cela se comprend : la matière, en effet, est connue par la négation de la forme, et le genre est la matière de ce dont il est dit le genre, non pas le genre pris au sens où l'on dit *les Héraclides*<sup>111</sup>, mais au sens du genre contenu dans la nature d'un être), et il en est de <sup>25</sup> même dans les rapports des espèces avec les êtres qui ne rentrent pas dans le même genre : les espèces différeront alors génériquement avec ces êtres, et spécifiquement avec les êtres rentrant dans le même genre. La différence d'une chose, en effet, à l'égard de ce dont elle diffère spécifiquement doit nécessairement être une contrariété, et la contrariété ne peut exister qu'entre des êtres rentrant dans le même genre.

**9** (1058a-1058b) < *La différence spécifique est constituée par la contrariété dans l'essence.* >

On peut se demander pourquoi la femme ne diffère pas spécifiquement de l'homme, alors que <sup>30</sup> mâle et femelle sont des contraires, et leur différence spécifique, une contrariété ; et pourquoi un animal femelle et un animal mâle ne diffèrent pas non plus spécifiquement, bien que cette différence soit une

<sup>111</sup> Cf. Δ, 28, 1024a 32.

différence essentielle de l'animal, et ne soit nullement comme la blancheur ou la noirceur, car c'est à l'animal en tant qu'animal que et mâle et femelle appartiennent. Cette difficulté revient à peu près à celle-ci : pourquoi telle contrariété produit-elle une différence <sup>35</sup> spécifique, et telle autre, non ? Par exemple le pédestre et l'ailé font des espèces différentes, mais non la blancheur et la noirceur. Ne serait-ce pas que les premiers de ces caractères sont des modifications propres du genre, tandis que les autres le sont moins ? Et, comme il y a, d'une part, la forme, et, d'autre **1058b** part, la matière, les contrariétés qui résident dans la forme créent des différences d'espèce, tandis que celles qui n'existent que dans l'être considéré en tant qu'associé à sa matière, n'en créent pas. C'est pourquoi, ni la blancheur de l'homme, ni sa noirceur ne constituent des différences spécifiques, et il n'y a pas de différence spécifique entre l'homme blanc <sup>5</sup> et l'homme noir, quand bien même on imposerait un nom à chacun. L'homme est, en effet, pris ici comme matière, et la matière ne crée pas de différence, car elle ne fait pas, des individus hommes, des espèces de l'homme, bien que soient autres les chairs et les os dont se compose cet homme-ci et cet homme-là ; le composé est assurément autre, mais il n'est pas autre spécifiquement, parce que, dans l'essence, il n'y a pas de contrariété, et que l'espèce <sup>10</sup> homme est la dernière et indivisible espèce. Callias, c'est la forme avec la matière ; et l'homme blanc, alors, est aussi forme et matière, parce que c'est Callias qui est blanc ; c'est donc par accident seulement que l'homme est blanc. Un cercle d'airain et un cercle de bois ne diffèrent pas non plus en espèce, et si un triangle d'airain et un cercle de bois diffèrent en espèce, ce n'est pas en raison de la matière, mais <sup>15</sup> bien parce que, dans l'essence, il y a contrariété. — Mais, demandera-t-on, la matière est-elle incapable de produire des êtres spécifiquement différents, quand elle est autre en quelque façon, ou bien y a-t-il un sens dans lequel elle peut le faire ? Pourquoi, en effet, ce cheval-ci est-il spécifiquement distinct de cet homme-ci ? Leur matière est pourtant unie avec leur forme. Répondons : n'est-ce pas parce que, dans leur forme, il y a contrariété ? Il y a contrariété aussi entre homme blanc et cheval noir, et c'est là une <sup>20</sup> contrariété spécifique, et non pas en tant que l'un est blanc, et l'autre, noir, puisque, même si l'un et l'autre étaient blancs, ils n'en différeraient pas moins par l'espèce. Mais mâle et femelle sont des modifications propres de l'animal, non pas substantielles, mais matérielles et corporelles. C'est pourquoi la même semence, suivant qu'elle subit telle ou telle modification, devient mâle ou femelle.

Nous venons ainsi d'établir ce qu'est l'altérité <sup>25</sup> spécifique, et pourquoi certains êtres diffèrent spécifiquement, à l'exclusion des autres.

**10** (1058b-1059a) < *Le corruptible et l'incorruptible diffèrent génériquement.* >

Les contraires étant différents spécifiquement, et le corruptible et l'incorruptible étant des contraires (car la privation est une impuissance



déterminée), le corruptible et l'incorruptible sont nécessairement différents par le genre.

Mais nous n'avons parlé jusqu'ici que des termes universels eux-mêmes, et on pourrait, en conséquence, <sup>30</sup> penser qu'il n'y a pas nécessairement de différence spécifique entre un être corruptible quelconque et un être incorruptible quelconque, de même qu'il n'en existe pas entre une chose blanche et une chose noire. En effet, le même être peut posséder simultanément des caractères contraires, s'il fait partie de la classe des universaux : ainsi l'homme peut être, en même temps, blanc et noir. Si l'être est un individu, il peut encore les posséder, mais non simultanément : le même homme peut <sup>35</sup> être blanc, puis noir. Pourtant le blanc est le contraire du noir. — Nous répondons que, parmi les contraires, les uns appartiennent par accident à certains êtres : tels sont ceux dont nous parlions à l'instant, et bien d'autres encore ; pour d'autres, c'est **1059a** impossible, et c'est le cas du corruptible et de l'incorruptible, car rien n'est corruptible par accident : en effet, l'accident peut ne pas exister dans les êtres, tandis que le corruptible est au nombre des attributs qui appartiennent nécessairement aux choses auxquelles ils appartiennent, sinon un seul et même être serait corruptible et incorruptible, puisqu'il <sup>5</sup> pourrait se faire que le corruptible ne lui appartînt pas. Le corruptible est donc nécessairement la substance de chacun des êtres corruptibles, ou bien réside dans leur substance. Le raisonnement serait le même pour l'incorruptible, car le corruptible et l'incorruptible existent, l'un comme l'autre, nécessairement dans les êtres. Donc, ce en vertu de quoi et par quoi primordialement une chose est corruptible, et une autre incorruptible, renferme une opposition ; il en résulte que ces choses sont nécessairement <sup>10</sup> différentes par le genre.

Il est manifeste, d'après cela, qu'il ne peut y avoir d'Idées, au sens où les admettent certains philosophes, car alors il y aura l'homme sensible corruptible et l'Homme en soi incorruptible ; et pourtant les Idées, affirment-ils, sont identiques spécifiquement avec les individus, et non pas seulement homonymes ; or il y a plus de distance entre les êtres qui diffèrent par le genre qu'entre ceux qui diffèrent par l'espèce.



## Livre XI • K

1 (1059a-1060a) < Récapitulation de B, 2, 3. >

17 Que la Sagesse soit une science des principes, c'est ce qui résulte avec évidence de la discussion que nous avons instituée au début, en ce qui concerne les opinions soutenues par les autres philosophes au 20 sujet des principes. Mais on peut se poser la question de savoir s'il faut considérer la Sagesse comme une science une ou multiple. Si c'est une science une, on peut objecter qu'une seule science embrasse toujours les contraires ; or les principes ne sont pas contraires. Si elle n'est pas une, quelles sortes de sciences faut-il admettre comme étant la Sagesse ? — En outre, appartient-il à une seule science, ou à plusieurs, d'étudier les principes de la démonstration ? Si c'est 25 le privilège d'une seule science, pourquoi plutôt de celle-ci que de n'importe quelle autre ? Si c'est le privilège de plusieurs sciences, quelles sortes de sciences faut-il admettre ? — De plus, la Sagesse a-t-elle, ou non, pour objet toutes les substances ? Si elle ne s'occupe pas de toutes les substances, il est difficile de déterminer celles qui rentrent dans son domaine. Mais si, étant une seule science, elle les étudie toutes, on n'aperçoit pas comment la même science peut embrasser plusieurs sujets. — En outre, porte-t-elle seulement sur les substances, 30 ou porte-t-elle en plus sur les accidents ? Si, en effet, pour les accidents du moins une démonstration est possible, pour les substances il n'en est pas de même. Mais si substances et accidents sont l'objet de deux sciences différentes, quelle est chacune d'elles, et laquelle est la Sagesse ? Si nous la définissons comme démonstrative, ce sera la science des accidents, mais si nous disons qu'elle a pour objet les réalités primordiales, ce sera la science des substances. — Ce n'est pas non plus sur les causes dont nous avons parlé dans la *Physique*<sup>112</sup> que doit porter la science que nous 35 cherchons. D'une part, en effet, elle ne s'occupe pas de la cause finale : car la fin n'est autre que le Bien, et le Bien se rencontre seulement dans le champ de la pratique et dans les êtres en mouvement ; et c'est là le premier Moteur (car tel est le caractère de la fin) ; mais on n'a pas à supposer de premier Moteur dans le cas des êtres immobiles. D'autre part, d'une manière générale, c'est une question de savoir si, enfin, la science que nous sommes en train de chercher est la science des substances sensibles, ou si elle ne 1059b l'est pas, mais si elle roule sur certaines autres. Si elle roule sur d'autres, ce sera ou sur les Idées, ou sur les Choses mathématiques. Pour les Idées, il est évident qu'elles n'existent pas, et il resterait encore une difficulté, même si on admet leur existence : pourquoi n'en est-il pas pour tous les êtres dont 5 il y a des Idées comme pour les Choses mathématiques ? Je m'explique : les Platoniciens font des Choses mathématiques quelque chose d'intermédiaire entre les choses mathématiques sensibles et leurs Idées, et comme une troisième classe d'êtres en

---

<sup>112</sup> II, 8 (...)

dehors des Idées et des choses d'ici-bas, alors qu'ils ne reconnaissent pas l'existence d'un troisième homme, ni d'un troisième cheval, en dehors de l'Homme en soi et de l'homme individuel, ou du Cheval en soi et du cheval individuel. Que si, à leur tour, ces Choses mathématiques intermédiaires, dont parlent ces philosophes, n'existent elles-mêmes pas, de <sup>10</sup> quelles choses faut-il dire que s'occupe le mathématicien ? Ce n'est assurément pas des objets sensibles, car aucun d'eux ne possède les propriétés requises par les sciences mathématiques. Pas davantage, la science que nous cherchons présentement ne porte sur les Choses mathématiques, car aucune d'elles n'est un être séparé ; elle ne porte pas non plus sur les substances sensibles, puisque celles-ci sont corruptibles.

Et, en général, on pourrait se demander de quelle <sup>15</sup> science relève l'examen des difficultés concernant la matière des Choses mathématiques. Ce n'est pas de la Physique, car tous les travaux du physicien roulent sur des êtres qui ont en eux-mêmes un principe de mouvement ou de repos ; ce n'est pas non plus de la science qui traite de la démonstration et de la science, car la démonstration et la science sont précisément ce qui fait l'objet de son investigation. <sup>20</sup> Il reste, par conséquent, que c'est notre science, la Philosophie première, qui s'occupe de cet examen. — Autre problème : faut-il poser la science que nous cherchons comme roulant sur les principes que certains philosophes désignent du nom d'éléments ? Mais tout le monde admet que les éléments sont immanents aux composés : et la science cherchée <sup>25</sup> paraîtrait devoir plutôt être la science des universaux, puisqu'il n'y a de définition et de science que de l'universel, et non des individus. Elle serait donc la science des genres suprêmes ; ces genres seront l'Être et l'Un, car ce sont eux qu'on peut surtout concevoir comme embrassant la totalité des êtres, et comme ayant au plus haut degré le caractère de principes, parce qu'ils sont premiers naturellement : l'Être et <sup>30</sup> l'Un, en effet, une fois supprimés, tout le reste disparaît avec eux, puisque toute chose est être et un. Mais, d'un autre côté, si on veut poser l'Être et l'Un comme des genres, les différences participeront nécessairement de l'Être et de l'Un, alors que, en fait, aucune différence ne participe de son genre ; pour cette raison, il semblerait que l'Être et l'Un ne dussent pas être posés comme genres, ni comme <sup>35</sup> principes<sup>113</sup>. Ensuite, ce qui est plus simple est plus principe que ce qui l'est moins ; or les espèces dernières comprises dans le genre étant plus simples que leur genre (car elles sont indivisibles, tandis que le genre se divise en une multitude d'espèces différentes), les espèces seront, semble-t-il bien, plus principes que les genres. Mais, d'un autre côté, en tant que la suppression du genre entraîne celle de l'espèce, ce sont les genres qui ont plutôt le caractère de principe, car est principe ce qui, étant supprimé, **1060a** entraîne tout le reste avec soi. — Telles sont donc les difficultés que l'on peut se poser, et bien d'autres semblables.

<sup>113</sup> Cf. B, 3, 998b 17 (...)

**2** (1060a-1060b) < *Récapitulation de B, 4-6.* >

De plus, faut-il poser quelque réalité en dehors des individus, ou bien, au contraire, est-ce des individus que traite la science que nous cherchons ? Mais ces individus sont en nombre infini. D'un <sup>5</sup> autre côté, ce qui est en dehors des individus, ce sont les genres ou les espèces : or ni les uns, ni les autres ne sont l'objet de la science présentement cherchée. La raison de cette impossibilité a été indiquée. D'une façon générale, en effet, le problème est de savoir s'il faut admettre l'existence d'une substance séparée, en dehors des substances sensibles, c'est-à-dire des substances de ce monde, ou bien ne pas l'admettre et dire que ces dernières sont la seule <sup>10</sup> réalité et que c'est sur elles que roule la Sagesse. Nous cherchons apparemment cependant quelque autre sorte de substance, et notre but, c'est de voir s'il y a quelque chose de séparé par soi et n'appartenant à rien de sensible. En outre, s'il existe quelque autre substance en dehors des substances sensibles, en dehors de quelles substances sensibles correspondantes faut-il admettre qu'elle existe ? Pourquoi, en effet, dirait-on que cette substance séparée existe <sup>15</sup> plutôt en dehors des hommes ou des chevaux que des autres animaux ou des êtres inanimés en général ? D'un autre côté, cependant, constituer des substances autres et éternelles en nombre égal aux substances sensibles et corruptibles peut sembler dépasser les limites de la vraisemblance. Mais si le principe que nous sommes en train de chercher n'est pas séparé des corps, quel principe pourrait, mieux que la <sup>20</sup> matière, prétendre à jouer ce rôle ? La matière, cependant, n'existe pas en acte, elle n'existe qu'en puissance : c'est là une considération qui semblerait bien conférer à la forme et à la configuration plus de droits à la dignité de principe que la matière. Mais la forme elle-même est une chose corruptible, ce qui entraîne l'inexistence absolue d'une substance éternelle, séparée et par soi. Or cela est absurde : il y en a évidemment quelqu'une, et on peut dire que <sup>25</sup> les esprits les plus distingués se sont occupés de cette recherche, convaincus de l'existence d'un principe et d'une substance de ce genre. Car comment l'ordre existerait-il sans quelque Être éternel, séparé et permanent ?

En outre, s'il y a une substance ou un principe tel par nature que celui que nous cherchons présentement, et s'il est unique pour l'ensemble des choses, aussi bien pour les êtres éternels que pour les êtres corruptibles, la question se pose de savoir pourquoi, enfin, alors que le principe est le même, certains <sup>30</sup> êtres qui tombent sous ce principe sont éternels, tandis que d'autres ne sont pas éternels. Car c'est là une anomalie. D'un autre côté, s'il existe, d'une part, un principe des êtres corruptibles, et, d'autre part, un principe des êtres éternels, la difficulté sera la même si le principe des êtres corruptibles aussi bien que celui des êtres éternels est éternel : pourquoi, en effet, si le principe est éternel, les choses qui tombent sous le principe ne sont-elles pas aussi éternelles ? Si, au contraire, il est corruptible, il <sup>35</sup> procède d'un autre principe, celui-ci, d'un autre, et on

procédera ainsi à l'infini. — Autre difficulté, si on admet pour principes les choses qui, de l'avis général, sont les principes les plus immobiles, à savoir l'Être et l'Un : d'abord, si ni l'un, ni l'autre de ces **1060b** deux principes ne signifient ni une réalité individuelle, ni une substance, comment existeront-ils à l'état séparé et par soi ? Ce sont là pourtant les caractères que nous désirons trouver dans les principes éternels et primordiaux. Mais, alors, si l'Un et l'Être expriment une réalité déterminée et une substance, tous les êtres seront des substances, car l'Être est <sup>5</sup> affirmé de tous les êtres, et l'Un aussi d'un certain nombre d'êtres. Or il est faux que tous les êtres soient des substances. En outre, les philosophes qui prétendent que le premier principe est l'Un, et que l'Un est substance ; qui, de l'Un et de la matière, engendrent le nombre premier, et qui assurent que ce nombre premier est substance, comment peuvent-ils être dans le vrai ? Comment concevoir, en effet, <sup>10</sup> l'unité de la Dyade et de chacun des autres nombres composés ? Sur ce sujet, on ne dit mot, et il n'est d'ailleurs pas facile de répondre. Mais si l'on veut poser comme principe les lignes ou ce qui en dérive (je veux dire les Surfaces premières), ces choses-là, du moins, ne sont pas des substances séparées, ce sont des sections et des divisions, les premières, des <sup>15</sup> surfaces, les autres, des corps, et les points, des lignes ; elles ne sont, en outre, que les limites de ces mêmes corps ; et tous ces êtres existent dans d'autres êtres, et aucun d'eux n'est séparé. Ensuite, comment imaginer une substance de l'Un et du point ? Pour toute substance, en effet, il y a processus de génération, mais il n'y en a pas pour le point, le point étant une simple division<sup>114</sup>. — Une autre difficulté <sup>20</sup> se présente : c'est que toute science a pour objet les universaux, et telle qualité de la chose, alors que la substance n'est pas un universel<sup>115</sup>, mais plutôt un être individuel et séparé ; si donc la science traite des principes, comment doit-on concevoir que le principe soit une substance ? — De plus, existe-t-il, ou non, quelque chose en dehors du composé ? J'entends par composé la matière et ce qui est uni à elle. S'il <sup>25</sup> n'y a rien, on nous dira que tout ce qui est matériel est corruptible ; s'il y a quelque chose, ce ne pourra être que la forme et la configuration. Mais dans quels cas la forme est séparée et dans quels cas elle ne l'est pas, c'est ce qu'il sera alors difficile de déterminer, car, dans certains cas, il est clair que la forme n'est pas séparable, par exemple pour une maison. — Enfin, les principes sont-ils identiques spécifiquement ou numériquement ? S'ils sont identiques numériquement, <sup>30</sup> toutes choses seront identiques.

---

<sup>114</sup> Cf. B, 5, 1002a 32 ; H, 5, 1044b 22.

<sup>115</sup> Z, 13.

### 3 (1060b-1061b) < Détermination de l'objet de la Philosophie première. >

La science du philosophe est celle de l'Être en tant qu'être, pris universellement et non dans l'une de ses parties ; mais l'Être s'entend de plusieurs manières, et non pas d'une seule façon. Si donc le terme *être* n'est qu'un terme homonyme, sans qu'il y ait rien de réellement commun entre ses divers sens, l'Être ne tombe pas sous une seule science (puisque'il n'y a pas unité de genre entre les diverses <sup>35</sup> significations d'un terme homonyme). Par contre, s'il y a quelque chose de commun, alors l'étude de l'Être appartiendra à une seule science. Or ce terme est employé, semble-t-il, au sens que nous avons indiqué, de la même façon que le médical et le sain. Médical et sain se prennent, en effet, en plusieurs **1061a** acceptions, et chacune des acceptions de ces termes a quelque rapport, soit à la science médicale, soit à la santé, soit à quelque autre chose, mais, en chaque cas, à une notion identique. Médical se dit, en effet, du raisonnement et du scalpel, parce que l'un provient de la science médicale, et que l'autre est utile à cette <sup>5</sup> science. De même encore pour le sain : tel objet est sain, parce qu'il est le signe de la santé, et tel autre, parce qu'il la produit. Il en est ainsi pour tout le reste. C'est de la même façon, alors, qu'est dit Être tout ce qui est : chaque chose qui est, est dite être, parce qu'elle est, de l'Être en tant qu'être, soit une affection, soit un état, soit une disposition, soit un mouvement, soit enfin quelque autre chose de ce <sup>10</sup> genre. Et puisque tout ce qui est peut se rapporter à une notion une et commune, chacune des contrariétés peut se ramener aussi aux premières différences et contrariétés de l'Être, qu'on regarde comme premières différences de l'Être soit la multiplicité et l'unité, soit la ressemblance et la dissemblance, soit d'autres différences : question que nous pouvons considérer <sup>15</sup> comme déjà approfondie. Peu importe d'ailleurs que l'on ramène ce qui est, soit à l'Être, soit à l'Un : même, en effet, si l'Être et l'Un ne sont pas identiques, mais autres, du moins se réciproquent-ils, car, en un sens, l'Un est aussi l'Être, et l'Être, l'Un.

Tous les couples de contraires relèvent de l'étude d'une seule et même science, et, dans chaque couple, <sup>20</sup> un terme est la privation de l'autre. Toutefois la question se poserait de savoir de quelle façon on peut parler de privation dans le cas des contraires qui, comme l'injuste et le juste, admettent un moyen terme. En ce qui concerne tous les intermédiaires de ce genre, il faut répondre que le moyen terme n'est pas privation de la définition prise dans son entier, mais qu'il est privation seulement de l'espèce dernière : par exemple, si on définit le juste *celui qui se conforme aux lois en vertu de quelque disposition* <sup>25</sup> *permanente*, le non-juste ne sera pas caractérisé par la privation absolue de tout ce qui est compris dans la définition du juste, mais il peut être simplement *celui qui manque, en quelque point, à l'obéissance due aux lois*, et c'est seulement en ce point qu'il y aura en lui privation de la Justice. Et il en sera de même dans tous les autres cas.

Nous voyons le mathématicien faire porter son étude sur des abstractions ; il considère, en effet, son objet en faisant abstraction de tous ses caractères <sup>30</sup>

sensibles, tels que la pesanteur et la légèreté, la dureté et son contraire, ainsi que la chaleur et le froid et tous autres couples contraires d'ordre sensible ; il conserve seulement la quantité et le continu à une, à deux ou à trois dimensions, avec les attributs de ces objets en tant qu'ils sont affectés de quantité et <sup>35</sup> de continu, et il ne les étudie point sous d'autres rapports ; de certains de ces objets, il considère les positions relatives et les déterminations de celles-ci ; pour d'autres, il examine leurs rapports de commensurabilité **1061b** et d'incommensurabilité ; pour d'autres, enfin, ce sont les proportions ; et cependant, de tous ces objets nous ne posons qu'une seule et même science, la Géométrie. Il en est de même aussi pour l'Être : les accidents de l'Être, en tant qu'il est être, et les contrariétés de l'Être en tant qu'être, il <sup>5</sup> n'appartient pas à une autre science qu'à la Philosophie de les étudier. En ce qui concerne la Physique, en effet, c'est, non pas en tant qu'êtres, mais plutôt en tant qu'ils participent du mouvement, qu'on pourrait lui assigner l'étude des êtres ; quant à la Dialectique et à la Sophistique, elles ont pour objet les accidents des êtres, et non pas les êtres en tant qu'êtres, et elles ne s'occupent pas non plus de <sup>10</sup> l'Être par soi en tant qu'il est être. Par conséquent, il reste que c'est le philosophe qui traite des objets dont nous avons parlé, en tant qu'ils sont des êtres. Et, puisque tout ce qui est, est dit être en vertu de quelque chose d'un et de commun, quoique en des sens multiples ; que les contraires sont dans le même cas (car ils se ramènent aux premières contrariétés et différences de l'Être) ; et puisque, enfin, une seule science est capable d'embrasser tous ces <sup>15</sup> objets : ainsi se trouve, semble-t-il, résolu le problème que nous avons posé en commençant, c'est-à-dire la question de savoir comment des êtres multiples et différents par le genre peuvent être l'objet d'une seule science.

**4** (1061b) < Philosophie, Mathématique et Physique <sup>116</sup>. >

Étant donné que même le mathématicien ne se sert des axiomes qu'en les appliquant d'une manière appropriée à son objet, l'étude des principes des mathématiques relèvera aussi de la Philosophie première. En effet, l'axiome *si de choses égales on* <sup>20</sup> *retranche des choses égales, les restes sont égaux*, est commun à toutes les quantités ; mais la Mathématique, considérant à part une certaine partie du sujet qui lui est propre, en fait son étude : ce sera, par exemple, les lignes, ou les angles, ou les nombres, ou quelque autre espèce de quantité, ces notions étant prises, non pas en tant qu'êtres, mais en tant que chacune d'elles est un continu à une, deux ou <sup>25</sup> trois dimensions. Mais, au contraire, la Philosophie ne fait pas porter son examen sur des objets particuliers, en tant que chacun d'eux possède quelque attribut accidentel, mais elle traite de l'Être, en tant que chacun de ces objets particuliers est un être. — La science physique se comporte de la même façon que la science mathématique : la Physique, en effet, étudie les accidents et

<sup>116</sup> Sur ce chapitre, cf. Γ, 3 (...)

les principes des êtres, en tant que mus et non en tant qu'êtres, au lieu que la 30 Science première, ainsi que nous l'avons dit, étudie les choses seulement en tant que les substrats sont des êtres, et non en tant qu'ils sont quelque autre chose. C'est pourquoi et la science physique et la science mathématique doivent être posées comme des parties de la Sagesse.

5 (1061b-1062b) < *Le principe de contradiction* <sup>117</sup>. >

Il y a, dans les êtres, un principe au sujet duquel on ne peut pas se tromper, mais dont, au contraire, 35 on doit toujours reconnaître la vérité : c'est qu'il n'est pas possible que la même chose, en un seul et 1062a même temps, soit et ne soit pas, et il en est de même pour tout autre couple semblable d'opposés. De telles vérités ne comportent pas de démonstration proprement dite, mais seulement une preuve *ad hominem*. Il n'y a pas, en effet, de principe plus certain que celui-là et duquel on le puisse déduire, condition requise cependant si l'on veut qu'il y ait 5 démonstration au sens propre. Mais à celui qui prétend que les assertions contradictoires sont également vraies, si l'on veut démontrer qu'il est dans le faux, il faut lui faire admettre une proposition d'une nature telle que, tout en étant réellement identique avec le principe que la même chose ne peut pas, à la fois être et ne pas être dans un seul et même temps, elle ne lui paraisse cependant pas identique : c'est la seule démonstration possible à 10 l'encontre de celui qui prétend qu'il est possible que des propositions contradictoires soient vraies, en même temps, du même sujet. Ceux donc qui ont à entrer en discussion l'un avec l'autre, doivent se rencontrer entre eux sur quelque point ; sans la réalisation de cette condition, comment pourrait-il y avoir discussion commune à l'égard l'un de l'autre ? Il faut, par suite, que chaque mot leur soit familier et qu'il exprime une chose, non pas plusieurs choses, 15 mais rien qu'une seule ; et si, en fait, le mot signifie plusieurs choses, on doit indiquer clairement à laquelle d'entre elles il se rapporte. — Celui, alors, qui dit que telle chose est et n'est pas, ce qu'il dit il le nie au même moment, et, par conséquent, il dit que le mot ne signifie pas ce qu'il signifie, ce qui est impossible. Il en résulte que si l'expression *telle chose est* signifie quelque chose, on ne peut pas affirmer la 20 vérité de sa contradictoire. — De plus, si le mot signifie quelque chose et si cette signification est affirmée comme vraie d'un sujet, le sujet doit nécessairement posséder cette propriété ; or il n'est pas possible que ce qui est nécessairement puisse jamais ne pas être ; des affirmations et des négations opposées ne peuvent donc pas être vraies du même sujet. — Ensuite, si l'affirmation n'est en rien plus vraie que la négation, dire *homme* ou dire *non-homme* ne sera pas plus exprimer la vérité dans un cas que dans 25 l'autre. Il peut sembler aussi que dire que

---

<sup>117</sup> Cf. Γ, 3, 4 et 8 (...)



l'homme n'est pas un cheval, c'est être plus dans le vrai<sup>118</sup>, en tout cas ne l'être pas moins, que de dire qu'il n'est pas un homme : de sorte qu'on sera aussi dans le vrai en disant que le même homme est un cheval, puisque l'on affirmait que les contradictoires peuvent être également vraies. Il en résulte que le même être est un homme et un cheval, ou tout autre <sup>30</sup> animal.

Ainsi donc, s'il n'y a aucune démonstration proprement dite de ces vérités, il existe cependant une démonstration qui peut suffire à réfuter celui qui utilise de tels arguments. Et peut-être qu'en interrogeant Héraclite lui-même de cette manière, on l'eût obligé d'avouer qu'il n'est jamais possible que les propositions contradictoires soient vraies, en même temps, des mêmes choses. En réalité, c'est pour n'avoir pas bien compris lui-même ce qu'en fin de <sup>35</sup> compte il voulait dire, qu'Héraclite a embrassé cette opinion. Mais, en tout cas, si ce qu'il dit est vrai, même ce qu'il dit ne saurait non plus être vrai, à **1062b** savoir que la même chose peut, en un seul et même temps, être et n'être pas. En effet, de même que si les propositions sont séparées, l'affirmation n'est pas plus vraie que la négation, de la même manière aussi, <sup>5</sup> si l'affirmation et la négation sont couplées et réunies pour former comme une seule affirmation, l'ensemble de l'affirmation et de la négation pris comme une affirmation ne sera pas plus vrai que la négation totale correspondante. — Enfin, si rien ne peut être affirmé avec vérité, cela même sera faux de dire qu'aucune affirmation n'est vraie. Mais si une affirmation vraie existe, alors se trouvera réfuté le système de ceux <sup>10</sup> qui soulèvent de telles objections et qui ruinent absolument toute discussion.

**6** (1062b-1063b) < *Le principe de contradiction, suite* <sup>119</sup>. >

La doctrine de Protagoras est voisine des opinions que nous venons de discuter. Ce philosophe prétendait, en effet, que l'homme est la mesure de toutes choses, ce qui revient à dire que ce qui paraît à chacun est <sup>15</sup> la réalité même. Cela posé, il en résulte que la même chose est et n'est pas, est à la fois bonne et mauvaise, et que toutes autres affirmations opposées sont également vraies, du fait que souvent la même chose paraît belle à ceux-ci, et tout le contraire à ceux-là, et que ce qui apparaît à chaque homme est la mesure des choses.

<sup>20</sup> La difficulté peut être résolue en examinant quelle a été l'origine de cette croyance. Les uns pensent qu'elle a pris sa source dans les conceptions des physiologues ; pour les autres, elle naîtrait de cette observation que tous les hommes ne reçoivent pas les mêmes impressions des mêmes objets, et que telle chose qui paraît douce aux uns paraît aux autres tout le contraire du doux.

---

<sup>118</sup> Cf. Γ, 4, 1008a 1.

<sup>119</sup> Cf. Γ, 5-8.

