



**HAL**  
open science

# L'analyse du mouvement dans les traités de philosophie de la nature et dans les traités métaphysiques d'Aristote

Jean-Pierre Vanandruel

► **To cite this version:**

Jean-Pierre Vanandruel. L'analyse du mouvement dans les traités de philosophie de la nature et dans les traités métaphysiques d'Aristote. Philosophie. Université Panthéon-Sorbonne - Paris I, 2019. Français. NNT : 2019PA01H230 . tel-03234627

**HAL Id: tel-03234627**

**<https://theses.hal.science/tel-03234627>**

Submitted on 25 May 2021

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



**UNIVERSITE PARIS I PANTHÉON SORBONNE**

**UFR de Philosophie**

Laboratoire de rattachement : UMR 7219 – SPHERE - GRAMATA

THÈSE

Pour l'obtention du titre de Docteur en Philosophie

Présentée et soutenue publiquement

le 13 décembre 2019 par

**Jean-Pierre VANANDRUEL**

**L'analyse du mouvement dans les traités de philosophie de la  
nature et dans les traités métaphysiques d'Aristote**

**Sous la direction de Mme Annick JAULIN**

Professeur émérite à l'Université Paris 1

**Membres du Jury**

Mme Annick JAULIN, Professeur émérite, Université Paris 1

M. Michel CRUBELLIER, Professeur émérite, Université Lille 3

M. David LEFEBVRE, Professeur, Sorbonne Université

M. Pierre-Marie MOREL, Professeur, Université Paris 1



## Remerciements

Arrivé au terme de la rédaction cette thèse, je souhaite remercier les différents professeurs qui m'ont enseigné et accompagné, en leur dédiant ce travail.

Dans ces remerciements, je n'oublie pas mes professeurs de l'école primaire et secondaire, l'école Notre Dame du Sacré-Cœur, l'école Marcellin Champagnat, l'Institut Saint Boniface-Parnasse, à Bruxelles ; et parmi eux, je pense en particulier Mme Marie-Ange Vlaeminck et M. Michel Klimis, nos professeurs de grec et de latin en classe de rhétorique, qui ont achevé de nous introduire dans l'antiquité classique et qui nous ont montré le profit humain et intellectuel que l'on pouvait retirer d'un dialogue vivant avec les auteurs de cette période. Je remercie aussi le père Marie-Dominique Philippe et les professeurs de l'École Saint Jean ; en manifestant les liens entre la philosophie et la vie, leurs cours m'ont conduit à m'engager dans la voie des études philosophiques. Je témoigne aussi de ma reconnaissance envers les professeurs de l'Université François Rabelais à Tours, qui m'ont accueilli pour la formation de Licence et de Master, et parmi eux à M. Joël Biard qui a dirigé mon mémoire de recherche sur les commentaires aristotéliens de Thomas d'Aquin, Duns Scot et Guillaume d'Ockham ; la proposition qu'il me fit alors de travailler les œuvres de Guillaume d'Ockham à partir des commentaires de la *Physique*, plutôt qu'à partir des œuvres de logique fût la lointaine origine du thème de cette thèse.

Enfin, je tiens à remercier particulièrement Mme Annick Jaulin qui a suggéré le sujet de recherche de cette thèse, et qui l'a dirigée et accompagnée pendant sept ans avec patience, bienveillance, rigueur, et de très judicieux conseils de travail et de lecture. Je remercie aussi les professeurs de philosophie ancienne de l'Université Paris 1 et de Sorbonne-Université, dont j'ai pu suivre les séminaires et les colloques, bien que trop peu en raison de mon éloignement de Paris.

Je tiens aussi à mentionner et à remercier ici toutes les personnes qui m'ont aidé, soutenu et accompagné pendant toutes ces années : mes parents, mes frères et sœurs, beaux-frères et belles-sœurs, neveux et nièces, et en particulier Catherine-Camille ; mes frères, membres de la Communauté Saint Jean ; Augustin Chepeau qui a pu relire une partie de ce travail ; Gilberto Nélío Dos Santos avec qui j'ai commencé mes études de philosophie en 1997 à Saint-Jodard, et avec qui je les termine ici à Paris, en 2019.

Pour terminer ces remerciements, je souhaite aussi exprimer ma reconnaissance envers tous ceux qui ont lu, travaillé et interprété les textes d'Aristote : j'ai été heureux de pouvoir faire cette recherche sur la pensée de cet auteur, mais je n'aurais pas pu étudier ses textes, seul et sans l'aide de ceux qui l'ont fait avant moi. J'ai essayé de témoigner de cette dette dans les notes, mais sans doute pas assez, et peut-être aussi quelquefois en ayant mal compris certains points de leurs interprétations.



## Table des matières

REMERCIEMENTS	3
TABLE DES MATIÈRES	5
INTRODUCTION	9
1 <sup>re</sup> PARTIE : LES SUBSTANCES ET LES PREMIERS PRINCIPES DU MOUVEMENT	21
<b>I. Platon et les physiciens</b>	<b>23</b>
1. « La deuxième navigation » à la recherche de la cause, dans le Phédon	23
2. « Le combat des géants » dans Le Sophiste	28
3. La distinction entre physiciens et Académiciens, dans les textes d'Aristote	34
a. Les autres substances, au-delà des substances sensibles	34
b. La recherche des définitions universelles	40
<b>II. Les principes du mouvement et les substances</b>	<b>42</b>
1. Les premiers principes doivent pouvoir rendre compte des mouvements	42
2. Les principes des générations et les formes comme substances non-séparées	48
3. Les causes des mouvements célestes et les substances éternelles et immobiles	60
<b>III. Une nouvelle théorie des principes et des substances</b>	<b>65</b>
1. Les premiers principes et les principes des étants	65
2. La nécessité de connaître les différents sens d'un terme	71
3. Les différentes significations d'un terme et sa définition	76
4. Les étants, les substances	83
<b>Conclusion</b>	<b>93</b>
2 <sup>e</sup> PARTIE : LES MOUVEMENTS, LES MOTEURS ET LES MOBILES	97
<b>I. Les significations des termes « mouvement », « changement » et « génération »</b>	<b>97</b>
1. Les mouvements « un par le genre » et « un par la forme »	99
2. Trois genres de mouvements : déplacement, altération, augmentation	103
3. La génération, un quatrième genre de mouvement ?	106
<b>II. La définition du mouvement</b>	<b>110</b>
1. Définir le mouvement et non donner la liste des mouvements	110
2. Tout mouvement est un acte et un état accompli	113
3. Le mouvement est un acte, mais un acte inaccompli	122
<b>III. Les moteurs et les mobiles</b>	<b>126</b>
1. Deux couples de verbes : « κινεῖν » et « κινεῖσθαι », « ποιεῖν » et « πάσχειν »	127
2. La distinction nécessaire entre le moteur et le mobile	130
3. Le moteur, le mobile et les principes du mouvement	132
4. Le mouvement est un acte produit par le moteur dans le mobile	134
<b>IV. Différentes manières d'être en mouvement</b>	<b>137</b>
1. Être en mouvement par soi-même et être en mouvement par coïncidence	137
2. Être en mouvement par soi-même, par nature et par sa propre action	140
<b>V. Deux sortes de moteurs, les moteurs en mouvement et les moteurs immobiles</b>	<b>143</b>
<b>Conclusion</b>	<b>151</b>

<b>3<sup>e</sup> PARTIE : LES SUBSTANCES QUI SONT EN MOUVEMENT</b>	<b>155</b>
<b>I. Les substances sont des principes pour les mouvements dont elles sont les substrats</b>	<b>157</b>
<b>II. Toute substance en mouvement est constituée de matière et de forme</b>	<b>162</b>
1. « τὸ δύνασθαι » et « τὸ ἐνεργεῖν », le fait de pouvoir et le fait d'exercer	163
a. « ἡ δύναμις », « τὸ δυνατὸν » et « δύναμαι »	164
b. « ἡ ἐνέργεια », « τὸ ἐνεργοῦν » et « ἐνεργέω »	166
c. L'impuissance, la puissance et l'acte ne sont pas identiques	168
2. La substance est dite de différentes manières	173
a. La substance est dite de trois façons différentes	173
b. La matière est substance et n'est pas séparable	176
i. La matière, substrat des contraires	176
ii. La matière, substrat des mouvements et des changements	181
iii. La matière substrat de la forme, est substance ou proche d'être substance	186
c. La forme est substance et elle n'est pas un élément	187
i. Les différentes formes	188
ii. La forme n'est pas un élément mais l'acte et l'état accompli	192
iii. Le « ce que c'est être », l'acte et la forme	198
3. Différentes manières d'être substrat, d'être en puissance et d'être en acte	203
a. Les différences entre les substrats	203
i. Être substrat comme la matière ou comme la substance	203
ii. Quand est-ce que quelque chose est en puissance ?	209
b. Différentes manières d'être en acte : Le mouvement et la substance	213
<b>III. Quelles sont les substances en mouvements ?</b>	<b>217</b>
1. Les choses, ou « πράγματα », qui sont des substances et celles qui ne le sont pas	217
2. Les trois sortes de substances : les substances en mouvement et les substances immobiles	219
a. Les substances en mouvement : corruptibles et incorruptibles	219
b. Les substances immobiles et éternelles	221
<b>Conclusion</b>	<b>224</b>
<b>4<sup>e</sup> PARTIE : LES SUBSTANCES QUI PRODUISENT LES MOUVEMENTS</b>	<b>227</b>
<b>I. La puissance de produire un mouvement</b>	<b>228</b>
1. Les principes comme matière ne suffisent pas	228
2. Les causes sont dites de différentes manières	231
3. Deux sortes de puissance de mouvement : les puissances et les natures	233
4. La puissance de produire et la forme	240
<b>II. La forme comme principe des générations</b>	<b>246</b>
1. La forme n'est pas engendrée et n'est pas séparée	247
2. Les formes des substances corruptibles sont et ne sont pas sans génération ou corruption	251
3. La résolution de l'aporie de l'universalité des sciences	253
<b>III. La substance comme forme et la causalité du bien</b>	<b>256</b>
1. Le bien et l'accomplissement des mouvements	256
2. Le bien comme cause et la substance comme forme	257

<b>5<sup>e</sup> PARTIE : LES PREMIÈRES SUBSTANCES : PRINCIPES ET CAUSES DES MOUVEMENTS CÉLESTES</b>	<b>263</b>
<b>I. Quelle est la causalité propre des substances premières de <i>Métaphysique</i> Λ ?</b>	<b>263</b>
<b>II. Le premier principe et le premier moteur en <i>Physique</i> VIII</b>	<b>267</b>
1. Il y a toujours eu et il y aura toujours du mouvement	268
a. La démonstration du fait	268
b. La nécessité de donner la cause de l'éternité du mouvement	274
c. Le schéma général d'Aristote	277
2. Les étants toujours en mouvement	283
3. Les étants immobiles	288
a. Les nombres des moteurs immobiles des mouvements éternels	288
b. Le premier moteur immobile	292
4. Pourquoi le mouvement appartient-il aux étants ?	298
<b>III. Le Ciel et les corps célestes : des substances naturelles incorruptibles</b>	<b>299</b>
1. Les astres et les sphères corporelles	300
2. La supériorité de la première sphère sur les autres sphères	309
3. Les substances célestes sont animées	315
4. La matière des corps célestes	321
5. Le premier Ciel, et les substances célestes sont des substances divines	324
<b>IV. Les premières substances sont éternelles, immobiles et séparées</b>	<b>327</b>
1. Le bien et le premier principe	330
a. Le premier principe est-il un bien et le bien le meilleur ?	330
b. De quelle manière le bien en tant que bien est-il un principe et une cause ?	336
c. Il faut un principe qui met en mouvement	340
2. Le bien de la nature entière est double	341
3. Les mouvements éternels et leurs causes en acte, en <i>Métaphysique</i> Λ	349
a. Les mouvements éternels	349
b. Les moteurs immobiles et éternels	351
c. La causalité propre de la première substance immobile	356
<b>Conclusion : la beauté et la bonté des mouvements naturels</b>	<b>363</b>
<b>CONCLUSION GÉNÉRALE</b>	<b>365</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE</b>	<b>373</b>
<b>INDEX DES PASSAGES CITÉS DES TEXTES D'ARISTOTE ET DE PLATON</b>	<b>389</b>
<b>RÉSUMÉ EN FRANÇAIS ET MOTS-CLÉS</b>	<b>400</b>
<b>TITLE, ABSTRACT AND KEYWORDS</b>	<b>400</b>



## Introduction

Or manifestement il y a changement, car celui qui parle n'existait pas lui-même à un moment, et à nouveau n'existera pas. D'autre part, si tout est en mouvement, rien ne sera vrai, tout sera donc faux, mais on a montré que c'est impossible.<sup>1</sup>

Les différents livres d'Aristote qui nous sont parvenus sous le titre des *Métaphysiques* comportent un certain nombre de passages qui traitent des générations et des mouvements naturels et qui déterminent leurs causes et leurs principes<sup>2</sup>. La présence de telles analyses a suscité l'étonnement puisque ces traités, semble-t-il, sont consacrés à l'élaboration d'une science première ou sagesse première, qui est annoncée dans les livres A, B, Γ et E des *Métaphysiques* et qui, selon les indications d'Aristote, doit se différencier de la science naturelle<sup>3</sup> qui, elle, a pour objet spécifique les substances naturelles et leurs mouvements, mouvements qui peuvent être expliqués en fonction des natures propres de ces substances. La simple présence de ces passages dans cet ensemble de textes constitue donc un problème à résoudre : si ces traités des *Métaphysiques* ont réellement pour objectif le développement d'une science différente de la physique, comment peut-on comprendre et interpréter la présence de ces passages au cœur de ces livres ?