Rien ne vient du Non-Être, tout vient de l'Être : <sup>25</sup> c'est là, en effet, une conception qui est commune à presque tous les philosophes de la nature. Dès lors, puisque rien ne devient blanc quand le blanc parfait et absolument non-blanc est posé comme existant, ce qui devient blanc doit venir de ce qui n'est pas blanc. On en devrait conclure, pensent-ils, que le blanc vient du Non-Être, à moins d'admettre l'identité <sup>30</sup> du non-blanc et du blanc. Mais il n'est pas difficile de résoudre cette difficulté. Nous avons dit, en effet, dans nos ouvrages de physique<sup>120</sup>, en quel sens ce qui devient vient du Non-Être, et en quel sens, de l'Être. Et, d'autre part, attacher une valeur égale aux opinions et aux imaginations de ceux qui sont en désaccord entre eux, c'est une sottise. Il est <sup>35</sup> clair, en effet, que ou les uns ou les autres doivent nécessairement se tromper. On peut s'en rendre compte à la lumière de ce qui se passe dans la connaissance sensible : jamais, en effet, la même chose ne **1063a** paraît, aux uns, douce, et, aux autres, le contraire du doux, à moins que, chez les uns, l'organe sensoriel qui juge des saveurs en question, ne soit vicié et endommagé. Mais s'il en est ainsi, ce sont les uns qu'il faut prendre pour mesure des choses, et non <sup>5</sup> les autres. Et je le dis également pour le Bien et le Mal, le beau et le laid, et les autres qualités de ce genre. Professer, en effet, l'opinion dont il s'agit, revient à croire que les choses sont telles qu'elles apparaissent à ceux qui, pressant la partie inférieure du globe de l'œil avec le doigt, donnent ainsi à un seul objet l'apparence d'être double ; c'est croire qu'il existe deux objets, parce qu'on en voit deux, et qu'ensuite il n'y en a plus qu'un seul, puisque, pour <sup>10</sup> ceux qui ne font pas mouvoir le globe de l'œil, l'objet un paraît un. — D'une manière générale, il est absurde de partir de ce que les choses d'ici-bas apparaissent toujours changeantes et ne persistent jamais dans le même état, pour en faire la base de notre jugement sur la vérité : c'est en partant des êtres qui restent toujours les mêmes et qui ne sont passibles d'aucun changement qu'il faut aller à la poursuite de la vérité. Tels sont, par exemple, les <sup>15</sup> Corps célestes : ils n'apparaissent pas, tantôt avec tels caractères, tantôt avec tels autres, mais ils sont toujours les mêmes et ne participent d'aucun changement. — De plus, s'il y a mouvement, il y a aussi quelque chose qui est mû, et toute chose se meut à partir de quelque chose vers quelque chose ; il faut donc que le mobile soit d'abord en ce à partir de quoi il sera mû, et ensuite n'y soit plus ; et qu'il se meuve <sup>20</sup> vers l'autre chose, et se produise en elle ; et qu'ainsi les propositions contradictoires ne soient pas vraies en même temps, comme nos adversaires le prétendent. — Ensuite, si, sous le rapport de la quantité, les choses d'ici-bas sont dans un flux et dans un mouvement continuel, si on le concède du moins (bien que cela ne soit pas vrai), pour quelle raison ne persisteraient-elles pas sous le rapport de la qualité ? Il est manifeste, en effet, que la raison principale qui a fait admettre que des propositions <sup>25</sup> contradictoires sont vraies de la même chose, vient de ce qu'on croit que la quantité ne persiste pas dans les corps, ce qui permettrait de

---

<sup>120</sup> *Physique*, I, 7-9 ; *De la génération et de la corruption*, I, 3, 317b 14 - 319b 5 (...)

soutenir que le même corps est, et n'est pas, long de quatre coudées. Mais la substance relève de la qualité, c'est-à-dire d'une nature déterminée, et la quantité, d'une nature indéterminée. — En outre, quand le médecin prescrit de porter à sa bouche telle nourriture, pourquoi le <sup>30</sup> fait-on ? En quoi *ceci est du pain*, est-il plus vrai que *ceci n'est pas du pain* ? Ainsi il serait indifférent de manger ou de ne pas manger. Mais, en réalité, on prend la nourriture prescrite, dans la conviction que l'on est dans la vérité à son sujet et que c'est bien là du pain. Et pourtant, on ne devrait pas le faire, s'il est vrai que nulle nature ne demeure réellement invariable dans les êtres sensibles, mais que toutes sont dans un mouvement et un flux <sup>35</sup> perpétuels. — Si d'ailleurs nous changeons sans cesse et si nous ne demeurons jamais les mêmes, quoi d'étonnant si les objets sensibles ne nous paraissent jamais identiques ? Il en est pour nous comme pour les malades. En effet, dans le cas des malades, c'est **1063b** parce qu'ils ne se trouvent pas dans le même état que lorsqu'ils sont en bonne santé, que les qualités sensibles ne leur paraissent pas les mêmes ; mais les objets sensibles eux-mêmes n'ont, pour cela du moins, participé à aucun changement ; ils fournissent seulement des sensations différentes aux malades, et non pas les mêmes. Il est sans doute nécessaire qu'il en soit de la sorte <sup>5</sup> dans le changement dont nous parlions plus hauts. Mais si nous ne changeons pas et si nous restons les mêmes, il y aura quelque chose de permanent.

Passons à ceux de nos adversaires qui s'appuient sur un raisonnement dialectique pour soulever les difficultés dont nous venons de parler ; la solution n'en est pas alors facile, s'ils ne consentent pas à poser un principe dont ils renoncent à demander la raison, puisque c'est seulement à l'aide d'un principe <sup>10</sup> de ce genre que tout raisonnement et toute démonstration s'effectue : ne rien poser, en effet, c'est supprimer la discussion, et, d'une manière générale, le raisonnement. Il en résulte qu'à l'égard de ces gens-là, il n'y a pas de raisonnement possible, tandis que, pour les autres, qui ne sont embarrassés que par les difficultés traditionnelles, il est facile de leur répondre et de dissiper ce qui fait naître leurs perplexités, comme on peut le voir d'après ce que nous avons dit plus haut.

<sup>15</sup> Il résulte manifestement de ces arguments que des énoncés contradictoires, portant sur le même objet et en même temps, ne peuvent pas être vrais ; que les contraires ne peuvent pas non plus être vrais, puisque toute contrariété suppose une privation, chose évidente si l'on ramène à leur principe les définitions des contraires. — De même encore, aucun terme moyen entre des contraires ne peut non plus <sup>20</sup> être affirmé d'un seul et même sujet < dont l'un des contraires est affirmé >. Supposons que le sujet soit blanc ; en disant qu'il n'est ni blanc, ni noir, nous serons dans l'erreur, car il en résulte que le même sujet à la fois est blanc et n'est pas blanc ; en effet, l'un des deux termes, compris dans l'expression composée *ni blanc, ni noir*, sera vrai du sujet, et ce terme est un contradictoire du blanc.

On ne peut donc pas être dans la vérité en adoptant <sup>25</sup> les doctrines d'Héraclite ou celles d'Anaxagore ; sans quoi, il s'ensuivrait que les contraires sont affirmés du même sujet. Dire, en effet, avec Anaxagore, que dans tout il y a une partie de tout, c'est dire que rien n'est doux plutôt qu'amer, et de même pour n'importe quelle autre contrariété, puisque tout est dans tout, non pas seulement en puissance, mais en <sup>30</sup> acte et distinctement. — De même, il n'est pas possible non plus que les propositions soient toutes vraies ou toutes fausses, d'abord à cause des nombreuses autres difficultés qu'entraînerait cette thèse, et aussi parce que, si tout est faux, on ne sera pas dans le vrai en énonçant que tout est faux, et, si tout est vrai, en <sup>35</sup> disant que tout est faux on ne sera pas dans le faux.

**7** (1063b-1064b) < *La Théologie est distincte de la Mathématique et de la Physique.* >

Toute science particulière recherche certains principes et certaines causes pour chacun des objets qu'elle connaît : ainsi procèdent la Médecine, la **1064a** Gymnastique et chacune des autres sciences poétiques et mathématiques. Chacune d'elles, en effet, concentrant son effort sur un genre déterminé, s'occupe de cet objet comme une réalité et un être, pris non pas en tant qu'être cependant, car pour l'être en tant qu'être, c'est une science autre que ces sciences-là qui l'étudie. Des sciences que nous venons de mentionner, <sup>5</sup> chacune prend, en quelque sorte, pour sujet, dans chaque genre, l'essence, et s'efforce de donner sur tout le reste des démonstrations plus ou moins précises. Mais les unes appréhendent l'essence par le moyen de la sensation, tandis que les autres l'assument par hypothèse. Aussi résulte-t-il clairement d'une induction de cette sorte que de la substance et de l'essence il n'y a pas de démonstration.

<sup>10</sup> D'autre part, étant donné qu'il y a une science de la nature, elle sera évidemment différente, et d'une science pratique, et d'une science poétique. Pour les sciences poétiques, en effet, c'est dans l'artiste, et non dans le patient, que réside le principe de la création, et ce principe, c'est, ou un art, ou quelque autre capacité. De même, pour les sciences pratiques, ce n'est pas dans l'objet de l'action, c'est plutôt dans l'agent que réside le mouvement. Or la science <sup>15</sup> du physicien traite des êtres qui ont en eux-mêmes un principe de mouvement. On voit, dès lors, par ces considérations, que la science physique n'est ni une science pratique, ni une science poétique, mais qu'elle est nécessairement une science théorique, car il faut bien qu'elle tombe sous l'un de ces trois genres. Et puisqu'il est nécessaire que chaque science <sup>20</sup> connaisse, d'une façon ou de l'autre, l'essence, et s'en serve comme d'un principe, il faut porter son attention sur le point de savoir comment le physicien doit définir, et comment il doit établir la définition de la substance, si c'est comme le camus, ou si ce n'est pas plutôt comme le concave. De ces deux notions, en effet, celle de camus implique la matière de la chose, tandis que celle de concave est séparée de la matière : car la forme camarde se produit dans le <sup>25</sup> nez, ce qui fait aussi que sa notion est

considérée avec celle du nez, le camus étant un nez concave. Il est donc manifeste encore que, dans la définition de la chair, de l'œil et des autres parties du corps, la matière doit toujours entrer. — Puisqu'il existe, d'autre part, une science de l'Être en tant qu'être et séparé, nous devons examiner s'il faut, en fin de compte, admettre que cette science est la même que <sup>30</sup> la Physique ou si elle n'est pas plutôt différente. La Physique traite des êtres qui ont en eux-mêmes un principe de mouvement ; d'autre part, la Mathématique est une science théorique, et qui traite d'êtres immuables, mais non séparés. L'Être séparé et immobile est donc l'objet d'une science toute différente de ces deux sciences, s'il est vrai qu'il <sup>35</sup> existe une substance de cette sorte, je veux dire une substance séparée et immobile, comme nous nous efforcerons de le montrer<sup>121</sup>. Et s'il existe une réalité de ce genre parmi les êtres, ce sera ici, en quelque **1064b** manière, le divin, et ce ne saurait être que le premier et souverain Principe. — On voit donc qu'il y a trois genres de sciences théorétiques, la Physique, la Mathématique et la Théologie. Or le genre des sciences théorétiques est le plus noble, et des sciences théorétiques elles-mêmes, la dernière que nous avons nommée est la plus noble, car elle a pour objet l'Être <sup>5</sup> le plus digne de prix de tous les êtres, la supériorité ou l'infériorité de chaque science étant déterminée par son objet propre<sup>122</sup>.

On peut se demander si, enfin, la science de l'Être en tant qu'être doit être considérée, ou non, comme une science universelle. C'est ainsi que, dans le domaine des sciences mathématiques, chaque science particulière traite d'un seul genre déterminé, mais il y a aussi une Mathématique universelle qui embrasse toutes les quantités. À cela nous répondons que si les <sup>10</sup> substances naturelles étaient les premières entre tous les êtres, alors la Physique serait la première de toutes les sciences ; mais s'il existe une autre réalité, une substance séparée et immobile, la science de cette réalité doit être nécessairement une science différente, une science antérieure à la Physique, et universelle par son antériorité même.

**8** (1064b-1065b) < *Analyse de l'Être par accident et de l'Être comme vrai* <sup>123</sup>. >

<sup>15</sup> L'Être en général s'entend en plusieurs sens, dont l'un est l'Être dit par accident. Commençons donc par examiner l'Être pris en ce sens. Il est évident qu'aucune des sciences traditionnelles ne s'occupe de l'accident. L'art de bâtir, en effet, ne considère nullement ce qui arrivera à ceux qui utiliseront la <sup>20</sup> maison, si, par exemple, ils y mèneront, ou non, une vie pénible ; de même pour

<sup>121</sup> Cf. A, 6 et ss.

<sup>122</sup> Cf. E, 1, 1026a 10 et ss. (N.d.É.)

<sup>123</sup> Cf. E, 2-4 (...)

l'art du tisserand, du cordonnier ou du cuisinier : chacune de ces disciplines s'intéresse exclusivement à son objet propre, c'est-à-dire à sa fin particulière. Quant à des raisonnements tels que : *l'homme qui, étant musicien, devient grammairien sera en même temps l'un et l'autre, alors qu'il n'était pas l'un et l'autre auparavant ; mais ce qui est,* <sup>25</sup> *sans avoir toujours été, doit être devenu ; par conséquent, un tel homme doit être devenu, en même temps, musicien et grammairien,* de pareils raisonnements ne sont jamais ce que recherche une science reconnue unanimement comme telle ; il n'y a que la Sophistique qui en fasse son objet, car elle seule traite de l'accident. Aussi le mot de Platon<sup>124</sup> n'est-il pas sans justesse : la Sophistique, dit-il, vit dans le Non-Être. — <sup>30</sup> Qu'une science de l'accident ne soit même pas possible, c'est ce qu'on apercevra clairement, si l'on s'efforce de voir quelle est, enfin, la nature de l'accident. Tout être, disons-nous, ou bien existe toujours et nécessairement (il ne s'agit pas de la nécessité au sens de contrainte, mais de cette nécessité à laquelle nous faisons appel dans les démonstrations), ou bien est ce qui arrive le plus souvent, <sup>35</sup> ou bien n'est ni ce qui arrive le plus souvent, ni ce qui est toujours et nécessairement, mais est ce qui arrive n'importe comment. Que, par exemple, il puisse faire froid pendant la canicule, c'est ce qui n'arrive ni toujours et nécessairement, ni le plus <sup>1065a</sup> souvent, c'est ce qui peut seulement arriver quelquefois. L'accident est donc ce qui arrive, mais ni toujours et nécessairement, ni le plus souvent. Telle étant donc, selon nous, la nature de l'accident, l'impossibilité d'une science d'un être de ce genre en découle de toute évidence : toute science, en effet, a pour objet, ou ce qui est éternellement, ou ce qui <sup>5</sup> arrive le plus souvent ; or l'accident n'est ni l'un, ni l'autre. — D'autre part, que l'Être par accident ait des causes et des principes qui ne soient pas de même nature que les causes et les principes de l'Être par soi, c'est évident. S'il en était autrement, tout, sans exception, serait nécessaire. En effet, si telle chose est, quand telle autre chose est ; si cette autre chose est, quand une troisième chose est ; et si cette troisième chose existe, non par hasard, mais nécessairement : <sup>10</sup> ce dont cette troisième chose était cause sera nécessaire aussi, et on arrivera ainsi jusqu'au dernier effet, comme on l'appelle, effet qui pourtant était posé être par accident. Tout sera donc nécessaire, et tout hasard, toute possibilité de devenir et de ne pas devenir, se trouvent ainsi absolument exclus du cours des choses. Même si la cause était supposée non plus un être, mais un devenir, les conséquences <sup>15</sup> seraient les mêmes : tout deviendrait nécessairement. L'éclipse de demain, en effet, se produira, si telle chose arrive, et telle chose arrive, si telle autre chose arrive elle-même, et cette autre chose, si une troisième chose arrive ; et de cette façon, si, du temps limité qui sépare l'instant actuel de demain, on retranche du temps, on arrivera, à un moment donné, à la condition existant déjà. Par conséquent, l'existence <sup>20</sup> de celle-ci entraînera nécessairement tout ce qui suivra, de sorte que tout devient nécessairement.

---

<sup>124</sup> *Sophiste*, 254a. (N.d.É.)



En ce qui concerne l'Être pris au sens de vrai et l'Être par accident, le premier consiste dans une liaison de la pensée, c'est une modification dans la pensée ; aussi, de l'Être ainsi conçu, ne recherche-t-on pas les principes, mais seulement ceux de l'Être extérieur à la pensée, et séparé. Quant à l'autre <sup>25</sup> Être, je veux dire l'Être par accident, il n'est pas nécessaire, mais indéterminé, et d'un tel être les causes sont inordonnées et en nombre infini.

La finalité se rencontre dans ce qui devient par nature ou provient de la pensée. Il y a *fortune* quand l'un de ces événements se produit par accident. De même, en effet, que l'Être peut être par soi ou par accident, il en est ainsi de la cause<sup>125</sup>. La fortune <sup>30</sup> est une cause par accident de ce qui arrive normalement, selon un choix réfléchi, en vue d'une fin. Aussi la fortune et la pensée roulent-elles sur les mêmes choses, car le choix n'existe pas séparé de la pensée. Mais les causes qui produisent ce qui peut venir de la fortune sont indéterminées, d'où il suit que la fortune est impénétrable au calcul de l'homme, qu'elle n'est qu'une cause par accident, et absolument parlant, qu'elle n'est cause de rien<sup>126</sup>. Il y a <sup>35</sup> bonne ou mauvaise fortune, quand le résultat est **1065b** bon ou mauvais ; prospérité et adversité se disent des grands biens et des grands maux<sup>127</sup>. — Et puisque nul être par accident n'est antérieur à un être par soi, nulle cause accidentelle n'est non plus antérieure à une cause essentielle. Si donc la fortune ou le hasard est cause du Ciel, il y a encore une cause qui lui est antérieure : c'est l'Intelligence et la nature.

### 9 (1065b-1066a) < Analyse du Mouvement. >

<sup>5</sup> Il y a ce qui est en acte seulement, ce qui est en puissance, et ce qui est en puissance et en acte ; et cela, soit dans la substance, soit dans la quantité, soit dans les autres catégories. Ensuite, il n'existe pas de mouvement en dehors des choses, car le changement s'effectue toujours selon les catégories de l'Être, et il n'y a pas de genre commun à ces sujets de changement qui ne soit dans une catégorie déterminée. Enfin, chaque catégorie se réalise dans tous les sujets d'une double façon : pour la substance, <sup>10</sup> par exemple, il y a sa forme et la privation ; pour la qualité aussi, le blanc et le noir ; pour la quantité aussi, l'achevé et l'inachevé ; enfin, dans le mouvement de translation, le haut et le bas, le léger et le grave. Par conséquent, il y a autant d'espèces de mouvement et de changement que d'espèces de l'Être. La distinction de ce qui est en puissance et <sup>15</sup> de ce qui est en entéléchie existant en chaque genre, l'acte de ce qui est en puissance en tant que tel, je l'appelle mouvement. La définition que nous

<sup>125</sup> Cf. *Physique*, II, 5, 196b 21-25.

<sup>126</sup> Cf. *Physique*, II, 5, 197a 6-14.

<sup>127</sup> Cf. *Physique*, II, 5, 197a 25-27.



donnons est la vraie, et en voici la preuve. Quand le constructible, en tant que nous le disons être tel, est en acte, il se construit, et c'est là le processus de construction. De même pour l'apprentissage, la guérison, la rotation, <sup>20</sup> la marche, le saut, le vieillissement, la croissance. Il arrive donc qu'il y a mouvement quand l'entéléchie existe, et ni avant, ni après. L'entéléchie de l'être en puissance, quand on prend celui-ci dans l'entéléchie qu'il possède en acte, non en tant que lui-même, mais en tant que mobile, est mouvement. Par *en tant que tel*, j'entends ceci : l'airain est, en puissance, statue ; mais pourtant ce n'est pas l'entéléchie <sup>25</sup> de l'airain, en tant qu'airain, qui est mouvement, car ce n'est pas la même chose d'être airain et d'être une certaine potentialité ; si c'était absolument la même chose au point de vue des définitions, l'entéléchie de l'airain serait un mouvement. Mais, en réalité, ce n'est pas la même chose. (On le voit, d'ailleurs, dans le cas des contraires : en effet, le pouvoir d'être sain et le pouvoir d'être malade ne sont pas une même chose, sinon le fait d'être sain et <sup>30</sup> le fait d'être malade seraient identiques ; c'est le sujet, c'est ce qui est sain ou malade, que ce sujet soit humidité ou sang, qui est une seule et même chose.) Et puisque ce n'est pas la même chose, pas plus que la couleur n'est la même chose que le visible, c'est donc bien l'entéléchie de l'être en puissance, mais en tant qu'il est en puissance, qui constitue le mouvement. Que tel soit donc le mouvement, et que le fait d'être mû n'ait lieu qu'au moment où l'entéléchie même existe, et ni avant, ni après, <sup>35</sup> c'est ce qui est évident. Chaque chose, en effet, est **1066a** en puissance tantôt d'être, tantôt de n'être pas en acte. C'est le cas, par exemple, du constructible en tant que constructible. Je dis que l'acte du constructible, en tant que constructible, est le processus de construction. En effet, l'acte est, ou bien ce que nous venons de dire, à savoir le processus de construction, ou bien la maison. Mais, une fois que la maison existe, il n'y a plus de constructible ; et, d'autre part, ce qui <sup>5</sup> se construit, c'est le constructible : il faut donc nécessairement que l'acte soit le processus de construction, et le processus de construction est un mouvement. Le raisonnement est encore le même pour les autres mouvements.

L'exactitude de notre thèse est rendue évidente par les opinions des autres philosophes au sujet du mouvement, et par la difficulté d'en donner une autre définition. Il serait, en effet, impossible de le placer <sup>10</sup> dans quelque autre genre de choses. Cela résulte clairement de leurs paroles : pour certains, le mouvement est altérité, inégalité, non-être<sup>128</sup>, toutes notions qui n'impliquent pas nécessairement le mouvement, et, en outre, ces termes ne sont pas plus la fin et l'origine du changement que leurs opposés. La raison qui a déterminé ces philosophes à ranger le mouvement dans ces notions, c'est que le mouvement semble être quelque chose d'indéterminé, et <sup>15</sup> que les principes de la seconde série sont indéterminés comme principes de privation, aucun d'eux n'étant, en effet, ni substance, ni qualité, ni aucune des autres catégories. En réalité, la

<sup>128</sup> Les Pythagoriciens et les Platoniciens (cf. *Sophiste*, 256d ; *Timée*, 57a et ss).

cause pour laquelle le mouvement semble indéterminé, c'est qu'on ne peut le ranger ni parmi les êtres en puissance, ni parmi les êtres en acte, car ni la quantité en puissance ne se meut nécessairement, ni la quantité <sup>20</sup> en acte. Le mouvement paraît bien être un certain acte, mais c'est un acte incomplet. La cause en est que la chose en puissance, dont le mouvement est l'acte, est incomplète. Voilà pourquoi il est difficile de saisir la nature du mouvement. On ne pourrait, en effet, le placer que dans la privation, ou dans la puissance, ou dans l'acte pur ; or rien de tout cela n'est manifestement admissible. Reste donc notre <sup>25</sup> façon de le comprendre, à savoir que le mouvement est un acte, et de l'espèce d'acte que nous avons décrite, chose certes difficile à concevoir, mais qui peut exister.

Que d'ailleurs le mouvement soit dans le mobile, c'est ce qui est évident : le mouvement est, en effet, l'entéléchie du mobile sous l'action du moteur. Mais l'acte du moteur n'est pas autre que celui du mobile : il doit être entéléchie de l'un comme de l'autre. Car le moteur, considéré en puissance, est moteur, et <sup>30</sup> considéré en acte, est mouvant ; mais ce qu'il actualise, c'est le mobile, si bien que l'acte est unique, pour le moteur et pour le mobile également : c'est comme un même intervalle de un à deux et de deux à un, de montée et de descente, sans que pourtant il y ait unité d'être entre ces choses. Il en est de même dans le rapport du mouvant et du mû.

#### 10 (1066a-1067a) < Analyse de l'Infini <sup>129</sup>. >

<sup>35</sup> L'infini est, ou bien ce qu'il est impossible de parcourir, parce qu'il n'est pas dans sa nature d'être parcouru, comme la voix est invisible, ou bien ce qu'on peut parcourir mais est sans fin, ou bien ce qu'on peut à peine parcourir, ou bien ce qu'on peut par nature parcourir, mais qui ne se laisse pas parcourir ou n'a pas de fin. Il y a encore l'infini **1066b** par composition ou par division, ou par les deux à la fois.

Que l'infini soit séparé, chose en soi, ce n'est pas possible. En effet, s'il n'est ni étendue, ni multiplicité, si l'infini même est sa substance et non un accident, il sera indivisible, puisque le divisible doit <sup>5</sup> être étendue ou multiplicité. Mais s'il est indivisible, il n'est pas infini, sinon comme la voix est invisible. Or ce n'est pas cet infini dont nous parlons et que nous recherchons, mais l'infini en tant qu'il ne peut être parcouru. — Comment, d'ailleurs, est-il possible que l'infini existe par soi, si le nombre et la grandeur, dont l'infini n'est qu'un attribut, n'existent pas par eux-mêmes ? — De plus, si l'infini existe par accident, il ne saurait être élément des êtres en tant <sup>10</sup> qu'infini, pas plus que l'invisible n'est élément du langage, bien que la voix soit invisible. — Que l'infini, enfin, ne puisse exister en acte, c'est l'évidence, car alors toute partie quelconque de

---

<sup>129</sup> Le présent chapitre est formé d'extraits du III<sup>e</sup> livre de la *Physique* (...)

l'infini, prise à part, serait infinie, la quiddité de l'infini et l'infini étant, en effet, une seule et même chose, si l'infini est une substance et non l'attribut d'un sujet. Par conséquent, l'infini est, ou bien indivisible, ou bien divisible en parties perpétuellement <sup>15</sup> divisibles, s'il est partageable. Mais la même chose ne peut être plusieurs infinis, car, de même qu'une partie d'air est air, une partie d'infini sera infinie, si l'infini est substance et principe. Disons-nous donc que l'infini est impartageable et indivisible ? Mais c'est impossible pour l'infini en acte, car il est nécessairement une certaine quantité. L'infini appartient, par suite, à son sujet seulement par accident. <sup>20</sup> Mais dans ce cas, nous avons dit qu'il ne peut être principe, que le principe, c'est ce dont l'infini est un accident, à savoir l'Air ou le nombre pair.

Mais c'est là une recherche d'ordre général. Il nous reste à montrer que l'infini ne rentre pas dans les choses sensibles. Si un corps se définit *ce qui est limité par des surfaces*, il ne saurait y avoir de corps infini, soit sensible, soit intelligible ; le nombre, en <sup>25</sup> tant que séparé, ne sera pas non plus infini, puisque le nombre, ou tout ce qui a nombre, est nombrable. Et si nous envisageons les choses dans leur réalité physique, voici nos preuves. Un corps physique infini ne peut être ni composé, ni simple. Il ne sera pas un corps composé, s'il est vrai que les éléments composants sont limités en nombre. Il faut, en effet, qu'il y ait égalité entre les contraires, et que l'un d'eux ne soit pas infini, car, si, d'une quantité <sup>30</sup> quelconque, la puissance d'un des deux corps est dépassée, le fini sera détruit par l'infini. Que, d'autre part, chacun des éléments composants soit infini, c'est impossible, car le corps est ce qui s'étend dans toutes les dimensions, et l'infini, ce qui s'étend sans limite, de sorte que si l'infini est un corps, il s'étendra dans toutes les dimensions à l'infini. L'infini ne peut davantage être un corps un et simple, ni, <sup>35</sup> comme certains philosophes le prétendent, quelque chose en dehors des éléments, d'où ces philosophes les font dériver. Il n'existe pas, en effet, un tel corps en dehors des éléments, car toutes choses se résolvent dans les éléments d'où elles proviennent, mais il n'y a manifestement rien de tel au delà des corps **1067a** simples. D'autre part, ni le Feu, ni aucun des autres éléments ne peut être infini. En effet, sans parler de la difficulté de comprendre comment l'un d'entre eux pourrait être infini, il est impossible que le Tout, même s'il est fini, soit ou devienne l'un d'entre eux, comme Héraclite prétend qu'à un <sup>5</sup> moment donné tout devient Feu. La raison en est la même que pour l'Un, que les physiciens mettent en dehors des éléments : car tout changement se fait de contraire à contraire, par exemple du chaud au froid. — En outre, le corps sensible est dans un lieu déterminé et c'est le même lieu pour le tout et pour la partie, pour la Terre, par exemple. Si donc on suppose que le corps infini est homogène, il sera ou bien immobile, ou bien en perpétuelle translation ; mais cela est impossible, car pourquoi resterait-il plutôt en repos, ou se mouvrait-il plutôt <sup>10</sup> vers le bas ou vers le haut, ou dans une direction quelconque ? Soit, par exemple, une motte de terre ; où sera-t-elle transportée, ou bien où restera-t-elle en repos ? Le lieu propre du corps, lequel est

homogène avec elle, est infini. Elle le remplirait donc tout entier ? Mais comment ? Quel sera donc autrement son repos et son mouvement ? Restera-t-elle partout en repos ? Il n'y aura donc plus de mouvement. Y aura-t-il, au contraire, mouvement partout ? Il n'y aura donc plus d'arrêt. D'autre<sup>15</sup> part, si on suppose le Tout hétérogène, les lieux des parties le seront aussi ; d'abord, il n'y aura d'autre unité dans le corps du Tout que l'unité de contact ; en second lieu, les parties seront ou limitées, ou illimitées en espèce. Or, il n'est pas possible que leur nombre soit fini, sans quoi certaines parties seraient infinies en quantité, et les autres ne le seraient pas, si le Tout est infini ; par exemple, le Feu ou l'Eau serait infini, mais un tel élément infini serait la<sup>20</sup> destruction des éléments contraires. D'un autre côté, si les parties sont infinies et simples, leurs lieux seront aussi infinis, et infini aussi sera le nombre des éléments ; or, si c'est impossible, et si, en fait, le nombre des lieux est limité, le Tout aussi est nécessairement limité. — Et, d'une manière générale, on ne peut poser un corps infini, et, en même temps, un lieu pour les corps ; car s'il est vrai que tout corps sensible est doué de pesanteur ou de légèreté,<sup>25</sup> il se portera ou vers le centre, ou vers le haut, mais il est impossible que le corps infini, soit sa totalité, soit sa moitié, se meuve dans l'une ou l'autre de ces directions. Comment, en effet, le diviserez-vous ? Ou bien, comment déterminera-t-on, dans l'infini, le bas et le haut, l'extrémité et le centre ? En outre, tout corps sensible est dans un lieu, et il y a six espèces de lieux qu'il est impossible de reconnaître<sup>30</sup> dans un corps infini. En un mot, s'il ne peut pas y avoir un lieu infini, il ne peut pas y avoir non plus un corps infini : ce qui est dans un lieu est, en effet, en quelque endroit, et *quelque endroit* signifie le haut ou le bas, ou l'une des autres directions, chacune d'elles constituant une limite. — L'infini, enfin, n'est pas le même dans l'étendue, le mouvement et le temps, comme s'il était une réalité unique, mais de ces différentes notions celle qui est postérieure se<sup>35</sup> détermine d'après celle qui lui est antérieure : par exemple, un mouvement est infini par l'intermédiaire de l'étendue selon laquelle il y a mouvement, ou altération, ou accroissement, et le temps est infini par le mouvement.

**11** (1067b-1068a) < *Changement et Mouvement*<sup>130</sup>. >

**1067b** La chose qui change, change soit par accident, comme quand nous disons que le musicien se promène, soit par le fait que quelque chose d'elle change : c'est ce qu'on appelle le changement proprement dit, et tel est le cas du changement partiel : le corps est guéri, parce que l'œil est guéri. Il y a enfin ce dont<sup>5</sup> le mouvement est essentiel et premier, c'est-à-dire ce qui est mobile par soi. Mêmes distinctions encore du côté du moteur : il meut, ou par accident, ou partiellement, ou par soi. Il y a, dans tout mouvement, le moteur prochain ; il y a aussi la chose mue, et, en outre, ce dans quoi s'accomplit le mouvement, à

<sup>130</sup> Extrait et résumé de la *Physique*, V, 1, 224a 21 - 225b 5.

savoir le temps ; enfin, un point de départ et un point d'arrivée. Mais les formes, les affections <sup>10</sup> et le lieu, qui sont le terme du mouvement des choses mues, sont immobiles ; ainsi la science, la chaleur : ce n'est pas la chaleur qui est un mouvement, mais l'échauffement. — Le changement non accidentel ne se rencontre pas en toutes choses, mais entre les contraires, entre leurs intermédiaires, et entre les contradictoires. L'induction va nous en convaincre.