Étant donné la difficulté des recherches contenues dans les quatorze livres transmis sous le titre grec « Τὰ μετὰ τὰ φυσικά », et en l'absence de témoignages directs sur les circonstances de la rédaction et de la première édition de ces textes, les propositions qui ont été faites pour expliquer la présence de ces passages au cœur de cet ensemble s'appuient sur deux éléments : d'une part une interprétation argumentée de l'objet propre de la science première annoncée par Aristote et d'autre part des hypothèses au sujet de la rédaction et de l'édition de ces livres.

---

<sup>1</sup> Aristote, *Métaphysique* Γ 8, 1012b 25-28 (trad. M-P. Duminil et A. Jaulin ; Aristote, *Œuvres Complètes*, sous la dir. de P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 2014, p. 1799) – « φαίνεται δὲ τοῦτο μεταβάλλον (ὁ γὰρ λέγων ποτὲ αὐτὸς οὐκ ἦν καὶ πάλιν οὐκ ἔσται) : εἰ δὲ πάντα κινεῖται, οὐθὲν ἔσται ἀληθές: πάντα ἄρα ψευδῆ: ἀλλὰ δέδεικται ὅτι ἀδύνατον. » Sauf précisions contraires, les traductions des textes d'Aristote que nous citons dans ce travail, nous sont imputables. Nous avons tenu compte des traductions réalisées pour les éditions des *Belles Lettres*, ouvrages cités dans la bibliographie, et de celles réalisées pour les *Œuvres Complètes*, *op. cit.*

<sup>2</sup> Ces passages se trouvent principalement en *Métaphysique* Γ 5, Z 7-9, Θ 1-5, ainsi que dans l'ensemble des livres H et Λ (excepté Λ 9, exclusivement consacré à la résolution d'apories à propos du νοῦς). Dans notre travail, nous utilisons habituellement les termes cause et principe comme désignant l'un et l'autre, d'une manière générale, l'objet recherché par Aristote dans les sciences. Bien qu'il indique lui-même en *Métaphysique* Δ 1 et 2 que la signification des deux mots n'est pas la même et qu'il y a des principes qui ne sont pas des causes, il est très rare qu'Aristote utilise le terme principe dans ce sens-là.

<sup>3</sup> Pour désigner la philosophie de la nature d'Aristote prise dans son ensemble comme un projet scientifique unifié, nous utiliserons comme équivalentes les expressions « la philosophie de la nature », « la philosophie naturelle », « la science de la nature », « la science naturelle », « la science physique » ou « la physique ». Le terme *la Physique*, avec une majuscule et en caractères italiques désigne les huit livres d'Aristote édités sous ce titre.

Précisons que de telles hypothèses sur les circonstances de rédaction et d'édition de ces textes<sup>4</sup>, et dans une moindre mesure sur leur auteur, sont effectivement nécessaires puisque l'ensemble de ces quatorze livres ne constitue vraisemblablement pas un ensemble rédigé, travaillé et édité comme une œuvre littéraire unifiée, prête à être livrée comme telle à un lecteur<sup>5</sup>. Pour cette raison, toute personne qui souhaite proposer une interprétation de ces livres est conduit à proposer aussi une réponse à ces deux questions : est-ce que tous ces livres sont réellement d'Aristote ? est-ce que leur édition en un seul ensemble a pour origine une intention d'Aristote lui-même ? En d'autres mots, il faut se demander si ces textes ont été effectivement rédigés par Aristote en vue de transmettre une seule et même science – science qui serait distincte et antérieure à la physique – ou bien s'ils sont le résultat de différents projets scientifiques menés par Aristote au cours de sa carrière philosophique<sup>6</sup>, ou bien encore par d'autres personnes, si certains livres sont inauthentiques<sup>7</sup>. Aristote a-t-il voulu développer une autre science, distincte

---

<sup>4</sup> Les différentes hypothèses qui portent sur ces circonstances varient : certaines proposent une reconstruction assez précise et détaillée, d'autres insistent sur l'absence de témoignage direct et donc de données sûres et vérifiables. À ce propos, on peut ajouter qu'en raison même de cette absence de témoignage, les affirmations concernant les circonstances d'édition et sur l'authenticité s'appuient en grande partie sur une interprétation particulière de l'objet de ces livres et de la science annoncée. Pour cette raison, sans refuser les recherches nécessaires sur l'origine de ces textes, nous pensons qu'il est préférable de s'attacher à comprendre au mieux l'objet des recherches d'Aristote plutôt que de trop prendre appui sur des faits historiques qui resteront sans doute toujours non vérifiables. En ce sens, nous pouvons citer cette remarque de Pierre Aubenque : « La méthode génétique s'est efforcée d'ordonner en une *évolution* les thèses apparemment contradictoires que juxtapose la *Métaphysique*. Mais en l'absence de critères externes, cette méthode présuppose une interprétation, qu'elle ne peut dès lors fonder. » (P. Aubenque, « Sens et structure de la métaphysique aristotélicienne », 1<sup>re</sup> publication dans *Bulletin de la société française de philosophie*, 58<sup>e</sup> année, n° 1, 1964, repris dans P. Aubenque, *Problèmes Aristotéliens, I. Philosophie Théorique*, Paris, Vrin, 2009, p. 131.)

<sup>5</sup> Les faits qui nous semblent les plus évidents à ce propos sont : l'existence de deux livres A ; la répétition de certains passages spécialement entre le livre A et le livre M et entre les livres B, Γ et E, et le livre K (qui contient en outre des reprises de *Physique*) ; enfin, le manque d'explications exposées clairement quant à l'ordre général suivi par les recherches, explications que l'on est en droit d'attendre dans une œuvre littéraire unifiée.

<sup>6</sup> Voir p. ex., P. Aubenque : « Le fait qu'Aristote n'est pas l'auteur de la *Métaphysique*, mais d'une série de petits traités qui ont été recueillis après sa mort, et auxquels les éditeurs ont donné le titre de *Métaphysique*, c'est là une acquisition de la philologie moderne qui bouleverse complètement les données de notre interprétation philosophique d'Aristote. » (« Sens et structure de la métaphysique aristotélicienne », *art. cit.*, p. 133). Toutefois, en l'absence de témoignage direct sur l'édition de cet ensemble (cf. S. Menn, « The Editors of the *Metaphysics* », *Phronesis* Vol. XL/2 (1995), pp. 202-208), il nous semble que l'on peut faire à une telle hypothèse le même reproche que P. Aubenque adressait à la méthode génétique : c'est parce que l'on interprète ces livres comme ayant des projets différents que l'on peut conclure avec certitude que leur édition en une seule œuvre ne remonte pas à une intention d'Aristote lui-même.

<sup>7</sup> Sur la question de l'authenticité, de la rédaction et de l'édition de ces livres nous renvoyons pour une brève présentation à l'introduction rédigée par Annick Jaulin dans sa traduction de la *Métaphysique* : Aristote, *Métaphysique* (pr. et trad. par M-P Duminil et A. Jaulin), Paris, GF Flammarion, 2008, pp. 7-12 ; pour une présentation détaillée et une discussion à propos des différentes thèses qui ont été proposées, cf. S. Menn, *The Aim and the Argument of Aristotle's Metaphysics*, forthcoming, URL = <<https://www.philosophie.hu-berlin.de/de/lehrbereiche/antike/mitarbeiter/menn/contents>>, Ia5. Nous renvoyons aussi aux ouvrages plus anciens : W. Jaeger, *Aristote, fondements pour une histoire de son évolution*, (trad. franç. Par O. Sedeyn), Paris, Éd. De l'éclat, 1997 ; W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics, a Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford, Clarendon Press (2 volumes), 1924 ; P. Moraux, *Les Listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain, Éditions Universitaires de Louvain, 1951.

et de la philosophie de nature, et de la « philosophie première »<sup>8</sup> ? Les livres des *Métaphysiques* contiennent-ils certains développements qui appartiennent à la physique et d'autres à la science première ? Ou bien contiennent-ils des développements de deux sciences différentes, toutes deux distinctes de la physique ?

Ainsi, quand il s'agit de considérer en particulier la question de la présence, au cœur des traités des *Métaphysiques*, de passages relatifs au mouvement, nous nous retrouvons face à ces problèmes que nous venons d'exposer brièvement et les différentes hypothèses qui ont été proposées pour en rendre compte sont construites en fonction de ces deux variables qui sont d'une part l'interprétation de l'objet de la science ou des sciences annoncées dans les livres A, B, Γ et E, et d'autre part les hypothèses sur la rédaction et l'édition de l'ensemble des quatorze livres.

Si nous prenons le cas des chapitres 7 à 9 du livre Z, les interprètes divergent sur les raisons de leur présence au milieu de ce livre. Pour certains, elle est due à Aristote et ces chapitres, qui font partie de l'argumentation générale, ne sont pas un morceau étranger à l'ensemble du livre<sup>9</sup>. Pour d'autres, elle est due à Aristote, mais il a intégré là un texte rédigé à

---

<sup>8</sup> Notons que la distinction entre ces deux sciences a été conçue différemment selon les auteurs qui ont proposé cette interprétation. Par exemple, pour W. Jaeger, Aristote a voulu, premièrement, élaborer une science de la substance suprasensible et puis dans une deuxième période, une science de la substance en général. Et c'est dans un dernier temps, en raison d'un projet métaphysique modifié, qu'Aristote a lui-même assemblé la plupart de ces textes portant originellement sur des objectifs scientifiques différents. De plus, Jaeger laisse aussi ouverte la possibilité d'ajouts et de modifications par des éditeurs ultérieurs. (Cf. W. Jaeger, *opus cité*, pp. 165 et sq.). Pierre Aubenque voit dans ces livres les résultats de deux projets inachevés : une science de l'être en tant qu'être et une théologie (cf. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 1964). Annick Stevens argumente en faveur d'une distinction entre, d'une part, une ontologie, science de l'étant en tant qu'étant, et qui est « la philosophie » dont Aristote parle aux livres A, B et Γ et, d'autre part, la « philosophie première » qui est la science des substances immobiles et séparées. Pour elle, l'ontologie étudie bien les substances, qu'elles soient physiques ou immobiles, mais elle les étudie uniquement « en tant qu'étant » et non « en tant que substance » ; cette ontologie se distingue des deux sciences qui portent sur les substances particulières : la philosophie seconde étudie les substances naturelles, et la philosophie première, les substances immobiles et séparées ; seule l'ontologie ou « la philosophie » est générale et universelle et elle étudie ce qui est commun à tous les étants. Toutefois, notons que cette interprétation la conduit à supprimer certaines difficultés en affirmant que dans certains passages, le terme « ousia » ne peut pas être traduit par « substance » et qu'il doit être pris comme le substantif équivalent à l'expression « en tant qu'étant » et que « ousia » peut alors être traduit par « le fait d'être » ou « l'être en général ». (Cf. A. Stevens, *L'ontologie d'Aristote, au carrefour du logique et du réel*, Paris, Vrin, 2000. Sur le dernier point, voir en particulier pp. 233-234.)

<sup>9</sup> Voir par exemple, S. Mansion, « Sur la composition ontologique des substances sensibles chez Aristote (*Métaphysique Z 7-9*) », in *Philomathes. Studies and Essays in the Humanities in Memory of Philip Merlan*, éd. R. B. Palmer and R. Hamerton-Kelly, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971, pp. 75-87 (repris dans *Études aristotéliciennes, recueil d'articles*, Louvain, Peeters, 1984, pp. 309-321) ; A. Jaulin, *Eidos et Ousia, de l'unité théorique de la Métaphysique d'Aristote*, Paris, Classique Garnier, 2015 (1<sup>re</sup> éd. Paris, Klincksieck, 1999), p. 138-140 ; C. Cerami, *Génération et Substance, Aristote et Averroès entre physique et métaphysique*, Berlin – New York, De Gruyter, 2015, en particulier pp. 54, et sq. et pp. 174 et sq. ; S. Menn, « On Myles Burnyeat's Map of *Metaphysics Zeta* », *Ancient Philosophy* 31 (2011), p. 174.

une autre occasion, et donc sans doute avec d'autres objectifs scientifiques<sup>10</sup>. Pour d'autres, ces textes sont d'Aristote, mais leur présence est due au travail d'un éditeur postérieur qui a intégré à cette place des textes qu'il a trouvés ailleurs et qui peuvent donc ne pas relever de la science première recherchée par Aristote<sup>11</sup>. Quant à la dernière possibilité, qui à notre connaissance n'est défendue par personne, elle consisterait à dire que ces chapitres ne sont pas d'Aristote et qu'ils ont été intégrés là par un éditeur postérieur. Cela aurait pour conséquence que l'on ne pourrait donc pas s'appuyer sur eux comme sur des textes nous transmettant la pensée d'Aristote<sup>12</sup>. Quant aux autres passages qui concernent les mouvements et les générations, nous pouvons relever qu'une variation semblable se constate dans les interprétations qui sont proposées à propos du livre  $\Lambda$ <sup>13</sup> et dans une moindre mesure à propos du livre H<sup>14</sup> ; par contre, à notre connaissance, à propos du chapitre 5 du livre  $\Gamma$ , personne n'a mis en doute le fait que ce passage était authentique et appartenait bien au livre  $\Gamma$  et à la science première<sup>15</sup>.

<sup>10</sup> Par ex. W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, op. cit. 2<sup>e</sup> vol., pp. 181-182 ; M. Burnyeat et al., *Notes on Book Z of Aristotle's Metaphysics*, Oxford Sub-Faculty of Philosophy, Study Aids Series, 1979, p. 54 ; M. L. Gill, *Aristotle on Substance, The Paradox of Unity*, Princeton University Press, 1989, pp. 9-11 (Elle précise cependant qu'à ses yeux, l'ensemble final des textes, même s'il a sans doute été retravaillé plusieurs fois, vient d'Aristote lui-même, et que cet ensemble de texte nous transmet effectivement sa pensée d'une manière voulue par Aristote lui-même. Par la suite, elle estimera que l'argumentation contenue dans ces trois chapitres est vitale pour l'ensemble constitué par Z 4-12. Voir pp. 111 et sq.) ; D. Bostock, *Aristotle, Metaphysics Books Z and H*, Oxford, Clarendon Press, 1994, pp. 119-120 (Il laisse ouverte la question de savoir si ces chapitres rédigés à une autre occasion ont été intégrés à cette place au moment où le livre Z a été écrit, ou bien s'ils ont été intégrés par après.) ; M. Burnyeat, *A Map of Metaphysics Zeta*, Pittsburgh, Mathesis Publications, 2001, pp. 29 et sq.

<sup>11</sup> Michael Wedin ne se prononce pas précisément sur la question de l'auteur de ces chapitres, ni sur la question de l'auteur de leur insertion à leur place actuelle. Toutefois, il semble penser, sinon quant à l'auteur des textes, au moins quant à l'auteur de leur insertion, qu'il ne s'agit pas d'Aristote puisqu'il affirme explicitement qu'ils constituent une addition tardive et qu'il n'a pas besoin d'en tenir compte dans la recherche qu'il mène à propos des grands thèmes de Z. En effet, dans le cas, où Aristote lui-même aurait inséré ces textes à cette place, il semblerait logique d'en tenir compte dans une interprétation du livre entier. Cf. M. V. Wedin, *Aristotle's theory of substance, The Categories and Metaphysics Zeta*, Oxford University Press, 2000, pp. 171-172 et 287-288. Pour Lindsay Judson, ces chapitres sont écrits par Aristote et ont été placés là plus tard, soit par Aristote lui-même, soit par un éditeur. Il ajoute en propre, le fait de penser que ces trois chapitres n'ont pas non plus d'unité textuelle interne, bien qu'ils aient tous pour thème « the  $\acute{\omicron}\mu\omicron\sigma\iota\delta\eta\varsigma$  claim » (nous reviendrons sur cette discussion, en particulier dans le point II de la 4<sup>e</sup> partie). Cf. L. Judson, « Formlessness and the Priority of Form : *Metaphysics* : Z 7-9 and  $\Lambda$  3 », in *Aristotle's Metaphysics Lambda*, Actes du XIV<sup>e</sup> Symposium Aristotelicum, éd. M. Frede, D. Charles, Oxford, Clarendon Press, 2000, pp. 111-135.

<sup>12</sup> C'est à propos du livre K qu'une telle position est régulièrement défendue. Cf. le débat entre Vianney Décarie et Pierre Aubenque lors du 9<sup>e</sup> Symposium Aristotelicum : V. Décarie, « L'authenticité du livre K de la *Métaphysique* », in P. Moraux et J. Wiesner, *Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum, Studien zu einigen Dubia*. Akten des 9. Symposium Aristotelicum, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1983, pp. 296-317, repris dans *Études aristotéliennes, Métaphysique et Théologie*, Paris, Vrin-Reprise, 1985, pp. 265-287 ; P. Aubenque, « Sur l'inauthenticité du livre K de la *Métaphysique* », in P. Moraux et J. Wiesner, *Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum*, op. cit., pp. 318-344, repris dans *Études aristotéliennes*, op. cit., pp. 288-314. Pour une position récente défendant l'authenticité de K, voir S. Menn, *The Aim*, op. cit., Ia5.

<sup>13</sup> Cf. M. Frede, D. Charles (éds.), *Aristotle's Metaphysics Lambda*, XIV<sup>e</sup> Symposium Aristotelicum, Oxford, Clarendon Press, 2000.

<sup>14</sup> Pour le débat autour de ce livre, nous renvoyons à : Aristote, *Livre Èta*, Introduction, traduction et commentaire par Pierre-Marie Morel, Paris, Vrin, 2015.

<sup>15</sup> Jaeger a cependant proposé de voir certains passages concernant le mouvement comme ajoutés ou déplacés, même si c'est par Aristote lui-même, cf. appareil critique de son édition à 1012b 22.

Pour notre part, en étudiant les textes des traités des *Métaphysiques* dans le but de trouver une réponse à la question portant sur les raisons de la présence de ces passages dans ces livres, nous avons constaté que ceux-ci contenaient non seulement des analyses des mouvements naturels, mais aussi des critiques régulières reprochant aux philosophes antérieurs ou contemporains de ne pas avoir conçu des principes premiers capables de rendre compte des mouvements naturels. En effet, dans les traités des *Métaphysiques*, Aristote reproche à tous les autres penseurs, qu'ils soient physiciens ou Académiciens, ou bien encore Éléates, Pythagoriciens, ou comme Hésiode, poètes et théologiens, de n'avoir pas réussi à déterminer correctement les premières causes des mouvements naturels. À partir de ce constat, et en portant notre attention sur ces critiques, il nous apparut plus clairement que le fait de concevoir une théorie des premières causes et des premiers principes, qui soit différente à la fois de celles proposées par les différents physiciens, anciens et nouveaux, et de celles proposées par Platon et par les autres Académiciens, constitue l'un des objectifs constants de tous ces livres.

Cet objectif qui est spécifique aux traités des *Métaphysiques*, a été mis en évidence, avec des variantes, par un certain nombre de commentateurs contemporains<sup>16</sup>. À leurs travaux auxquels nous sommes redevables – en particulier quant au fait qu'une telle perspective permet de manifester que les recherches contenues dans les *Métaphysiques* forment un ensemble théorique cohérent<sup>17</sup> – nous souhaitons apporter un développement particulier. En effet, puisque l'une des critiques principales envers les théories des physiciens et des Académiciens se trouve dans le fait qu'elles ne parviennent pas à concevoir correctement les premières causes des mouvements des êtres naturels, nous pouvons en conclure que combler ce manque fait partie des objectifs de la théorie aristotélicienne des premiers principes. Dans cette perspective, les textes comportant des analyses des mouvements naturels trouvent alors logiquement leur place dans le développement de cette nouvelle science. En effet, puisqu'elle a parmi ses objectifs de concevoir des premiers principes capables de rendre compte des mouvements naturels, il est normal de reprendre leur analyse.

---

<sup>16</sup> Voir entre autres : A. Jaulin, *Eidos et Ousia*, *op. cit.* ; A. Jaulin, *Introduction*, in M.-P. Duminil et A. Jaulin, *Métaphysique*, Paris, GF Flammarion, 2008, pp. 7-50 ; S. Broadie, « A science of first principles (Metaphysics A 2) », in *Aristotle's Metaphysics Alpha*, Actes du XVIII<sup>e</sup> Symposium Aristotelicum, éd. C. Steel, Oxford University Press, 2012, pp. 43-67 ; P.-M., Morel, *Métaphysique, Livre Éta*, Paris, Vrin, 2015 ; F. Baghdassarian, *Métaphysique, Livre Lambda*, Paris, Vrin, 2019. L'auteur, dans l'introduction, pp. 7-49, montre que le livre Λ élabore une théorie des principes, une « archéologie », et cela dans une certaine continuité avec les autres livres des *Métaphysiques* ; S. Menn, *The Aim*, *op. cit.*

<sup>17</sup> Pour une défense argumentée du fait que les *Métaphysiques* développent une seule science et que les expressions « sagesse », « science de l'étant en tant qu'étant » et « philosophie première » renvoient à cette même science, voir A. Jaulin, *Introduction*, in M.-P. Duminil et A. Jaulin, *Métaphysique*, pp. 16-33 ; S. Menn, *The Aim*, Iα1, *op. cit.*

Notre questionnement qui portait au point de départ sur la présence d'analyses du mouvement dans les traités des *Métaphysiques* est donc devenu un questionnement sur la théorie des premiers principes et des premières causes, théorie qui est élaborée dans ces traités, ainsi que sur le rapport entre ces principes et les mouvements naturels. En effet, si cette hypothèse à propos d'un tel objectif est juste, un autre problème surgit. Puisque la physique d'Aristote a, elle aussi, comme objectif de déterminer ce que sont les principes des substances naturelles et de leurs mouvements, si nous voulons comprendre pourquoi Aristote cherche à développer deux sciences différentes, il faut alors expliquer en quoi le traitement de ces questions diffère selon la physique et selon la science première, et montrer ce que cette dernière apporte comme autre connaissance. Il faut donc se demander si les recherches sur le composé, la forme et la matière, la privation, le moteur et le bien, qui sont réalisées dans les livres Z, H,  $\Lambda$  sont, ou non, de simples reprises de conclusions déjà atteintes dans la physique. Et si elles ne le sont pas, qu'apportent-elles précisément de nouveau ? La même question doit être posée à propos du rapport entre les développements sur les premiers moteurs des déplacements des sphères célestes en *Métaphysique*  $\Lambda$  6-10 et en *Physique* VIII. Et, en retour, si la science première nous donne effectivement une connaissance différente des premiers principes du mouvement, connaissance que la physique n'apporte pas, il faut se demander ce que cette connaissance nouvelle nous apprend de spécifique quant aux mouvements naturels dont ils sont les causes.

Si les hypothèses que nous venons de poser peuvent être justifiées par une analyse des textes et si nous parvenons à répondre aux questions qu'elles posent, la question première concernant la place des analyses des mouvements dans les traités des *Métaphysiques* pourra alors être résolue. En effet, selon cette perspective, de telles analyses sont utiles à l'élaboration de la science des premiers principes et, en retour, une telle science apporte une connaissance spécifique de ces mouvements. Sur cette base, il est aussi possible de penser que les textes<sup>18</sup> transmis sous le titre des *Métaphysiques* sont bien d'Aristote et ont été écrits en vue de transmettre cette science première des premiers principes et des premières causes<sup>19</sup>. Précisons

---

<sup>18</sup> Dans le cadre de notre travail, nous ne pouvons discuter précisément de tous les livres. Nous ne pouvons donc pas nous prononcer sur les cas particuliers des livres  $\alpha$  et K qui sont les livres les plus remis en cause : quant à l'authenticité, pour le livre K et quant à l'appartenance au corps des textes de philosophie première, pour le livre  $\alpha$ .

<sup>19</sup> À ce propos, nous pouvons citer M. Frede, « *Metaphysics  $\Lambda$  I* », in M. Frede, D. Charles (éds.), *Aristotle's Metaphysics Lambda*, Actes du XIV<sup>e</sup> Symposium Aristotelicum, Oxford, Clarendon Press, 2000, p. 56, qui, tout en affirmant que *Métaphysique*  $\Lambda$  est un traité autonome, défend une interprétation selon laquelle l'introduction du livre  $\Lambda$  rattache la recherche de ce livre aux recherches des autres philosophes sur les principes des étants ; et il ajoute : « For, if we follow it, it would be clear that, though, *Metaphysics  $\Lambda$*  originally was written as an independent treatise, it was written right from the start with the sort of enterprise in mind which Aristotle embarks on, for instance, in *Metaphysics A* or, again, in *Metaphysics Z*. » Une telle position est, au final, proche de la nôtre,

que dans une telle position, nous ne formulons pas d'hypothèses précises, ni quant aux circonstances de la rédaction de ces livres, ni quant à leurs dates de rédaction, ni quant aux circonstances de leurs éditions.

Pour justifier les idées que nous venons d'exposer et pour répondre aux questions que nous avons posées, notre travail se développe ainsi. La première partie étudie les critiques formulées par Aristote dans les traités des *Métaphysiques*, en particulier lorsqu'il relève l'incapacité des autres penseurs à rendre compte des mouvements naturels. À travers cette analyse, nous verrons comment la détermination des premiers principes des mouvements naturels et la question de la substance comme principe et comme cause, constituent, pour Aristote, deux faces d'un même problème, problème sur lequel ont achoppé ses prédécesseurs. En effet, leurs théories des premiers principes peuvent être qualifiées par le fait d'être des théories des étants premiers<sup>20</sup> qu'ils ont conçus comme les éléments premiers de toutes choses. Ceux-ci sont, soit les premiers éléments des corps naturels pour les physiciens, soit les premiers éléments intelligibles des définitions ou λόγοι<sup>21</sup> pour les Académiciens. Pour Aristote, aucune de ces théories, qui malgré toutes leurs différences, ont en commun d'être des « théories élémentaires », ne peut rendre compte des mouvements et des générations naturelles qui se produisent dans les substances naturelles. Par conséquent, il estime nécessaire de repenser la théorie des premiers principes, et il le fera sous la forme d'une théorie de la substance. Et dans ce contexte, nous montrerons comment les termes « étants » et « substances », qui appartenaient déjà au langage philosophique, sont repris et thématés par Aristote plus précisément que ne l'avait fait Platon.

Avant d'étudier l'élaboration de cette nouvelle théorie des principes premiers dans les traités des *Métaphysiques*, il nous a semblé nécessaire de présenter, dans une 2<sup>e</sup> partie, la manière dont Aristote définit le mouvement dans la physique et en particulier en *Physique* III,

---

puisque'elle permet de penser que tous ces traités partagent bien un même objectif. Toutefois, nous pensons que les résultats atteints dans ces traités ont une cohérence plus grande que celle que leur accorde M. Frede dans son interprétation de Z.

<sup>20</sup> Nous signalons ici que nous avons choisi de traduire, dans l'ensemble de notre travail, « τὸ ὄν » par « l'étant » et « τὰ ὄντα » par « les étants ». Cette traduction a pour seul but de renvoyer le lecteur aux termes grecs utilisés par Platon et par Aristote. En effet, afin d'être plus proche du sens des mots dans la langue courante, il serait sans doute préférable de traduire par « l'être » (ou « un être ») et « les êtres ». Mais, un tel choix présente l'inconvénient de ne plus pouvoir distinguer facilement entre les passages où « l'être » traduit « τὸ ὄν » et ceux où il traduit « τὸ εἶναι ». Nous reviendrons plus précisément dans le cours de ce travail sur les différentes significations des termes « τὸ ὄν » et « τὰ ὄντα ».