<sup>15</sup> Ce qui change, change, ou d'un sujet à un sujet, ou d'un non-sujet à un non-sujet, ou d'un sujet à un non-sujet, ou d'un non-sujet à un sujet. (J'appelle sujet ce qui est exprimé par un terme positif.) Il existe donc nécessairement trois espèces de changement : le changement d'un non-sujet à un non-sujet <sup>20</sup> n'est pas, en effet, un changement, puisque, les termes n'étant ni contraires, ni contradictoires, il n'y a pas d'opposition. Le changement d'un non-sujet à un sujet, qui est son contradictoire, est une génération ; pour le changement absolu, génération absolue, et, pour le changement relatif, génération relative. Le changement d'un sujet à un non-sujet est une corruption ; pour le changement absolu, corruption absolue, et, pour le changement relatif, <sup>25</sup> corruption relative. Si, alors, le Non-Être se prend en plusieurs acceptions, et si le Non-Être qui consiste dans l'union ou la séparation du sujet et du prédicat ne peut être mû, et s'il en est de même du Non-Être au sens de ce qui existe seulement en puissance et qui est opposé à l'Être proprement dit (le non-blanc ou le non-bon peut se mouvoir par accident, puisque le non-blanc peut être un homme ; mais ce qui n'a absolument pas d'existence déterminée <sup>30</sup> ne saurait, en aucun cas, être mû), il est impossible que le Non-Être soit en mouvement. Et s'il en est ainsi, il est impossible aussi que la génération soit un mouvement, puisque c'est le Non-Être qui est engendré. Qu'on admette même tant qu'on voudra que c'est par accident que se fait cette génération, il n'en est pas moins vrai de dire que c'est le Non-Être qui doit être attribué, comme point de départ, à ce qui est engendré au sens absolu. Et de même encore, le Non-Être ne peut être en repos. Telles sont donc <sup>35</sup> les difficultés qui résultent de cette manière de voir. Il y en a une autre, c'est que tout ce qui est mû est dans un lieu, et que le Non-Être n'est pas dans un lieu, sinon il serait en quelque endroit. Pas davantage la corruption n'est un mouvement : en effet, ce qui est contraire à un mouvement, c'est un mouvement ou un repos ; or corruption est contraire à génération. **1068a** Et puisque tout mouvement est un changement, que les espèces de changement sont au nombre de trois, comme nous l'avons dit, et que, de ces trois espèces, le changement selon la génération et le changement selon la corruption ne sont pas des mouvements, mais des changements de contradictoire à contradictoire, il en résulte nécessairement que, seul, le changement de sujet à sujet est mouvement. Or les <sup>5</sup> sujets sont ou des contraires, ou des intermédiaires (car on peut admettre que la privation est aussi un contraire), qui s'expriment par un terme positif, tel que *nu*, *édenté*, *noir*.

**12** (1068a-1069a) < *Impossibilité du changement de changement* <sup>131</sup>. >

Si les catégories se divisent en substance, qualité, lieu, action ou passion, relation, quantité, il existe nécessairement trois espèces de mouvement : mouvements de la qualité, de la quantité, selon le lieu. <sup>10</sup> Relativement à la substance, il n'y a pas de mouvement, parce que la substance n'a aucun contraire<sup>132</sup>. Il n'y en a pas non plus pour la relation : il est possible, en effet, que si l'un des corrélatifs change, l'autre cesse d'être vrai, bien que n'ayant changé en rien, de sorte que leur mouvement est seulement par accident. Pas de mouvement non plus d'agent et de patient, ni de moteur et de mû, parce qu'il n'y a pas mouvement <sup>15</sup> de mouvement, ni génération de génération, ni, d'une manière générale, changement de changement. Il y a, en effet, deux façons dont on peut concevoir le mouvement de mouvement. En premier lieu, ce peut être à la façon d'un sujet, comme quand nous disons : l'homme est en mouvement, parce que de blanc il se change en noir. Il en résulterait que, en ce sens, le mouvement subirait, lui aussi, l'échauffement, le refroidissement, le déplacement ou l'accroissement. Mais c'est là une chose impossible, car le <sup>20</sup> changement ne peut être mis au nombre des sujets. En second lieu, il peut y avoir mouvement de mouvement, en ce sens qu'un autre sujet changerait d'un changement à une autre forme de changement : tel est, pour un homme, le passage de *tomber malade* à *devenir bien portant*. Mais cela non plus n'est pas possible, sinon par accident, car tout mouvement, quel qu'il soit, est un changement d'une forme à une autre. (La génération et la corruption sont d'ailleurs <sup>25</sup> dans le même cas, avec cette seule différence que ce sont des changements entre des choses opposées d'une certaine façon, tandis que le mouvement existe entre des choses opposées d'une autre façon.) Ainsi donc, il y aura changement, en même temps que de la santé à la maladie, de ce changement lui-même à un autre changement. Il est clair, alors, que si on est tombé malade, on doit avoir changé aussi en quelque autre changement (quoi qu'il soit logiquement possible de demeurer dans le même état), et, de plus, en un changement qui n'est pas toujours pris au hasard : ce nouveau changement aura lieu à partir d'une chose définie vers une autre chose définie ; <sup>30</sup> ce sera, par conséquent, le changement opposé, le processus de guérison. En réalité, c'est seulement par accident qu'il peut y avoir changement de changement : par exemple, il y a changement du processus du souvenir à celui de l'oubli, parce que le sujet du processus est lui-même changeant, passe tantôt dans l'état de science, tantôt dans l'état d'ignorance.

Autre argument : il faudra procéder à l'infini, si l'on veut qu'il y ait changement de changement, et génération de génération. Ce qui est vrai de la dernière génération est nécessairement vrai de la <sup>35</sup> précédente. Ainsi, si la

<sup>131</sup> Le ch. 12 est également composé d'extraits du V<sup>e</sup> livre de la *Physique* (...)

<sup>132</sup> Cf. *Catégories*, 5, 3b 24.



génération proprement dite était elle-même engendrée à un moment donné, **1068b** l'engendré était aussi engendré. Par conséquent, l'engendré n'existait pas encore absolument, mais c'était un engendré déjà en train de s'engendrer. À son tour, cette génération s'est engendrée à un moment donné, de sorte qu'à ce moment elle n'était pas encore en train d'être engendrée. Mais, puisque, d'un nombre infini de termes, il n'y a pas de terme premier, le premier terme de cette série n'existera pas, ni, par conséquent, le terme subséquent. Rien alors ne peut ou devenir, ou se mouvoir, ou changer. — En outre, un sujet capable d'un mouvement est également capable du mouvement contraire aussi bien que du repos, et un sujet capable d'être engendré est également capable d'être détruit ; il en résulte que l'engendré, quand il s'engendre comme engendré, périt à ce moment même, car ce ne peut être ni au moment où il commence à s'engendrer, ni après qu'il est engendré, puisqu'il faut exister pour périr. — <sup>10</sup> Enfin, il doit y avoir une matière comme substrat à ce qui s'engendre et change. Que sera-ce donc ? Qu'est-ce qui, de la même façon que le corps ou l'âme est le sujet de ses modifications, devient mouvement ou génération ? En outre, quelle est la fin du mouvement et de la génération ? Ce doit être le mouvement ou la génération de quelque chose, à partir de quelque chose, vers quelque chose. Comment donc cela pourra-t-il se faire ? Il ne peut, en effet, y avoir apprentissage d'apprentissage, ni, par suite, génération de génération.

<sup>15</sup> Puisqu'il n'y a mouvement ni de la substance, ni de la relation, ni de l'action et de la passion, il reste qu'il n'y a mouvement que selon la qualité, la quantité et le lieu, car chacune de ces catégories admet la contrariété. J'entends par qualité, non pas celle qui est dans la substance (car la différence est, elle aussi, une qualité), mais la qualité passive suivant laquelle on dit qu'un être est susceptible, ou non, <sup>20</sup> d'être modifié. — Quant à l'immobile, c'est, soit ce qui ne peut absolument pas se mouvoir, soit ce qui se meut avec difficulté en beaucoup de temps ou se met en mouvement lentement, soit encore ce qui, tout en ayant une nature mobile et pouvant être mû, n'est pas mû quand, où et comme il est dans sa nature. C'est seulement de cette dernière sorte d'être immobile que je puis dire *être en repos*, car le repos est contraire au mouvement, et, par suite, doit être <sup>25</sup> une privation dans un sujet susceptible de recevoir le mouvement.

*Simultanéité relativement au lieu* se dit des êtres qui sont dans un unique lieu immédiat, et *séparation*, des êtres qui sont dans des lieux différents. — Il y a *contact* pour les objets dont les extrémités se touchent. — *Intermédiaire* est ce à quoi l'être qui change, dont le changement est continu suivant sa nature, arrive naturellement, avant d'aboutir au dernier terme de <sup>30</sup> son changement. — *Contraire selon le lieu* est ce qui est le plus éloigné en ligne droite. — *Consécutif* se dit d'un terme venant après un terme initial, dans un ordre déterminé soit par la position, soit par la forme, soit de tout autre manière, et quand il n'existe pas d'intermédiaire du même genre entre lui et le terme après lequel il vient : par



exemple, la ligne vient après la ligne, l'unité après l'unité, la maison après la maison. (Mais rien n'empêche qu'il y ait un intermédiaire d'un autre genre.) Ce qui est <sup>35</sup> consécutif est, en effet, toujours à la suite de quelque chose, est quelque chose de postérieur : l'un n'est **1069a** pas le consécutif du deux, ni le premier jour de la Lune, du second jour. — Est *contigu* tout ce qui, étant consécutif, est en contact (tout changement se faisant entre les opposés, c'est-à-dire entre des contraires ou entre des contradictoires, et les contradictoires n'admettant pas de moyen terme, il est clair que c'est entre les contraires que réside l'intermédiaire). — <sup>5</sup> Le *continu* est une sorte de contigu ou de contact. On dit qu'il y a continuité quand les limites, par lesquelles deux choses se touchent et se continuent, deviennent une seule et même limite ; de sorte que le continu se rencontre évidemment dans les êtres susceptibles naturellement de devenir un être unique par le contact. — Évidemment aussi, la consécution est, de ces notions, la première : le consécutif n'est pas nécessairement en contact, mais <sup>10</sup> ce qui est en contact est consécutif ; s'il y a continuité, il y a contact, mais s'il y a seulement contact, il n'y a pas encore continuité ; pour les êtres qui ne sont pas en contact, il n'y a pas en eux union naturelle. Il suit de là que le point ne se confond pas avec l'unité ; si, en effet, les points sont susceptibles d'être en contact, les unités ne le sont pas : il n'y a, pour elles, que la succession ; enfin, il existe un intermédiaire entre deux points, mais non entre deux unités.

## Livre XII • Λ

1 (1069a-1069b) < *Les différentes espèces de substances.* >

<sup>17</sup> C'est sur la substance que porte notre spéculation puisque les principes et les causes que nous cherchons sont ceux des substances. Et, en effet, si l'Univers est comme un tout, la substance en est la partie <sup>20</sup> première ; et s'il n'est un que par l'unité de consécution, même ainsi la substance tient encore le premier rang ; ce n'est qu'après que vient la qualité, puis la quantité. En même temps, ces dernières catégories ne sont même pas des êtres proprement dits, mais des qualités et des mouvements, ou, alors, même le non-blanc et le non-droit seraient des êtres : du moins leur conférons-nous à eux aussi l'existence quand nous disons, par exemple : *le non-blanc est*. J'ajoute qu'aucune de ces catégories autres que la substance n'est séparée. Les anciens philosophes <sup>25</sup> attestent, enfin, par leur propre exemple, la primauté de la substance, car c'était de la substance qu'ils cherchaient les principes, les éléments et les causes. Les modernes<sup>133</sup> élèvent plutôt à la dignité de substance les universels, car ce sont des universels que ces genres, dont ils font de préférence des principes et des substances, en raison de leur méthode de recherche dialectique ; mais pour les anciens philosophes, les substances sont les choses individuelles, par exemple le Feu et la Terre, et non pas ce qui leur est commun, à savoir le Corps.

<sup>30</sup> Il y a trois espèces de substances. L'une est sensible, et elle se divise en substance éternelle et en substance corruptible. Cette dernière est admise par tout le monde et englobe, par exemple, les plantes et les animaux. De cette substance sensible, il est nécessaire d'appréhender les éléments, qu'ils soient un ou multiples. L'autre substance est immobile ; elle a, suivant certains philosophes, une réalité entièrement séparée ; les uns<sup>134</sup> la divisent en deux groupes, d'autres confondent dans une nature <sup>35</sup> unique les Idées et les Choses mathématiques, d'autres enfin ne reconnaissent de ces deux substances que les Choses mathématiques. Les deux substances sensibles sont l'objet de la Physique, **1069b** car elles impliquent le mouvement ; mais la substance immobile est l'objet d'une science différente, puisqu'elle n'a aucun principe commun avec les autres espèces de substances.

La substance sensible est sujette au changement. Or si le changement a lieu à partir des opposés ou des intermédiaires, non pas certes de tous les opposés <sup>5</sup> (car le son aussi est non-blanc), mais seulement à partir du contraire, il y a nécessairement un substrat qui change du contraire au contraire, puisque ce ne sont pas les contraires eux-mêmes qui se transforment l'un dans l'autre.

---

<sup>133</sup> Les Platoniciens (...)

<sup>134</sup> Platon (...)

2 (1069b) < *Le changement implique la matière.* >

De plus, il y a quelque chose de permanent, et le contraire n'est pas permanent ; il y a donc un troisième terme en plus des contraires, c'est la matière. Si donc les changements sont de quatre sortes : selon la substance, ou la qualité, ou la <sup>10</sup> quantité, ou le lieu (le changement selon la substance étant la génération et la corruption absolues ; le changement selon la quantité, l'accroissement et le décroissement ; le changement selon la qualité, l'altération ; et le changement de lieu, la translation), dans ces conditions, les changements se feront entre des contraires, envisagés sous chacune de ces catégories. Nécessairement, donc, la matière qui change doit être en puissance les deux contraires à la fois. <sup>15</sup> Et puisque l'Être a un double sens, tout changement s'effectue de l'Être en puissance à l'Être en acte, par exemple du blanc en puissance au blanc en acte. De même encore pour l'accroissement et le décroissement. Par conséquent, on peut dire, non seulement que tout ce qui devient procède par accident du Non-Être, mais aussi bien que tout procède de l'Être, à la condition de l'entendre de l'Être en puissance et <sup>20</sup> non de l'Être en acte. Et tel est le sens de l'*Un* d'Anaxagore (terme préférable, en effet, à son *Tout était confondu*), et du *Mélange* d'Empédocle et d'Anaximandre ; c'est encore ce que veut signifier Démocrite quand il dit : *Tout était confondu*, < à la condition qu'on ajoute > : en puissance, et non en acte. Ces philosophes auraient donc eu un vague sentiment de la matière.

Tout ce qui change a une matière, mais elle est <sup>25</sup> différente en chaque cas ; et ceux des êtres éternels qui, non générables, sont cependant soumis au mouvement de translation, ont une matière, non pas la matière sujet de la génération, mais la matière sujet du mouvement d'un lieu à un autre.

On peut se demander à partir de quelle sorte de Non-Être se fait la génération, puisque le Non-Être se prend en trois sens<sup>135</sup>. Si, alors, il est constant que la génération procède de cette espèce de non-être qui est le Non-Être selon la puissance, encore n'est-ce pas une puissance de produire tel ou tel être indifféremment, mais des choses différentes viennent de matières différentes. Il ne suffit pas de dire non plus que *toutes choses étaient confondues*, car elles diffèrent <sup>30</sup> par leur matière : pourquoi, sans cela, se serait-il produit une infinité d'êtres, et non un seul ? En effet, < dans le système d'Anaxagore >, l'Intelligence est une ; si donc la matière aussi était une, il ne serait venu à l'acte que ce dont elle eût été matière en puissance.

Ainsi, trois sont les causes, trois sont les principes : deux constituent un couple de contraires, dont l'un est définition et forme, et l'autre, privation ; le troisième principe est la matière.

---

<sup>135</sup> Cf. Θ, 10, 1051a 34 ; N, 2, 1089a 26-28 (...)

**3** (1069b-1070a) < Absence de génération pour la matière et la forme. La forme séparée, dans les êtres naturels et dans les choses artificielles. >

<sup>35</sup> Après ces considérations, notons que ni la matière, ni la forme ne sont engendrées : je veux dire la matière et la forme prochaines<sup>136</sup>. Tout ce qui change, en effet, est quelque chose qui est changé, par quelque chose, **1070a** en quelque chose. Ce par quoi le changement a lieu, c'est le moteur prochain ; ce qui est changé, c'est la matière, et ce en quoi elle est changée, c'est la forme. On irait donc à l'infini, si on engendrait non seulement la sphère d'airain, mais encore la forme ronde ou l'airain ; il faut donc s'arrêter.

Après cela, disons que chaque substance procède <sup>5</sup> d'un agent synonyme d'elle-même (car sont substances les êtres naturels et aussi les autres choses). Les êtres, en effet, naissent soit de l'art, soit de la nature, soit de la fortune, soit du hasard. L'art est un principe de mouvement résidant dans une autre chose, tandis que la nature est un principe résidant dans la chose même, car l'homme engendre l'homme ; les autres causes ne sont que des privations de ces deux principes.

Les substances sont de trois sortes : d'abord la matière, qui n'est pourtant une substance déterminée <sup>10</sup> qu'en apparence (car là où se rencontre simple contact, et non connexion naturelle, il y a matière et sujet) ; puis la nature de la chose, qui est la forme, un état positif, fin de la génération ; quant à la troisième substance, elle est composée des deux premières, c'est la substance individuelle, comme Socrate ou Callias. Pour certains de ces derniers êtres, la forme n'existe pas en dehors de la substance composée, par exemple la forme d'une maison, à moins que par forme on n'entende l'art de bâtir <sup>15</sup> (il n'y a d'ailleurs pas, pour les formes des objets artificiels, génération et corruption : c'est d'une autre manière que sont, et ne sont pas, et la maison, celle qui est immatérielle, et la santé, et tout ce qui relève de l'art), mais si la forme est susceptible d'exister à part des choses composées, c'est seulement chez les êtres naturels. Aussi Platon<sup>137</sup> n'avait-il pas tort de dire qu'il n'y a d'Idées que des choses naturelles, s'il est vrai toutefois qu'il existe des Idées séparées de ces choses, telles que le Feu, la <sup>20</sup> chair, la tête, toutes choses qui sont matière, et la dernière matière étant la matière de ce qui est le plus substance.

Ceci dit, les causes motrices existent comme étant antérieures à leurs effets, tandis que les causes au sens de causes formelles sont coexistantes à leurs effets : c'est quand l'homme est sain que la santé existe aussi, et la figure de la sphère d'airain est coexistante à la sphère d'airain. Quant à savoir s'il subsiste quelque

---

<sup>136</sup> Cf. Z, 8 (...)

<sup>137</sup> Platon lui-même, et non les Platoniciens, remarque Ross (...). — Sur l'importante question de savoir si Platon admettait les idées des *artefacta*, cf. A, 9, 991b 7, note.

chose après la dissolution du <sup>25</sup> composé, c'est une question à examiner. Pour certains êtres, rien ne s'y oppose : l'âme, par exemple, est dans ce cas ; non pas l'âme tout entière, mais l'intellect, car, pour l'âme entière, cela est probablement impossible. — Il apparaît donc bien que, pour ces motifs du moins, il n'est nullement nécessaire d'admettre l'existence des Idées : un homme particulier engendre un homme particulier, l'individu engendre l'individu. Et il en est de même pour les <sup>30</sup> arts : l'art médical est la forme de la santé.

**4** (1070a-1070b) < *De l'identité des causes chez tous les êtres.* >

Les causes et les principes des différents êtres sont, en un sens, différents, mais, en un autre sens, si on parle en général et par analogie, sont les mêmes pour tous les êtres. On pourrait, en effet, se demander s'il y a diversité ou identité de principes et d'éléments pour les substances et les relatifs, la question se posant dès lors de la même façon pour <sup>35</sup> chacune des catégories. Mais il est absurde d'admettre l'identité des principes pour toutes les catégories, car ce serait alors des mêmes principes que procéderaient les relatifs et la substance. Que serait donc ce principe **1070b** commun ? En effet, au-dessus de la substance et des autres prédicaments, il n'y a aucun genre commun, alors que l'élément doit être antérieur aux choses dont il est élément. Ce n'est pas davantage la substance qui peut être élément des relatifs, ni un relatif quelconque, élément de la substance. En outre, comment les éléments de toutes choses pourraient-ils <sup>5</sup> être les mêmes ? Il ne saurait y avoir identité entre un composé d'éléments et ses éléments : *B* ou *A*, par exemple, ne sont pas identiques à leur composé *BA*. Il n'existe pas non plus d'élément intelligible commun, tel que l'Un ou l'Être, car ce sont là des notions qui sont affirmées de chacun des simples comme aussi des composés. Il en résulterait qu'aucun des composés ne serait ni être, ni un, soit la substance, soit le relatif, et pourtant il est nécessaire qu'ils soient être et un.

Les êtres n'ont donc pas tous les mêmes éléments, <sup>10</sup> ou plutôt, comme nous le disons, les éléments sont, en un sens, les mêmes, et, en un autre sens, ne sont pas les mêmes : c'est ainsi, sans doute, que les corps sensibles ont, pour forme, le chaud, et, dans un autre sens, le froid, qui en est la privation, pour matière enfin, ce qui, immédiatement et par soi, enveloppe en puissance ces deux qualités ; et sont des substances, tant ces éléments eux-mêmes que les corps qui en sont composés et dont ils sont les principes, ainsi que toute unité engendrée à partir du <sup>15</sup> chaud et du froid, comme la chair ou l'os ; car l'être produit est nécessairement différent de ses éléments. Ces substances sensibles, donc, ont les mêmes éléments et les mêmes principes, quoique variables en chaque cas ; mais il n'est pas permis de soutenir que *tous* les êtres ont les mêmes principes en ce sens là, il s'agit seulement d'une identité d'analogie, comme si on disait, par exemple, qu'il y a trois principes, la forme, la privation et la matière ; mais chacun d'eux est autre en chaque genre : par <sup>20</sup> exemple, pour la couleur, c'est

respectivement le blanc, le noir, la surface, et, pour le jour et la nuit, la lumière, l'obscurité et l'air.

Puisque non seulement les éléments immanents sont causes, mais encore un facteur externe, à savoir le moteur, il est clair qu'il existe une différence entre principe et élément, que tous les deux sont des causes, qu'il faut diviser les principes en immanents et extérieurs, et que l'être qui est extérieur comme mouvant ou mettant en repos, est un principe <sup>25</sup> et une substance. Ainsi donc, par analogie, les éléments sont au nombre de trois, et les causes et les principes, au nombre de quatre ; mais ils sont autres dans des choses autres, et la cause prochaine, envisagée comme motrice, varie en chaque cas. Par exemple, pour le corps pris comme matière, la forme est la santé, la privation, la maladie, et le moteur, la Médecine ; pour une maison, la matière ce sont les briques, la forme, l'idée de la maison, la privation, un certain désordre, et la cause efficiente, l'art de bâtir. Telle est la façon dont se divisent les <sup>30</sup> principes. Et puisque, d'une part, dans les êtres naturels, pour l'homme, par exemple, le moteur est un homme, et que, d'autre part, dans les êtres qui sont des produits de la pensée, le moteur est la forme ou son contraire, d'une certaine façon il y aura trois causes, et, d'une autre façon, il y en aura quatre : la Médecine, en effet, est, en un sens, la santé elle-même, l'art de bâtir est la forme de la maison, et l'homme engendre l'homme. Enfin, en dehors de ces causes, se place ce qui, comme premier <sup>35</sup> de tous les êtres, les meut tous.

**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.* >

Certains êtres sont séparés, d'autres ne sont pas séparés, et ce sont les premiers qui sont des **1071a** substances : c'est pour cela que les causes des substances sont aussi les causes de l'existence de tous les êtres, puisque, indépendamment des substances les déterminations et les mouvements n'existent pas. Ajoutons que ces causes seront probablement l'âme et le corps, ou bien l'intellect, le désir et le corps.

C'est d'une autre façon encore que, par analogie, toutes les choses ont les mêmes principes : à savoir, <sup>5</sup> l'acte et la puissance. Mais la puissance et l'acte sont non seulement autres dans des choses autres, mais encore leur appartiennent de différentes manières. Dans certains cas, en effet, la même chose est, à un moment donné, en acte, et, à un autre moment, en puissance, par exemple pour le vin, la chair ou l'homme. Et ces deux principes tombent sous les causes que nous avons indiquées : car, d'une part, c'est à l'acte que se rattachent la forme, si elle est séparable, ainsi que le composé de matière et de forme et la privation, par exemple l'obscurité ou la <sup>10</sup> maladie ; et, d'autre part, c'est à la puissance que se rattache la matière, puisqu'elle est ce qui est apte à se réaliser par la forme ou par la privation. Mais la distinction de la puissance et

de l'acte a lieu d'une autre façon encore, dans les cas où la matière de la cause et de l'effet n'est pas la même, et où, tout au moins pour certains de ces cas, la forme elle-même n'est pas identique, mais autre : ainsi, un homme a pour causes, non seulement ses éléments, savoir le Feu et la Terre, pris comme matière, et sa forme particulière, mais encore une autre cause, cause<sup>15</sup> externe cette fois, c'est-à-dire son père, et enfin, outre ces causes, le Soleil et l'Écliptique, qui ne sont ni la matière de l'homme, ni sa forme, ni la privation de sa forme, ni de même forme que lui, mais sont des causes motrices.

En outre, il faut considérer que, parmi les causes, les unes peuvent être dites universelles, et les autres, particulières. Dès lors tout être a pour principes prochains, d'une part ce qui est en acte immédiatement telle chose déterminée, et, d'autre part, ce qui est en puissance cette même chose. Les causes universelles dont nous parlions n'existent donc pas. <sup>20</sup> Le principe des individus, en effet, c'est l'individu ; de l'homme en général ne sortirait que l'homme en général, mais l'homme en général n'est pas ; c'est Pélée qui est le principe d'Achille, c'est ton père qui est ton principe, c'est ce *B* déterminé qui est celui de cette syllabe déterminée *BA*, le *B* en général n'étant que le principe de la syllabe *BA* en général.

Ensuite, s'il est vrai que les causes des substances sont les causes de toutes choses, pourtant les causes et les éléments sont, comme nous l'avons dit, différents <sup>25</sup> pour les différents êtres : les êtres qui ne rentrent pas dans le même genre, couleurs, sons, substances, quantités, ont des causes différentes, sous la réserve de l'identité d'analogie ; et les êtres qui appartiennent à la même espèce ont des causes différentes aussi, non plus spécifiquement, mais en ce que les causes des différents individus sont différentes : ta matière, ta forme, ta cause efficiente ne sont pas les miennes, bien que, dans leur notion générale, elles soient les mêmes. Quand, dès lors, on <sup>30</sup> recherche quels sont les principes ou les éléments des substances, des relatifs et des qualités, s'ils sont les mêmes ou s'ils sont différents, il est clair que, pris dans leurs multiples acceptions, ils sont les mêmes pour tout être, mais que si on distingue leurs divers sens, ils ne sont plus les mêmes, mais ils sont différents, sous la réserve que les causes de toutes choses sont les mêmes de la façon que nous allons indiquer. Elles sont d'abord les mêmes par analogie, en ce sens que matière, forme, privation, cause motrice, sont communes à toutes choses ; puis les causes des substances peuvent être considérées comme <sup>35</sup> les causes de toutes choses, en ce sens qu'une fois les substances anéanties, toutes les autres catégories sont anéanties ; enfin, ce qui est premier en entéléchie est aussi la cause de toutes choses. Par contre, en un autre sens que voici, il y a des causes prochaines différentes : ce sont les contraires qui ne sont ni des termes génériques, ni des termes présentant plusieurs **1071b** sens ; en outre, les matières des différents individus sont différentes.

Nous avons ainsi exposé quels sont les principes des choses sensibles, quel est leur nombre, en quel sens ils sont les mêmes, et en quel sens ils sont autres.



**6** (1071b-1072a) < *Nécessité d'un premier Moteur éternel.* >

Puisqu'il y a, avons-nous dit, trois sortes de substances, dont deux sont les substances physiques, et une, la substance immobile, nous avons à parler de cette dernière, et à montrer qu'il doit nécessairement exister quelque substance éternelle immobile.

<sup>5</sup> Les substances, en effet, sont les premières de toutes les choses qui existent, et si elles étaient toutes corruptibles, toutes les choses seraient également corruptibles. Or il est impossible que le mouvement ait commencé ou qu'il finisse, car il est, disons-nous, éternel. Et il en est de même pour le temps, car il ne pourrait y avoir ni l'avant, ni l'après, si le temps n'existait pas. Le mouvement est, par suite, continu, lui aussi, de la même façon que le temps, puisque le <sup>10</sup> temps est lui-même, ou identique au mouvement, ou une détermination du mouvement ; et il n'y a de mouvement continu que le mouvement local, et le seul mouvement local continu est le mouvement circulaire.

Mais, existât-il une cause motrice ou efficiente, si cette cause ne passe pas à l'acte il n'y aura pas de mouvement, puisqu'il peut se faire que ce qui a la puissance ne passe pas à l'acte. Il n'est d'aucune utilité d'admettre une telle cause, même si nous supposons des substances éternelles, à l'exemple des <sup>15</sup> partisans des Idées, à moins qu'elles ne renferment un principe capable d'opérer le changement. Donc, ni cette substance ne suffit, ni aucune substance autre que les Idées, car si cette substance ne meut pas actuellement, il n'y aura pas de mouvement. Bien plus : le mouvement ne se produira pas, lors même que la cause dût mouvoir actuellement, si la substance de cette cause est une puissance, car alors le mouvement ne sera pas éternel, ce qui est en puissance pouvant ne pas être. Il faut donc qu'il existe <sup>20</sup> un principe tel que sa substance même soit acte. Autre conséquence : les substances en question doivent être immatérielles, car il faut qu'elles soient éternelles, si du moins il y a quelque autre chose d'éternel ; donc elles doivent être en acte.

Toutefois une difficulté se présente ici : il semble bien que tout ce qui agit ait la puissance d'agir, mais que tout ce qui a la puissance d'agir n'agisse pas, de sorte que l'antériorité appartiendrait à la puissance. Mais s'il en était ainsi, il pourrait se <sup>25</sup> faire que rien du tout n'existât, puisque, pour toutes choses, il est possible d'être en puissance d'exister, mais de n'exister pas encore. Cependant, soit qu'on suive l'opinion des théologiens, qui font naître toutes choses de la Nuit, soit qu'à l'exemple des physiciens, on dise que *toutes choses étaient confondues*, c'est bien la même impossibilité qu'on retrouve. Comment, en effet, y aura-t-il mouvement, s'il n'y a aucune cause en acte ? Ce n'est pas le bois brut, assurément, qui <sup>30</sup> se mouvra lui-même, mais il est mû par l'art du charpentier ; ni les menstrues, ni la terre, mais il leur faut les semences et la cause génératrice.

Aussi quelques philosophes, comme Leucippe et Platon, professent-ils que l'acte est éternel, puisqu'ils admettent l'éternité du mouvement. Mais ils n'énoncent rien ni sur le pourquoi, ni sur la nature, ni sur le sens, ni sur la cause du mouvement éternel. Et pourtant, rien n'est mû par hasard, mais il faut <sup>35</sup> toujours qu'il existe une cause déterminée : c'est ainsi que nous voyons chaque chose se mouvoir, de telle façon par nature, de telle autre, par contrainte, ou par l'intelligence ou par quelque autre cause. Ensuite, quelle sorte de mouvement est première ? Cela importe considérablement, en effet. Platon n'a même pas ici la ressource d'invoquer ce qu'il suppose **1072a** parfois être le principe du mouvement, à savoir l'Âme du Monde automotrice, car l'Âme du Monde, de son propre aveu, est postérieure au mouvement et contemporaine du Ciel. Ainsi, regarder la puissance comme antérieure à l'acte, c'est avoir raison en un sens, et tort en un autre, nous avons dit comment. Que l'acte soit antérieur, c'est ce qu'attestent, au <sup>5</sup> surplus, Anaxagore (car, dans son système, l'Intelligence est en acte), et, avec lui, Empédocle, qui admet comme principes des choses l'Amitié et la Haine, ainsi que les philosophes qui, comme Leucippe, professent l'éternité du mouvement.