<sup>21</sup> Concernant le terme « λόγος », n'ayant pu trouver un même terme français capable d'être utilisé pour traduire ce terme dans toutes ses occurrences, nous avons choisi de garder le terme grec en écrivant λόγος et λόγοι. Ses principales significations sont : la parole, la faculté de raisonner, la raison, l'explication, l'énoncé, la définition, la proportion. Ce choix a pour but, ici aussi, de renvoyer le lecteur directement et sans erreur au terme utilisé par Platon et Aristote.

1 à 3. Il faut en effet comprendre ce que sont les mouvements pour Aristote, si l'on veut interpréter correctement des recherches qui ont pour objectifs de déterminer ce que sont leurs premières causes.

Dans les 3<sup>e</sup>, 4<sup>e</sup>, et 5<sup>e</sup> parties qui analysent principalement des textes provenant des livres Z, H, Θ et Λ, et certains passages des livres M et N, nous étudions la manière dont Aristote corrige, transforme et complète les recherches entreprises par ses prédécesseurs sur la détermination des premiers principes de toutes choses, recherches qui d'après *Métaphysique A* 1 et 2 appartiennent à la première des sciences c'est-à-dire à la sagesse. Dans ce cadre, nous montrons comment Aristote utilise en particulier la théorie de la puissance et de l'acte qui lui donne les outils nécessaires pour concevoir correctement ce que sont les premiers principes.

La 3<sup>e</sup> partie porte sur les substances composées qui sont les substrats des mouvements, ainsi que sur les principes des substances composées qui sont la matière et la forme. La première correction d'Aristote consiste en effet à montrer que les premiers des étants ne sont pas les éléments constitutifs qui demeurent toujours les mêmes dans tous les composés, mais bien les substances dont ils sont les composés. En utilisant la théorie des catégories, il manifeste que ce sont les substances qui sont véritablement quelque chose d'un et de séparé, et qu'elles sont les premiers des étants car si elles étaient toutes supprimées, tous les autres étants seraient supprimés avec elles. Toutefois, les substances naturelles, si elles sont effectivement des substances sont en même temps en mouvement : les substances célestes sont toujours en rotation et les substances sublunaires sont toutes engendrées et corruptibles. Ces mouvements conduisent à concevoir une distinction entre forme et matière, présente dans toutes les substances en mouvement. Notre propos consistera alors à comprendre pourquoi Aristote présente la forme et la matière dans une liste ordonnée de trois substances : la forme non séparée si ce n'est selon le λόγος, qui est la substance première en ce sens qu'elle est antérieure à la matière et au composé ; la matière qui est non séparée et qui n'est antérieure ni à la forme, ni au composé ; le composé qui seul est une substance séparée simplement mais qui n'est pas antérieur à la forme, puisque c'est elle qui est une cause pour le composé et que ce n'est pas le composé qui est une cause pour la forme. L'unité de cette théorie trouvera son expression la plus précise en termes de puissance et d'acte.

La 4<sup>e</sup> partie a pour objectif de montrer en quel sens la même cause, la forme qui est substance, est aussi, pour Aristote, le principe d'où vient la génération, et la cause comme bien et comme accomplissement de la génération. L'unité et la distinction de ces trois causes et leur relation avec la 4<sup>e</sup> cause, la matière, sont des outils conceptuels utilisés dans toute la philosophie

de la nature, et cette unité et cette relation sont ici, non plus simplement utilisées, mais pensées et justifiées théoriquement en termes de puissance et d'acte.

Après avoir montré dans les 3<sup>e</sup> et 4<sup>e</sup> parties en quel sens les substances séparées simplement sont *les premiers principes de toutes choses*, puis en quel autre sens les principes de ces substances, la matière et la forme sont *les premiers principes de toutes choses*, nous montrons, dans la 5<sup>e</sup> partie comment selon un troisième sens, différent des deux premiers, Aristote affirme que les substances immobiles et séparées des substances naturelles sont *les principes premiers de toutes choses* et comment parmi ces substances, il y en a une qui est première et d'autres qui la suivent dans un ordre qui correspond aux sphères qu'elles mettent en mouvement. Ainsi, puisque ces substances éternelles et immobiles sont posées par Aristote comme les premiers moteurs des rotations éternelles des sphères célestes, cette 5<sup>e</sup> partie inclut une étude du VIII<sup>e</sup> livre de la *Physique* et des deux premiers livres du traité *Du Ciel*. En effet, il nous paraît nécessaire de justifier notre interprétation des chapitres 6 à 10 du livre  $\Lambda$  à partir d'une étude de ce que sont, dans la vision d'Aristote, ces déplacements circulaires des substances naturelles, célestes et éternelles, en précisant aussi la place qu'il leur attribue à l'intérieur du monde naturel.

Cette dernière partie conclut ainsi l'étude du renouvellement aristotélicien de la théorie *des premiers principes de toutes choses*. Ce renouvellement a été réalisé en trois étapes successives ; et ces trois étapes montrent quels sont les trois sens selon lesquels on peut affirmer que les premiers principes de toutes choses sont les substances. À ce propos, nous pouvons voir que dans le chapitre 10 du livre  $\Lambda$ , Aristote se félicite lui-même, d'une certaine manière, de ce renouvellement de la théorie des premiers principes. En effet, mettant en parallèle les résultats auxquels il est parvenu avec les premiers principes conçus par les penseurs grecs depuis les premiers théologiens jusqu'à Speusippe, il affirme qu'il offre une explication meilleure que les leurs et que sa solution évite les incohérences consécutives à leurs positions. Et dans cette ultime confrontation, nous voyons qu'Aristote considère encore comme un élément essentiel en sa faveur, le fait que les premiers principes, tels qu'il les a conçus, sont des causes qui sont capables d'expliquer et de rendre compte correctement et suffisamment de l'ensemble des mouvements du monde naturel.

Une telle conception des principes et des causes est donc élaborée par des recherches successives dans les livres que nous possédons et qui sont rassemblés sous le titre des *Métaphysiques*. Et s'il nous semble effectivement difficile d'affirmer que ces textes ont tous été écrits à une même époque et que leur auteur les a rédigés d'une manière continue, en suivant

un plan parfaitement maîtrisé, il nous semble cependant possible de penser qu'ils contribuent tous, d'une manière décisive, à cette science des premiers principes et des premières causes de toutes choses.

Arrivé à ce stade de notre travail, il ne nous restera plus qu'à terminer cette recherche en apportant une réponse à la dernière question que nous avons soulevée : qu'est-ce que la connaissance des premiers principes et des premières causes de toutes choses apporte de nouveau quant à la connaissance que nous avons des mouvements naturels eux-mêmes ? Et notre réponse s'inspirera d'un passage d'une œuvre perdue, le *De Philosophia*, passage qui nous est rapporté par Cicéron<sup>22</sup> : d'après le témoignage de ce dernier, Aristote aurait transformé la célèbre allégorie platonicienne, en expliquant que la sortie de la caverne ne consiste pas à quitter ce monde d'ici pour voir un monde plus beau, mais au contraire à sortir de cavernes réelles qui empêcheraient d'admirer le monde naturel d'ici, tel qu'il est dans son ordre et dans sa beauté, et en particulier le Ciel et les astres. Cette conviction aristotélicienne selon laquelle le monde naturel qui est en mouvement, est un monde qui est beau, ordonné et bon se trouve en effet à la base d'une de ses critiques contre les théories des philosophes qui n'ont pas conçu d'autres premières causes que les éléments corporels ou le hasard et la spontanéité<sup>23</sup> ; et rechercher une cause capable de rendre compte de la beauté et de la bonté des étants et de leurs mouvements constitue l'un de ses objectifs à la suite de ceux qui ont posé une autre sorte de principe comme le *νοῦς*, l'amour ou le désir : « ils ont posé en même temps que la cause du beau est principes des étants et qu'un tel principe est ce à partir de quoi le mouvement appartient aux étants<sup>24</sup>. » Or, puisque la théorie des premiers principes, telle qu'il la développe dans les livres des *Métaphysiques*, le conduit à concevoir un premier principe qui est la cause première de l'ordre, de la bonté et de la beauté qui appartiennent à l'ensemble de l'univers naturel, cette

---

<sup>22</sup> *De natura deorum* II, 37, 95-96 (fragment 13, Ross), repris dans Aristote, *Œuvres Complètes*, sous la direction de P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 2014, pp. 2835-2836. Voir aussi : Cicéron, *De la nature des dieux*, texte établi et traduit par Cl. Auvray-Assayas, Paris, Belles Lettres, 4<sup>e</sup> tirage revu et corrigé 2018 (1<sup>re</sup> éd. 2002), pp. 99-100. Ce fragment a été utilisé par Jacques Brunschwig dans ses cours, afin de faire saisir ce qu'il voyait comme une caractéristique de l'attitude d'Aristote en face de l'expérience quotidienne et de la beauté du monde. Cf. J. Brunschwig, *Leçons sur Aristote*, Cours de philosophie, édité par M. Pollaert, C. Fournout et M. Tahar sous la dir. de Th. Gress, Paris, Ellipses, 2016, pp. 16 et sq., ainsi que pp. 94 et sq.

<sup>23</sup> Cf. *Métaphysique* A 3, 984b 8-14, cité plus bas (note 149) À ce propos, nous pouvons remarquer que ce fragment 13 se trouve dans la réfutation cicéronienne des atomistes ; et, avant de rapporter les propos qu'il attribue à Aristote, Cicéron avait déjà affirmé que lui-même trouvait absurde en face de la beauté du monde et l'admirable harmonie des mouvements des astres, d'attribuer sa constitution tout entière à des causes telles que le hasard et il se demande si ceux qui pensent ainsi ont jamais levé les yeux vers le Ciel pour admirer sa beauté.

<sup>24</sup> *Métaphysique* A 3, 984b 20-22 (trad. Jaulin, mod., p. 1744) : « ὑπολαμβάνοντες ἅμα τοῦ καλῶς τὴν αἰτίαν ἀρχὴν εἶναι τῶν ὄντων ἔθεσαν, καὶ τὴν τοιαύτην ὅθεν ἢ κίνησις ὑπάρχει τοῖς οὕσιν. »

théorie viendra confirmer la beauté observée dans l'ensemble ordonné des mouvements naturels, en en donnant la première cause qui est une, bonne et nécessaire.



## **1<sup>re</sup> partie : Les substances et les premiers principes du mouvement**

Dans cette première partie, nous souhaitons montrer que la recherche des premiers principes et des premières causes des mouvements<sup>25</sup> des substances naturelles appartient effectivement aux objectifs qu'Aristote se propose d'atteindre dans les traités des *Métaphysiques*. Et plus précisément, nous expliquerons en quel sens la recherche des premiers principes du mouvement et la détermination exacte de ce que sont les substances se trouvent être deux faces d'un même problème, dont la résolution constitue, pensons-nous, l'un des enjeux des recherches développées dans les livres des *Métaphysiques*. Et en nous basant sur une analyse des critiques qu'Aristote formule à l'encontre des autres philosophes, nous exposerons les raisons qui nous ont conduits à une telle conclusion. De plus, afin de mieux comprendre comment Aristote élabore ses propres solutions face aux difficultés liées à la substance et aux premiers principes du mouvement, nous étudierons la manière dont il conçoit les causes des échecs de ses prédécesseurs.

Aussi, puisque ces premières recherches ont pour base l'étude des critiques aristotéliennes des systèmes antérieurs, il est utile de commencer par rappeler la manière dont Platon s'est situé par rapport aux philosophes qui l'ont précédé. En effet, dans les traités des *Métaphysiques*, lorsque Aristote formule des critiques générales contre ses prédécesseurs, il les rassemble régulièrement en deux groupes : d'un côté les physiciens ou physiologues<sup>26</sup>, et de l'autre, Platon et ceux qui à sa suite « parlent des formes ». Pour mieux comprendre les enjeux de cette classification, nous étudierons comment Platon lui-même donne les raisons qui l'ont conduit à se démarquer des physiciens. S'il est habituel de rappeler qu'Aristote a construit sa science première en réaction à la théorie des Formes de Platon, les développements qui vont suivre montrent que cette science première est aussi construite en réaction aux théories des physiciens. En effet, puisque Aristote souhaite proposer une meilleure théorie que Platon, et puisque Platon a voulu concevoir un système qui évite les erreurs des physiologues, Aristote doit par le fait même résoudre les apories relevées par Platon dans les théories des physiologues, et cela mieux que Platon n'avait réussi à le faire.

---

<sup>25</sup> Pour l'instant, nous utilisons le terme mouvement dans son sens le plus général en tant qu'il peut désigner n'importe quelle sorte de changement. Nous étudierons ses diverses significations en détail dans notre 2<sup>e</sup> partie.

<sup>26</sup> Dans ce travail, nous nous limiterons à regarder ce qu'Aristote a dit de leurs systèmes. Pour une étude de la philosophie des physiologues, nous renvoyons entre autres à J. Brunschwig, G. Lloyd, P. Pellegrin, *Le savoir grec*, nouvelle édition, Paris, Flammarion, 2011 ; Ch. Mugler, *La physique de Platon*, Paris, Klincksieck, 1960 ; M. Canto-Sperber (dir.), J. Barnes, L. Brisson, J. Brunschwig, G. Vlastos, *Philosophie grecque*, Paris, Presses Universitaires de France, 2<sup>e</sup> édition revue et corrigée, 1998 (1<sup>re</sup> éd. 1997) ; P.-M., Morel, *Démocrite et la recherche des causes*, Paris, Klincksieck, 1996.