Par conséquent, la Nuit et le Chaos n'ont pas existé pendant un temps infini, mais les mêmes choses ont toujours existé, soit selon un cycle, soit en vertu d'une autre loi, puisque l'acte est antérieur à la puissance. Si donc il y a un cycle constant, il <sup>10</sup> doit persister toujours quelque cause, agissant de la même manière. D'un autre côté, si l'on veut expliquer génération et corruption, il faut admettre qu'il y a une autre cause encore, éternellement en activité, tantôt dans un sens, tantôt dans un autre. Il faut donc que cette nouvelle cause agisse, de telle façon par elle-même, et de telle autre façon en vertu d'une autre chose, laquelle devra être, par suite, ou bien une troisième cause, ou bien la première cause. Mais c'est nécessairement en vertu de la première cause, puisque celle-ci est, à son tour, la cause et de la seconde et de la troisième ; c'est pourquoi il est <sup>15</sup> préférable d'admettre que c'est la première cause. C'est elle, en effet, avons-nous dit, qui est la cause de l'éternelle uniformité, tandis que l'autre est la cause de la diversité, et les deux réunies sont évidemment la cause de la diversité éternelle.

Telle est donc la façon dont les mouvements, en fait, se comportent. À quoi bon alors chercher d'autres principes ?

7 (1071b-1072a) < *Nature du premier Moteur. Dieu, acte pur, pensée de la pensée*<sup>138</sup>. >

Puisqu'il est possible qu'il en soit comme on vient de le dire, et que, si on n'adopte pas notre explication, le Monde devra venir de la Nuit, de la <sup>20</sup> *Confusion universelle* et du Non-Être, ces difficultés peuvent être considérées comme résolues. Il existe donc quelque chose, toujours mû d'un mouvement sans arrêt, mouvement qui est le mouvement circulaire. Et cela est d'ailleurs évident, non seulement par le raisonnement, mais en fait. Par conséquent, le premier Ciel<sup>139</sup> doit être éternel. Il y a, par suite, aussi quelque chose qui le meut ; et puisque ce qui est à la fois mobile et moteur n'est qu'un terme intermédiaire, <sup>25</sup> on doit supposer un extrême qui soit moteur sans être mobile, être éternel, substance et acte pur.

Or, c'est de cette façon que meuvent le désirable et l'intelligible : ils meuvent sans être mus. Ces deux notions, prises à leur suprême degré, sont identiques. En effet, l'objet de l'appétit est le bien apparent, et l'objet premier de la volonté raisonnable est le Bien réel. Nous désirons une chose parce qu'elle nous semble bonne, plutôt qu'elle ne nous semble bonne parce que nous la désirons : le principe, c'est la <sup>30</sup> pensée. Or l'intellect est mû par l'intelligible, et la série positive des opposés est intelligible par soi. Dans cette série positive, la substance est première, et, dans la substance, ce qui est simple et en acte est premier. (L'Un et le simple ne sont d'ailleurs pas identiques : l'Un signifie une mesure de quelque chose, le simple signifie un certain état de la chose elle-même.) Mais le Bien en soi et le Désirable en soi <sup>35</sup> appartiennent aussi l'un et l'autre à la même série, et ce qui est premier dans cette série est toujours le **1072b** meilleur ou analogue au meilleur.

Que la cause finale puisse résider parmi les êtres immobiles, c'est ce que montre la distinction de ses significations. La cause finale, en effet, est l'être pour qui elle est une fin, et c'est aussi le but lui-même ; en ce dernier sens, la fin peut exister parmi les êtres immobiles, mais non au premier sens. Et la cause

---

<sup>138</sup> Ce chapitre est, avec le chapitre 9, au centre même de la métaphysique aristotélicienne, et le couronnement du système. Son importance est capitale. Il a exercé une influence profonde sur l'orientation et le contenu de la pensée occidentale, qui lui a emprunté, soit directement, soit par l'intermédiaire des doctrinaires et des théologiens médiévaux, les éléments principaux de sa conception du monde et de la divinité, et les bases mêmes de sa construction métaphysique. Tout essai de théologie naturelle, toute spéculation sur l'essence divine, toute tentative d'expliquer l'Univers autrement que comme une simple résultante des forces mécaniques en présence, sont redevables, en quelque manière, à ces pages célèbres, qui, depuis l'Antiquité, ont inspiré d'innombrables études, et dont la fécondité n'est pas épuisée. (...)

<sup>139</sup> La Sphère des Étoiles fixes (cf. *Traité du Ciel*, II, 6, 288a 15) (...)

finale meut comme objet de l'amour, et toutes les autres choses meuvent du fait qu'elles sont elles-mêmes mues. Ceci dit, si une chose est mue, elle est susceptible d'être autrement qu'elle n'est. Par <sup>5</sup> conséquent, si son acte est la première espèce du mouvement de translation, c'est seulement de la façon qu'elle est sujette au changement qu'elle peut être autrement, à savoir selon le lieu, même si elle ne le peut selon la substance. Mais puisque il y a un être qui meut, tout en étant lui-même immobile, existant en acte, cet être ne peut être, en aucune façon, autrement qu'il n'est : la translation est, en effet, le premier des changements, et la première translation est la translation circulaire ; or ce mouvement circulaire, c'est le premier Moteur qui le produit. Le premier <sup>10</sup> Moteur est donc un être nécessaire, et, en tant que nécessaire, son être est le Bien, et c'est de cette façon qu'il est principe. Car le nécessaire présente tous les sens suivants : il y a la nécessité qui résulte de la contrainte, en ce qu'elle force notre inclination naturelle ; puis, c'est ce sans quoi le Bien est impossible ; enfin, c'est ce qui n'est pas susceptible d'être autrement, mais qui existe seulement d'une seule manière.

À un tel Principe sont suspendus le Ciel et la nature<sup>140</sup>. Et ce principe est une vie, comparable à la plus <sup>15</sup> parfaite qu'il nous soit donné, à nous, de vivre pour un bref moment. Il est toujours, en effet, lui, cette vie-là (ce qui, pour nous, est impossible), puisque son acte est aussi jouissance. C'est d'ailleurs parce qu'elles sont des actes, que la veille, la sensation, la pensée sont nos plus grandes jouissances, les espoirs et les souvenirs n'étant des jouissances que par celles-là. Or la Pensée, celle qui est par soi [*καθ' εαυτην*], est la pensée de ce qui est le meilleur par soi, et la Pensée souveraine est celle du Bien souverain. L'intelligence <sup>20</sup> se pense elle-même en saisissant l'intelligible, car elle devient elle-même intelligible en entrant en contact avec son objet et en le pensant, de sorte qu'il y a identité entre l'intelligence et l'intelligible : le réceptacle de l'intelligible, c'est-à-dire de la substance formelle, c'est l'intelligence, et l'intelligence est en acte quand elle est en possession de l'intelligible. Aussi l'actualité plutôt que la puissance est-elle l'élément divin que l'intelligence semble renfermer, et l'acte de contemplation est la béatitude parfaite et souveraine. Si donc cet état de joie que nous ne <sup>25</sup> possédons qu'à certains moments, Dieu l'a toujours, cela est admirable ; et s'il l'a plus grand, cela est plus admirable encore. Or c'est ainsi qu'il l'a. Et la vie aussi appartient à Dieu, car l'acte de l'intelligence est vie, et Dieu est cet acte même ; et l'acte subsistant en soi de Dieu est une vie parfaite et éternelle. Aussi appelons-nous Dieu un vivant éternel parfait ; la vie et la durée continue et éternelle appartiennent donc <sup>30</sup> à Dieu, car c'est cela même qui est Dieu<sup>141</sup>.

---

<sup>140</sup> Tr. Ross : « On such a principle, then, depend the heavens and the world of nature. » (N.d.É.)

<sup>141</sup> Cf. *Traité du Ciel*, II, 3, 286a 9 (...)

Il y a des philosophes qui estiment, avec les Pythagoriciens et Speusippe, que le Beau et le Bien par excellence ne sont pas dans le principe, sous prétexte que les principes des plantes et des animaux sont des causes, alors que le beau et le parfait ne se rencontrent que dans les êtres dérivés. Ce n'est pas là une opinion bien fondée. La semence, en effet, <sup>35</sup> provient d'autres individus qui sont antérieurs et parfaits, et ce qui est premier, ce n'est pas la semence, **1073a** mais l'être parfait : par exemple, on peut dire qu'antérieurement à la semence il y a un homme, non pas l'homme provenant de la semence, mais un autre, duquel la semence provient<sup>142</sup>.

Que donc il existe une substance éternelle, immobile et séparée des êtres sensibles, c'est ce qui résulte <sup>5</sup> manifestement de ce que nous venons de dire. Nous avons démontré aussi que cette substance ne peut avoir aucune étendue, mais qu'elle est impartageable et indivisible : elle meut, en effet, durant un temps infini, alors que rien de fini n'a une puissance infinie ; et, tandis que toute étendue ne pourrait être qu'infinie ou finie, cette substance ne saurait, pour la raison qui précède, avoir une étendue finie ; elle ne peut <sup>10</sup> avoir non plus une étendue infinie, parce qu'il n'existe absolument pas d'étendue infinie. Mais nous avons montré aussi qu'elle est impassible et inaltérable, car tous les autres mouvements sont postérieurs au mouvement local.

Telles sont donc les raisons manifestes pour lesquelles ces choses se comportent de cette façon.

### **8** (1073a-1074b) < *Les Intelligences des Sphères*<sup>143</sup>. >

Mais faut-il poser cette substance comme une ou multiple, et, dans ce cas, quel en est le nombre ? C'est là une question qui ne doit pas échapper à <sup>15</sup> notre attention. Nous devons rappeler aussi les déclarations des autres philosophes : sur le nombre des substances, nul d'entre eux n'a fourni d'explication qui ne pêche par défaut de clarté. C'est ainsi que la théorie des Idées n'a aucune vue particulière à ce sujet. En effet, ceux qui admettent l'existence des Idées<sup>144</sup> disent que les Idées sont des nombres, <sup>20</sup> mais des nombres qui, suivant eux, sont tantôt infinis, tantôt limités à la Décade. Pour quelle raison reconnaissent-ils

<sup>142</sup> Cf. Θ, 6, 1049b 17-27 (...)

<sup>143</sup> L'authenticité de ce chapitre a été contestée, et Burle, Ideler père (...) et J. C. Ideler (...) l'ont rejeté comme apocryphe, en raison de ce qu'Ar. admet l'existence non plus d'un seul moteur immobile, comme 7, 1072b 13, mais de plusieurs. L'authenticité n'est cependant pas douteuse. Mais il faut reconnaître que l'incursion d'Ar. dans le domaine cosmologique s'accorde assez mal avec ses précédentes conclusions et soulève beaucoup de difficultés. (...)

<sup>144</sup> Platon. Cf. *infra*, M. 8, 1084a 12, et *Physique*, III, 6, 206b 32.

précisément ce chiffre, c'est ce dont ils n'apportent aucune démonstration rigoureuse. Pour nous, nous devons traiter la question en partant des bases et des distinctions que nous avons posées. Le Principe et le premier des êtres est immobile : il l'est par essence et par accident, et il imprime le <sup>25</sup> mouvement premier, éternel et un. Mais puisque ce qui est mû est essentiellement mû par quelque chose, que le premier Moteur est immobile par essence, et qu'un mouvement éternel doit être imprimé par un être éternel, et un mouvement unique par un être unique<sup>145</sup> ; que, d'autre part, outre le simple mouvement de translation du Tout, mouvement qu'imprime, disons-nous, la Substance première et <sup>30</sup> immobile, nous voyons qu'il existe d'autres mouvements de translation éternels, ceux des planètes (car un corps qui se meut circulairement est éternel et incapable de repos, comme nous l'avons montré dans la *Physique*<sup>146</sup>) : il est dès lors nécessaire que chacun de ces mouvements de translation aussi soit produit par une substance à la fois immobile par soi et éternelle. En effet, la nature des astres<sup>147</sup> est éternelle, <sup>35</sup> étant une certaine espèce de substance, et le moteur est éternel et antérieur au mû, et ce qui est antérieur à une substance doit nécessairement être une substance. Il est, par conséquent, manifeste qu'autant il y a de mouvements des astres, autant il doit y avoir de substances, éternelles de leur nature, essentiellement immobiles et sans étendue, pour la raison que **1073b** nous avons donnée précédemment. Que les moteurs soient donc des substances, que l'un d'eux soit le premier, l'autre, le second, dans le même ordre que celui qui règne entre les mouvements de translation des astres, cela est clair. Mais le nombre de ces translations doit dès lors être examiné à la lumière de celle des sciences mathématiques qui est la plus voisine de la Philosophie, je veux dire de l'Astronomie : <sup>5</sup> l'Astronomie, en effet, a pour objet une substance, sensible il est vrai, mais éternelle, tandis que les autres sciences mathématiques ne traitent d'aucune substance, par exemple l'Arithmétique et la Géométrie. Or, que les mouvements de translation soient plus nombreux que les corps mus, c'est là une chose évidente, même pour ceux qui n'ont prêté qu'une attention médiocre à ces matières. Chacune <sup>10</sup> des planètes a, en effet, plus d'un mouvement de translation. Mais, en ce qui concerne, en fait, le nombre de ces mouvements, nous allons, pour donner une idée du sujet, rapporter ce qu'en disent quelques mathématiciens, de manière à fournir aux exigences de notre pensée un nombre bien déterminé. Quant au reste, pour une part nous devons le rechercher nous-mêmes, pour une autre part nous renseigner auprès des chercheurs, et s'il se manifeste quelque <sup>15</sup> différence entre nos opinions présentes et celles que professent sur ce sujet les hommes

---

<sup>145</sup> Cf. *Physique*, VIII, 6.

<sup>146</sup> *Physique*, VIII, 8, 9 ; *Traité du Ciel*, I, 2 ; II, 3-8.

<sup>147</sup> C'est-à-dire les Étoiles fixes et les planètes (...)

compétents, nous tiendrons certes compte des unes et des autres, mais nous ne suivrons que les plus exactes.

Eudoxe expliquait le mouvement de translation du Soleil et celui de la Lune au moyen de trois Sphères pour chacun de ces astres. La première a le même mouvement que la Sphère des Étoiles fixes, la seconde se meut dans le cercle qui passe le long <sup>20</sup> du milieu du Zodiaque, la troisième se meut dans le cercle qui est incliné à travers la largeur du Zodiaque ; mais le cercle dans lequel la Lune se meut est incliné suivant un angle plus grand que le cercle dans lequel se meut le Soleil. Le mouvement des planètes exige, pour chacune d'elles, quatre Sphères : la première et la seconde Sphères ont le même mouvement que la première et la seconde du Soleil et de la <sup>25</sup> Lune (car la Sphère des Fixes imprime le mouvement à toutes les Sphères, et la Sphère qui est placée au-dessous de la précédente et qui a son mouvement dans le cercle qui passe par le milieu du Zodiaque, est commune à toutes les planètes) ; la troisième Sphère de chaque planète a ses pôles dans le cercle qui passe par le milieu du Zodiaque, et le mouvement de la quatrième Sphère est dans un cercle qui est incliné <sup>30</sup> par rapport à l'Équateur de la troisième Sphère ; et les pôles de la troisième Sphère sont différents pour chaque planète, à l'exception de ceux de Vénus et de Mercure, qui coïncident.

Dans le système de Callippe, la position des Sphères, c'est-à-dire l'ordre de leurs distances, était la même que dans le système d'Eudoxe ; mais tandis que Callippe assignait le même nombre de Sphères <sup>35</sup> qu'Eudoxe à Jupiter et à Saturne, il pensait qu'il faut ajouter deux autres Sphères au Soleil et deux autres Sphères à la Lune, si l'on veut rendre compte des phénomènes, et aussi une Sphère supplémentaire à chacune des planètes restantes.

Mais il est nécessaire, pour que toutes ces Sphères **1074a** combinées puissent rendre compte des faits observés, qu'il y ait, pour chacune des planètes, d'autres Sphères en nombre égal moins une, et que ces Sphères tournent en sens inverse et ramènent à la même position la Sphère la plus éloignée de l'astre qui, dans chaque cas, est placé en deçà de l'astre donné : c'est à cette condition seulement que toutes ces <sup>5</sup> forces à l'œuvre sont capables de produire le mouvement de translation des planètes. Or, puisque les Sphères dans lesquelles se meuvent les planètes elles-mêmes, sont huit pour Saturne et Jupiter pris ensemble, et vingt-cinq pour les autres, et que, de ces Sphères, celles qui n'en exigent pas d'autres mues en sens inverse sont celles dans lesquelles se meut la planète qui se trouve placée en deçà de toutes les autres, il y aura alors, pour les deux premières planètes, six Sphères tournant en sens <sup>10</sup> inverse, et seize pour les quatre planètes suivantes, et le nombre total des Sphères, Sphères à mouvement direct et Sphères à mouvement inverse, sera de cinquante-cinq. Mais si l'on n'ajoute pas à la Lune et au Soleil les mouvements dont nous venons de parler, il n'y aura en tout que quarante-sept Sphères. Admettons que tel soit le nombre des Sphères : il y <sup>15</sup> aura donc un nombre égal de substances et de principes immobiles. C'est



là, du moins, ce qu'il est rationnel de penser ; car qu'il faille l'admettre nécessairement, laissons à de plus habiles le soin d'en décider.

S'il n'est pas possible qu'il n'y ait aucun mouvement de translation qui ne soit ordonné au mouvement de translation d'un astre, et si, en outre, toute réalité, toute substance impassible et ayant <sup>20</sup> par soi atteint le Bien par excellence, doit être considérée comme une fin, il ne saurait y avoir d'autre nature en dehors de celles que nous avons indiquées, et le nombre des mouvements célestes est nécessairement celui des substances immobiles. S'il y avait, en effet, d'autres substances, elles seraient causes de mouvement comme étant la fin du mouvement de translation ; mais il est impossible qu'il y ait d'autres mouvements de translation que ceux que nous avons énumérés. C'est là une conséquence qui découle normalement de la considération <sup>25</sup> des corps en mouvement. En effet, si, dans le mouvement de translation, tout moteur existe naturellement en vue de l'objet transporté, et si toute translation appartient à un objet transporté, il ne saurait y avoir aucune translation ayant pour fin elle-même ou une autre translation ; mais toutes les translations doivent exister en vue des astres. Si, en effet, une translation doit avoir une translation pour fin, alors cette translation devra avoir aussi pour fin une autre chose. Mais comme on ne peut remonter ainsi à <sup>30</sup> l'infini, la fin de toute translation sera donc un des Corps divins qui se meuvent dans le Ciel.

Et qu'il n'y ait qu'un seul Ciel, c'est une chose manifeste. S'il existait, en effet, plusieurs Ciels comme il existe plusieurs hommes, le principe moteur de chaque Ciel serait formellement un et numériquement multiple. Mais tout ce qui est numériquement multiple renferme de la matière, car une seule et même définition, par exemple celle de l'homme, s'applique à des êtres multiples, tandis que <sup>35</sup> Socrate est un. Mais la première quiddité, elle, n'a pas de matière, car elle est entéléchie. Donc le premier Moteur immobile est un, à la fois formellement et numériquement, et, par conséquent aussi, ce qui est en mouvement éternellement et d'une manière continue est seulement un. Donc il n'y a qu'un seul Ciel.

**1074b** Une tradition, transmise de l'antiquité la plus reculée, et laissée, sous forme de mythe, aux âges suivants, nous apprend que les premières substances sont des dieux, et que le divin embrasse la nature entière. Tout le reste de cette tradition a été ajouté plus tard, sous une forme mythique, en vue de persuader les « masses » et pour servir les lois et <sup>5</sup> l'intérêt commun : ainsi, on donne aux dieux la forme humaine, ou on les représente semblables à certains animaux, et on y ajoute toutes sortes de précisions de ce genre. Si l'on sépare du récit son fondement initial et qu'on le considère seul, à savoir la croyance que toutes les substances premières sont des dieux, alors on pensera que c'est là une assertion vraiment <sup>10</sup> divine. Alors que, selon toute vraisemblance, les divers arts et la Philosophie ont été, à plusieurs reprises, développés aussi loin que possible et chaque fois perdus, ces opinions sont, pour ainsi dire, des reliques de la sagesse

antique conservées jusqu'à notre temps. Telles sont donc les réserves sous lesquelles nous acceptons la tradition de nos pères et de nos plus anciens devanciers.

**9** (1074b-1075a) < *Nature de l'Intelligence divine.* >

<sup>15</sup> La nature de l'Intelligence divine pose quelques problèmes. Cette Intelligence semble bien être la plus divine des choses qui apparaissent comme divines : mais, pour présenter ce caractère, quel doit être son mode d'existence ? Il y a là quelques difficultés. — Ou bien, elle ne pense rien : mais que devient alors sa dignité ? Elle est dans un état semblable au sommeil. Ou bien, elle pense, mais si sa pensée est sous la dépendance d'un autre principe, alors (puisque ce qui est sa substance n'est pas l'acte <sup>20</sup> de penser, mais une simple puissance) elle ne saurait être la Substance suprême, car sa dignité consiste dans le penser. — En outre, que son essence soit l'Intelligence ou qu'elle soit l'acte de penser, que pense-t-elle ? Ou elle se pense elle-même, ou elle pense quelque autre chose ; et si elle pense une autre chose, ou bien c'est toujours la même, ou bien c'est tantôt l'une, tantôt l'autre. Importe-t-il donc, ou non, que l'objet de sa pensée soit le Bien, ou la première chose venue ? Ou plutôt, ne serait-il pas <sup>25</sup> absurde que certaines choses fussent l'objet de sa pensée ? Il est donc évident qu'elle pense ce qu'il y a de plus divin et de plus digne, et qu'elle ne change pas d'objet, car ce serait un changement vers le pire, et une pareille chose serait déjà un mouvement.

D'abord, donc, si l'Intelligence divine n'est pas acte de penser, mais simple puissance, il est logique de supposer que la continuité de la pensée est pour <sup>30</sup> elle une charge pénible. Ensuite, il est clair qu'il y aura quelque autre chose plus noble que l'Intelligence, à savoir l'objet même de la pensée. En effet, le penser, l'acte de penser appartiendra aussi à celui qui pense le pire, de sorte que si c'est à éviter (et on le doit, car il y a des choses qu'il est meilleur de ne pas voir que de voir), l'acte de penser ne saurait être ce qu'il y a de meilleur.

L'Intelligence suprême se pense donc elle-même, puisqu'elle est ce qu'il y a de plus excellent, et sa Pensée est pensée de pensée<sup>148</sup>. Pourtant, dira-t-on, <sup>35</sup> la science, la sensation, l'opinion et la pensée discursive ont manifestement un objet toujours différent d'elles-mêmes, et ne s'occupent d'elles-mêmes qu'accessoirement. De plus, si le fait de penser et le fait d'être pensé sont de

---

<sup>148</sup> La conception d'Ar. telle qu'elle est exposée dans ces lignes célèbres, et selon laquelle la Pensée divine se pense elle-même (αυτον αρα νοει, I, 33) et est la Pensée de la Pensée (η νοησις νοησεως νοησις, I, 34), n'a cessé d'être à la base de toute la spéculation théologique, et notamment de la métaphysique thomiste, qui passe, avec raison, pour avoir réalisé la plus parfaite intégration de l'Aristotélisme à la dogmatique chrétienne. (...)

nature différente, auquel des deux se rapporte l'excellence de la pensée ? Car il n'y a pas identité entre être un acte de pensée et être ce qui est pensé. Mais, répondons-nous, dans 1075a certains cas, la science n'est-elle pas son objet même ? Dans les sciences poétiques, c'est la substance et la quiddité de l'objet, abstraction faite de la matière ; dans les sciences théorétiques, c'est la définition et l'acte de la pensée qui est l'objet véritable de la science. Puis donc qu'il n'y a pas de différence entre ce qui est pensé et la pensée dans le cas des objets immatériels, la Pensée divine et son objet seront identiques, et la pensée sera une avec l'objet de la pensée.

<sup>5</sup> Il reste encore une difficulté : c'est de savoir si l'objet de la Pensée divine est composé. Dans ce cas, l'Intelligence divine changerait, en passant d'une partie du tout à une autre. Ne faut-il pas dire plutôt que tout ce qui n'a pas de matière est indivisible ? Il en est de la Pensée divine comme il en est, pendant quelques moments fugitifs, de l'intelligence humaine (ou plutôt de l'intellect de tout être composé) : cet intellect ne possède pas son bien à tel moment ou à tel autre, mais c'est dans un tout indivisible qu'il saisit ce Souverain Bien, lequel est pour lui quelque chose d'extérieur : c'est de cette façon que la Pensée <sup>10</sup> divine pense, mais se pense elle-même pendant toute l'éternité.

**10** (1075a-1076a) < *De l'existence du Bien dans le monde. Réfutation des théories adverses.* >

Il nous faut examiner aussi de laquelle des deux manières que voici la nature du Tout possède le Bien et le Souverain Bien : est-ce comme quelque chose de séparé, existant en soi et par soi ? est-ce comme l'ordre même du Tout ? Ne serait-ce pas plutôt des deux manières à la fois, comme dans une armée ? En effet, le bien de l'armée est dans son ordre, et le général qui la commande est aussi son bien, et même à un plus haut degré, car ce n'est pas <sup>15</sup> le général qui existe en raison de l'ordre, mais c'est l'ordre qui existe grâce au général. Toutes choses sont ordonnées ensemble d'une certaine façon, mais non de la même manière, poissons, volatiles, plantes ; et les choses ne sont pas arrangées de façon telle que l'une n'ait aucun rapport avec l'autre, mais elles sont en relations mutuelles : car toutes sont ordonnées à une seule fin. Mais il en est de l'Univers comme dans une famille où il est le moins loisible aux hommes libres d'agir par caprice, mais où toutes leurs actions, <sup>20</sup> ou la plus grande partie, sont réglées ; pour les esclaves et les bêtes, au contraire, peu de leurs actions ont rapport au bien commun, et la plupart d'entre elles sont laissées au hasard. Tel est, en effet, le principe qui, pour chaque chose, constitue sa nature : je veux dire, par exemple, que tous les êtres doivent du moins en venir à se dissoudre dans leurs éléments, et il en est ainsi pour d'autres caractères par lesquels tous conspirent à l'harmonie de l'ensemble.

25 Toutes les impossibilités et toutes les absurdités qui sont les conséquences des autres systèmes, les doctrines mêmes les plus séduisantes et qui offrent le moins de difficultés, doivent ici retenir notre attention. Ainsi, tous les philosophes engendrent toutes choses à partir de contraires. Mais ils ont tort de dire *toutes choses*, comme aussi de parler de génération à *partir de contraires* ; et même pour les choses qui admettent les contraires, comment proviendraient-elles des contraires ? C'est ce qu'ils n'expliquent 30 pas : car les contraires n'ont pas d'action les uns sur les autres. Mais, pour nous, la difficulté est résolue tout naturellement par l'existence d'un troisième terme. — Il y a des philosophes<sup>149</sup> qui prennent l'un des deux contraires comme matière de l'autre : tels ceux qui font de l'Inégal la matière de l'Égal, et du Multiple la matière de l'Un. Cette doctrine aussi se réfute de la même manière : la matière indéterminée n'est le contraire de rien. En 35 outre, tout alors participerait du mal, hormis l'Un, puisque le mal est lui-même l'un des deux éléments. D'autres philosophes<sup>150</sup> assurent que ne sont principes ni le Bien ni le mal ; pourtant, en toutes choses, c'est le Bien qui est par excellence principe. Ceux-là ont certes raison qui admettent le Bien comme principe, mais comment le Bien est-il principe ? L'est-il 1075b comme cause finale, ou comme cause motrice, ou comme cause formelle ? C'est ce qu'ils ne disent pas. La doctrine d'Empédocle aussi est absurde. Le Bien, pour lui, c'est l'Amitié ; or l'Amitié est principe à la fois comme cause motrice, car elle réunit les éléments, et comme cause matérielle, car elle est une partie du mélange. En supposant même qu'il pût arriver à une même chose d'être principe à la fois comme matière et comme cause motrice, 5 l'essence de la matière et celle du moteur n'en seraient pas moins différentes : duquel de ces deux points de vue l'Amitié constitue-t-elle donc un principe ? Une autre absurdité, c'est d'avoir fait la Haine incorruptible, alors que la Haine n'est, en elle-même, rien d'autre que le Mal. — Anaxagore reconnaît le Bien comme principe moteur, car, < dans le système >, l'Intelligence meut. Mais elle meut en vue d'une fin, qui doit, par suite, être quelque chose de différent d'elle-même, à moins qu'Anaxagore n'admette notre identification de la cause efficiente et de la cause finale, puisque, pour nous, la Médecine 10 est, en quelque façon, la santé. Il est absurde, d'ailleurs, de ne pas donner de contraire au Bien, autrement dit à l'Intelligence. — Au surplus, tous les philosophes qui posent des contraires comme principes ne se servent pas effectivement des contraires, à moins qu'on ne redresse leur système<sup>151</sup>. Et pourquoi telles choses sont-elles corruptibles, et telles autres, incorruptibles<sup>152</sup> ? Aucun d'eux ne

<sup>149</sup> Les Platoniciens (...)

<sup>150</sup> Les Pythagoriciens et Speusippe (...)

<sup>151</sup> Cf. A, 4, 985a 17.

<sup>152</sup> Cf. B, 4, 1000a 5.

l'explique, car ils font partir tous les êtres des mêmes principes. — Il en est encore qui dérivent les êtres <sup>15</sup> du Non-Être ; d'autres, pour échapper à cette nécessité, réduisent tous les êtres à un seul.

En outre, pourquoi y aura-t-il toujours génération, et quelle est la cause efficiente de la génération ? Personne ne le dit. Ceux qui admettent deux contraires comme principes doivent nécessairement reconnaître l'existence d'un autre principe, supérieur ; il en est de même des partisans des Idées, qui doivent admettre aussi un principe supérieur aux Idées. En effet, pourquoi y a-t-il eu, ou y a-t-il <sup>20</sup> participation ? Et les autres philosophes sont amenés nécessairement à donner un contraire à la Sagesse et à la Science suprêmes ; c'est là une absurdité à laquelle, pour notre part, nous échappons : en effet, l'Être premier n'a, selon nous, aucun contraire, puisque tous les contraires ont une matière et sont identiques en puissance. Et l'Ignorance qui est le contraire de la Science suprême exige un objet contraire à l'objet de la Science suprême, alors que le Premier des êtres n'admet aucun contraire.

Si d'ailleurs l'on veut qu'il n'y ait pas d'autres êtres en dehors des êtres sensibles, il n'y aura ni <sup>25</sup> premier Principe, ni ordre, ni génération, ni mouvements célestes, mais il y aura principe de principe à l'infini, comme on le voit chez les théologiens et chez tous les physiciens. Mais, d'un autre côté, si l'on prétend que les Idées ou les Nombres existent, ils ne seront cause de rien<sup>153</sup> ; si l'on ne veut pas aller jusque-là, tout au moins ne seront-ils pas la cause du mouvement. Et puis, comment des nombres inétendus seront-ils causes de l'étendue et du continu ? Ce n'est pas le nombre, en effet, qui pourra <sup>30</sup> produire du continu, soit à titre de cause motrice, soit à titre de forme. Mais, de plus, aucun des contraires ne peut constituer essentiellement un principe de production et de mouvement, car il pourrait ne pas être, ou, du moins, son action serait postérieure à sa puissance. Il n'y aurait donc pas, dans ce cas, d'êtres éternels. Mais il y en a. On doit donc rejeter l'une des propositions précédentes, et nous avons dit comment. — De plus, en vertu de quel principe les nombres forment-ils une unité ? Qui fait l'unité de <sup>35</sup> l'âme et du corps, et, en général, de la forme et de la matière ? Aucun des partisans des Idées ne l'explique, et personne n'est capable de le dire, à moins d'admettre, avec nous, que c'est l'action de la cause motrice. — Quant aux philosophes qui prétendent que le nombre mathématique est la première entité, et qui admettent ainsi une succession indéfinie de substances, et des principes différents pour chaque substance, ils font de la substance de **1076a** l'Univers une série d'épisodes sans lien entre eux (car, dans ce système, une substance n'exerce aucune influence sur une autre, par son existence ou sa non-existence), et ils nous gratifient d'une multitude de principes. Mais les êtres ne veulent pas être mal gouvernés :

---

<sup>153</sup> Cf. A, 9, 991b 9.

*Le commandement de plusieurs n'est pas bon : qu'il n'y ait qu'un  
seul chef !*<sup>154</sup>

---

<sup>154</sup> *Iliade*, II.

## Livre XIII • M

1 (1076a) < Introduction et plan. >

7 En ce qui concerne la substance des choses sensibles, nous avons établi quelle est sa nature, d'abord dans notre traité de *Physique* en parlant de la matière, et, ultérieurement, quand nous avons 10 étudié la substance en acte. Voici quel est maintenant l'objet de notre examen : existe-t-il, ou non, à part des substances sensibles, une substance immobile et éternelle ? et, si cette substance existe, quelle est sa nature ? Il faut d'abord étudier les doctrines des autres philosophes, de telle sorte que, s'ils se sont trompés en quelque point, nous ne soyons pas exposés aux mêmes erreurs ; et si quelque conception nous est commune avec eux, nous n'en serons pour notre part, 15 nullement affectés, car on doit se montrer satisfait de raisonner, sur certains points, mieux que ses devanciers, et, sur d'autres, de ne pas raisonner plus mal.

Il existe deux opinions relativement au sujet qui nous occupe. On prétend que les Choses mathématiques sont des substances (tels sont les nombres, les lignes, et les objets du même genre), et on dit aussi que les Idées sont des substances. Les uns<sup>155</sup> font de ces êtres deux genres différents, les Idées et les 20 nombres mathématiques ; d'autres<sup>156</sup> font de ces deux genres une seule réalité ; il en est d'autres<sup>157</sup>, enfin, pour qui les Choses mathématiques sont seules des substances : dans ces conditions, nous devons d'abord faire porter notre examen sur les Choses mathématiques et les prendre indépendamment de tout autre réalité : par exemple, nous ne nous demanderons pas si, en fait, elles sont, ou non, des Idées, ou si elles sont, ou non, principes et substances 25 des êtres ; nous nous demanderons seulement si les Choses mathématiques existent, ou non, et, si elles existent, quel est leur mode d'existence. — Après cela, nous aurons à envisager à part et en elles-mêmes les Idées proprement dites, mais dans la mesure seulement où notre sujet l'exigera : presque toutes ces questions, en effet, ont déjà été rebattues dans les discussions exotériques. Et, en outre, la plus grande partie de notre étude doit finir par éclairer ce second problème : c'est quand nous 30 examinerons si les substances et les principes des êtres sont des Nombres et des Idées. En effet, après la discussion sur les Idées, il reste là une troisième recherche à effectuer.

Les Choses mathématiques, si elles ont une réalité propre, sont nécessairement, ou bien dans les êtres sensibles, suivant l'opinion de certains philosophes, ou bien séparées des êtres sensibles (car il en est aussi qui professent

---

<sup>155</sup> Platon.

<sup>156</sup> Xénocrate.

<sup>157</sup> Speusippe.



cette doctrine). Si elles ne sont <sup>35</sup> ni dans les êtres sensibles, ni séparées des êtres sensibles, ou bien elles n'existent pas, ou bien elles existent d'une autre manière, de telle sorte que notre controverse portera non sur leur être lui-même, mais sur leur mode d'existence.

**2** (1076a-1077b) < *Les Choses mathématiques ne sont ni des substances en acte existant dans le sensible, ni des réalités supra-sensibles.* >

Nous avons dit, dans notre livre des *Apories*<sup>158</sup>, qu'il était impossible que les Choses mathématiques fussent immanentes aux êtres sensibles, et, en même temps, **1076b** que c'était une pure fiction, parce qu'il est impossible que deux solides coexistent dans le même lieu, et, en outre, parce que, suivant le même argument, les autres puissances et les autres natures se trouveraient aussi dans le sensible et qu'aucune n'en serait séparée. C'est ce que nous avons dit précédemment. Nous ajoutons ici que, dans cette doctrine, un corps <sup>5</sup> quelconque ne saurait manifestement être divisé ; en effet, il se diviserait dans la surface, la surface dans la ligne, et la ligne dans le point, de telle sorte que si le point ne peut être divisé, la ligne sera aussi indivisible ; et si la ligne est indivisible, tout le solide le sera également. Qu'importe alors que ces lignes et ces points sensibles soient, ou non, des réalités absolues, si ces réalités, quelles qu'elles soient, existent dans le sensible ? Le résultat sera le même <sup>10</sup> de toute façon : la division des choses sensibles entraînera leur division, ou bien il n'y aura pas de division, même pour les choses sensibles.

Il n'est pas davantage possible que de telles réalités soient séparées. S'il existe, en effet, d'autres solides en dehors des solides sensibles, séparés de ces derniers et antérieurs aux solides sensibles, il est clair qu'il existera nécessairement aussi d'autres surfaces, <sup>15</sup> en dehors des surfaces sensibles et séparées de ces dernières, ainsi que d'autres points et d'autres lignes supra-sensibles, car le raisonnement est le même. Mais, s'il en est ainsi, il faut admettre encore, en dehors des surfaces, des lignes et des points du solide mathématique, l'existence séparée d'autres surfaces, d'autres lignes et d'autres points, car l'incomposé est antérieur au composé. Et puisqu'il y a des corps non-sensibles antérieurs aux corps sensibles, pour la <sup>20</sup> même raison il devra y avoir aussi, antérieures aux surfaces qui constituent les solides immobiles, des surfaces prises en soi et dans leur essence : il y aura donc des surfaces et des lignes autres que les surfaces et les lignes qui sont liées à la constitution des solides séparés, car, tandis que ces surfaces et ces lignes existent simultanément aux solides mathématiques, les autres sont antérieures aux solides mathématiques. Derechef, appartenant à ces surfaces, il y aura des <sup>25</sup> lignes, et, antérieurement à ces lignes, il faudra poser l'existence d'autres lignes et d'autres points < liés à la constitution des lignes >, et ce, pour la même raison ; enfin, antérieurement aux

<sup>158</sup> B, 2, 998a 7-19 (...)

points qui entrent dans la composition de ces lignes antérieures, il y aura d'autres points qui, eux, n'auront plus de points qui leur soient antérieurs. On en arrive à un entassement absurde : d'abord nous nous trouvons en présence d'une espèce unique de solides en dehors <sup>30</sup> des solides sensibles, puis de trois espèces de surfaces en dehors des surfaces sensibles, à savoir les surfaces supra-sensibles, les surfaces engagées dans les solides mathématiques et les Surfaces en soi en dehors des surfaces de ces solides ; puis de quatre espèces de lignes et de cinq espèces de points. Quelles seront donc alors, parmi ces espèces, celles auxquelles se rapporteront les sciences mathématiques ? Ce ne sont sûrement pas les surfaces, les lignes et les points <sup>35</sup> engagés dans le solide mathématique immobile, car la science a toujours pour objet ce qui est antérieur. — Le même raisonnement s'applique encore aux nombres. En dehors de nos cinq espèces de points, il y aura d'autres unités, il y aura aussi des unités à part de chaque individu sensible, et, ensuite, à part de chaque être intelligible, de telle sorte qu'il y aura une infinité de genres de nombres mathématiques.

D'ailleurs, en ce qui concerne les questions que nous avons énumérées dans notre livre des *Apories*<sup>159</sup>, **1077a** comment arriver à les résoudre ? L'Astronomie doit avoir pour objet les choses supra-sensibles, tout aussi bien que la Géométrie. Or comment concevoir l'existence séparée d'un Ciel et de ses parties, ou de toute autre chose douée de mouvement ? Même difficulté aussi pour l'Optique et l'Harmonique : il y <sup>5</sup> aura un son et une vision, en dehors des sons et des visions sensibles et individuels. Il en sera donc évidemment de même encore pour les autres sensations et les autres sensibles, car pourquoi ceux-ci plutôt que ceux-là ? Mais s'il en est ainsi, il devra y avoir aussi des animaux séparés, puisqu'il y aura de telles sensations. — En outre, certains axiomes universels sont formulés par les mathématiciens indépendamment des substances mathématiques<sup>160</sup>. <sup>10</sup> Il y aura donc là une autre essence intermédiaire, séparée tant des Idées que des Choses mathématiques intermédiaires, et qui ne sera ni un nombre, ni des points, ni une grandeur, ni une durée. Mais si une pareille essence mathématique est impossible à concevoir, il est évidemment impossible aussi que les Choses mathématiques aient une existence séparée des êtres sensibles. — En général, si on veut poser les Choses mathématiques comme des natures <sup>15</sup> séparées, il en résulte des conséquences contraires au vrai comme à l'opinion courante. Il est nécessaire, en effet, qu'en raison de leur mode d'existence, les grandeurs mathématiques soient antérieures aux grandeurs sensibles, alors que, selon la vérité, elles leur sont postérieures, car la grandeur imparfaite, bien qu'elle soit antérieure dans l'ordre de la génération, n'en est pas moins postérieure dans l'ordre de l'essence, comme l'inanimé par rapport à

<sup>159</sup> B, 2, 997b 12-34 (...)

<sup>160</sup> Tr. Ross : « Again, there are certain mathematical theorems that are universal, extending beyond these substances. » (N.d.É.)

l'animé. — <sup>20</sup> Au surplus, quelle cause, enfin, constituera l'unité des grandeurs mathématiques ? Ce qui fait l'unité des corps sensibles, c'est l'âme, ou une partie de l'âme, ou quelque autre principe convenable, sans quoi le corps s'éparpille et se dissout. Mais, pour les grandeurs mathématiques, qui sont divisibles étant des quantités, quelle est la cause de l'existence et de la permanence de cette unité ? — Une autre preuve, c'est la génération des grandeurs mathématiques. <sup>25</sup> Elle a lieu, en effet, d'abord du point vers la longueur, puis vers la largeur, enfin vers la profondeur, et c'est là son terme. Si donc il est vrai que le postérieur dans l'ordre de la génération est antérieur dans l'ordre de l'essence, c'est le corps qui sera, en réalité, antérieur à la surface et à la longueur. Et il l'est encore pour cette raison qu'il a une existence plus parfaite, qu'il est plus un tout que la grandeur et la surface, puisqu'il peut devenir animé ; comment, au contraire, une ligne ou un plan serait-il animé ? Une telle conception <sup>30</sup> dépasserait la portée de notre connaissance sensible. — J'ajoute que le corps est une substance, car il possède déjà une certaine perfection. Mais les lignes, comment seraient-elles des substances ? Ce ne serait certes pas en tant que forme et en tant que configuration, comme l'âme, par exemple, si l'âme est bien telle en effet, ni en tant que matière, comme le corps : on ne voit, en effet, aucun corps susceptible de se composer avec des lignes, pas plus qu'avec des <sup>35</sup> surfaces ou avec des points, tandis que si les lignes, surfaces et points étaient une substance matérielle, on verrait des corps capables de comporter une telle composition. — Ainsi donc, que points, lignes et **1077b** surfaces possèdent l'antériorité logique, admettons-le ; mais l'antériorité logique n'entraîne pas toujours l'antériorité substantielle. L'antériorité substantielle est, en effet, le partage des êtres qui l'emportent par la faculté d'exister à l'état séparé ; l'antériorité logique est celle des êtres dont la notion entre dans la composition d'autres notions ; or ces deux antériorités ne sont pas coextensives. Si, en effet, les <sup>5</sup> qualités n'existent pas à part des substances, par exemple un mobile ou un blanc, le blanc possède bien sur l'homme blanc l'antériorité logique, mais non pas l'antériorité substantielle, car il ne peut exister à l'état séparé, mais toujours il est lié au composé, et par composé j'entends l'homme qui est blanc. On voit donc que ni les produits de l'abstraction <sup>10</sup> n'ont l'antériorité, ni les résultats de l'addition la postériorité substantielle : car c'est par addition d'*homme* à *blanc* que nous disons *l'homme blanc*.

Que les Choses mathématiques soient moins substances que les corps, qu'elles ne soient pas antérieures, dans l'ordre de l'existence, aux choses sensibles, qu'elles n'aient sur ces choses sensibles qu'une antériorité logique, qu'enfin elles ne puissent nulle part exister à l'état séparé, nous l'avons suffisamment établi. Et, puisque, d'autre part, nous avons vu qu'elles ne peuvent pas être dans les objets <sup>15</sup> sensibles eux-mêmes, il est clair ou bien qu'elles n'existent pas du tout, ou bien qu'elles ont un mode particulier d'existence, et, pour cette raison, n'existent pas au sens rigoureux du mot : car, nous le savons, l'Être se prend en plusieurs acceptions.

**3** (1077b-1078b) < *Du genre particulier d'existence des Choses mathématiques.*  
— *Légitimité de l'abstraction mathématique.* >

De même, en effet, que les propositions universelles, en Mathématiques, ne concernent pas des êtres existant à l'état séparé, à part des grandeurs et des nombres, mais concernent les grandeurs et les <sup>20</sup> nombres, lesquels toutefois ne sont pas pris en tant qu'ayant grandeur ou divisibilité, de même il est évidemment possible qu'il y ait des propositions et des démonstrations au sujet des grandeurs sensibles elles-mêmes, considérées non en tant que sensibles, mais en tant que possédant telles propriétés définies. En effet, de même qu'il y a beaucoup de propositions portant sur des objets considérés seulement en tant que mus, indépendamment de l'essence propre à chacun des objets de ce genre, et de leurs propriétés, <sup>25</sup> et qu'il n'est pas pour cela nécessaire qu'il y ait quelque mobile séparé du sensible, ou que, dans les choses sensibles, le mouvement soit une nature spéciale séparée du reste : ainsi les objets mus pourront aussi donner lieu à des propositions et à des sciences qui les considéreront non pas en tant que mus, mais seulement en tant que corps ; les corps, à leur tour, seront considérés en tant que surfaces seulement, ou en tant que longueurs seulement, ou en tant que divisibles, ou en tant qu'indivisibles <sup>30</sup> mais occupant une position, ou enfin en tant qu'indivisibles seulement.

Par conséquent, étant donné qu'on peut, à la rigueur et en toute vérité, appeler êtres, non seulement les êtres séparés, mais encore les êtres non séparés (comme on dit que les mobiles existent), on peut également, à la rigueur et en toute vérité, accorder l'être aux Choses mathématiques, et avec les caractères que leur assignent les mathématiciens. Et de même que l'on peut dire, en toute vérité, des <sup>35</sup> autres sciences, qu'elles traitent, non pas de ce qui est accidentel à leur objet (par exemple, ce ne sera pas le blanc, si le sain est blanc et si la science a le sain pour objet), mais de ce qui, pour chacune d'elles, est son objet même (le sain, si elle considère son **1078a** objet en tant que sain, l'homme, si c'est en tant qu'homme), ainsi il est vrai de le dire aussi de la Géométrie : s'il arrive aux objets dont elle traite d'être des choses sensibles, elle ne les étudie point cependant en tant que sensibles, et les sciences mathématiques ne seront pas, pour autant, sciences du sensible ; mais d'autre part, elles ne seront pas non plus sciences d'autres objets séparés du sensible. <sup>5</sup> Il y a dans les choses un grand nombre d'attributs essentiels, qui ne leur appartiennent qu'en tant que chacun des attributs de cette sorte réside en elles : par exemple, il y a des propriétés spéciales à l'animal en tant que femelle ou en tant que mâle, bien qu'il n'y ait rien qui soit femelle ou mâle indépendamment des animaux ; il en résulte qu'il en est de même si on considère seulement les choses en tant que longueurs ou en tant que surfaces. Et plus les objets de notre connaissance ont d'antériorité logique et de <sup>10</sup> simplicité, plus aussi notre savoir a d'exactitude, l'exactitude n'étant rien d'autre que la simplicité. De là vient qu'une science qui n'a pas rapport à

l'étendue est plus exacte que celle qui a rapport à l'étendue ; et, tandis que la science la plus exacte est celle des êtres sans mouvement, parmi les sciences du mouvement la science la plus exacte est celle qui a pour objet la première espèce de mouvement : car c'est le mouvement le plus simple, et, spécialement, le mouvement uniforme.

Le raisonnement sera encore le même pour l'Harmonique et l'Optique. Ni l'une, ni l'autre, en <sup>15</sup> effet, ne considère son objet en tant que vue, ou en tant que son, mais en tant que lignes ou que nombres, lignes et nombres étant des modifications propres de la vue et du son. De même aussi pour la Mécanique. — Ainsi donc, lorsqu'on pose des attributs séparés des attributs qui les accompagnent, et qu'on les soumet à l'examen en tant que tels, on ne sera pas pour cela dans l'erreur, pas plus que le géomètre qui, tirant une ligne sur le sol, admet qu'elle a un pied de <sup>20</sup> long quand elle ne l'a pas, car l'erreur ne réside pas dans les prémisses du raisonnement.

On peut même arriver, par cette méthode, à d'excellents résultats dans l'étude de chaque question, en posant séparé ce qui n'est pas séparé, comme le font précisément l'arithméticien et le géomètre. L'homme est, en effet, un et indivisible en tant qu'homme ; et l'arithméticien l'a posé comme une chose indivisible, et cherché ensuite si quelque attribut appartient à l'homme en tant qu'indivisible. <sup>25</sup> Le géomètre, lui, ne le considère ni en tant qu'homme, ni en tant qu'indivisible, mais en tant que solide mathématique. En effet, les propriétés qui appartiendraient à l'homme, en supposant même qu'il ne fût pas indivisible, il est clair qu'elles peuvent aussi lui appartenir, à part de l'indivisibilité et de l'humanité. Aussi les géomètres raisonnent-ils correctement : c'est sur des êtres que roulent leurs discussions, et les objets de leur science sont bien des <sup>30</sup> êtres, car il y a deux sens de l'Être, l'Être qui est en entéléchie et l'Être en tant que matière.

D'autre part, étant donnée la distinction du Bien et du Beau (car le premier ne se rencontre jamais que dans le domaine de l'action, tandis que le Beau se trouve aussi dans les êtres immobiles), les philosophes qui prétendent que les sciences mathématiques ne font aucune place ni au Beau, ni au Bien, sont assurément dans l'erreur : le Beau est, au contraire, l'objet principal du raisonnement de ces sciences et de leurs démonstrations. Ce n'est pas une raison parce qu'elles ne le nomment pas pour dire qu'elles <sup>35</sup> n'en parlent pas, car elles en montrent les effets et les rapports. Les formes les plus hautes du Beau **1078b** sont l'ordre, la symétrie, le défini, et c'est là surtout ce que font apparaître les sciences mathématiques. Et puisque ces formes (je veux dire l'ordre et le défini) sont manifestement causes d'une multitude d'effets, il est clair que les mathématiciens doivent considérer comme cause d'une certaine

manière, la cause dont <sup>5</sup> nous parlons, le Beau en un mot. Mais c'est là un sujet que nous traiterons ailleurs<sup>161</sup> plus à fond.

**4** (1078b-1079b) < *Histoire et critique du système de Platon.* >

Au sujet des Choses mathématiques, nous venons de montrer suffisamment leur existence et leur mode d'existence, en quel sens elles sont antérieures, et en quel sens elles ne sont pas antérieures. Arrivons maintenant aux Idées. Nous devons examiner d'abord <sup>10</sup> la doctrine même de l'Idée, sans toucher à la nature des Nombres ; nous la prendrons telle que la concurent primitivement ceux qui, les premiers, ont parlé de l'existence des Idées.

La doctrine des Idées fut, chez ses fondateurs, la conséquence des arguments d'Héraclite sur la vérité des choses, arguments qui les persuadèrent, et suivant lesquels toutes les choses sensibles sont dans un flux perpétuel, de sorte que s'il y a science et <sup>15</sup> connaissance de quelque chose, il doit exister certaines autres réalités en dehors des natures sensibles, des réalités stables, car il n'y a pas de science de ce qui est en perpétuel écoulement. — Socrate s'appliqua à l'étude des vertus morales, et c'est à leur sujet qu'il fut le premier à chercher à définir universellement. Parmi les physiciens, en <sup>20</sup> effet, Démocrite n'avait fait qu'aborder à peine cette méthode, ne définissant guère que le chaud et le froid ; avant lui, les Pythagoriciens s'y étaient essayé à propos d'un petit nombre d'êtres dont ils rattachaient les notions aux nombres, exprimant ainsi, par exemple, l'essence de l'occasion, du juste ou du mariage. Socrate, lui, cherchait l'essence, et c'était logique, car il cherchait à faire des syllogismes, et le principe des syllogismes, c'est l'essence. <sup>25</sup> La Dialectique n'était pas encore en ce temps-là une puissance assez forte pour faire porter son examen sur les contraires indépendamment de l'essence, et pour déterminer si c'est la même science qui traite des contraires. Il y a deux découvertes, en effet, dont on pourrait, à juste titre, rapporter le mérite à Socrate : le discours inductif et la définition générale, qui, l'un et l'autre, sont au point <sup>30</sup> de départ de la science. Socrate, toutefois, n'accordait une existence séparée ni aux universaux, ni aux définitions. — Les philosophes qui vinrent ensuite les ont séparés, au contraire, et c'est à de telles réalités qu'ils ont donné le nom d'Idées. Ils furent amenés, à peu de chose près, par un raisonnement identique, à admettre comme Idées tout ce qui est affirmé universellement, et c'était presque comme si quelqu'un, voulant faire un compte, croirait, parce <sup>35</sup> que le nombre des objets serait trop petit, n'y pouvoir parvenir, et l'augmenterait alors pour faire son compte. Les Idées sont, en effet, on peut le dire, plus nombreuses que les individus sensibles dont ces **1079a** philosophes recherchent les causes et dont ils sont partis pour arriver aux Idées. À chaque chose, en effet, correspond une réalité homonyme

---

<sup>161</sup> Référence incertaine (...)



et existant à part, tant des substances proprement dites que des essences des autres choses qui comportent l'unité d'une multiplicité, qu'il s'agisse d'une multiplicité sensible ou d'une multiplicité éternelle.

Ensuite, de tous les arguments dialectiques au moyen desquels les Platoniciens prétendent démontrer <sup>5</sup> l'existence des Idées, aucun n'est évident. Certains d'entre eux ne conduisent pas à une conclusion nécessaire, d'autres établissent des Idées de choses qui, de l'avis même des Platoniciens, n'en ont pas. En effet, d'après les arguments tirés de l'existence des sciences, il y aura des Idées de toutes les choses dont il y a science ; d'après l'argument de l'unité d'une multiplicité, il y en aura aussi des négations ; <sup>10</sup> enfin, d'après l'argument que même ce qui a péri constitue un objet de pensée, il y aura Idée aussi des choses périssables, puisque la représentation de ces objets demeure dans la pensée. Même des raisonnements plus exacts conduisent, les uns, à admettre les Idées des relatifs (or le relatif n'est pas même considéré, par les Platoniciens, comme un genre par soi), d'autres à l'argument du Troisième Homme. — En général, la démonstration dialectique de l'existence des Idées ruine des principes à l'existence desquels <sup>15</sup> les partisans des Idées tiennent davantage qu'à l'existence même des Idées. Il en résulte, en effet, que ce n'est pas la Dyade indéfinie qui sera première, mais le nombre ; que le relatif sera antérieur à ce qui est par soi ; et toutes autres contradictions avec leurs propres principes où certains ont succombé en suivant la doctrine des Idées.

De plus, d'après la conception dont les Platoniciens partent pour affirmer l'existence des Idées, non <sup>20</sup> seulement il y aura des Idées des substances, mais de beaucoup d'autres choses (car il y a pensée une, non seulement des substances, mais aussi des non-substances ; d'autre part, il n'y a pas seulement science de la substance, et mille autres conséquences de cette sorte). Et cependant, d'après les nécessités logiques du système et les opinions émises au sujet <sup>25</sup> des Idées, si les Idées sont participables, inévitablement c'est seulement des substances qu'il peut y avoir Idées. En effet, il n'y a pas de participation par accident, mais il faut que la participation ait lieu à l'égard de chaque Idée dans la mesure où l'Idée n'est pas elle-même attribuée accidentellement à un sujet. Je veux dire par là que si un être participe du Double en soi, il participe aussi de l'Éternel, mais <sup>30</sup> par accident, car c'est un accident pour le Double en soi d'être éternel. Donc, il n'y aura d'Idées que de la substance ; or ce qui signifie la substance dans le monde sensible la signifie également dans le Monde intelligible ; autrement, que voudrait-on dire en déclarant que l'unité d'une multiplicité est quelque chose de distinct de cette multiplicité ? Et s'il y a identité de forme entre les Idées et les êtres qui y participent, il y aura < entre les Idées et ces êtres > quelque chose de commun. Pourquoi, en effet, entre les dyades corruptibles et les dyades mathématiques, <sup>35</sup> multiples aussi, mais éternelles, y aurait-il unité et identité de la dyade, plutôt qu'entre la Dyade en soi et quelque dyade particulière ? Si, au contraire, il n'y a pas identité de forme, il y aura seulement **1079b** homonymie, et



c'est alors comme si on appelait *homme*, à la fois Callias et un morceau de bois, sans envisager aucune communauté entre eux.

Enfin, si nous devons admettre que, pour tout le reste, les notions générales correspondent aux Idées : 5 ainsi, que, dans le Cercle en soi, il y ait la figure, la surface et les parties restantes de la notion, et que, d'autre part, nous ayons dû y ajouter la mention de ce dont le Cercle en soi est l'Idée, il faut examiner si cette addition n'est pas complètement vide. À quel élément de la notion, en effet, ce caractère d'être une Idée sera-t-il ajouté ? Est-ce au centre du Cercle, ou à sa surface, ou à tous les éléments de la notion ? Tous les éléments compris dans la substance sont, en effet, des Idées, par exemple l'Animal et le Bipède < dans l'Idée de l'Homme >. Évidemment aussi, il est nécessaire que le caractère d'être Idée soit lui-même, 10 comme la Surface en soi par rapport au Cercle en soi, une nature déterminée, qui soit contenue dans toutes les Idées, en tant que genre.

**5** (1079b-1080a) < *Les Idées ne sont pas les causes du changement.* >

La plus importante question à poser, ce serait de demander quel concours enfin apportent les Idées aux êtres sensibles, qu'il s'agisse des êtres éternels ou des êtres générables et corruptibles. En effet, elles ne sont, pour ces êtres, causes d'aucun mouvement, ni 15 d'aucun changement. Elles ne sont non plus d'aucun secours pour la science des autres êtres (elles n'en sont pas, en effet, la substance, sinon elles seraient en eux), ni pour expliquer leur existence, car elles ne sont du moins pas immanentes aux choses participantes ; si elles étaient immanentes, peut-être sembleraient-elles causes des êtres, comme le blanc est cause de la blancheur dans l'être blanc en entrant dans sa composition. Mais cet argument, qui a sa 20 source dans Anaxagore, et que, plus tard, Eudoxe, dans sa discussion des difficultés, et certains autres philosophes ont repris, est par trop facile à ébranler, car il est aisé d'accumuler des objections insolubles contre une pareille doctrine. — D'ailleurs, les autres objets ne peuvent provenir *des* Idées, en aucun des sens où l'on entend d'ordinaire cette expression *de*. Quant à dire que les Idées sont des paradigmes, et 25 que les autres choses participent d'elles, c'est prononcer des mots vides et faire des métaphores poétiques. Où donc travaille-t-on en fixant les yeux sur les Idées ? Il peut se faire aussi qu'il existe et devienne quelque être semblable à un autre être, sans se trouver modelé sur cet autre ; ainsi, Socrate existant ou non, il pourrait naître un homme semblable à Socrate, et il en serait évidemment ainsi, 30 quand bien même il y aurait un Socrate éternel. — En outre, il y aura plusieurs paradigmes du même être, et, par suite, plusieurs Idées de cet être : par exemple, pour l'homme, ce sera l'Animal, le Bipède, et, en même temps aussi, l'Homme en soi. De plus, ce ne sont pas seulement des êtres sensibles que les Idées seront paradigmes, mais aussi des Idées elles-mêmes, et, par exemple, le genre, en tant que genre, sera le paradigme des espèces contenues dans le 35 genre ; la même chose sera donc paradigme et image. Et puis, il semblerait impossible que la substance fût

séparée de ce dont elle est substance ; comment 1080a donc les Idées, qui sont les substances des choses, seraient-elles séparées des choses ?

Dans le *Phédon*, il est dit que les causes de l'Être et du devenir sont les Idées. Pourtant, même en admettant l'existence des Idées, les êtres participants ne sont pas engendrés sans l'intervention de la cause motrice. Et comme beaucoup d'autres objets sont <sup>5</sup> produits, par exemple une maison et un anneau, dont les partisans des Idées disent qu'il n'y a pas d'Idées, il en résulte qu'il est évidemment possible, pour les autres choses aussi, dont ils disent qu'il y a des Idées, d'exister et de devenir pour des causes analogues à celles des objets dont nous parlons, et non à cause des Idées. On peut, du reste, contre la doctrine des Idées, au moyen du même mode de réfutation, et par des arguments plus logiques et <sup>10</sup> plus rigoureux encore, accumuler une foule d'autres difficultés semblables à celles que nous venons d'étudier.

**6** (1080a-1080b) < *Théorie des Nombres idéaux. — Hypothèses sur la nature des Nombres considérés comme la substance des êtres.* >

Ayant déterminé ces différents points, il est bon d'examiner, à leur tour, les conséquences de la théorie des Nombres, considérés comme étant des substances séparées et comme les causes premières des êtres. <sup>15</sup> Si le nombre est une réalité, et si sa substance n'est rien d'autre que le nombre lui-même, ainsi que l'assurent certains philosophes, voici les conséquences qui en découlent nécessairement.

Ou bien, il y a en lui du premier et du second, chaque nombre étant spécifiquement différent, et alors : ou bien ce caractère détermine immédiatement celui des unités, et une unité quelconque est inadditionnable avec une unité quelconque ; ou bien, toutes <sup>20</sup> les unités sont immédiatement consécutives, et toute unité quelconque est additionnable avec une unité quelconque, comme on dit que c'est le cas pour le nombre mathématique, car, dans le nombre mathématique, il n'y a aucune différence entre une unité et une autre unité ; ou encore, parmi les unités, les unes peuvent s'additionner entre elles, et les autres ne le peuvent pas : par exemple, si on suppose la Dyade première après l'Un, la Triade, première après la Dyade, et ainsi de suite pour les autres nombres, <sup>25</sup> et qu'il y ait, dans chaque nombre, addition entre les unités, à savoir entre celles qui composent la Dyade première, puis entre celles qui composent la Triade première, et ainsi de suite pour les autres nombres, alors qu'au contraire il ne peut y avoir addition des unités de la Dyade en soi avec les unités de la Triade en soi, et de même pour les <sup>30</sup> autres nombres successifs. Ainsi donc, tandis que le nombre mathématique se compte comme suit : après l'un, le deux, lequel est l'addition d'un autre un au premier un, puis le trois, qui est l'addition d'un autre un à ce deux, et ainsi de suite ; au contraire, le Nombre idéal se compte : après l'Un, il y a un Deux, autre que l'Un et

indépendant de l'Un premier, puis la Triade, indépendante de la Dyade, et de même pour les autres Nombres.

<sup>35</sup> Ou bien, enfin, parmi les nombres, les uns rentrent dans le premier groupe dont nous venons de parler, d'autres sont des nombres entendus au sens mathématique, d'autres sont dans le dernier des trois cas envisagés.

Autre distinction : ou bien ces nombres sont **1080b** séparés des objets, ou bien ils ne sont pas séparés mais résident dans le sensible (non pas de la manière que nous avons considérée d'abord<sup>162</sup>, mais en tant que nombres immanents aux choses sensibles et constituant leur être) ; et, dans ce dernier cas, ou bien les uns existent dans les choses sensibles et les autres n'y existent pas, ou bien tous les nombres y existent également.