Dans cette optique, nous commenterons deux textes de Platon où ce thème apparaît d'une manière particulièrement significative, d'une part le récit biographique du « Socrate du *Phédon* », et d'autre part le combat entre « les Fils de la Terre » et « les Amis des Formes », dans *Le Sophiste*. Dans le cadre de ce travail, nous ne pourrons, bien sûr, aborder tous les problèmes que posent ces textes, ni proposer une interprétation complète de la pensée de Platon. Notre objectif consiste uniquement à mettre en évidence l'origine platonicienne de la classification des systèmes de pensée entre théories des physiologues et théories des Académiciens ; et par ce moyen, nous manifesterons l'origine des apories aristotéliennes de *Métaphysique B* en montrant leurs liens avec les doctrines antérieures. De plus, la classification des différents penseurs entre les physiiciens et les Académiciens étant l'une des caractéristiques des livres des *Métaphysiques*, ce point de vue nous aidera à mieux saisir l'objet propre de ces livres.

Après la présentation des textes de Platon, les analyses ultérieures prendront appui sur trois sortes de passages dans les traités des *Métaphysiques* : sur les critiques qu'Aristote formule contre ses prédécesseurs tout au long de ces livres et en particulier dans le livre A, sur les apories développées de manière systématique dans le livre B<sup>27</sup> et enfin, sur certaines conclusions auxquelles parviennent ses propres raisonnements. Dans cette première partie, ces conclusions ne seront citées qu'avec dans l'intention de mieux comprendre la portée des critiques formulées contre les autres philosophes, la signification de certaines critiques apparaissant mieux quand celles-ci sont lues en parallèle avec les thèses personnelles d'Aristote ; toutefois, nous réserverons l'étude détaillée de ces raisonnements et de ces conclusions pour les parties

---

<sup>27</sup> Sur l'importance de l'étude de ces deux premiers livres en tant qu'ils exposent effectivement les difficultés que les analyses des livres suivants ont pour but de résoudre, nous renvoyons aux contributions des participants aux deux « Symposium Aristotelicum » qui leur ont été consacrés : C. Steel (éd.), *Aristotle's Metaphysics Alpha*, Actes du XVIII<sup>e</sup> Symposium Aristotelicum, Oxford University Press, 2012 ; M. Crubellier et A. Laks (éds.), *Aristotle's Metaphysics Beta*, Actes du XVI<sup>e</sup> Symposium Aristotelicum, Oxford University Press, 2009. Signalons aussi, le commentaire d'A. Madigan, s.j., *Aristotle. Metaphysics. Books B and K 1-2*, Oxford, Clarendon Press, 1999. Notons que ce thème était déjà présent chez W. D. Ross et dans les études de Pierre Aubenque, Émile De Strycker et de Suzanne Mansion : W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, op. cit., 1<sup>er</sup> vol. pp. 223-225 ; P. Aubenque, « Sur la notion aristotélienne d'aporie », in *Aristote et les problèmes de méthode*, communications présentées au Symposium Aristotelicum tenu à Louvain du 24 août au 1<sup>er</sup> septembre 1960, Louvain-la-Neuve, Peeters, 1980 (1<sup>re</sup> édition, 1961), pp. 3-19 ; E. De Strycker, « La notion aristotélienne de séparation dans son application aux Idées de Platon » in *Autour d'Aristote, Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert à Mgr A. Mansion*, Publications universitaires de Louvain, 1955, pp. 119-139 ; S. Mansion, « Les apories de la Métaphysique aristotélienne », in *Autour d'Aristote*, op. cit., pp. 141-179 et aussi, « Le rôle de l'exposé et de la critique des philosophies antérieures chez Aristote », in *Aristote et les problèmes de méthode*, op. cit., pp. 35-56 ; S. Menn, *The aim*, op. cit. Ia5, p. 2 : « Later books of the *Metaphysics* refer back more or less explicitly to aporiai from B, and all of the aporiai are indeed solved in later books; these references, together with the references to  $\Delta$ , are the most striking outward sign of the unity of the argument of the *Metaphysics* ». Signalons cependant qu'à la différence de Pierre Aubenque, nous ne pensons pas qu'Aristote n'a pas dépassé le stade de l'aporie quant aux questions que doit résoudre la science première. Nous essaierons de le montrer dans la suite de ce travail.

suivantes de notre travail. Quant à la compréhension et à l'utilisation des apories du livre B, il faut préciser que les développements contenus dans ce livre ont pour objectif de montrer l'importance et la difficulté des problèmes à résoudre. Par conséquent, les raisonnements se trouvant dans ce livre n'ont pas comme exigence de parvenir à des conclusions rigoureusement démontrées, mais ils sont réalisés afin de montrer que la réponse aux difficultés soulevées pose réellement un problème. Dans ce contexte particulier, il faut donc tenir compte du fait qu'il n'est pas évident de connaître la valeur exacte qu'Aristote accorde à tous les raisonnements et à tous les arguments qu'il y déploie ; et il n'est donc pas possible de tous les recevoir comme exprimant ses propres positions<sup>28</sup>. Enfin, au sujet des critiques des autres penseurs, nous signalons que nous ne nous prononcerons pas sur la question difficile et débattue de savoir jusqu'à quel point Aristote rend fidèlement compte de leurs doctrines<sup>29</sup>. Notre point de vue se limitera à comprendre comment, lorsqu'il se situe par rapport aux théories des autres philosophes, Aristote exprime et développe ce que lui-même cherche exactement.

## I. Platon et les physiciens

### 1. « La deuxième navigation » à la recherche de la cause, dans le Phédon

Au cours des discussions sur l'âme qui sont rapportées dans le *Phédon*, Platon met sur les lèvres de Socrate, en réponse aux doutes persistants de Cébès, une nouvelle démonstration de l'immortalité de l'âme<sup>30</sup>. Cette démonstration, comme Socrate l'annonce lui-même, implique une étude générale de la cause de la génération et de la corruption<sup>31</sup>. En effet, il s'agit pour lui de montrer, contre ceux qui estiment que l'âme se désagrège et se corrompt au moment

<sup>28</sup> Ce point a été relevé par dans les études contenues dans *Aristotle's Metaphysics Beta*, Actes du XVI<sup>e</sup> Symposium Aristotelicum, *op. cit.* et aussi par A. Madigan, *Aristotle. Metaphysics. Books B and K 1-2*, *op. cit.*

<sup>29</sup> Sur ce sujet, voir les deux ouvrages de H. F. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore, The John Hopkins Press, 1935, et *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore, The John Hopkins Press, 1946 (1<sup>re</sup> éd. 1944), et la diversité des réponses qu'ils ont suscitées. Parmi celles-ci, nous signalons M. Crubellier, P. Pellegrin, *Aristote, Le philosophe et les savoirs*, Paris, Seuil, 2002, pp. 22-29 ; voir aussi l'étude Rachel Barney qui montre valablement, pensons-nous, que l'on ne peut pas refuser toute historicité philosophique aux propos d'Aristote quant aux doctrines de ses prédécesseurs : « How else could a philosophical stance dialectically corroborate its position, if not by showing that it can capture its predecessors' insights, explain their limitations and correct their mistakes ? » R. Barney, « History and dialectic in Metaphysics A 3 », in *Aristotle's Metaphysics Alpha*, Actes du XVIII<sup>e</sup> Symposium Aristotelicum, *op. cit.*, p. 76. Voir en particulier quant à la question de la théorie des principes, F. Ferrari, « Platon et la théorie des principes », in *Lire Platon*, (2<sup>e</sup> éd.), eds. L. Brisson et F. Fronterotta, Paris, PUF, 2014, pp. 135-143.

<sup>30</sup> Pour ce passage du *Phédon*, nous renvoyons à l'interprétation proposée par M. Dixsaut, *Platon, le désir de comprendre*, Paris, Vrin, 2003, pp. 117-125.

<sup>31</sup> Cf. Platon, *Phédon*, 95e – 96a (trad. Dixsaut, mod., p. 271) : « Ô Cébès, dit-il, ce n'est pas une petite chose que tu cherches ! Il faut en effet étudier à fond et d'une manière générale la cause de la génération et de la corruption. Je vais donc te raconter, si tu le veux, mes épreuves à ce sujet. – "Οὐ φαῦλον πρᾶγμα, ἔφη, ὃ Κέβης, ζητεῖς ὅλος γὰρ δεῖ περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς τὴν αἰτίαν διαπραγματεύσασθαι. Ἐγὼ οὖν σοὶ δειμι περὶ αὐτῶν, ἐὰν βούλη, τά γε ἐμὰ πάθη." »

de la mort, qu'elle est au contraire incorruptible et immortelle. Or, puisque ces conceptions sur la corruptibilité de l'âme pouvaient trouver leur source dans les opinions de certains philosophes de la nature qui affirmaient que toute chose, y compris l'âme, était générée à partir des éléments naturels, et que toute chose se corrompait en retournant à ces éléments, Platon souhaite justifier qu'il est nécessaire de délaisser la fréquentation des physiciens pour élaborer une autre méthode de recherche. Et c'est en avançant dans cette voie qu'il montre comment, au moyen de cette nouvelle méthode, il est possible de démontrer véritablement l'immortalité et l'incorruptibilité de l'âme.

Pour faire comprendre les raisons de ce changement de méthode, le « Socrate du *Phédon* » commence par raconter son histoire intellectuelle. Dans sa jeunesse, dit-il, il fut passionné par cette sagesse que l'on appelait « recherche sur la nature », car il lui semblait merveilleux de pouvoir « connaître les causes de chaque chose, pourquoi chacune est générée, pourquoi elle périt et pourquoi elle est<sup>32</sup> ». Toutefois, après quelque temps, se sentant perdu à l'intérieur des discussions et des arguties entre les physiciens de son époque, il chercha une autre voie. Il ne désavoua pas son intérêt pour la connaissance des causes, mais il pensa que la méthode qu'il avait vu mettre en œuvre était mauvaise, tout au moins pour lui<sup>33</sup>. Il fut un temps séduit par l'idée d'Anaxagore qui enseignait que l'intelligence, le « νοῦς », était le principe de toutes choses. Mais constatant qu'au final, Anaxagore lui-même parlait plus de chair, de tendons et d'os, que de l'intelligence, il estima qu'en se contentant de parler des éléments naturels, tous ces physiciens se révélaient incapables de parler des causes véritables<sup>34</sup>. Par conséquent, ce désir de connaître la cause véritable de toutes choses ayant été encore augmenté par les promesses d'Anaxagore, et une nouvelle fois déçu par les résultats atteints, il rejeta tout à fait la méthode des physiciens et s'engagea dans une « nouvelle navigation » :

Tandis que moi, pour apprendre ce que peut être cette sorte de cause, je me serais fait avec joie l'élève de n'importe qui. Mais puisque j'en ai été privé, et que je n'ai été capable ni de la découvrir par moi-même,

---

<sup>32</sup> Platon, *Phédon*, 96a (trad. M. Dixsaut, mod., pp. 271-272) : « εἰδέναι τὰς αἰτίας ἐκάστου, διὰ τί γίγνεται ἕκαστον καὶ διὰ τί ἀπόλλυται καὶ διὰ τί ἔστι. »

<sup>33</sup> Cf. *Phédon*, 97b (trad. M. Dixsaut, mod., pp. 273-274) : « Quant à savoir pourquoi une chose devient une, là encore je suis incapable de me faire une conviction. En un mot, à propos de quoi que ce soit et selon une telle sorte de méthode, je suis incapable de savoir pourquoi cela est généré ou se corrompt ou est. J'aime mieux tout seul, me concocter une autre méthode au petit bonheur, mais celle-là, non merci, elle ne m'attire pas du tout. – οὐδέ γε δι' ὅτι ἐν γίγνεται ὡς ἐπίσταμαι, ἔτι πείθω ἑμαυτόν, οὐδ' ἄλλο οὐδὲν ἐνὶ λόγῳ δι' ὅτι γίγνεται ἢ ἀπόλλυται ἢ ἔστι, κατὰ τοῦτον τὸν τρόπον τῆς μεθόδου, ἀλλὰ τιν' ἄλλον τρόπον αὐτὸς εἰκῆ φύρω, τοῦτον δὲ οὐδαμῆ προσίεμαι. »

<sup>34</sup> Nous reviendrons sur la critique d'Anaxagore contenue dans ce passage quand nous aborderons la question de la causalité du bien.

ni de l'apprendre d'un autre, veux-tu mon cher Cébès, que je t'expose tous les efforts accomplis dans ma deuxième navigation à la recherche de la cause ?<sup>35</sup>

La question de savoir si pour Platon, cette deuxième navigation devait effectivement parvenir à connaître la cause de la génération et de la corruption, est assez discutée<sup>36</sup>, en particulier en raison de l'interprétation qu'Aristote fait de ce passage dans *Métaphysique* A 9, 991b 1-8 et *Génération et corruption* II 11, 335b 7-16<sup>37</sup>. Toutefois, il est assuré que, pour Platon, cette nouvelle méthode de recherche des causes remplace celle des physiciens, qu'elle parvient à des résultats plus certains, et cela d'une manière générale quant à la connaissance de la cause véritable, et en particulier quant à la démonstration de l'immortalité de l'âme. Par conséquent, lorsque le Socrate du *Phédon* affirme avoir conçu une autre forme de cause<sup>38</sup>, c'est-à-dire une cause plus réelle que les os, les chairs, et tous les autres éléments naturels utilisés par les physiciens, cette nouvelle forme de cause n'est pas une cause pour des réalités différentes de celles étudiées par les physiciens. Il nous semble donc cohérent de penser que l'objectif visé par les recherches de Platon dans le *Phédon* est le même que celui des physiciens antérieurs : rendre compte des réalités visibles et sensibles en nous faisant connaître leurs causes véritables. Toutefois, nous atteignons ici un point de tension dans la théorie platonicienne de la connaissance. En effet, Platon doute de la possibilité d'une véritable connaissance scientifique des réalités sensibles. Mais, les Idées qu'il pose n'en sont pas moins conçues comme étant réellement des causes pour « les réalités d'ici », puisque c'est par participation à ces formes que