Telles sont donc les diverses hypothèses sur la <sup>5</sup> nature des nombres, et ce sont nécessairement les seules possibles. À peu de choses près ce sont celles qui ont été mises en avant par les philosophes qui posent l'Un comme principe, substance et élément de toutes choses, et le nombre comme procédant de l'Un et d'un autre terme ; chacun d'eux a admis quelque'un de ces modes d'existence, excepté cependant celui de l'inadditionnabilité de toutes les unités entre elles. C'était là, d'ailleurs, un fait bien <sup>10</sup> naturel, car on ne peut concevoir pour les nombres un autre mode d'existence que ceux que nous venons d'énumérer. — Certains philosophes<sup>163</sup> prétendent ainsi qu'il y a deux espèces de nombres : les nombres dans lesquels il y a de l'antérieur et du postérieur, ce sont les Nombres idéaux, et le nombre mathématique, en dehors des Idées et des choses sensibles, ces deux sortes de nombres étant d'ailleurs également séparées du sensible. — D'autres philosophes ne reconnaissent <sup>15</sup> l'existence que du nombre mathématique, premier des êtres et séparé du sensible. Pour les Pythagoriciens, eux aussi, le seul nombre, c'est le nombre mathématique ; seulement le nombre n'est plus séparé, mais, au contraire, c'est lui qui, dans ce système, constitue les substances sensibles. Ils construisent, en effet, l'Univers entier au moyen de nombres ; seulement ces nombres ne sont pas composés d'unités abstraites, mais ils attribuent aux <sup>20</sup> unités l'étendue. Quant à expliquer la constitution de la première unité douée d'étendue, c'est là pour eux un écueil manifeste. — Un autre philosophe dit que la première espèce de nombre, le Nombre idéal, existe seul, et il y en a même qui identifient le Nombre idéal et le nommé mathématique.

Même variété de doctrines relativement aux longueurs, aux surfaces et aux solides. Certains philosophes<sup>164</sup> considèrent comme différentes les grandeurs <sup>25</sup>

---

<sup>162</sup> M, 2, 1076a 38 et ss. (...)

<sup>163</sup> Platon (...)

<sup>164</sup> Platon (...)

mathématiques et les notions postérieures aux Idées. Parmi ceux qui professent une opinion divergente, les uns admettent les grandeurs mathématiques, mais seulement en tant que mathématiques : ce sont ceux<sup>165</sup> qui ne regardent pas les Idées comme des Nombres, et qui n'admettent pas non plus l'existence des Idées ; les autres<sup>166</sup> admettent les grandeurs mathématiques, mais ils n'en parlent pas en mathématiciens : toute grandeur, suivant eux, en effet, ne se divise pas en grandeurs, et la dyade ne se compose pas d'unités quelconques. — Tous les philosophes qui prétendent que l'Un est élément et principe des êtres, constituent les nombres avec des unités abstraites, à l'exception des Pythagoriciens, qui attribuent l'étendue aux nombres, comme nous l'avons dit plus haut.

Ces considérations nous montrent donc de combien de manières on peut envisager les nombres, ainsi que<sup>35</sup> l'énumération complète des différentes hypothèses. Toutes ces hypothèses sont inadmissibles, mais quelques-unes sans doute plus encore que les autres.

**7** (1080b-1082b) < *Théorie des Nombres idéaux, suite.* — *Examen des théories de Platon sur l'inadditionnabilité des unités des Nombres.* >

Nous devons examiner d'abord si les unités sont additionnables ou inadditionnables, et, dans **1081a** dans l'hypothèse où elles sont inadditionnables, si c'est de l'une ou de l'autre manière que nous avons distinguées. Il est possible de dire, en effet, qu'une unité quelconque est inadditionnable avec une unité quelconque, il est possible de dire aussi que les unités de la Dyade en soi sont inadditionnables avec celles de la Triade en soi, et qu'ainsi les unités comprises dans chaque Nombre idéal sont inadditionnables avec celles d'un autre Nombre idéal.

<sup>5</sup> Ceci posé, si toutes les unités sont additionnables et indifférenciées, on aboutit alors au nombre mathématique et à lui seul, et il n'est pas possible que les Idées soient les Nombres ainsi produits. Quel nombre serait, en effet, l'Homme en soi ou l'Animal en soi, ou toute autre Idée ? Il n'y a qu'une seule Idée pour chaque être, par exemple une seule Idée pour l'Homme en soi, une seule aussi, et qui<sup>10</sup> est autre, pour l'Animal en soi, tandis qu'il y a une infinité de nombres semblables et indifférenciés, de sorte qu'il n'y aurait pas de raison pour que telle Triade, plutôt que telle autre Triade, fût l'Homme en soi. Mais si les Idées ne sont pas des Nombres, elles ne peuvent plus exister du tout, car de quels principes pourraient bien venir les Idées ? C'est le Nombre, en effet, qui procède de l'Un et de la Dyade indéfinie,<sup>15</sup> et les principes ou éléments sont dits

---

<sup>165</sup> Speusippe (...)

<sup>166</sup> Xénocrate (...)

être principes ou éléments du nombre, et alors il n'y a aucune raison de placer les Idées avant ou après les Nombres.

Si, par contre, les unités sont inadditionnables, et inadditionnables en ce sens que toute unité quelconque est inadditionnable avec toute unité quelconque, alors un nombre ainsi constitué ne peut pas être le nombre mathématique (car le nombre mathématique est composé d'unités indifférenciées, et toutes les opérations que l'on peut effectuer sur le nombre mathématique conviennent à un nombre <sup>20</sup> ainsi formé). Il ne peut être non plus le Nombre idéal, car la Dyade idéale ne sera pas première à la suite de l'Un et de la Dyade indéfinie, et elle ne sera pas suivie par les nombres désignés dans leur ordre de consécution, deux, trois, quatre. En effet, les unités de la Dyade première sont engendrées simultanément, soit, comme le premier représentant de la théorie l'a soutenu, qu'elles résultent de l'égalisation <sup>25</sup> des termes inégaux, soit qu'elles procèdent d'une autre manière. Si l'on suppose maintenant que, de ces unités de la Dyade, l'une est antérieure par rapport à l'autre, elle sera aussi antérieure à la Dyade formée de ces deux unités, car lorsqu'une chose est antérieure, et une autre postérieure, le composé de ces deux choses doit être antérieur à l'une et postérieur à l'autre. Mais < dans cette dernière hypothèse >, puisque l'Un en soi est bien le premier Un, alors, parmi les autres nombres, il y a un autre <sup>30</sup> Un, qui vient le premier mais qui est le second après l'Un en soi, et, à son tour, un troisième, qui est second après le second, mais troisième après l'Un en soi qui est premier, de sorte que les unités seront antérieures aux nombres qu'elles constituent : par exemple, dans la Dyade, il y aura une troisième unité avant que la Triade en soi existe, et, dans la Triade, il y aura une quatrième unité, et, dans la Tétrade, une cinquième unité, avant que la Tétrade <sup>35</sup> et la Pentade existent. Assurément aucun des philosophes dont il s'agit n'a prétendu que les unités étaient inadditionnables de cette manière. Pourtant, l'inadditionnabilité absolue des unités résulte logiquement de leurs principes, mais, en vérité, elle n'est **1081b** pas admissible. Il est logique de dire qu'il y a des unités antérieures et postérieures, puisqu'il y a une unité première, à savoir l'Un-principe, et il doit en être de même pour les Dyades, puisqu'il y a aussi une Dyade première. Après un terme premier, en effet, il est logique et même nécessaire qu'il y ait <sup>5</sup> un second terme, qu'après un second terme, il y ait un troisième terme, et ainsi pour les autres nombres consécutifs. (Mais soutenir les deux choses en même temps, à savoir que l'unité comprise dans la Dyade est consécutive à l'Un-principe et qu'elle vient aussi en second lieu, après la Dyade en soi qui est première, c'est ce qui est impossible.) Or ces philosophes admettent bien la première unité, l'Un-principe, mais ils ne disent rien des unités seconde et troisième ; ils admettent bien une Dyade première, mais ils ne disent rien des Dyades seconde et <sup>10</sup> troisième. — Il est manifeste que, si toutes les unités sont inadditionnables, la Dyade en soi ne peut exister, ni la Triade en soi, ni aucun autre nombre. Que les unités soient indifférenciées, ou qu'elles soient différentes chacune de chacune, de toute façon il est nécessaire que chaque

nombre soit formé par addition : <sup>15</sup> ainsi la Dyade résulte d'un autre Un additionné à l'Un, la Triade, d'un autre Un additionné à la Dyade, et de même pour la Tétrade. Cela étant, il est impossible que la génération des nombres se fasse, comme ces philosophes les engendrent, à partir de la Dyade indéfinie et de l'Un, puisque la Dyade est, en fait, une partie de la Triade, et la Triade, de la Tétrade ; et les choses se passent de la même façon <sup>20</sup> pour les nombres suivants. On objectera que la Tétrade était engendrée de la Dyade première, multipliée par la Dyade indéfinie. Soit. Mais les deux Dyades composant la Tétrade seront alors à ajouter à la Dyade en soi. Si cette conséquence est repoussée, la Dyade en soi devra faire partie de la Tétrade, qui sera ainsi constituée par l'addition d'une autre Dyade à la Dyade première, et la Dyade première elle-même sera formée par l'addition à l'Un en soi d'une autre unité. Mais, s'il en est ainsi, il n'est pas <sup>25</sup> possible que l'autre élément du Nombre soit une Dyade indéfinie, puisque celle-ci n'engendre alors qu'une unité, et non pas une Dyade définie. — En outre, comment, en dehors de la Triade en soi et de la Dyade en soi, pourra-t-il y avoir d'autres Triades et d'autres Dyades ? De quelle manière seront-elles composées d'unités antérieures et postérieures ? Tout cela n'est qu'une pure fiction, et il <sup>30</sup> est impossible qu'il y ait une Dyade première, et ensuite une Triade en soi, bien que ce soit là une conséquence inéluctable d'une théorie qui n'hésite pas à admettre que l'Un et la Dyade indéfinie sont des éléments des nombres. Mais si ces conséquences sont inadmissibles, il est également inadmissible que ce soient là les principes des Nombres.

Si les unités sont toutes différentes entre elles, telles sont donc les conséquences, et d'autres analogues, <sup>35</sup> auxquelles on aboutit nécessairement. Si les unités sont différentes dans des nombres différents, et sont indifférenciées entre elles seulement dans le même nombre, ici encore se présentent des difficultés non moins considérables. Ainsi, par exemple, dans **1082a** la Décade en soi se trouvent dix unités ; la Décade est formée de ces unités et aussi de deux Pentades. Et comme la Décade en soi n'est pas un nombre quelconque, et qu'elle n'est pas composée de deux Pentades quelconques, de même qu'elle n'est pas non plus composée d'unités quelconques, il est nécessaire que les unités qui sont dans cette Décade soient <sup>5</sup> spécifiquement distinctes, car, si elles ne diffèrent pas, les deux Pentades qui composent la Décade ne différeront pas non plus ; mais puisqu'on admet que ces deux Pentades diffèrent, il y aura aussi différence entre les unités. Et si les Pentades diffèrent, n'y aura-t-il pas d'autres Pentades dans la Décade, mais seulement les deux Pentades déjà mentionnées, ou bien y en aura-t-il d'autres ? Qu'il n'y en ait pas d'autres, c'est absurde ; et s'il y en a d'autres, quelle <sup>10</sup> sorte de Décade sera formée de ces Pentades ? Il n'y a pas d'autre Décade, en effet, dans la Décade, que la Décade elle-même. Au surplus, le système exige que la Tétrade aussi soit composée de Dyades qui ne soient pas quelconques, puisque c'est la Dyade indéfinie, disent ces philosophes, qui, ayant reçu la Dyade définie, a formé deux Dyades, car la Dyade indéfinie était duplicative du nombre qu'elle a reçu. — <sup>15</sup> Ensuite, que la Dyade en soi



constitue une réalité indépendante de ses deux unités, la Triade en soi une réalité indépendante de ses trois unités, comment cela peut-il se faire ? En effet, ou bien ce sera comme une participation d'un sujet à son attribut, tel l'homme blanc est distinct de blanc et d'homme (car il participe de l'un et de l'autre), ou bien ce sera comme lorsque de deux notions l'une est une différence spécifique de l'autre, tel l'homme est distinct <sup>20</sup> d'animal et de bipède. L'unification se fait encore tantôt par contact, tantôt par mélange, tantôt par juxtaposition : aucun de ces modes ne peut appartenir aux unités dont la Dyade et la Triade sont constituées ; mais, de même que deux hommes ne sont pas quelque chose d'un indépendamment de l'un et de l'autre, de même nécessairement aussi pour les unités. Et ce n'est pas parce que les unités sont indivisibles que le cas serait pour autant différent : les points aussi sont bien indivisibles, et <sup>25</sup> cependant une paire de points n'est pas quelque chose de différent des deux points séparés. — Une conséquence encore qui ne doit pas nous échapper, c'est qu'il y aura, en fait, des Dyades antérieures et des Dyades postérieures, et qu'il en sera ainsi pour les autres Nombres idéaux. Admettons même, en effet, que les deux Dyades de la Tétrade en soi aient été engendrées simultanément ; elles sont cependant premières par rapport à celles qui sont dans l'Octade <sup>30</sup> en soi, car elles ont engendré chacune une des deux tétrades qui se trouvent dans l'Octade en soi, de la même manière que la Dyade première les avait elles-mêmes engendrées. Il en résulte que, si la Dyade première est idéale, les autres Dyades aussi seront idéales. Même raisonnement encore pour les unités : les unités contenues dans la Dyade première engendrent les quatre unités qui se trouvent dans la <sup>35</sup> Tétrade ; par suite, toutes les unités sont des Idées, et les Idées seront composées d'Idées. Par voie de conséquence, il est évident que les choses sensibles, dont ces Idées se trouvent être les Idées, seront aussi composées ; on pourrait dire, par exemple, que les animaux sont composés d'animaux, s'il existe des **1082b** Idées d'animaux.

D'une manière générale, établir entre les unités une différence quelconque est une absurdité et une fiction : j'appelle fiction la violence faite à la vérité, en vue de satisfaire à une hypothèse. L'unité, en effet, ne diffère visiblement de l'unité, ni selon la quantité, ni selon la qualité. Il faut nécessairement <sup>5</sup> que le nombre soit égal ou inégal : cela est vrai de tous les nombres, mais surtout du nombre composé d'unités abstraites, de sorte que s'il n'est ni plus grand, ni plus petit, il est égal. Or les choses qui sont égales et absolument indifférenciées, nous les considérons comme identiques quand il s'agit des nombres. Si on prétend le contraire, les Dyades qui entrent dans la Décade en soi ne seront pas non plus indifférenciées, <sup>10</sup> tout en étant égales, car quelle raison aurait-on de dire qu'elles sont indifférenciées ? — En outre, si une unité et une autre unité font toujours deux, l'unité extraite de la Dyade en soi et l'unité extraite de la Triade en soi formeront une Dyade. Mais cette Dyade sera composée d'unités différentes. D'autre part, sera-t-elle antérieure à la Triade en soi, ou postérieure ? Il semble qu'elle doive être plutôt <sup>15</sup> nécessairement antérieure,



puisque l'une de ces deux unités est engendrée simultanément avec la Triade, et l'autre, simultanément avec la Dyade. Et, alors que nous, pour notre part, nous admettons que, dans tous les cas, un et un, qu'il s'agisse de choses égales ou inégales, font deux (par exemple, le Bien et le Mal, un homme et un cheval), les philosophes dont nous parlons n'admettent même pas, eux, que deux unités soient deux ! — Que la Triade en soi ne fût pas un <sup>20</sup> nombre plus grand que la Dyade en soi, voilà aussi qui serait étrange. Mais si elle est plus grande, il est clair qu'il y a dans la Triade un nombre égal à la Dyade, qui ainsi ne différera pas de la Dyade en soi. Mais cela n'est pas possible, s'il est vrai qu'il y ait un nombre qui soit premier, et un autre qui soit second. — Et si les nombres sont indifférenciés, les Idées non plus ne seront pas des Nombres. À cet égard, les <sup>25</sup> Platoniciens ont raison de penser que les unités doivent être différentes, si l'on veut que les Nombres soient des Idées, ainsi qu'il a été dit plus haut, puisque l'Idée elle-même est unique. Au contraire, si les unités sont indifférenciées, les Dyades et les Triades seront indifférenciées aussi. Telle est la raison qui a obligé ces philosophes à dire que compter ainsi : *un, deux*, ce n'est pas procéder par addition d'une unité à une unité donnée, car alors ils n'auraient <sup>30</sup> pas eu besoin de recourir à un mode de génération spécial à partir de la Dyade indéfinie, et il ne serait pas possible non plus qu'un nombre fût une Idée : une Idée, en effet, se trouverait contenue dans une autre Idée, et toutes les Idées seraient, en fin de compte, les parties d'une Idée unique. Ainsi ces philosophes raisonnent correctement d'après leur propre hypothèse, mais, pris absolument, leur raisonnement ne vaut rien. Ils ruinent, en effet, une foule de vérités mathématiques, puisqu'ils vont jusqu'à chercher une difficulté dans la question de savoir si, <sup>35</sup> quand nous comptons en disant : *un, deux, trois*, nous comptons par addition, ou bien si nous construisons chaque nombre séparément. En réalité, nous faisons l'un et l'autre. Aussi est-il ridicule de grossir une si minime différence dans la façon de compter, jusqu'à en faire une différence aussi considérable dans l'essence même du nombre.

**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.* >

**1083a** Avant tout, il est bon de déterminer quelle différence comporte le Nombre, et quelle différence, l'unité, à supposer qu'elle en comporte. Les unités doivent nécessairement différer ou en quantité, ou en qualité ; or ni l'une, ni l'autre de ces différences ne peut manifestement se rencontrer ici. Mais le nombre, en tant que nombre, comporte la différence selon la quantité. Or si les unités composantes différaient <sup>5</sup> aussi par la quantité, un Nombre différencierait d'un Nombre qui, par la somme de ses unités, lui serait égal. Autre difficulté : les premières unités sont-elles plus grandes ou plus petites ? Est-ce les dernières

unités qui vont en croissant, ou bien est-ce le contraire ? Toutes ces suppositions sont irrationnelles. — D'un autre côté, les unités ne peuvent pas davantage différer par la qualité, car aucun attribut <sup>10</sup> ne peut leur appartenir. Même dans les nombres, en effet, on dit que la qualité est postérieure à la quantité dont elle dépend. En outre, une telle différence qualitative ne saurait provenir ni de l'Un-principe, ni de la Dyade indéfinie : l'Un-principe n'est pas qualitatif, et la Dyade indéfinie est génératrice de la quantité, et c'est même parce que telle est sa nature qu'elle est la cause de la pluralité des êtres. Si donc l'on veut que les unités soient distinctes <sup>15</sup> de quelque façon, il faudrait commencer par le dire, il faudrait surtout déterminer pourquoi il doit y avoir une différence entre les unités, et, tout au moins, de quelle différence on veut parler.

On voit donc que si les Idées sont des Nombres, il n'est pas possible que toutes leurs unités soient additionnables, ni qu'elles soient toutes inadditionnables entre elles d'aucune des deux manières que nous avons indiquées.

<sup>20</sup> Mais ce que d'autres philosophes disent des Nombres n'est pas plus exact. Ces philosophes sont tous ceux <sup>167</sup> qui pensent que les Idées n'existent ni absolument, ni comme identifiées avec certains nombres, mais qui prétendent que les Choses mathématiques existent, que les Nombres sont les premiers des êtres, et que le principe des nombres est l'Un en soi. — Or il serait paradoxal qu'il existât, comme ils le <sup>25</sup> disent, un Un premier antérieur aux autres uns, et qu'il n'y eût pas de Dyade antérieure aux dyades, ni de Triade antérieure aux triades, car la raison est la même dans tous les cas. Si donc ce qu'on dit du nombre est vrai et si on pose que le nombre mathématique existe seul, son principe ne sera pas l'Un. Il devrait y avoir, en effet, une différence entre un <sup>30</sup> tel Un et les autres unités, mais, s'il en était ainsi, la Dyade première devrait également différer des dyades, et de même pour les autres nombres consécutifs. Mais si l'on veut que l'Un soit principe, il vaut mieux nécessairement adopter les vues de Platon sur les nombres et dire qu'il y a une Dyade première et une Triade première, et que les nombres ne sont pas additionnables entre eux. Mais, en revanche, si de <sup>35</sup> nouveau l'on soutient cette opinion, nous avons indiqué déjà quelles multiples impossibilités en résultent. Pourtant, les choses doivent nécessairement se comporter, soit de cette façon-ci, soit de l'autre, de sorte que, si aucune de ces deux opinions n'est vraie, il ne sera pas possible que le nombre soit séparé.

**1083b** De ces considérations, il résulte manifestement qu'on peut appeler le pire de tous le troisième système <sup>168</sup>, qui identifie le Nombre idéal et le nombre

---

<sup>167</sup> Speusippe (...)

<sup>168</sup> Xénocrate (...)

mathématique, car les deux erreurs précédentes doivent alors se rencontrer dans une doctrine unique : d'une part, le nombre mathématique ne peut pas être de cette nature, mais, attribuant arbitrairement au nombre mathématique toutes sortes de propriétés spéciales, ces philosophes étendent outre mesure sa notion ; d'autre part, toutes les difficultés qui sont la conséquence de la théorie du Nombre idéal se retrouvent nécessairement ici.

Quant au système des Pythagoriciens, d'un côté, il offre des difficultés moindres que les précédents, mais, d'un autre côté, il en présente d'autres qui lui sont particulières. Prendre le nombre non-séparé du sensible, c'est faire disparaître assurément une grande partie des impossibilités que nous avons signalées ; par contre, admettre que les corps sont composés de nombres et que le nombre composant est le nombre mathématique, c'est ce qui est impossible. En effet, il n'est pas vrai de dire qu'il existe des grandeurs insécables ; et, quand bien même on admettrait l'existence de grandeurs de cette sorte, les unités, en tout cas, n'ont pas de grandeur ; et comment une étendue peut-elle être composée d'indivisibles ? Or, alors que le nombre arithmétique, du moins, est une somme d'unités, ces philosophes veulent que les êtres soient le nombre même, et, de toute façon, appliquent aux corps les propositions des nombres, comme s'ils étaient composés de ces nombres.

Il est donc nécessaire, s'il est vrai que le nombre est un être réel et par soi, qu'il le soit de quelque une des manières que nous avons indiquées, et, s'il ne peut l'être d'aucune de ces manières, il est manifeste que la nature du nombre n'est pas celle que lui construisent ces philosophes qui en font un être séparé.

De plus, est-ce que chaque unité procède de l'égalisation du Grand et du Petit, ou bien, parmi les unités, les unes viennent-elles du Petit, et les autres, du Grand ? Dans ce dernier cas, chaque unité ne vient pas de tous les éléments du nombre, et les unités ne sont pas non plus indifférenciées, puisque, dans les unes, c'est le Grand, dans les autres, c'est le Petit que l'on trouvera, lequel Petit est, par sa nature, le contraire du Grand. — Au surplus, comment les unités se répartiront-elles dans la Triade en soi ? Il y a, en effet, une unité qui est impaire. C'est pour éviter cette difficulté, sans doute, que ces philosophes font de l'Un en soi un moyen terme dans l'Impair. — Si, au contraire, on admet que chacune des deux unités de la Dyade en soi vient de l'égalisation du Grand et du Petit, comment la Dyade en soi sera-t-elle une réalité une, alors qu'elle provient du Grand et du Petit ? En quoi différera-t-elle de l'unité ? — De plus, l'unité est antérieure à la Dyade, car, l'unité disparaissant, la Dyade elle-même disparaît. L'unité, alors, doit être nécessairement l'Idée d'une Idée, puisqu'elle est antérieure à l'Idée de la Dualité, et elle doit avoir été engendrée antérieurement à la Dualité. De quoi donc dérive-t-elle ? Pas de la Dyade indéfinie, car celle-ci était génératrice de la dualité.

En outre, il faut nécessairement que le nombre soit ou infini ou fini, car ces philosophes font du **1084a** nombre un être séparé, de telle sorte qu'il n'est pas possible qu'il ne soit pas ou fini, ou infini. Mais qu'il ne puisse être infini, c'est évident, car le nombre, en tant qu'infini, n'est ni pair, ni impair, alors que la génération des nombres est toujours celle, soit d'un nombre pair, soit d'un nombre impair : selon un premier mode de génération, l'application de l'Un <sup>5</sup> au nombre pair produit le nombre impair ; selon un second mode, l'application de la Dyade < au nombre pair > produit les nombres pairs obtenus à partir de l'Un par duplication ; selon un troisième mode, enfin, l'application des nombres impairs < au nombre pair > produit les autres nombres pairs. — Ensuite, si toute Idée est Idée de quelque chose, et si les Nombres sont des Idées, le nombre infini devra être aussi l'Idée de quelque chose, soit de quelque chose sensible, soit d'une autre chose. Mais cela n'est possible, ni dans l'hypothèse des Idées, ni selon la raison, et pourtant c'est bien de cette façon que les <sup>10</sup> Platoniciens instituent leurs Idées.

Si, au contraire, le nombre est fini, jusqu'où doit-on compter ? À cet égard il ne faut pas se contenter de dire ce qui est, mais il faut dire aussi le pourquoi. Or si le Nombre idéal va jusqu'à la Décade, comme certains le prétendent, d'abord les Idées feront vite défaut aux choses : si, par exemple, la Triade est l'Homme en soi, quel Nombre sera le Cheval en soi ? <sup>15</sup> En effet, la série des Nombres idéaux ne dépasse pas la Décade ; or il est nécessaire que ce soit un des Nombres renfermés dans les limites de la Décade, car ce sont eux qui sont substances et Idées. Mais ils feront vite défaut, et ils ne suffiront même pas aux espèces du genre Animal. — En même temps, il est évident que si la Triade idéale est l'Homme en soi, les autres Triades seront aussi des hommes, car les triades rentrant dans les mêmes nombres sont semblables, et alors il y aura un nombre d'Hommes <sup>20</sup> en soi infini ; et si chaque Triade est une Idée, chaque nombre sera l'Homme en soi. Si, au contraire, chacune de ces Triades n'est pas une Idée, il n'y en aura pas moins des hommes en nombre infini. — De plus, le nombre plus petit est une partie du nombre plus grand, puisque les unités composantes sont additionnables, du moins dans le même nombre ; par conséquent, si la Tétrade en soi est l'Idée d'un être, du cheval ou du blanc, par exemple, et si la Dyade en soi est l'homme, l'homme devra être une partie du <sup>25</sup> cheval. — Ensuite, il est absurde de dire qu'il y a une Idée de la Décade, mais qu'il n'y en a pas de l'Hendécade, ni des nombres suivants. Il est vrai qu'il existe et s'engendre aussi des êtres dont il n'y a pas d'Idées ; pourquoi, par conséquent, ne pas supposer qu'il n'y a pas non plus d'Idées dans le cas qui nous occupe ? Les Idées ne sont donc pas des causes. — Il est étrange d'ailleurs que la génération des Nombres s'arrête à la Décade ; l'Un a, dans le <sup>30</sup> système, plus de réalité que la Décade dont il est la forme, et ce qui distingue l'Un de la Décade, c'est qu'il n'y a pas de génération pour l'Un-principe, tandis qu'il y a génération pour la Décade. Ces philosophes tentent, il est vrai, de soutenir que, une fois arrivé à la Décade, on a atteint le nombre parfait. Du moins, ils engendrent les

notions dérivées, telles que le Vide, la Proportion, l'Impair, et autres notions de cette nature, dans les limites mêmes de la Décade, <sup>35</sup> rapportant les unes, comme le Mouvement, le Repos, le Bon, le Mauvais, aux Principes, et les autres, aux Nombres. Aussi l'Un est-il pour eux l'Impair, car si l'Impair consistait dans la Triade, comment la Pentade serait-elle impaire ? — De plus, les Grandeurs et les notions de cette nature ne dépassent pas, selon **1084b** eux, les limites de la Décade numérique : c'est d'abord l'unité, ligne insécable, ensuite la Dyade linéaire, puis les autres Grandeurs jusqu'à la Décade.

Ensuite, si le Nombre est séparé, la difficulté peut se poser de savoir si c'est l'Un qui est antérieur, ou si c'est la Triade ou la Dyade. En tant que le Nombre séparé est composé d'unités, c'est l'Un qui est antérieur ; <sup>5</sup> mais en tant que l'universel et la forme sont antérieurs, c'est le Nombre qui est antérieur : chacune des unités est, en effet, élément du Nombre, comme matière, tandis que le Nombre joue le rôle de forme. De même, en un sens, l'angle droit est antérieur à l'angle aigu, parce que l'angle droit est déterminé, et aussi en vertu même de sa définition ; mais, en un autre sens, c'est l'angle aigu qui est antérieur, parce qu'il est une partie de l'angle droit, et que l'angle droit peut être divisé en angles aigus. Ainsi, du côté de la matière, l'angle aigu, l'élément et l'unité sont <sup>10</sup> antérieurs ; mais du côté de la notion et de l'essence formelle, c'est l'angle droit et le tout, composé de matière et de forme, qui sont antérieurs, car le composé concret est plus voisin de la forme et de ce qui est exprimé dans la définition ; par contre, selon la génération, il est postérieur. En quel sens l'Un est-il donc principe ? Il est principe parce qu'il n'est pas divisible, répondent les Platoniciens. Mais l'indivisibilité appartient aussi à l'universel, à l'individuel et enfin à l'élément ; toutefois c'est d'une autre <sup>15</sup> manière : l'universel est indivisible logiquement, tandis que l'individuel et l'élément sont indivisibles chronologiquement. De laquelle de ces deux façons l'Un sera-t-il alors principe ? Comme nous venons de le dire, l'angle droit, semble-t-il bien, est antérieur à l'angle aigu, et, d'un autre côté, l'angle aigu est antérieur à l'angle droit, et chacun d'eux est un. Or, l'Un est, selon ces philosophes, principe de ces deux façons à la fois. Mais c'est là une impossibilité, car l'Un serait antérieur comme forme ou substance, et il serait aussi antérieur comme partie et comme <sup>20</sup> matière. Quel est, en effet, le mode d'existence des deux unités de la Dyade ? En vérité, elles n'y sont qu'en puissance, si du moins le nombre est, comme le veulent les Platoniciens, une individualité une, et non une simple juxtaposition, chaque nombre étant d'ailleurs différent des autres nombres en raison des unités différentes qui le composent ; ce n'est donc pas en entéléchie que chacune des deux unités existe dans la Dyade. — La cause de l'erreur dans laquelle sont tombés ces philosophes, c'est que leurs investigations portaient tout à la fois de spéculations mathématiques et de spéculations sur <sup>25</sup> l'universel. Les premières les ont conduits à poser l'Un, c'est-à-dire le Principe, comme un point, car l'unité

n'est qu'un point sans position. À l'exemple de quelques autres aussi<sup>169</sup>, ils ont alors composé les êtres avec les derniers indivisibles. L'unité se trouve, par suite, devenir matière des nombres, et, en même temps, antérieure à la Dyade ; en revanche, elle lui est<sup>30</sup> postérieure, en tant que la Dyade est un tout, une unité, une forme. D'autre part, leurs recherches sur l'universel les ont amenés à traiter l'Un, simple prédicat universel des nombres, comme étant, de cette façon aussi, une partie du nombre. Mais il est impossible que ces caractères appartiennent, en même temps, à la même chose.

Si l'Un en soi doit être seul dépourvu de position (car la seule différence entre lui et les autres unités, c'est qu'il est principe), et si la Dyade est divisible, tandis que l'unité ne l'est pas, il s'ensuit que ce<sup>35</sup> qui sera le plus semblable à l'Un en soi, c'est l'unité. Mais s'il en est ainsi pour l'unité, l'Un en soi sera aussi plus semblable à l'unité qu'à la Dyade ; par conséquent, chacune de ces deux unités devra être antérieure à la Dyade. Mais ces philosophes prétendent le contraire ; du moins, ce qu'ils engendrent en premier lieu, c'est la Dyade. — De plus, **1085a** si la Dyade en soi et la Triade en soi ont l'une et l'autre une individualité une, toutes deux formeront une Dyade. D'où vient donc cette Dyade ?

**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.* >

On pourrait se poser encore la difficulté suivante. Étant donné qu'il n'y a pas contact dans les nombres, mais simple consécution<sup>170</sup>, est-ce les unités entre lesquelles il n'existe pas d'intermédiaire, celles de la Dyade ou de la Triade par exemple, qui sont consécutives à l'Un en soi, ou bien, au contraire, est-ce la<sup>5</sup> Dyade qui est antérieure dans l'ordre de la consécution, plutôt que l'une quelconque de ses deux unités ?

Les mêmes difficultés se présentent pour les genres postérieurs au nombre, à savoir la ligne, la surface et le solide. Certains philosophes<sup>171</sup> les dérivent des espèces du Grand et du Petit : par exemple, ils<sup>10</sup> forment les lignes à partir du Long et du Court, les surfaces, à partir du Large et de l'Étroit, les solides, à partir du Haut et du Bas, toutes choses qui sont des espèces du Grand et du Petit. — Quant au principe formel de telles entités, correspondant à l'Un, leurs positions sont divergentes. — Ces opinions aussi font apparaître par milliers les impossibilités,<sup>15</sup> les fictions et les négations de toute vraisemblance. Les lignes,

<sup>169</sup> Leucippe et Démocrite (...)

<sup>170</sup> Cf. *Physique*, V, 3, 227a 20 (...)

<sup>171</sup> Platon (...)



les surfaces et les solides, en effet, sont sans lien essentiel entre eux, à moins que leurs principes ne s'enchaînent logiquement les uns les autres, de telle sorte que le Large et l'Étroit soient aussi le Long et le Court : mais, s'il en est ainsi, la surface sera ligne, et le solide, surface ; de plus, comment expliquera-t-on angles, figures et autres <sup>20</sup> notions de ce genre ? — En outre, il se produit pour ces principes des Grandeurs ce qui se passe pour les déterminations du nombre : ce ne sont là que de simples modes de l'étendue, et les Grandeurs ne dérivent pas plus de ces accidents que la longueur ne procède du Droit et du Courbe, ou les solides, du Poli et du Rugueux. — Tout cela soulève la même difficulté que celle qui se présente à propos des Idées considérées comme des formes immanentes à leur genre, lorsqu'on pose < à part comme substances > <sup>25</sup> les universaux. Par exemple, est-ce l'Animal en soi qui est immanent dans l'animal individuel, ou bien est-ce autre chose que l'Animal en soi ? Si l'Animal en soi n'est pas un être séparé, cela ne donnera lieu à aucune difficulté ; mais si, comme l'assurent les Platoniciens, l'Un et les Nombres sont quelque chose de séparé, le problème alors n'est pas facile à résoudre : pour mieux dire, il est même complètement insoluble. Quand, en effet, on <sup>30</sup> pense l'unité dans la Dyade, et, en général, dans un nombre, est-ce l'Un-principe que l'on pense, ou une autre unité que l'Un-principe ?

Ainsi donc, certains philosophes engendrent les Grandeurs d'une matière de cette sorte ; d'autres les dérivent du Point (le Point leur paraît être, non pas l'Un, mais un analogue de l'Un), et d'une autre matière analogue à la Multiplicité, mais non de la Multiplicité même. Le choix de ces principes n'en soulève pas moins des difficultés identiques. Si, en <sup>35</sup> effet, la matière est une, il y aura identité de la ligne, de la surface et du solide, et ce triple principe matériel constituera un seul et même principe. Si, au **1085b** contraire, la matière est multiple, alors elle sera autre pour la ligne, autre pour la surface, et autre pour le solide, mais y aura-t-il, ou non, un lien essentiel entre ces différentes matières ? Les mêmes difficultés se reproduiront donc, même dans ce cas : ou bien la surface ne contiendra pas la ligne, ou bien elle sera la ligne.

Ensuite, comment le nombre peut-il être composé <sup>5</sup> de l'Un et de la Multiplicité ? C'est ce que nos philosophes n'entreprennent point de démontrer. Mais quelle que soit leur réponse, ils viennent se heurter aux mêmes difficultés que ceux qui dérivent le nombre, de l'Un et de la Dyade indéfinie. Tel<sup>172</sup>, en effet, engendre le nombre à partir de la Multiplicité, envisagée à titre de prédicat universel, et non à partir d'une multiplicité déterminée ; tel autre<sup>173</sup>, à partir d'une certaine multiplicité déterminée, la multiplicité première, < la Dyade indéfinie >, car la <sup>10</sup> Dyade est une sorte de Multiplicité primordiale. Il en résulte qu'il n'y a, pour ainsi dire, aucune différence entre ces opinions, mais

<sup>172</sup> Speusippe (...)

<sup>173</sup> Platon et Xénocrate (...)



qu'elles entraînent les mêmes difficultés : est-ce un mélange, ou une juxtaposition, ou une fusion, ou une génération, ou tout autre procédé d'unification de ce genre<sup>174</sup> ? — Mais voici la question la plus embarrassante. Si chaque unité est une, d'où cela vient-il ? Chacune d'elles, en effet, n'est assurément pas l'Un en soi. Nécessairement donc, elle procède, d'une part, de l'Un en soi, et, d'autre part, de la Multiplicité, ou d'une portion de la Multiplicité. Mais prétendre que l'Unité ait en elle quelque chose de la Multiplicité en général, c'est impossible, puisqu'elle est indivisible. Prétendre, d'autre part, qu'elle procède d'une portion de la multiplicité, conduit à bien d'autres difficultés. D'abord, chacune des portions de la Multiplicité sera nécessairement indivisible (à moins d'admettre que chacune de ces portions sera une pluralité, mais alors c'est rendre l'unité elle-même divisible), et les éléments du nombre ne seront pas l'Un et la Multiplicité, puisque chaque unité ne dérive pas de la Multiplicité et de l'Un. En second lieu, faire dériver ainsi l'Unité, c'est ne faire rien d'autre que prendre un autre Nombre pour principe du nombre, car toute multiplicité d'indivisibles est un nombre. — Ensuite, il faut s'enquérir auprès des partisans de ce système également, si le nombre en question est infini ou fini. Il y avait, en effet, semble-t-il bien, une multiplicité qui était elle-même finie, d'où procédaient les unités finies, en même temps que de l'Un ; et il y a une autre multiplicité, qui est Multiplicité en soi et infinie multiplicité. Quelle sorte de multiplicité est donc ici l'élément qui coopère avec l'Un ? — La même question pourrait encore se poser au sujet du Point, c'est-à-dire l'élément avec lequel ces philosophes<sup>175</sup> constituent les Grandeurs. Ce Point n'est assurément pas le seul et unique point : de toute façon, alors, il faut dire d'où dérive chacun des autres points. Ces points ne viennent certes pas d'un certain intervalle, avec la coopération du Point en soi. Pas davantage il ne peut y avoir de parties indivisibles de l'intervalle, comme le sont les parties de la multiplicité qui constituent les unités, car si le nombre est un composé d'indivisibles, les grandeurs ne le sont pas.

Toutes ces difficultés, et d'autres du même genre, rendent manifeste l'impossibilité d'admettre l'existence de nombres et de grandeurs séparés. J'ajoute que les divergences entre philosophes qui, les premiers, ont traité des Nombres, est un signe du désordre où les jette la fausseté de leurs systèmes. Ceux, en effet, qui n'ont reconnu que les Choses mathématiques comme existant à part des choses sensibles, voyant les difficultés et l'arbitraire qu'entraînait la doctrine des Idées, ont rejeté le Nombre idéal et posé le nombre mathématique. — Mais ceux qui ont voulu faire que les Idées fussent, en même temps, des Nombres, n'apercevant pas comment, si on adoptait ces

<sup>174</sup> Cf. 7, 1082a 20 (...)

<sup>175</sup> Speusippe (...)

principes, on pourrait rendre le nombre mathématique indépendant du Nombre idéal, ont identifié le Nombre idéal et le nombre mathématique, mais seulement d'une manière dialectique ; en fait, c'était ruiner le nombre mathématique, <sup>10</sup> car ils lui attribuent arbitrairement des propriétés particulières et non des propriétés mathématiques. Et celui qui, le premier, posa que les Idées étaient aussi des Nombres, sépara avec raison les Idées et les Choses mathématiques. — Il est donc arrivé que tous ces philosophes ont, sur quelque point, rencontré la vérité, mais, d'une façon générale, ils l'ont manquée. Eux-mêmes l'avouent par leurs <sup>15</sup> divergences et leurs oppositions. La cause en est la fausseté de leurs hypothèses et de leurs principes. Il est difficile de conclure le vrai en partant du faux, et, suivant le mot d'Épicharme,

*Aussitôt dit, le faux apparaît comme faux.*

En ce qui concerne les Nombres, les difficultés que nous avons soulevées et les résultats auxquels nous avons abouti sont suffisants ; un plus grand nombre d'arguments ne feraient qu'asseoir dans sa conviction <sup>20</sup> celui qui est déjà persuadé, et ne convaindraient pas davantage celui qui n'a pu l'être encore.

En ce qui concerne maintenant les premiers principes, les premières causes et les éléments, les doctrines des philosophes qui ne traitent que de la substance sensible ont été, pour une partie, étudiées dans nos ouvrages sur la Nature <sup>176</sup>, et le reste ne rentre pas dans notre recherche présente. Mais les <sup>25</sup> opinions de ceux qui prétendent qu'il existe d'autres substances en dehors des substances sensibles doivent être examinées à la suite. Puis donc que certains philosophes assurent que les Idées et les Nombres sont des substances de cette nature, et que leurs éléments sont éléments et principes des êtres, il convient d'examiner ce qu'ils disent à ce sujet, et en quel sens ils le disent.

Quant à ceux <sup>177</sup> qui reconnaissent seulement les <sup>30</sup> nombres, à savoir les nombres mathématiques, ils seront à étudier plus loin ; mais pour ceux qui admettent les Idées, nous pourrions examiner leur façon de penser en même temps que les difficultés qu'elle soulève. En effet, en même temps qu'ils considèrent les Idées comme des essences universelles, ils les font encore substances séparées et individuelles ; or, nous avons montré plus haut, dans nos discussions, <sup>35</sup> que cela était impossible. — La raison pour laquelle les philosophes qui posent les Idées comme des universaux ont réuni, dans un même objet, des natures aussi différentes, a été qu'ils ne regardaient pas les Idées comme des substances identiques aux choses sensibles. Ils pensaient que, dans le

---

<sup>176</sup> Pour la théorie des quatre causes : *Physique*, II, 3 (...); pour la théorie des quatre éléments et de leurs transformations réciproques : *De la génération et de la corruption*, I, 1 ; II, 5.

<sup>177</sup> Speusippe (...)

monde sensible, les choses particulières sont dans un flux **1086b** perpétuel et qu'aucune d'elles ne demeure stable, mais que, par contre, l'universel est en dehors de ces êtres particuliers et qu'il est quelque chose de différent. À cette conception, Socrate, comme nous l'avons dit plus haut<sup>178</sup>, a donné le branle, au moyen de ses définitions, mais il n'a pas séparé du moins l'universel de l'individu, et il a eu raison de ne pas<sup>5</sup> les séparer. Les faits le montrent clairement : sans l'universel, il n'est pas possible d'arriver à la science, mais la séparation de l'universel est la cause de toutes les difficultés qu'entraîne la doctrine des Idées. Les successeurs de Socrate, cependant, dans la pensée qu'il était nécessaire, s'il existait vraiment d'autres substances en dehors des substances sensibles en perpétuel écoulement, que ces substances fussent séparées, et n'en ayant pas d'autres à leur disposition, érigèrent en réalités séparées ces<sup>10</sup> substances prises universellement. Il en résulte que, dans leur système, il y a presque identité de nature entre les essences universelles et les individuelles. Telle serait donc, en elle-même, l'une des difficultés qu'entraîne la doctrine que nous avons exposée.

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

Insistons maintenant sur un point qui présente une certaine difficulté, tant pour ceux qui admettent la doctrine des Idées que pour ceux qui la rejettent, et<sup>15</sup> dont nous avons parlé au début, dans notre livre des *Apories*<sup>179</sup>.

Si l'on refuse d'accorder aux substances l'existence séparée, et de la façon dont on l'attribue aux êtres individuels, alors on anéantira toute substance, au sens où nous la concevons ; par contre, si on pose les substances comme séparées, comment se représenter<sup>20</sup> leurs éléments et leurs principes ? Mais si ces éléments et ces principes sont des substances individuelles, et non des universaux, les êtres dérivés seront en nombre rigoureusement égal aux éléments, et, en outre, les éléments ne seront pas connaissables. Supposons, par exemple, que les syllabes du mot soient des substances, et que leurs lettres soient les éléments des substances ; il faudra alors que la syllabe *BA* soit unique, et que chacune des syllabes<sup>25</sup> soit unique, puisqu'elles ne sont pas des universaux et ne sont pas spécifiquement identiques, mais que chacune d'elles est numériquement une, constitue une substance déterminée et non une classe d'êtres homonymes (les Platoniciens posent, d'ailleurs, que la Réalité en soi est une en chaque cas). Et si les syllabes sont uniques, uniques seront aussi les lettres dont les syllabes sont composées, de sorte qu'il n'y aura pas plus d'un seul *Alpha* ; et de même pour chacun des autres éléments, en vertu du même<sup>30</sup> argument qui fait qu'une même syllabe ne peut exister plus d'une fois. Mais s'il en est ainsi, il n'y aura

<sup>178</sup> A, 6, 987b 1-6 (...)

<sup>179</sup> B, 4, 999b 24, et B, 6, 1003a 6 (...)

pas, en dehors des éléments, d'autres êtres ; il n'y aura que les éléments. Autre conséquence : les éléments ne seront pas même objets de science, car ils ne sont pas des universels, et il n'y a de science que de l'universel, comme le prouve clairement ce que l'on sait des démonstrations et des définitions : on ne peut, en effet, démontrer syllogistiquement <sup>35</sup> que les trois angles de ce triangle-ci valent deux droits, si on n'a pas démontré que les trois angles de tout triangle en général valent deux droits, ni définir l'homme que voici comme un animal, si on n'a pas défini que tout homme en général est animal<sup>180</sup>.

Mais, d'un autre côté, si les principes sont universels, ou bien les substances qui en dérivent seront **1087a** aussi des universaux, ou bien ce qui n'est pas substance sera antérieur à ce qui est substance ; car l'universel n'est pas une substance, mais l'élément et le principe sont des universaux, et l'élément et le principe sont antérieurs à ce dont ils sont principe et élément. — Toutes ces difficultés suivent logiquement <sup>5</sup> dès que l'on dérive les Idées des éléments, et que l'on admet, en même temps, qu'en dehors de substances ayant la même forme, il existe aussi des Idées, chacune d'elles étant une individualité une et séparée. Mais, en fait, rien n'empêche qu'il en soit < des substances et de leurs éléments > comme des éléments du mot : si l'on a plusieurs *A* et plusieurs *B*, sans qu'il soit besoin, à part de cette multiplicité de lettres, de supposer l'existence de l'*A* en soi ou du *B* en soi, par cela même il pourra y avoir un nombre infini <sup>10</sup> de syllabes semblables. — Quant à cette proposition que toute science a pour objet l'universel, ce qui entraîne pour conséquence qu'il serait nécessaire que les principes des êtres fussent des universels et ne fussent pas cependant des substances séparées, c'est elle qui, de tout ce que nous avons dit, présente pour nous la plus grande difficulté<sup>181</sup>. Elle est vraie pourtant, en un sens, quoique, en un autre sens, elle <sup>15</sup> ne le soit pas. La science, en effet, ainsi que le terme *savoir*, présente une double signification : il y a la science en puissance et la science en acte. La puissance étant, comme matière, universelle et indéterminée, a rapport à l'universel et à l'indéterminé, mais l'acte de la science, étant déterminé, porte sur tel objet déterminé ; étant une chose définie, il porte sur une chose définie. Mais, par accident, l'œil voit la couleur en <sup>20</sup> général, parce que telle couleur qu'il voit est une couleur ; et cet *A* particulier, qu'étudie le grammairien, est un *A*. Si, en effet, les principes sont nécessairement universels, ce qui en dérive est nécessairement aussi universel, comme dans les démonstrations ; et, dans ce cas, il n'y aura plus rien de séparé, et il n'y aura plus de substance. Mais, évidemment, c'est en un sens que la science est universelle ; en un <sup>25</sup> autre sens, elle ne l'est pas.

---

<sup>180</sup> Cf. *Seconds Analytiques*, I, 1, 71a 19-29 (...)

<sup>181</sup> (...) il n'y a de science que de l'universel ; or l'universel n'existant pas, la science a pour objet le non-être. Ce problème capital dans la philosophie d'Ar. a été traité par nous Z, 15, 1040b 4, dans une note à laquelle nous renvoyons.



## Livre XIV • N

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

En ce qui concerne cette substance<sup>182</sup>, tenons-nous en à ce que nous avons dit. Tous les philosophes<sup>30</sup> posent leurs principes comme contraires, aussi bien pour les substances immobiles que dans le cas des êtres naturels. Mais puisqu'il ne peut pas se faire qu'il y ait quelque chose d'antérieur au principe de toutes choses, il est impossible que le principe soit principe en étant l'attribut d'une autre chose : c'est comme si l'on disait que le blanc est principe, non pas en tant qu'il est quelque chose d'autre, mais en tant que blanc, et qu'il est cependant inhérent à un sujet, c'est-à-dire que l'être du blanc<sup>35</sup> est quelque autre chose que le blanc : c'est assurément cette autre chose qui serait alors antérieure. En réalité, tout est engendré à partir des contraires, en tant qu'ils sont inhérents à un sujet. Nécessairement, donc, les contraires sont avant tout contenus **1087b** dans un sujet. Tous les contraires sont donc toujours des déterminations d'un sujet, et aucun d'eux n'est séparé. Mais il n'y a rien de contraire à la substance, ainsi que l'expérience le montre et que le raisonnement le confirme. Aucun des contraires n'est donc, à titre primordial, principe de toutes choses ; ce principe est autre.

Or les Platoniciens prennent l'un des contraires<sup>5</sup> pour matière. Les uns, à l'Un, identique à l'Égal, opposent l'Inégal, auquel ils donnent la nature du Multiple ; les autres, à l'Un opposent la Multiplicité même. À cet effet, les nombres sont engendrés, d'après les premiers, à partir de la dyade de l'Inégal, c'est-à-dire du Grand et du Petit ; pour les seconds, c'est à partir de la Multiplicité ; et, pour les uns comme pour les autres, au moyen de l'Un pris comme substance formelle. Et, en effet, même le philosophe qui reconnaît l'Inégal et l'Un pour les éléments, et<sup>10</sup> l'Inégal comme la Dyade du Grand et du Petit, celui-là admet l'identité de l'Inégal avec le Grand et le Petit, sans préciser qu'il s'agit là d'une unité simplement logique et non pas numérique. Bien plus : ces philosophes ne fournissent même pas un exposé exact des principes, qu'ils nomment d'ailleurs éléments. Les uns admettent le Grand et le Petit avec l'Un, qui sont ainsi les trois éléments des<sup>15</sup> Nombres, les deux premiers étant la matière, et l'Un, la forme. D'autres admettent le Beaucoup et le Peu, parce que le Grand et le Petit leur paraissent d'une nature propre à servir de principes aux Grandeurs plutôt qu'aux Nombres. D'autres, enfin, admettent des éléments d'une universalité plus grande, l'Excès et le Défaut. Il n'y a, pour ainsi dire, aucune différence à établir entre ces opinions, qui conduisent aux mêmes conséquences, si ce n'est relativement aux<sup>20</sup> difficultés dialectiques que ces derniers philosophes évitent parce qu'ils font porter eux-mêmes leurs

---

<sup>182</sup> C'est-à-dire la substance immobile ; pour les Platoniciens, les Idées. (...)

démonstrations sur des termes généraux. Toutefois, la même raison qui les a fait adopter pour principes l'Excès et le Défaut plutôt que le Grand et le Petit, aurait dû les conduire à accorder que le Nombre sort des éléments antérieurement à la Dyade déterminée, car le Nombre est plus universel que la Dyade, comme l'Excès et le Défaut sont plus universels que le Grand <sup>25</sup> et le Petit. En fait, ils formulent bien l'une des conséquences, mais ils repoussent l'autre. D'autres philosophes opposent le Différent et l'Autre, à l'Un. D'autres, enfin, opposent la Multiplicité à l'Un. Mais supposons que l'on veuille, à l'exemple de ces philosophes, que les êtres proviennent de contraires : ou bien l'Un n'a aucun contraire, ou bien, s'il doit en avoir un, ce ne peut être que la Multiplicité ; ce n'est ni l'Inégal, lequel est contraire à l'Égal, ni le Différent, lequel est contraire à l'Identique, ni l'Autre, lequel est contraire au Même. Dans ces conditions, <sup>30</sup> l'opinion qui oppose l'Un à la Multiplicité est assurément celle qui présente le plus haut degré de vraisemblance. Elle n'est cependant pas suffisamment exacte : en effet, l'Un sera alors le Peu nombreux, puisque le Multiple est opposé au Petit Nombre, et le Beaucoup au Peu nombreux.

Mais l'Un ne signifie, de toute évidence, qu'unité de mesure. Pour toute chose mesurée, en effet, il existe une chose différente en chaque genre et qui est sujet. Pour l'accord musical, par exemple, c'est <sup>35</sup> le demi-ton, pour la grandeur, le doigt, le pied ou quelque autre unité analogue, pour les rythmes, le battement ou la syllabe ; de même encore, pour la pesanteur, où c'est un poids déterminé ; de même enfin, pour tous les autres cas, pour les qualités, une **1088a** qualité, pour les quantités, une quantité (l'unité de mesure est toujours un indivisible, tantôt selon sa nature spécifique, tantôt par rapport à la sensation), ce qui implique que l'Un n'est pas une réalité et une substance par soi. Et cela est rationnel, car l'Un n'a d'autre caractère que d'être mesure de quelque <sup>5</sup> multiplicité, et le Nombre, d'être une multiplicité mesurée et une multiplicité de mesures. Aussi est-ce avec raison que l'Un n'est pas considéré comme un nombre, car l'unité de mesure n'est pas une pluralité de mesures, mais l'unité de mesure et l'Un sont tous deux principes. La mesure doit toujours être un attribut commun à toutes les choses à mesurer : si, par exemple, le cheval est l'unité de mesure, les êtres mesurés sont des chevaux ; et si c'est l'homme, des hommes. Si l'on a à mesurer *homme, cheval* et <sup>10</sup> *dieu*, la mesure sera probablement *vivant*, et le nombre formé par ces êtres sera un nombre de vivants. A-t-on, au contraire, *homme, blanc, se promenant*, alors il ne peut absolument pas y avoir de nombre total, parce que tous ces caractères résident ici dans le même sujet, sujet numériquement un ; tout au plus le nombre qu'ils forment sera-t-il un nombre de *genres* ou de quelque autre dénomination commune de cette sorte.

<sup>15</sup> D'autre part, considérer l'Inégal comme un terme simple, et la Dyade indéfinie comme composée du Grand et du Petit, c'est s'éloigner par trop des opinions vraisemblables et même possibles. — Ce sont là, en effet, des déterminations et des accidents plutôt que des substrats, pour les Nombres



comme pour les Grandeurs, le Beaucoup et le Peu étant des déterminations du Nombre, le Grand et le Petit, de <sup>20</sup> l'étendue, comme le sont le Pair et l'Impair, le Poli et le Rugueux, le Rectiligne et le Courbe. — Ajoutez à cette erreur que le Grand et le Petit, ainsi que les déterminations analogues, sont nécessairement des relatifs. Or la relation est, de toutes les catégories, celle qui est le moins réalité déterminée ou substance ; elle est même postérieure à la qualité et à la quantité. <sup>25</sup> La relation est, comme nous l'avons dit, un mode de la quantité, et elle ne peut être matière de la substance, s'il est vrai que, soit considérée en général, soit envisagée dans ses parties et espèces, la relation ne puisse être conçue sans quelque autre chose qui lui serve de sujet. Rien, en effet, n'est ou grand ou petit, ou beaucoup ou peu, ni, d'une manière générale, relatif, qui ne soit quelque autre chose, tout en étant beaucoup ou peu, grand ou petit, ou relatif. Ce qui montre que la relation n'est nullement une substance, ni un être réel, c'est qu'elle est seule à <sup>30</sup> n'être sujette ni à la génération, ni à la corruption, ni au mouvement, comme il y a, pour la quantité, accroissement et décroissement, pour la qualité, altération, pour le lieu, translation, et, pour la substance, génération et corruption absolues. Il n'y a rien de tel pour la relation ; car, sans subir lui-même aucun changement, l'un des termes peut devenir, tantôt plus grand, tantôt plus petit, tantôt <sup>35</sup> égal, par le seul fait du changement quantitatif de l'autre terme. — Ajoutons que la matière d'une **1088b** chose est nécessairement ce qui est en puissance cette chose, et, par suite, il en est ainsi pour la substance en général ; or la relation n'est une substance, ni en puissance, ni en acte. Il est donc absurde, ou plutôt impossible, de faire d'une non-substance un élément de la substance, et d'en faire une chose antérieure à la substance, car toutes les catégories autres que la substance sont postérieures à la substance. — <sup>5</sup> De plus, les éléments ne sont pas prédicats de ce dont ils sont éléments ; or le Beaucoup et le Peu, soit séparés, soit réunis, sont des prédicats du nombre, le Long et le Court, des prédicats de la ligne, et la surface a pour prédicats le Large et l'Étroit. — Et s'il y a une multiplicité dont le Peu soit toujours affirmé, par exemple la Dyade (car si la Dyade était le Beaucoup, l'Un serait le Peu), il doit aussi y en avoir une qui <sup>10</sup> soit le Beaucoup absolu : par exemple, la Décade est le Beaucoup, s'il n'y a pas de nombre plus élevé que la décade, ou bien encore la Dizaine de mille. Comment donc chaque nombre pourra-t-il provenir ainsi du Peu et du Beaucoup ? Il faudrait, ou bien les affirmer à la fois de chaque nombre, ou bien n'en affirmer ni l'un, ni l'autre. En réalité, un seul des deux est affirmé du nombre.

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

Il faut maintenant examiner, d'une manière générale, s'il est possible que les êtres éternels soient <sup>15</sup> constitués d'éléments. Ils comporteraient alors une matière, car tout ce qui est formé d'éléments est composé. Si donc, de toute

nécessité, un être, qu'il soit éternel ou engendré, procède des éléments qui le constituent, et si tout être devient ce qu'il devient à partir de ce qui était cet être en puissance (car il n'a certes pu provenir et ne saurait être composé de ce qui n'aurait pas la puissance de le produire) ; si, d'autre part, ce qui est en puissance est capable et <sup>20</sup> de passer et de ne pas passer à l'acte : dans ces conditions, le nombre, ou tout autre objet ayant une matière, quand bien même on lui accorderait une durée éternelle, serait cependant ce qui aurait pu n'être pas : comme un être qui ne dure qu'un jour ne diffère en rien, en ce qui concerne la puissance de ne pas être, de l'être qui dure plusieurs années. Mais s'il en est ainsi, la puissance de ne pas être appartiendra aussi à ce dont la durée est telle qu'elle n'a pas de limite. Ces choses ne sauraient donc être éternelles, puisque ce qui est susceptible de ne pas être n'est pas éternel, ainsi que nous avons eu <sup>25</sup> l'occasion de l'établir dans d'autres traités<sup>183</sup>. Si, d'autre part, notre présente argumentation a le caractère de vérité universelle, à savoir qu'aucune substance n'est éternelle si elle n'est en acte, et si les éléments sont la matière de la substance, aucune substance éternelle ne saurait avoir en elle des éléments dont elle est constituée. — Il y a des philosophes<sup>184</sup> qui font de l'élément coopérant avec l'Un une Dyade indéfinie, mais qui répugnent à <sup>30</sup> admettre l'Inégal, et cela avec raison, à cause des impossibilités qui en découlent. Mais ces philosophes ne se délivrent ainsi que des difficultés qui résultent inévitablement de ce que l'Inégal, c'est-à-dire le relatif, est pris comme élément ; quant aux autres difficultés qui sont indépendantes de cette opinion particulière, ils les subissent eux-mêmes de toute nécessité, s'ils composent de ces éléments, soit le Nombre idéal, soit le nombre mathématique.

<sup>35</sup> Une foule de causes expliquent l'égarement des **1089a** Platoniciens dans le choix de leurs principes. La principale, c'est qu'on s'est embarrassé dans des difficultés archaïques. On a cru que tous les êtres n'en formeraient qu'un seul, à savoir l'Être lui-même, si on n'arrivait pas à résoudre et à réfuter l'argument de Parménide :

*Car jamais on ne fera que ce qui est n'est pas.*

<sup>5</sup> Il était donc, croyait-on, nécessaire de montrer que le Non-Être est : c'est à cette condition seulement que les êtres, si l'on veut qu'ils soient multiples, pourront dériver de l'Être et d'un principe autre que l'Être. — Pourtant, d'abord, si l'Être se prend bien en plusieurs acceptions (car il y a l'Être qui signifie substance, l'Être selon la qualité, selon la quantité, et selon chacune des autres catégories), sous quelle catégorie tous les êtres seraient-ils donc un, si le Non-Être n'était pas ? Sera-ce sous la substance, ou <sup>10</sup> la qualité, ou pareillement sous quelqu'une des autres catégories ? Ou bien sera-ce sous toutes

<sup>183</sup> *Traité du Ciel*, I, 12 (...)

<sup>184</sup> Xénocrate (...)

les catégories ensemble, et tous les êtres seront-ils un sous la substance, la qualité et la quantité, en un mot selon tout ce qui signifie l'Être ? Mais il est absurde, ou, pour mieux dire, impossible, que l'introduction de cette nature unique soit la cause de la diversité des catégories, et qu'un genre de l'Être soit substance, un autre, qualité, un autre, quantité, un autre, enfin, lieu. Ensuite, de quel genre sera le <sup>15</sup> Non-Être qui, s'unissant avec l'Être, engendre la pluralité des êtres ? Les acceptions du Non-Être sont, en effet, multiples comme les acceptions de l'Être lui-même : le non-homme signifie Non-Être selon la substance, le non-rectiligne est le Non-Être selon la qualité, le non-long-de-trois-coudées est le Non-Être selon la quantité. De quel genre de l'Être et de quel genre du Non-Être procède donc la multiplicité des êtres ? À vrai dire, un philosophe a voulu <sup>20</sup> définir comme étant le faux cette nature du Non-Être, dont, avec l'Être, dérive la multiplicité des choses ; ce qui lui faisait dire qu'il faut prendre le faux comme principe hypothétique, de même que les géomètres supposent long d'un pied ce qui n'a pas un pied de long. Mais il est impossible qu'il en soit ainsi. D'abord les géomètres n'admettent pas d'hypothèses fausses (car ce n'est pas de la figure <sup>25</sup> tracée qu'il s'agit dans le raisonnement géométrique). Ensuite ce n'est pas un Non-Être de cette nature qui peut être le point de départ de la génération des êtres, ou le terme de leur corruption. Mais on sait que le Non-Être, au point de vue des différentes catégories, se prend sous autant d'acceptions qu'il y a de catégories de l'Être, et qu'il y a, en outre, le Non-Être au sens de faux, et le Non-Être en puissance : or c'est seulement à partir de ce dernier non-être que se fait la génération ; c'est à partir du non-homme, <sup>30</sup> mais qui est homme en puissance, que se fait la génération de l'homme ; c'est du non-blanc, mais qui est blanc en puissance, que provient le blanc, l'être engendré pouvant d'ailleurs être aussi bien unité que multiplicité.