---

<sup>35</sup> Cf. *Phédon*, 99c-d (trad. M. Dixsaut, mod., p. 277) : « Ἐγὼ μὲν οὖν τῆς τοιαύτης αἰτίας ὅπη ποτὲ ἔχει μαθητῆς ὅπου οὖν ἦδιστ' ἂν γενοίμην· ἐπειδὴ δὲ ταύτης ἐστερήθην καὶ οὐτ' αὐτὸς εὐρεῖν οὔτε παρ' ἄλλου μαθεῖν οἶός τε ἐγενόμην, τὸν δεῦτερον πλοῦν ἐπὶ τὴν τῆς αἰτίας ζήτησιν ἢ πεπραγμάτευμαι βούλει σοι, ἔφη, ἐπίδειξιν ποιήσωμαι, ὧ Κέβης; »

<sup>36</sup> Sur ce sujet, voir les notes dans la traduction de M. Dixsaut : Platon, *Phédon*, Traduction de M. Dixsaut, GF Flammarion, 1991, pp. 371-373. Pour une position du problème dans le cadre du débat contemporain, concernant le type de causalité que Platon lui-même attribue aux Idées – fournissent-elles uniquement une explication ? ou bien sont-elles des causes pour le monde naturel ? – et cela en lien avec la question de la causalité chez Aristote, nous renvoyons à C. Natali, « *Aitia* in Plato and Aristotle », in *Aitia I. Les quatre causes d'Aristote : origines et interprétations*, éd. C. Viano, C. Natali, M. Zingano, Louvain, Peeters, 2013, pp. 39-73.

<sup>37</sup> Sur cette question, voir entre autres, J. Annas, « Aristotle on Inefficient Causes », *Philosophical Quarterly* 32 (1982), pp. 311-326 ; K. Thein, « Aristote, critique de Platon sur les causes », *χώρα • Revue d'Études Anciennes et Médiévales* 12 (2014), pp. 15-46. Pour notre part, nous pensons ceci : Aristote n'attribue pas à Platon une conception des idées comme étant des causes productrices pour les générations, et c'est précisément parce que cette théorie des idées ne permet pas de donner les causes des générations qu'Aristote la refuse comme posant inutilement des étants supplémentaires : de telles idées ne peuvent être des causes pour les étants d'ici, ni comme principe d'où vient le mouvement, ni comme substance et comme forme, on sait plus pourquoi il faudrait poser leur existence. Nous développons cette interprétation dans la suite de cette 1<sup>re</sup> partie. Sur le lien entre théorie de la forme chez Aristote et théorie des formes dans le *Phédon*, nous pouvons aussi renvoyer à J. G. Lennox, « Are Aristotelian Species Eternal », in *Aristotle, On Nature And Living Things, Philosophical and Historical Studies*, éd. A. Gotthelf, Pittsburg – Bristol, Mathesis Publications – Bristol Classical Press, 1985, pp. 67-94 ; M. Crubellier, « What the Form Has to Be and What It Needs not Be (Metaphysics, Λ 3) », in *Aristotle's Metaphysics Lambda – New Essays*, éd. Ch. Horn, Boston – Berlin, De Gruyter, 2016, pp. 119-137. Une telle critique des formes platoniciennes par Aristote est développée dans la suite de ce travail.

<sup>38</sup> « τῆς αἰτίας τὸ εἶδος », Cf. *Phédon*, 100b.

les réalités sensibles sont ce qu'elles sont. Cependant, et là réside la difficulté, la connaissance de ces « causes véritables » ne semble pas être la source d'une connaissance scientifique des réalités dont elles sont des causes<sup>39</sup>.

Pour rendre compte de la méthode propre de cette deuxième navigation, le Socrate du *Phédon* continue son récit et explique qu'il se mit à penser que les erreurs des physiciens provenaient sans doute d'un aveuglement provoqué par le fait de regarder directement les réalités sensibles. Il choisit donc, pour éviter ce même aveuglement, de ne plus chercher la vérité au sujet de ces réalités qu'en les examinant dans les « λόγοι » – c'est-à-dire dans les discours, les définitions et les raisonnements – en prenant pour exemple ceux qui protègent leurs yeux en examinant le soleil au moyen de miroirs :

J'ai craint que mon âme ne fût totalement aveuglée si je regardais les choses avec mes yeux et si j'essayais par chacun de mes sens, d'entrer en contact avec elles. Il me sembla dès lors que je devais chercher refuge à l'intérieur des λόγοι et en eux examiner la vérité des étants.<sup>40</sup>

Cependant, il précise immédiatement que l'exemple du miroir ne convient pas totalement puisque le fait de considérer les étants dans les « λόγοι » ne nous donne pas accès à une simple image de ceux-ci, mais nous permet au contraire de les connaître vraiment.

Dans une étape suivante, Socrate demande à ses interlocuteurs de considérer qu'il y a réellement un « beau-même et par lui-même<sup>41</sup> », ainsi qu'un bien, et un grand, et ainsi de suite pour les autres choses<sup>42</sup>. Et il leur montre que toutes les autres choses qui sont dites belles, le

---

<sup>39</sup> Cette deuxième incohérence sera soulignée plus tard par Aristote. Cf. *Métaphysique* Z 6, 1031a 15 – 1032a 12.

<sup>40</sup> *Phédon*, 99e (trad. M. Dixsaut, mod., p. 277) : « ἔδεισα μὴ παντάπασι τὴν ψυχὴν τυφλωθεῖν βλέπων πρὸς τὰ πράγματα τοῖς ὄμμασι καὶ ἐκάστη τῶν αἰσθήσεων ἐπιχειρῶν ἄπτεσθαι αὐτῶν. Ἔδοξε δὴ μοι χρῆναι εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν. » Il est possible qu'Aristote face référence à ce passage lorsqu'il dit en *Génération et corruption* I 2, 316a 5-11 : « Le manque d'expérience (« ἀπειρία ») est la cause pour laquelle ils <les platoniciens> ne peuvent considérer ensemble que peu de faits reconnus ; et c'est pourquoi tous ceux qui sont davantage chez eux dans les recherches physiques, peuvent davantage poser de tels principes qui peuvent relier un grand nombre de faits ; quant à ceux qui, en conséquence de leurs nombreuses discussions (« λόγοι »), restent sans considérer les choses réelles (« τῶν ὑπαρχόντων ») et qui n'ont regardé que très peu d'entre elles, ils produisent des raisonnements trop facilement. On peut voir ici aussi à partir de cela, tout ce en quoi se différencient ceux qui recherchent φυσικῶς et ceux qui recherchent λογικῶς. – Αἴτιον δὲ τοῦ ἐπ' ἔλαττον δύνασθαι τὰ ὁμολογούμενα συνορᾶν ἢ ἀπειρία. Διὸ ὅσοι ἐνφοκῆκασι μᾶλλον ἐν τοῖς φυσικοῖς μᾶλλον δύνανται ὑποτίθεσθαι τοιαύτας ἀρχὰς αἰ ἐπὶ πολὺ δύνανται συνείρειν· οἱ δ' ἐκ τῶν πολλῶν λόγων ἀθεώρητοι τῶν ὑπαρχόντων ὄντες, πρὸς ὀλίγα βλέψαντες, ἀποφαίνονται ῥῆθον. Ἴδοι δ' ἂν τις καὶ ἐκ τούτων ὅσον διαφέρουσιν οἱ φυσικῶς καὶ λογικῶς σκοποῦντες. » Nous essaierons de montrer qu'Aristote ne rejette pas les recherches dans les λόγοι ou λογικῶς, mais qu'il cherche à montrer et leur utilité, et leurs limites.

<sup>41</sup> Nous traduisons la formule « καθ' αὐτό » soit par « selon lui-même », soit par la formule traditionnelle « par soi » ou bien encore « par soi-même », ou « par lui-même ». La formule « selon lui-même » a le désavantage de ne pas être habituelle et immédiatement claire pour le lecteur, mais elle nous semble utile pour ne pas oublier la différence entre « καθ' αὐτό » et « ὑφ' ἑαυτοῦ ». Nous reviendrons sur ces différences dans notre 2<sup>e</sup> partie, IV. Pour l'instant, nous pouvons dire que par « καθ' αὐτό », Platon souhaite montrer la différence entre les Idées qui sont ce qu'elles sont en raison d'elles-mêmes et les choses qui sont belles, bonnes, grandes, etc., non en raison d'elles-mêmes, mais dans la mesure où elles participent aux Idées.

<sup>42</sup> Cf. *Phédon*, 100b : « ὑποθέμενος εἶναι τι καλὸν αὐτὸ καθ' αὐτὸ καὶ ἀγαθὸν καὶ μέγα καὶ τᾶλλα πάντα. »

sont réellement, non selon elles-mêmes ou par elles-mêmes, mais parce qu'elles participent à ce « beau-même ». Et un tel raisonnement est étendu à toutes les autres choses qui sont dites bonnes ou grandes, etc.<sup>43</sup> Enfin, grâce à ces prémisses et aux règles liées aux définitions et aux raisonnements, Socrate peut réaliser ce qu'il avait promis à Cébès : une démonstration rigoureuse de l'immortalité de l'âme.

D'après ce passage, Platon se distingue donc lui-même des recherches menées par les physiiciens, et cela non pas par le désir de connaître les causes véritables, mais par la méthode de recherche et par le type de cause recherchée<sup>44</sup>. D'une certaine manière, nous pouvons même considérer qu'il reconnaît sa dette à leur égard, puisque, d'après ce récit, ce sont leurs discours et leurs recherches qui éveillèrent et augmentèrent son désir de connaître les causes premières et véritables. Cependant, ayant expérimenté les errances de leurs recherches effectives, il refusa de continuer à suivre les physiologues lorsqu'ils considèrent que les éléments corporels sont les véritables causes recherchées. Ainsi, en cherchant à élaborer sa propre méthode, il estima plus sûr de définir et de raisonner selon les règles nouvelles de la dialectique, plutôt que d'observer directement les réalités sensibles. Enfin, grâce à cette nouvelle méthode, il ne parla plus des

---

<sup>43</sup> Cf. *Phédon*, 102a-b (trad. M. Dixsaut, p. 282) : « (...) après avoir reconnu que chacune de ces Formes existe et est une chose déterminée, et que les autres choses reçoivent leur dénomination de leur participation à ces Formes, (...) – (...) και ὁμολογεῖτο εἶναι τι ἕκαστον τῶν εἰδῶν καὶ τούτων τᾶλλα μεταλαμβάνοντα αὐτῶν τούτων τὴν ἐπωνυμίαν ἴσχειν (...) »

<sup>44</sup> Pour un écho dans les textes d'Aristote de l'introduction par Platon d'une nouvelle méthode de recherche « dans les λόγοι » et d'une nouvelle forme de cause, voir *Métaphysique* A 6, 987b 29-33 : « Or le fait de poser l'un et les nombres "au-delà" des réalités, et cela à la différence des Pythagoriciens, et l'introduction des formes, il l'a fait à cause de sa recherche dans les "λόγοι", car ses prédécesseurs ne connaissaient pas la dialectique. – Τὸ μὲν οὖν τὸ ἐν καὶ τοὺς ἀριθμοὺς παρὰ τὰ πράγματα ποιῆσαι, καὶ μὴ ὡς περ οἱ Πυθαγόρειοι, καὶ ἡ τῶν εἰδῶν εἰσαγωγή διὰ τὴν ἐν τοῖς λόγοις ἐγένετο σκέψιν (οἱ γὰρ πρότεροι διαλεκτικῆς οὐ μετέιχον). » et A 7, 988b 1-6 : « Ils ne conçoivent pas les formes pour les sensibles et l'un pour les formes, ni comme matière, ni non plus comme principe d'où part le mouvement (ils affirment plutôt que ce sont des causes d'immobilité et de repos), mais ils présentent les formes comme le *ce que c'est être* pour chacune des autres choses et l'un, comme le *ce que c'est être* pour les formes. – οὐτε γὰρ ὡς ὕλην τοῖς αἰσθητοῖς τὰ εἶδη καὶ τὸ ἐν τοῖς εἶδεσιν οὐθ' ὡς ἐντεῦθεν τὴν ἀρχὴν τῆς κινήσεως γιγνομένην ὑπολαμβάνουσιν - ἀκινήσιας γὰρ αἴτια μᾶλλον καὶ τοῦ ἐν ἡρεμίᾳ εἶναι φασιν - ἀλλὰ τὸ τί ἦν εἶναι ἕκαστῳ τῶν ἄλλων τὰ εἶδη παρέχονται, τοῖς δ' εἶδεσι τὸ ἔν' »

Concernant l'expression grecque « τὸ τί ἦν εἶναι », nous avons choisi de la traduire par cette formule peu amène et sans doute d'un style peu correct : « le *ce que c'est être* ». Nous substantivons ainsi la réponse à la question : « qu'est-ce qu'être un X ? ». Par cette formule, nous sommes assez proches d'une suggestion faite par Jacques Brunschwig, mais qu'il n'a pas cependant pas suivie dans sa propre traduction des *Topiques* : « Le redoublement du verbe *être* a pour fonction, dans cette formule d'écarter, parmi toutes les réponses possibles à la question posée, tout ce qui pourrait convenir à d'autres êtres qu'à celui dont il s'agit. On n'a pas assez remarqué que le français possède des ressources d'un type tout à fait semblable, puisqu'à côté de la formule simple "qu'est-ce qu'un homme ?" et de la formule déjà dédoublée "qu'est-ce que c'est qu'un homme ?", il présente des formules dédoublées ("qu'est-ce qu'être un homme ?"), et même détriplées ("qu'est-ce que c'est qu'être un homme ?"). Si l'on pouvait substantiver cette dernière expression, on obtiendrait à coup sûr le meilleur équivalent possible de τὸ τί ἦν εἶναι. » (J. Brunschwig, *Topiques, Livres I – IV*, Paris, Belles Lettres, 1967, p. 119, note 3). Selon la même logique, nous traduirons « τὸ τί ἐστὶ » par « le *ce que c'est* ». Pour une discussion plus détaillée sur l'histoire et les possibilités de traduction de cette formule, ainsi que sur son analyse grammaticale nous renvoyons à F. Caujolle-Zaslavsky, « Aristote, sur quelques traductions récentes de TO TI EN EINAI », *Revue de philosophie et de Théologie*, 113 (1981), pp. 61-75 et à l'introduction de M.-P. Duminil et A. Jaulin à leur traduction de la *Métaphysique*, *op. cit.*, pp. 54-57.

premières causes comme étant les éléments corporels mais parvint à la connaissance d'une nouvelle sorte de cause, la cause comme forme, atteinte dans les recherches menées à l'intérieur des « λόγοι ». Il fut ainsi le premier à parler des formes des réalités sensibles et à les poser comme étant séparées de celles-ci<sup>45</sup>. Par la suite, puisque ces formes sont séparées des réalités d'ici, elles peuvent aussi être conçues comme immobiles et incorruptibles et comme étant des réalités véritables et plus réelles que les réalités sensibles et corruptibles qui, elles, sont ce qu'elles sont, selon qu'elles participent d'elles. Ces Formes découvertes grâce aux recherches dans les « λόγοι » sont donc les principes et les causes premières que peut atteindre celui qui se met en quête du savoir à la suite du Socrate du *Phédon*<sup>46</sup>.

## 2. « Le combat des géants » dans Le Sophiste

La discussion qui est développée par Platon dans le *Sophiste* a pour objectif initial de saisir ce qui caractérise en propre les sophistes et le genre de discours qu'ils produisent et enseignent. Mais, au cours de ce dialogue, comme il apparut aux interlocuteurs que le sophiste et le philosophe véritable se distinguaient par le fait de produire l'un un discours sur « ce qui n'est pas », ou le « non-étant », et l'autre sur « ce qui est », ou l'« étant », la recherche se porta sur la définition du « non-étant » et de l'« étant »<sup>47</sup>. Ayant montré qu'il était préférable de commencer par examiner l'étant avant d'examiner le non-étant et après avoir rappelé, d'une manière toute socratique, son incompetence en ce domaine, l'Étranger, protagoniste du dialogue, s'engagea dans cette recherche sur l'étant. Pour introduire celle-ci en évitant d'en sous-estimer la difficulté, l'Étranger commence par examiner les doctrines des penseurs précédents. Dans ce contexte, le premier reproche qui leur est adressé porte sur le fait d'avoir parlé avec insouciance, comme s'ils racontaient des histoires à des enfants :

---

<sup>45</sup> Sur la séparation des Formes comme caractéristique propre de la philosophie de Platon et sur la réaction d'Aristote sur ce point précis, voir E. De Strycker, « La notion aristotélicienne de séparation dans son application aux Idées de Platon », *art. cit.*

<sup>46</sup> Nous pouvons aussi noter que dans le *Timée* 46c-d, Platon reprend une distinction entre deux sortes de causes et qu'il refuse de considérer les éléments de corps comme les premières causes : « Or tout cela fait partie des causes adjuvantes, dont le dieu se sert comme d'auxiliaires, pour réaliser dans la mesure du possible l'idée du meilleur. Néanmoins, la plupart estiment que ce ne sont pas des causes accessoires, mais les causes principales de toutes choses. Mais il est impossible que de telles causes soient capables d'avoir en rien la pensée et le raisonnement. » (Platon, *Œuvres complètes. Tome X, Timée – Critias*, Texte établi et traduit par A. Rivaud, Paris, Belles Lettres, 1970, pp. 163-164) Dans le *Timée*, il développe donc une explication des phénomènes naturels plus qu'il ne l'a fait dans le *Phédon*, en introduisant aussi le démiurge et aussi les figures géométriques. Toutefois, il reste fidèle à la doctrine du *Phédon* qui refuse de voir dans les éléments des corps les premières causes de toutes choses. Un tel refus est encore exprimé dans *Les lois* X, 888e et sq. ; et aussi en 892a et sq. où Platon défend la primauté de l'âme sur les éléments corporels.

<sup>47</sup> À propos de ce vocabulaire de « l'étant », nous pouvons remarquer qu'il était déjà présent dans le *Phédon*, lorsque Platon parlait d'atteindre « la vérité des étants », « σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν ». Cf. *Phédon*, 99e, cité plus haut, note 40.

À mon avis, c'est avec une certaine insouciance que s'adressèrent à nous non seulement Parménide mais aussi tous ceux qui, à un moment donné, se sont lancés dans l'entreprise de définir combien sont les étants et ce qu'ils sont. (...) Il me semble que chacun d'entre eux nous raconte une sorte de mythe, comme si nous étions des enfants.<sup>48</sup>

Dans ce contexte, nous pouvons constater que les termes « τὸ ὄν » et « τὰ ὄντα » peuvent désigner soit toutes les réalités qui sont réellement quelque chose, soit les principes de ces choses ou réalités<sup>49</sup>. La raison de cette double signification tient, pensons-nous, au fait que pour ces penseurs grecs, les principes qu'ils recherchent sont des causes pour tous « les étants » entendus comme désignant toutes les réalités contenues dans ce monde et évidentes pour tous. Et c'est parce qu'ils en sont les causes, que ces principes méritent donc plus d'être appelés « les étants », que les étants dont ils sont les causes.

Cependant, au gré de Platon, les premiers philosophes ont fait comme les poètes qui racontent des histoires et des mythes comme à des enfants, puisqu'ils n'ont pas pris la peine de dire ce qu'ils voulaient signifier exactement par « étant ». Il leur reproche donc de n'avoir pas défini le terme qu'ils employaient en supposant à tort que le sens de celui-ci était évident. Dans le cours du dialogue, il montre comment cette légèreté dans l'utilisation des termes, c'est-à-dire le fait de les utiliser sans les définir, a conduit les philosophes antérieurs à ne pas se rendre compte de l'impossibilité d'affirmations telles que « toutes choses sont unes » ou « les principes de toutes choses sont le chaud et le froid ».

Concernant cette seconde affirmation, l'Étranger montre qu'il est impossible de poser seulement deux principes. En effet, dans la mesure où l'on affirme que le chaud et le froid – ou n'importe quel autre couple de contraires – « sont » principes, il faut aussi nécessairement poser

---

<sup>48</sup> Platon, *Le Sophiste*, 242c (trad. Nestor Cordero, 1993, mod., p. 139) : « Εὐκόλως μοι δοκεῖ Παρμενίδης ἡμῖν διειλέχθαι καὶ πᾶς ὅστις πρόποτε ἐπὶ κρίσιν ὄρμησε τοῦ τὰ ὄντα διορίσασθαι πόσα τε καὶ ποῖά ἐστιν. (...) Μῦθόν τινα ἕκαστος φαίνεται μοι διηγέσθαι παισὶν ὡς οὖσιν ἡμῖν. ».

<sup>49</sup> Cf. Nestor Cordero, note 188, in Platon, *Le Sophiste*, Traduction de N. Cordero, GF Flammarion, 1993, p. 240 : « Notre traduction "le nombre et la constitution des êtres" est une paraphrase de *ta onta, posa kai poia*. Il s'agit de définir la quantité (*posa*) et la qualité ou la constitution (*poia*) des êtres. Les exemples qui vont suivre montrent que ces êtres sont les "principes" (*arkhai*) des philosophes précédents. » Au sujet de cet emploi de « τὰ ὄντα », voir aussi C. H. Kahn, *The verb 'Be' in ancient Greek*, Indianapolis – Cambridge, Hackett Publishing Company, 2<sup>e</sup> édition, 2003 (1<sup>re</sup> édition, Dordrecht-Boston, D. Reidel Publishing Company, 1973), p. 456 : « We find a similar use of πάντα τὰ ὄντα 'all the things there are' in an occasional fragment of the Presocratics, such as Diogenes fr.2. The context, both in Diogenes and in the Hippocratic treatises, suggests that τὰ ὄντα are primarily conceived as elemental powers and bodies, such as earth, water, air and fire, or hot and cold, dry and wet. But there is no reason to restrict the denotation of the participle to any specific sens of entities. Whatever a given thinker recognizes as the contents and constituents of the world order, these are for him τὰ ὄντα. I have suggested elsewhere that this generalized, semi-technical use of the articular participle can be traced back to the earliest period of philosophical prose. » Nous reviendrons plus loin sur la présence de ce double sens de « les étants » – soit les réalités, soit les principes des réalités – qui se retrouve dans les textes d'Aristote. Remarquons enfin que la question sur les principes comporte une double préoccupation, elle aussi reprise par Aristote : il s'agit de dire ce qu'ils sont, et de dire combien ils sont, c'est-à-dire leur nombre.

un troisième terme, le terme « étant », terme qui appartient aux deux contraires. En effet, le chaud, s'il est un principe réel, n'est pas seulement chaud, mais il est un « étant » et de même le froid ne peut pas être seulement froid, mais il est aussi un « étant ». Il est donc nécessaire de poser ce troisième terme et de dire ce que signifie être « un étant », et cela, ils ne l'ont pas fait<sup>50</sup>. De la même manière, ceux qui disent que « toutes choses sont une » ou que « tout est un », affirment de telles thèses sans définir ce qu'ils veulent dire par « toutes choses », par « un » et par « étant »<sup>51</sup>. Et l'Étranger peut alors conclure : « Aussi, est-ce par myriades et myriades interminables que surgiront en chaque cas les difficultés pour ceux qui disent soit que l'étant est un certain "deux", soit que l'étant est seulement "un". »<sup>52</sup>

Après l'examen de ces théories trop simples, conçues par des penseurs qui ne se sont pas rendu compte de l'impossibilité de leurs propres affirmations et qui ne savent pas exactement ce qu'ils disent quand ils parlent de l'étant et du non-étant, Platon passe à l'étude des théories qu'il juge plus élaborées. Il répartit alors les auteurs de celles-ci entre « les Fils de la Terre » et « les Amis de Formes » ; et il affirme que ces deux groupes mènent depuis toujours une bataille interminable au sujet de la substance, le célèbre « combat des géants » :

Il semble qu'il se livre entre eux comme un combat de géants en raison de leurs discussions au sujet de la substance (« περὶ τῆς οὐσίας »). (...) Les uns tirent vers la terre tout ce qui se trouve dans le ciel et dans l'invisible, ne saisissant ainsi grossièrement avec leurs mains que des pierres et des arbres. Ils soutiennent qu'existe uniquement (« τοῦτο εἶναι μόνον ») ce qui offre une certaine résistance et peut être touché, c'est-à-dire, ce qu'ils peuvent saisir. Ils définissent que le corps et la substance sont la même chose (« ταῦτόν σῶμα καὶ οὐσίαν ὀρίζομενοι »), et si quelqu'un parmi les autres affirme qu'il y a des choses qui ne possèdent pas de corps, ils les méprisent et ne veulent plus rien entendre. (...) Ceux qui les contestent se défendent très prudemment protégés depuis les hauteurs de l'invisible et ils affirment dans leur lutte que ce sont des formes intelligibles et incorporelles qui sont la substance véritable (« τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν »). Dans leurs raisonnements (« λόγοι »), ils mettent en pièces les corps ainsi que *la vérité* de leurs adversaires, et ils proclament que celle-là n'est pas la substance, mais un devenir en mouvement (« γένεσιν ἀντ' οὐσίας φερομένην τινὰ »).<sup>53</sup>

<sup>50</sup> Cf. *Le Sophiste*, 243d – 244b.

<sup>51</sup> Cf. *Le Sophiste*, 244b – 245e.

<sup>52</sup> *Le Sophiste*, 245d-e (tr. Cordero, 1993, mod., p. 147) : « Καὶ τοίνυν ἄλλα μυρία ἀπεράντους ἀπορίας ἕκαστον εἰληφὸς φανεῖται τῷ τὸ ὄν εἶτε δύο τινὲ εἶτε ἓν μόνον εἶναι λέγοντι. »

<sup>53</sup> *Le Sophiste*, 246a-c (tr. Cordero, mod., 1993, pp. 148-149) : « Καὶ μὴν ἔοικέ γε ἐν αὐτοῖς οἷον γιγαντομαχία τις εἶναι διὰ τὴν ἀμφισβήτησιν περὶ τῆς οὐσίας πρὸς ἀλλήλους. (...) Οἱ μὲν εἰς γῆν ἐξ οὐρανοῦ καὶ τοῦ ἀοράτου πάντα ἔλκουσι, ταῖς χερσὶν ἀτεχνῶς πέτρας καὶ δρυὲς περιλαμβάνοντες. Τῶν γὰρ τοιούτων ἐφαπτόμενοι πάντων δισχυρίζονται τοῦτο εἶναι μόνον ὃ παρέχει προσβολὴν καὶ ἐπαφήν τινα, ταῦτόν σῶμα καὶ οὐσίαν ὀρίζομενοι, τῶν δὲ ἄλλων εἴ τις <τι> φήσει μὴ σῶμα ἔχον εἶναι, καταφρονοῦντες τὸ παράπαν καὶ οὐδὲν ἐθέλοντες ἄλλο ἀκούειν. (...) Τοιγαροῦν οἱ πρὸς αὐτοὺς ἀμφισβητοῦντες μάλα εὐλαβῶς ἀνωθεν ἐξ ἀοράτου ποθὲν ἀμύνονται, νοητὰ ἄττα καὶ ἀσώματα εἶδη βιαζόμενοι τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν εἶναι· τὰ δὲ ἐκείνων σώματα καὶ τὴν λεγομένην ὑπ' αὐτῶν ἀλήθειαν κατὰ σμικρὰ διαθραύοντες ἐν τοῖς λόγοις γένεσιν ἀντ' οὐσίας φερομένην τινὰ προσαγορεύουσιν. »

Pour les premiers penseurs, les seules substances véritables sont donc les corps, tandis que pour les seconds, les seules substances véritables sont les formes intelligibles, incorporelles et immobiles. Les premiers affirment que tout ce qui ne peut pas être touché n'existe pas vraiment, ne peut pas être une substance, tandis que les seconds affirment au contraire que tout ce qui est en mouvement et qui change, c'est cela qui n'existe pas vraiment et qui ne peut pas être une substance.