Il est manifeste que, pour expliquer la pluralité de l'Être, les Platoniciens n'ont parlé que dans le cadre de la substance, puisque les choses engendrées à partir de leurs principes sont des nombres, des longueurs et des corps. Mais il est étrange de rechercher la raison de la multiplicité de l'Être considéré comme substance, et de ne pas se demander la raison de la multiplicité des qualités ou des quantités. <sup>35</sup> Ce n'est sûrement ni la Dyade indéfinie, ni le Grand et le Petit qui sont la cause qu'il y a deux **1089b** sortes de blancs, ou multiplicité de couleurs, de saveurs ou de figures, car alors ces qualités sensibles seraient des nombres et des unités. Mais si ces philosophes s'étaient attaqués à ce problème, ils auraient aperçu la cause de la pluralité, même pour les substances, car la cause est la même pour toutes les catégories, au moins par analogie<sup>185</sup>. Cette aberration a fait rechercher aux Platoniciens un principe <sup>5</sup> opposé à l'Être et à l'Un, à partir duquel, avec l'Être et l'Un, tous les êtres fussent engendrés, et ils ont supposé que c'était la Relation et l'Inégal, qui ne sont ni le contraire, ni la négation de l'Être et de l'Un, mais qui sont, en fait, un genre de l'Être, comme le sont la substance

<sup>185</sup> Cf. A, 4, 1070b 17 (...)

et la qualité. Ce qu'ils auraient dû rechercher aussi, c'est comment il peut y avoir multiplicité dans la Relation elle-même, et non unité. En réalité, ils recherchent bien comment il y a multiplicité d'unités en dehors de l'Un premier,<sup>10</sup> mais comment il peut y avoir multiplicité d'inégaux à côté de l'Inégal, c'est ce qu'ils ne se demandent pas. Et pourtant ils utilisent comme principes et désignent le Grand et le Petit, le Beaucoup et le Peu, d'où procèdent les Nombres, le Long et le Court, d'où procède la longueur, le Large et l'Étroit, d'où procède la surface, le Haut et le Bas, d'où procèdent les solides, et ils énumèrent encore plusieurs espèces de relatifs. Quelle est donc, pour ces formes de l'Inégal,<sup>15</sup> la cause de leur multiplicité ?

Il est donc nécessaire de donner, comme nous le faisons, pour matière à chaque chose ce que cette chose est en puissance, mais celui qui a professé la théorie que nous combattons a voulu, en outre, faire connaître la nature de cette chose qui est en puissance un être et une substance, tout en n'étant pas par soi un être, et il a dit que c'est le Relatif ; c'est comme s'il avait dit que c'est la qualité ; or la Relation, pas plus que la qualité, n'est en puissance l'Un ou l'Être, ce n'est pas non plus la négation de l'Un ou de l'Être, c'est, en réalité, une des catégories<sup>20</sup> de l'Être. Il eût été bien préférable de chercher, comme nous l'avons dit, la raison de la multiplicité des êtres, non pas pour une même catégorie (la raison, par exemple, de la multiplicité dans la substance ou de la multiplicité dans la qualité), mais la raison de la multiplicité pour tout ce qui existe de quelque façon que ce soit, puisque les êtres sont, les uns, des substances, d'autres, des qualités, d'autres, des relations. — Quoi qu'il en soit, pour les catégories autres que la substance, il se présente encore un autre sujet d'examen, c'est de savoir d'où vient la<sup>25</sup> multiplicité des accidents : ce serait parce que, n'étant pas séparables des substances, qualités et quantités ne sont multiples que par le fait que leur sujet devient ou est lui-même multiple. Mais, en réalité, ce qu'il faut < pour expliquer cette multiplicité >, c'est attribuer une matière particulière à chaque genre, bien que cette matière ne puisse être séparée des substances. — Mais, au sujet des substances, se pose aussi la question de savoir comment il y a multiplicité dans la substance. Il n'y a qu'une solution : c'est de considérer la substance comme composée à la fois d'une forme déterminée et d'une nature du<sup>30</sup> genre de la matière dont nous venons de parler. Or cette difficulté a plutôt pour origine l'embarras où se sont trouvés les Platoniciens pour expliquer comment il peut y avoir plusieurs substances en acte, et non une seule ; mais, à moins d'identifier aussi la substance et la quantité, on ne peut pas dire qu'ils aient montré comment et pourquoi il y a multiplicité des êtres : ils ont seulement montré comment il y a multiplicité de quantités. Tout nombre, en effet, signifie quelque quantité, et l'Unité elle-même est une quantité, à moins de la<sup>35</sup> considérer comme mesure, en ce qu'elle est l'élément indivisible dans l'ordre de la quantité. Ainsi donc, admettre que la quantité et la substance sont distinctes, c'est n'expliquer ni à partir de quel principe, **1090a** ni comment il y a multiplicité de substances ; admettre, en

revanche, l'identité de la substance et de la quantité, c'est se résigner à une foule de contradictions.

L'examen d'une autre difficulté peut être proposé encore au sujet des Nombres : c'est de savoir d'où vient la croyance à leur existence. Pour celui qui pose en principe l'existence des Idées, les Nombres fournissent comme une sorte de cause aux êtres, <sup>5</sup> puisque chacun des Nombres est une Idée, et que l'Idée est la cause de l'existence des autres choses, d'une façon ou d'une autre. Accordons aux Platoniciens cette supposition. Mais, en ce qui concerne le philosophe<sup>186</sup> qui ne professe pas la même opinion, en raison des difficultés que renferme à ses yeux la théorie des Idées (de sorte que ce n'est pas pour cette raison, du moins, qu'il pose des nombres), et qui n'admet, en fait de nombre, que le nombre mathématique, <sup>10</sup> d'où viendrait notre croyance dans l'existence d'un tel nombre, et de quel usage serait ce nombre pour la constitution des autres êtres ? Admettre l'existence du Nombre séparé, c'est dire qu'il n'est le nombre de rien, et c'est en faire seulement une réalité particulière et substantielle, qui existe par elle-même, et qui n'est manifestement pas une cause : car toutes les propositions des arithméticiens doivent être vraies des choses sensibles elles-mêmes, <sup>15</sup> ainsi que nous l'avons établi<sup>187</sup>.

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

Quant à ceux qui admettent que les Idées existent et qu'elles sont des Nombres, dans le moment même où, recourant à l'ecthèse, ils considèrent chaque essence à part de la multiplicité dont elle est l'essence, ils s'efforcent tout au moins d'expliquer comment et pourquoi cette essence peut constituer une individualité une. Mais comme leurs raisons ne sont ni nécessaires, ni même possibles, ce n'est sûrement pas à cause d'elles que nous devons affirmer l'existence <sup>20</sup> du Nombre idéal. Quant aux Pythagoriciens, voyant que plusieurs des déterminations des nombres étaient immanentes aux corps sensibles, ils ont supposé que les êtres sensibles étaient des nombres ; ces nombres pourtant ne sont pas séparés, mais ce sont des nombres entrant dans la constitution des êtres. Pour quelle raison ? Parce que, < disaient-ils >, les déterminations des nombres se rencontrent dans l'échelle musicale, dans le Ciel, et dans <sup>25</sup> beaucoup d'autres êtres. — Pour les philosophes qui prétendent que le seul nombre est le nombre mathématique<sup>188</sup>, ils sont incapables de soutenir rien de pareil, car leurs propres

---

<sup>186</sup> Speusippe (...)

<sup>187</sup> M, 3 (...)

<sup>188</sup> Speusippe (...)

hypothèses les en empêchent ; ils se sont contenté de dire que des choses sensibles il ne peut pas y avoir de science. Nous, au contraire, nous affirmons qu'il y a science de ces choses, ainsi que nous l'avons dit antérieurement<sup>189</sup>. Et il est clair que les êtres mathématiques ne sont pas séparés, car, s'ils étaient séparés, leurs <sup>30</sup> déterminations ne pourraient se rencontrer dans les corps sensibles. À cet égard, il est vrai, les Pythagoriciens ne sont nullement critiquables ; par contre, quand ils composent, avec des nombres, les corps naturels, quand, de ce qui n'a ni poids, ni légèreté, ils constituent ce qui a poids ou légèreté, ils ont tout l'air de parler d'un autre Ciel et d'autres corps que le Ciel et les corps que nous percevons. Mais les <sup>35</sup> Platoniciens, qui admettent le nombre séparé, prétendent qu'il existe et aussi qu'il est séparé, pour la raison que les axiomes ne s'appliqueraient pas aux objets sensibles, alors que les propositions mathématiques sont vraies et satisfont l'esprit ; et de même **1090b** pour les grandeurs mathématiques. Il est évident alors, à la fois, que la théorie rivale dira tout le contraire, et que les Platoniciens qui soutiennent la doctrine dont nous parlons devront résoudre la difficulté de tout à l'heure : pourquoi, si les nombres eux-mêmes ne se trouvent d'aucune façon dans les objets sensibles, les déterminations des nombres s'y <sup>5</sup> rencontrent-elles ? — Il y a des philosophes qui, de ce que le point est la limite et l'extrémité de la ligne, la ligne, de la surface, et la surface, du solide, pensent qu'il doit nécessairement exister de telles réalités. Mais il faut examiner aussi cette argumentation et voir si elle n'est pas par trop débile. Les extrémités, en effet, ne sont pas des substances, toutes ces choses sont plutôt des limites ; car la <sup>10</sup> locomotion, et, d'une façon générale, le mouvement, comportant aussi une limite, à les écouter cette limite devrait être un être déterminé et une substance ! Mais c'est là une absurdité. De plus, même si les limites étaient des substances, ce ne serait jamais que les substances des choses sensibles : et à cette séparation des limites, notre argumentation antérieure s'appliquait. Pourquoi donc en ferait-on des êtres séparés ?

De plus, à moins de se contenter à peu de frais, on pourra observer encore, relativement à toute espèce <sup>15</sup> de nombres et aux Choses mathématiques, qu'ils ne sont d'aucune utilité les uns pour les autres, que les premiers genres ne fondent pas l'existence des suivants : car, même si le nombre n'existait pas, les grandeurs n'en existeraient pas moins pour ceux qui n'admettent que les Choses mathématiques, et si ces grandeurs elles-mêmes n'existaient pas, l'âme et les corps sensibles existeraient. Mais l'observation des faits montre bien que la nature n'est pas une série d'épisodes sans lien, à la façon d'une méchante <sup>20</sup> tragédie. — Ceux qui reconnaissent l'existence des Idées échappent assurément à cette objection, puisqu'ils construisent les grandeurs à partir de la matière et du Nombre idéal, les longueurs, à partir de la Dyade, les surfaces, à partir probablement de la Triade, les solides, à partir de la Tétrade ; ils font aussi usage d'autres nombres, car il n'y a aucune différence. Mais ces Grandeurs, du moins,

---

<sup>189</sup> Renvoi à M, 3 (...)



seront-elles <sup>25</sup> des Idées ? Quelle sera leur manière d'être ? En quoi contribueront-elles à fonder l'existence des êtres sensibles ? Elle n'y contribueront en rien, pas plus que les Choses mathématiques, et même aucune proposition mathématique ne pourra s'appliquer à elles, à moins qu'on ne veuille bouleverser les mathématiques et forger des hypothèses de circonstance ; il n'est pas difficile, en effet, de prendre <sup>30</sup> n'importe quelle hypothèse, et d'en dériver une longue série de conclusions. C'est par là que pèchent ces philosophes, en voulant assimiler aux Idées les Choses mathématiques. — Les premiers représentants de la doctrine des Idées, qui établirent deux espèces de nombres, le Nombre idéal et le nombre mathématique, d'aucune façon n'ont dit, et ne pouvaient dire, comment existe le nombre mathématique et <sup>35</sup> d'où il provient. Ils en font, en effet, un intermédiaire entre le Nombre idéal et le nombre sensible. S'ils le dérivent du Grand et du Petit, il sera alors identique à l'autre, au Nombre idéal. Dira-t-on que c'est d'un autre Grand et d'un autre Petit qu'il est composé ? **1091a** < Il y a bien une autre Dyade >, mais elle engendre les Grandeurs. Mais, si l'on prend une autre Dyade encore, on aura alors une multiplicité de principes. D'autre part, si le principe formel de chacune des deux espèces de nombres est l'Un, cet Un sera quelque chose de commun à toutes les Dyades, et il faudra alors rechercher comment l'Un peut être multiple, alors qu'en même temps il n'est pas possible, selon Platon, que le nombre soit engendré autrement qu'à <sup>5</sup> partir de l'Un et de la Dyade indéfinie.

Toutes ces théories sont irrationnelles, elles se combattent entre elles, et sont contraires au bon sens. Elles ressemblent fort au *discours interminable*, dont parle Simonide, car on tient un discours interminable, comme celui des esclaves, quand on ne trouve rien de sensé à dire. Les éléments eux-mêmes, le Grand et le Petit, semblent se récrier contre les <sup>10</sup> tiraillements qu'on leur fait subir, car ils ne peuvent, d'aucune façon, engendrer d'autres nombres que ceux qui procèdent de la Dyade duplicative à partir de l'Un.

Il est absurde aussi de soumettre à la génération des êtres qui sont éternels, ou, pour mieux dire, c'est une impossibilité. En ce qui concerne les Pythagoriciens, la question de savoir s'ils admettent, ou non, la génération des êtres éternels, ne doit faire aucun <sup>15</sup> doute. Ils disent, en effet, clairement que, l'Un une fois constitué, à partir soit de surfaces, soit de plans, soit de semence, soit d'éléments qu'ils sont embarrassés de préciser, immédiatement la partie la plus voisine de l'Illimité commence à être entraînée et limitée par la Limite. Mais, étant donné qu'ils construisent un Monde et veulent parler le langage de la Physique, s'il est juste de procéder à un examen de leurs théories sur la nature, il convient toutefois de <sup>20</sup> les laisser en dehors de notre présente investigation. Ce qu'en ce moment nous cherchons, en effet, ce sont les principes des Êtres immobiles, de sorte que c'est des Nombres de cette espèce-là que nous devons étudier la génération.



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

Quoi qu'il en soit, les Platoniciens ne parlent pas de la génération de l'impair, ce qui implique évidemment qu'il y a génération du pair ; et quelques-uns construisent le premier nombre pair au moyen de <sup>25</sup> l'égalisation des termes inégaux, Grand et Petit ; c'est donc que nécessairement l'inégalité est antérieure à l'égalisation. Mais si l'égalisation était de toute éternité, ce qui est inégal ne saurait être antérieur, car à ce qui est éternel, il n'y a rien d'antérieur. Il est donc manifeste que ce n'est pas seulement dans l'intérêt de l'exposition que les Platoniciens effectuent la génération des Nombres.

Mais voici une difficulté telle que l'on blâmerait <sup>30</sup> à bon droit celui qui la trouverait facile à résoudre : c'est de savoir comment il faut concevoir les rapports des éléments et des principes avec le Beau et le Bien. La question est celle-ci : est-ce que l'un des deux principes est tel que nous soyons en droit de dire qu'il est le Bien en soi et le Parfait, ou bien n'en est-il pas ainsi, et le Bien en soi et le Parfait sont-ils postérieurs dans l'ordre de la génération ? Les théologiens paraissent d'accord avec certains philosophes de notre temps<sup>190</sup> pour répondre par la négative. <sup>35</sup> Ils assurent que le Bien et le Beau n'apparaissent dans la nature des choses qu'au cours du développement des êtres. Ce faisant, ils ont voulu éviter une véritable difficulté qu'entraîne la doctrine de ceux qui, à l'exemple de certains philosophes, font **1091b** de l'Un le principe. Mais la difficulté vient, non pas de ce qu'on rapporte le Bien au principe comme un attribut, mais de ce que c'est l'Un qui est principe, et principe pris au sens d'élément, et de ce que c'est à partir de cet Un que le Nombre idéal est engendré. — Les anciens poètes sont du même sentiment, en ce qu'ils donnent la royauté et le gouvernement non pas aux êtres qui ont apparu les premiers dans le <sup>5</sup> temps, comme la Nuit et le Ciel, ou le Chaos, ou l'Océan, mais à Zeus. Cependant si ces poètes en viennent à s'exprimer ainsi, c'est seulement parce que, d'après eux, les divinités qui gouvernent le Monde ne sont pas toujours les mêmes : car ceux d'entre eux, du moins, qui unissent au caractère de poète celui de philosophe, en ce qu'ils ne parlent pas toujours le langage de la Fable, Phérécyde et certains autres, par exemple, donnent au Parfait le <sup>10</sup> rôle de principe originaire de toutes choses ; telle est aussi l'opinion des Mages et de quelques sages qui sont venus ensuite, comme Empédocle et Anaxagore, le premier faisant de l'Amitié un élément, et le second, de l'Intelligence un principe. Même parmi les partisans des substances immobiles, certains assimilent l'Un en soi au Bien en soi, tout en pensant que sa substance consiste surtout dans son unité. Tout le <sup>15</sup> problème est donc de se décider entre les deux doctrines.

Or il est étonnant que, si le principe est reconnu comme quelque chose de premier, d'éternel et se suffisant parfaitement à soi-même, on n'ait pas compris

---

<sup>190</sup> Speusippe et les Pythagoriciens (...)

que c'est essentiellement en tant que Bien que le principe possède ces caractères, à savoir la pleine suffisance et l'indépendance. Mais il n'est incorruptible pour aucune autre cause que parce qu'il possède la nature du Bien, et c'est pour la même raison qu'il se suffit à lui-même. Par conséquent, dire que le principe est le Souverain Bien, <sup>20</sup> c'est parler selon la vérité et la raison. Mais prétendre qu'un tel principe soit l'Un, ou, s'il n'est pas l'Un, qu'il soit du moins un élément, et un élément des nombres, c'est ce qui est impossible. Il en découle, en effet, de graves difficultés, et c'est pour y échapper que certains philosophes<sup>191</sup> ont rejeté cette doctrine : tout en reconnaissant que l'Un est bien un principe primitif et un élément, ils l'ont traité uniquement comme un principe du nombre mathématique. <sup>25</sup> Chacune des unités devient elle-même, en effet, essentiellement un bien, et on a ainsi une immense profusion de Biens. De plus, de ce que les Idées sont des Nombres, toutes les Idées seront essentiellement bonnes. Mais, qu'on pose des Idées de tout ce qu'on voudra, s'il n'y a d'Idées que des biens, les Idées ne seront pas des substances, et s'il y a aussi des Idées des substances, toutes les choses sensibles, animaux <sup>30</sup> et plantes, seront bonnes, puisqu'elles participent des Idées.

Ce sont là des conséquences absurdes. En voici une autre. Le principe opposé à l'Un, qu'il soit la Multiplicité ou l'Inégal, à savoir le Grand et le Petit, sera le Mal en soi. Aussi un philosophe a-t-il évité d'associer le Bien à l'Un, parce que, la génération se faisant, dans cette doctrine, à partir des contraires, on serait contraint d'admettre que la Multiplicité <sup>35</sup> a pour nature le Mal. Il en est d'autres<sup>192</sup> pour qui c'est l'Inégal qui est de la nature du Mal. Il en résulte alors que tous les êtres participeront du Mal, sauf l'Un qui est l'Un en soi ; en outre, les Nombres participeront du Mal en soi plus complètement que <sup>1092a</sup> les Grandeurs ; il en résulte aussi que le Mal sera le lieu du Bien<sup>193</sup>, qu'il participera du Bien et même désirera le recevoir, quoique le Bien soit sa propre destruction, puisque le contraire est destructif du contraire. Enfin, si, comme nous l'avons établi, la matière de chaque être est ce que cet être est en puissance, par exemple le feu en puissance est la <sup>5</sup> matière du feu en acte, alors le Mal sera le Bien même, en puissance. — Toutes ces conséquences résultent, d'une part, de ce que les Platoniciens prennent tout principe au sens d'élément ; d'autre part, de ce que les principes sont des contraires ; d'autre part, encore, de ce que l'Un est principe ; enfin, de ce que les nombres sont les substances premières, des réalités séparées et des Idées.

---

<sup>191</sup> Speusippe (...)

<sup>192</sup> Platon et Xénocrate.

<sup>193</sup> Cf. *Timée*, 52a b (...)

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

Si donc il est également impossible de ne pas placer le Bien dans les principes et de l'y placer de <sup>10</sup> cette manière, il est évident que les principes n'ont pas été correctement rendus, pas plus que les substances premières. Ce n'est pas non plus à bon droit que certains philosophes assimilent les principes de l'Univers au principe des animaux et des plantes, du fait que ce qui est plus parfait se manifeste toujours dans les êtres postérieurement à l'indéterminé et à l'imparfait ; c'est ce qui conduit ces philosophes à prétendre que telle est aussi la nature des premiers principes, de sorte que l'Un en soi ne serait pas même un être. < C'est inexact >, car, même en <sup>15</sup> ce qui concerne la génération des animaux et des plantes, les principes dont ils viennent sont parfaits : l'homme engendre l'homme, et ce n'est pas la semence qui est première. — Il est absurde aussi de considérer le lieu comme coexistant aux solides mathématiques (car si chaque être individuel possède son lieu particulier, qui est la cause de sa séparation spatiale, les Choses mathématiques, elles, <sup>20</sup> ne sont nulle part), et de dire qu'ils sont dans quelque lieu, sans indiquer la nature de ce lieu.

Les Platoniciens, qui soutiennent que les êtres dérivent des éléments, ainsi que les premiers des êtres, à savoir les Nombres, auraient dû distinguer les différentes façons dont on peut concevoir qu'un être naît d'un autre être, et dire alors de laquelle de ces façons le Nombre vient *de* ses principes. — Cette génération se fait-elle par mélange ? Mais tout <sup>25</sup> n'est pas susceptible d'être mélangé ; de plus, le produit d'un mélange est autre que ses éléments<sup>194</sup>, et, par suite, l'Un n'existera plus à l'état séparé, ni comme une réalité indépendante, contrairement à ce que veulent ces philosophes. — Serait-ce donc par juxtaposition, comme une syllabe ? Mais juxtaposition implique nécessairement position, et, d'autre part, comme la pensée saisira séparément l'Un et la Multiplicité, le Nombre sera l'Unité *plus* la Multiplicité, ou bien l'Un *plus* l'Inégal. — Ensuite, comme tout ce qui vient de quelque chose provient, soit <sup>30</sup> d'éléments immanents à la chose produite, soit de principes extérieurs, dans quel sens faut-il expliquer la génération du Nombre ? Ce n'est pas d'éléments immanents que le Nombre provient, cette production ne pouvant être que celle des êtres dont il y a génération. Le Nombre est-il donc engendré comme à partir de la semence ? Mais il n'est pas possible que de l'Un, qui est indivisible, quelque chose puisse se détacher. — Est-ce que le Nombre viendrait alors de son contraire, ce contraire cessant de subsister ? Mais toute génération de cette sorte se fait aussi à partir d'une autre chose, subsistant comme sujet du changement. <sup>35</sup> Puis donc que tel de ces philosophes pose l'Un comme contraire à la Multiplicité, que tel autre **1092b** le pose comme contraire à l'Inégal, faisant jouer ainsi à l'Un le rôle de l'Égal, le Nombre doit se représenter comme

<sup>194</sup> Cf. aussi *De la génération et de la corruption*, I, 10, 328a 30 (...)

dérivant de contraires. Il doit donc y avoir un sujet subsistant, autre que les contraires, et duquel, avec l'un des contraires, le Nombre est formé ou a été engendré. De plus, alors que tout être qui provient de contraires ou qui renferme en soi des contraires, est corruptible, et cela quand bien même toute la contrariété serait dépensée à le produire, pourquoi enfin le Nombre seul échapperait-il <sup>5</sup> à la corruption ? Sur ce point, les Platoniciens ne donnent aucune explication. Et pourtant, qu'il soit immanent ou extérieur au composé, le contraire exerce sur ce composé son action destructrice, à la façon dont la Haine < dans le système d'Empédocle > détruit le Mélange (ce n'est d'ailleurs pas cela qu'elle devrait détruire, puisque ce n'est assurément pas au Mélange primitif qu'elle est contraire).

On n'a pas non plus défini du tout de quelle manière les Nombres sont les causes des substances et de l'être. Est-ce à titre de limites, à la façon dont les points déterminent les grandeurs : c'est ainsi <sup>10</sup> qu'Eurytus fixait un nombre pour chaque chose, par exemple tel nombre déterminé pour l'homme, tel autre pour le cheval, en reproduisant la configuration des êtres vivants au moyen de cailloux, de la même façon qu'on ramène les nombres aux figures du triangle et du carré ? Ou bien, le Nombre est-il cause, parce que l'accord musical est un rapport numérique, et que l'homme et chaque autre chose <sup>15</sup> sont semblablement aussi des rapports numériques ? Mais, alors, les qualités, telles que le blanc, le doux, le chaud, comment seraient-elles des nombres ? Et que les Nombres ne soient ni l'essence, ni la cause de la forme, cela est évident, car c'est le rapport qui est l'essence, tandis que le nombre n'est que matière. Par exemple, pour la chair ou l'os, la substance au sens de matière est constituée par un nombre : c'est, par exemple, *trois parties de Feu, et deux de Terre*<sup>195</sup>. Et un nombre, quel qu'il soit, est toujours un nombre de certaines choses, soit de parties de Feu ou de <sup>20</sup> Terre, soit d'unités. Mais ce qui est la substance formelle, c'est le rapport des quantités dans le mélange ; il ne s'agit plus là d'un nombre, mais d'une « raison » de mélange de nombres, qu'ils soient corporels ou n'importe quoi.

Ainsi donc, le nombre, soit le nombre en général, soit le nombre composé d'unités, n'est ni cause efficiente, ni matière, ni rapport et forme des choses ; <sup>25</sup> il n'en est pas davantage la cause finale.

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

On peut se demander aussi quel bien les choses retirent des nombres, du fait que leur composition est définie par un nombre soit aisément calculable, soit impair. Car, en réalité, l'hydromel n'en vaut pas mieux pour la santé s'il est un mélange réglé par la proportion 3X3 ; il sera plus profitable, au contraire, sans

---

<sup>195</sup> Cf. Empédocle (...)

qu'aucun rapport déterminé intervienne, <sup>30</sup> s'il est étendu d'eau que s'il est défini par un nombre, mais pur. En outre, les rapports qui règlent les mélanges consistent dans une addition de nombres, et non dans des nombres mêmes : par exemple, c'est  $3+2$ , et non  $3 \times 2$ . En effet, dans les multiplications, les objets multipliés doivent appartenir au même genre ; par conséquent, le produit des facteurs  $1 \times 2 \times 3$  doit alors être mesurable par 1, et le produit <sup>35</sup>  $4 \times 5 \times 7$ , par 4, les produits étant ainsi, dans tous les cas, mesurables par la même mesure. Le nombre du Feu ne peut donc pas être  $2 \times 5 \times 3 \times 7$ , et, en même temps, celui de l'Eau,  $2 \times 3$ .

**1093a** En outre, si tout participe nécessairement du nombre, il arrivera inévitablement que beaucoup d'êtres seront identiques, et qu'un nombre sera le même pour tel être et pour tel autre être. Cette participation peut-elle donc être alors la cause ? Peut-on dire qu'elle détermine l'existence de l'objet ? N'est-ce pas là plutôt quelque chose de bien obscur ? Supposons, par exemple, qu'il y ait un nombre correspondant aux mouvements de translation <sup>5</sup> du Soleil, un autre encore, aux mouvements de translation de la Lune<sup>196</sup>, un autre enfin à la vie et à la durée de chacun des animaux. Qui peut donc empêcher que, parmi ces nombres, les uns soient carrés, quelques-uns, cubiques, d'autres, égaux, d'autres, doubles ? Il n'y a à cela nul obstacle, et on doit forcément se mouvoir dans ces limites, s'il est vrai, comme ces philosophes l'ont assuré, que toutes choses participent du nombre, et qu'il soit possible à des êtres différents de tomber sous le <sup>10</sup> même nombre. De sorte que, si le même nombre se trouvait commun à plusieurs êtres, ces êtres, qui ont la même forme de nombre, seraient identiques les uns aux autres : par exemple, il y aurait identité du Soleil et de la Lune. — Mais pourquoi ces nombres seraient-ils des causes ? Il y a sept voyelles, sept cordes dans l'échelle musicale, les Pléiades sont au nombre de sept, c'est à sept ans que les animaux (certains, tout au moins, à l'exclusion de certains <sup>15</sup> autres) perdent leurs dents, et les Chefs étaient sept devant Thèbes. Est-ce donc parce que le nombre est naturellement de telle espèce que les Chefs se sont trouvés sept, ou que la Pléiade se compose de sept étoiles ? Ne serait-ce pas plutôt, pour les Chefs, à cause du nombre des portes de Thèbes, ou pour quelque autre raison ? Et, dans la Pléiade, c'est nous qui comptons sept étoiles, comme nous en comptons douze dans la Grande Ourse, mais il y a d'autres peuples qui en comptent davantage. On dit aussi <sup>20</sup> que les consonnes doubles  $\Xi$ ,  $\Psi$  et  $Z$  sont des accords, et que c'est parce qu'il existe trois accords musicaux qu'il y a trois consonnes doubles. Mais qu'il puisse y avoir mille lettres dans ce cas, on tient la chose pour complètement négligeable : car, enfin,  $\Gamma P$  pourrait s'exprimer par un seul signe. Dire, au contraire, que si, seules, ces trois consonnes doubles, à l'exclusion de toute autre, sont égales à deux lettres simples, c'est parce qu'il n'y a que trois régions dans la bouche, et que, dans chaque région, une seule lettre, le *Sigma*, s'applique à la lettre principale, c'est là indiquer la véritable raison pour

<sup>196</sup> Pour ces mouvements, cf. A, 8, 1073b 17, 35.

laquelle il y a seulement trois consonnes doubles ; <sup>25</sup> et ce n'est nullement parce que les accords sont au nombre de trois : car il est de fait qu'il y a plus de trois accords, tandis qu'il ne peut y avoir plus de trois consonnes doubles.

Ces philosophes ressemblent ainsi aux anciens Scoliaſtes d'Homère, qui aperçoivent les petites ressemblances et négligent les grandes. Certains d'entre eux citent bien d'autres cas analogues : par exemple, les cordes intermédiaires étant l'une comme neuf et l'autre comme huit, le vers épique est <sup>30</sup> comme dix-sept, nombre qui est égal à la somme de ces deux cordes ; et on scande la moitié droite du **1093b** vers sur neuf syllabes, la moitié gauche sur huit. Ils disent encore que la distance entre les lettres  $\Lambda$  et  $\Omega$  est égale à celle qui, dans la flûte, sépare la note la plus grave de la note la plus aiguë, et que le nombre de cette dernière note est égal à celui qui constitue l'harmonie complète du Ciel. Mais il faut <sup>5</sup> se méfier de la facilité avec laquelle on peut établir ou découvrir de telles analogies dans les êtres éternels, alors que, même dans les choses corruptibles, on ne le peut qu'avec peine.

Mais les caractères tant vantés des nombres et leurs contraires, et, en général, les réalités mathématiques, telles que les conçoivent certains philosophes qui les font des causes de la nature, semblent s'évanouir <sup>10</sup> devant un examen ainsi conduit ; car nulle des Choses mathématiques n'est cause dans aucun des sens que nous avons déterminés au sujet des principes. On peut dire, cependant, que ces philosophes nous font apercevoir que le Bien réside aussi dans les nombres, et que c'est à la série du Beau qu'appartiennent l'impair, le rectiligne, l'égal et les puissances de certains nombres. Il y a correspondance, en effet, entre les saisons et une espèce particulière de <sup>15</sup> nombre ; et tous les autres rapprochements qu'on tire des propositions mathématiques n'ont pas d'autre valeur, et, par suite, ont tout l'air de simples coïncidences. Ce sont des accidents, mais les choses sont toutes mutuellement apparentées sous une unité qui n'est qu'une unité d'analogie. En effet, dans chacune des catégories de l'Être, il y a un terme analogue : ce qu'est le rectiligne dans la <sup>20</sup> longueur, le plan l'est dans la surface, l'impair, probablement dans le nombre, le blanc, dans la couleur.

En outre, les Nombres idéaux ne sont même pas causes des consonnances musicales et des choses de ce genre ; même s'ils sont égaux, en effet, les Nombres idéaux diffèrent entre eux spécifiquement, puisque les unités des Nombres idéaux sont distinctes entre elles. Il s'ensuit que, pour ces raisons du moins, on ne doit pas admettre d'Idées.

Telles sont donc les conséquences de cette théorie, et on pourrait rassembler contre elle plus d'objections <sup>25</sup> encore. Les nombreux expédients mis en œuvre pour démontrer la génération par les Nombres et l'impossibilité d'assurer la cohésion du système semblent fournir la preuve que les Choses mathématiques n'existent pas, comme quelques-uns le prétendent, séparées des choses sensibles, et qu'elles ne sont pas les principes des choses.



*Les Échos du Maquis, version 1,0 ; janvier 2014.*

*[www.echosdumaquis.com](http://www.echosdumaquis.com)*