Or, dans la suite de cette discussion du *Sophiste*, nous découvrons que toutes les théories qui sont regroupées dans ces deux grands courants de pensée sont refusées par Platon, et cela parce qu'aucune d'elles ne peut rendre compte d'une manière correcte de la connaissance et de la prudence. En effet, les plus éduqués des Fils de la terre, ceux qui acceptent au moins qu'il existe réellement des vertus ainsi qu'une certaine prudence pour les hommes, reconnaîtront qu'on ne peut pas facilement considérer celles-ci comme des corps que l'on peut toucher. Quant aux Amis de Formes, s'ils veulent refuser absolument tout mouvement aux substances véritables, ils seront obligés de dire qu'il n'y a, dans *ce qui est véritablement*, ni âme, ni connaissance, puisque, pour Platon, l'âme est en mouvement et la connaissance est considérée comme une certaine sorte de mouvement<sup>54</sup>. Or, dit Platon, « il faut lutter avec toute la force de notre λόγος contre celui qui abolit la science, la connaissance ou l'intelligence, quel que soit ce qu'il affirme à ce sujet<sup>55</sup> ». Par conséquent, un philosophe qui souhaite maintenir qu'il y a réellement une certaine connaissance pour les hommes, ne peut ni soutenir que tout est corporel, ni soutenir que tous les étants véritables, sans exception, sont totalement immobiles. Mais, il ne peut pas non plus accepter de croire que tout est en mouvement, car cela aussi supprimerait toute connaissance et toute science<sup>56</sup>.

---

<sup>54</sup> Cf. *Le Sophiste*, 248e – 249a : « Mais alors, par Zeus ! nous laisserons-nous si facilement convaincre que le mouvement, la vie, l'âme et l'intelligence ne sont pas véritablement présents chez l'être total, que celui-ci ne vit ni ne pense et que, en revanche, solennel et sacré, dénué d'intellect, il se dresse immobile ? - Τί δὲ πρὸς Διός; Ὡς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν ἢ ῥαδίως πεισθησόμεθα τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρῆναι, μηδὲ ζῆν αὐτὸ μηδὲ φρονεῖν, ἀλλὰ σεμνὸν καὶ ἅγιον, νοῦν οὐκ ἔχον, ἀκίνητον ἔστος εἶναι; » (trad. Cordero, 1993, p. 155). Nous pouvons signaler que dans ce passage, il semble que pour Platon un être totalement immobile ne pourrait pas être un être intelligent. Il est alors possible de penser que le passage de *Métaphysique* Θ 6, 1048b 18-35 qui développe une différence entre mouvement et acte parfait, ait été conçu en vue de répondre à des apories de ce type. Sur ce point, voir M. Crubellier, « Rupture, reprise et révision de la théologie des *Lois* à celle de *Métaphysique* Λ », in *Réceptions de la théologie aristotélicienne d'Aristote à Michel d'Éphèse*, dir. F. Baghdassarian, G. Guyomarc'h, Louvain, Peeters, 2017, pp. 9-32.

<sup>55</sup> *Le Sophiste*, 249c (trad. Cordero, mod., 1993, p. 157) : « Καὶ μὴν πρὸς γε τοῦτον παντὶ λόγῳ μαχετέον, ὃς ἂν ἐπιστήμην ἢ φρόνησιν ἢ νοῦν ἀφανίζων ἰσχυρίζηται περὶ τινος ὀπποῦν. »

<sup>56</sup> Notons que pour Aristote aussi, affirmer que tout est en mouvement rend la connaissance impossible. Sur ce point, il attribue aux Éléates d'avoir aperçu les premiers la nécessité qu'il y ait des étants immobiles, et cela en lien avec la question de la possibilité de la connaissance. Cf. *Du Ciel* III 1, 298b 12-24, cité en partie plus bas, note 78.

Pour sortir de ces apories, l'Étranger propose aux uns comme aux autres de définir l'étant par la puissance. Avec les Fils de la Terre les plus éduqués, il s'accorde sur le fait de considérer que tout ce qui possède une certaine puissance, soit d'agir, soit de pâtir, est véritablement et est bien un certain « étant ». Avec le sens passif de la puissance, nous rejoignons d'une certaine manière le sens économique du terme οὐσία<sup>57</sup> puisque les biens matériels sont effectivement à la disposition de celui qui les possède, ils ont la puissance d'être utilisés par leur propriétaire. Avec le sens actif de la puissance, les vertus morales et intellectuelles, qui sont effectivement des puissances d'agir, peuvent être reconnues comme des étants véritables.

Quant aux Amis des Formes, s'ils acceptent de convenir que la science et l'âme sont bien quelque chose qui est véritablement et qu'elles impliquent le mouvement, l'Étranger peut leur montrer qu'ils doivent alors reconnaître que l'étant véritable peut être soit en mouvement, soit au repos. Par conséquent, on peut affirmer qu'« être » ne signifie ni la même chose qu'« être immobile », ni la même chose qu'« être en mouvement », mais qu'il peut communiquer soit avec « être immobile » soit avec « être en mouvement ». Par contre, si « être immobile » et « être en mouvement » peuvent l'un et l'autre communiquer avec « être », ils ne peuvent pas communiquer entre eux car rien ne peut être en même temps, immobile et en mouvement. Par ces raisonnements, l'Étranger manifeste que les formes, ainsi que tous les étants véritables, se caractérisent par une certaine puissance déterminée de communiquer et qu'elles ne seraient rien si elles n'avaient pas cette puissance. Cette puissance de communiquer, qui appartient aux Idées, est évidemment différente des puissances d'agir et de pâtir que possèdent les corps naturels. Toutefois, cette nouvelle conception de l'étant qui est caractérisé par la puissance de communiquer peut devenir un concept partagé avec les physiciens puisque, eux aussi, doivent nécessairement admettre que tout ce qui possède une certaine puissance de se mélanger, de communiquer et d'agir est un certain étant<sup>58</sup>.

Pour l'Étranger, la tâche du philosophe véritable consiste ainsi à connaître cette puissance de communication, c'est-à-dire qu'il doit connaître ce qui peut communiquer avec telle chose et ce qui ne peut pas communiquer avec telle autre chose. Par exemple, l'étant peut communiquer avec le mouvement ou avec le repos, mais le mouvement ne peut pas communiquer avec l'immobilité. Une telle conception renouvelée de l'étant comme puissance

---

<sup>57</sup> C'est-à-dire signifiant l'ensemble des biens matériels, la fortune ou le patrimoine que quelqu'un possède. Pour une étude plus précise sur le sens économique du terme « οὐσία », voir A. Motte, Ch. Rutten, P. Somville P. (éds.), *Ousia dans la philosophie grecque des origines à Aristote*, Louvain, Peeters, 2008.

<sup>58</sup> Cf. *Le Sophiste*, 252a-b.

peut alors permettre au philosophe véritable de rendre compte de l'âme et de la science, mieux que les tenants d'une théorie des formes immobiles qui excluraient tout mouvement de l'être véritable, et mieux que les terribles Fils de la Terre qui refusent toute réalité à ce qui n'est pas corporel.

Pour conclure l'étude de ces deux passages, nous pouvons dire que dans le *Phédon*, Platon explique qu'il s'est séparé des physiciens parce que, à ses yeux, leurs recherches des causes véritables n'aboutissaient qu'à des résultats décevants. Il a ainsi proposé une autre méthode de recherche qui, en naviguant strictement à l'intérieur des λόγοι, rend manifestes les formes immobiles et intelligibles, plus réelles ou plus « étants » que les réalités sensibles, et causes véritables de celles-ci. Dans le *Sophiste*, Platon continue de refuser les doctrines des physiciens, mais il précise qu'une théorie des formes immobiles qui exclurait tout ce qui est en mouvement du domaine des étants véritables est insuffisante, puisqu'il faudrait alors exclure la connaissance et l'âme de ce domaine. Il montre donc que l'on ne peut pas affirmer sans précision que les seuls étants véritables sont les formes parfaitement immobiles et il propose de définir l'étant par la puissance de communication. Par cette théorie<sup>59</sup>, il pense pouvoir rendre raison de l'existence du mouvement, qui possède lui aussi une certaine puissance, celle de communiquer avec l'étant. Toutefois, il reste fidèle à la méthode énoncée dans le *Phédon* : la

---

<sup>59</sup> Dans les limites de ce travail, nous ne pouvons pas nous prononcer sur la question de savoir si, dans le *Sophiste*, Platon lui-même remet en cause ses théories antérieures à propos des Idées, ou bien s'il précise cette théorie, mais sans la remettre en cause. Sur ce point, N. Cordero, dans l'introduction à sa traduction du *Sophiste* (*op. cit.* p. 11 et sq.) pense que dans cette œuvre, Platon analyse lui-même les faiblesses de son propre système et entreprend de nouvelles démarches. F. Fronterotta, « L'être et la participation de l'autre. Une nouvelle ontologie dans le *Sophiste* », *Les études philosophiques* n°3 (1995), note 5, p. 324, pense que la théorie des Amis des Formes est effectivement la théorie platonicienne des Idées, telle qu'elle est présentée jusqu'au *Parménide*. Il pense donc aussi que Platon réalise ici une autocritique. Dans cette même note, il signale les autres hypothèses qui ont été faites : les Amis des Formes seraient soit des Mégariques, soit des Pythagoriciens, soit des platoniciens dissidents ; il défend la même position dans « La notion de δύναιμις dans le *Sophiste* de Platon », in *Dunamis, autour de la puissance chez Aristote*, éd. M. Crubellier, A. Jaulin, D. Lefebvre, P.-M. Morel, Louvain, Peeters, 2008, pp. 187-224 (voir p. 194, note 16). L. Brisson, L., « La définition de l'être par la puissance », in *Dunamis, autour de la puissance chez Aristote, op. cit.*, pp. 173-186, pense pour sa part que Platon ne remet pas en cause sa théorie et que les Amis de Formes peuvent effectivement être des Mégariques. De même pour M. Dixsaut, *Platon, le désir de comprendre, op. cit.* pp. 150-151, Platon n'abandonne pas ici son ancienne théorie des Formes, mais il cherche à montrer comment ces Formes peuvent communiquer entre elles. Pour des études sur ce sujet, nous renvoyons aussi à A. Vasiliu, « Platon et l'invention du dualisme platonicien », *χώρα • Revue d'Études Anciennes et Médiévales* 13 (2015), pp. 141-163 ; P. Crivelli, *Plato's Account of Falsehood. A Study of the Sophist*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012 ; P. Aubenque, (dir.), M. Narcy (éd.), *Études sur le « Sophiste » de Platon*, Naples, Bibliopolis, 1991. Pour notre part, nous tenons uniquement, dans le cadre de ce travail, à relever le fait que Platon reconnaît ici la nécessité de rendre compte du mouvement – au moins d'une certaine sorte de mouvement qui rende la pensée possible – que c'est cette nécessité qui guide la discussion de l'Étranger avec les *Amis des Formes*. À ce propos, par rapport à l'article de A. Vasiliu que nous avons cité, nous pouvons dire que nous ne pensons pas comme elle que la critique d'Aristote à Platon porte sur son dualisme, mais qu'elle porte sur le fait que les principes platoniciens sont insuffisants pour rendre compte des mouvements naturels. Nous démontrons ce point dans la suite de notre travail.

philosophie véritable doit définir et doit conduire ses raisonnements en naviguant uniquement à l'intérieur des λόγοι.

### 3. La distinction entre physiciens et Académiciens, dans les textes d'Aristote

Les recherches d'Aristote qui sont transmises dans les traités des *Métaphysiques* poursuivent, pensons-nous, ces dernières réflexions de Platon dans le *Sophiste*. Un premier signe de cette continuité se trouve dans le fait qu'Aristote y développe la recherche d'une troisième voie entre deux courants, courants qu'il identifie comme étant d'une part les différentes théories des physiciens, et d'autre part les théories académiciennes des formes immobiles et séparées<sup>60</sup>. Cette classification prend ainsi la suite de celle qui avait été conçue par Platon dans le *Sophiste* : Aristote, dans les *Métaphysiques*, s'engage lui aussi « dans ce combat des géants » au sujet de la substance et des étants. Mais, il s'y engage d'une manière originale : il ne se place ni dans un camp ni dans l'autre mais tente de résoudre les apories soulevées par les uns et les autres en concevant une nouvelle théorie des étants, une nouvelle théorie des principes premiers<sup>61</sup>. Toutefois, puisque les critères de cette classification d'Aristote diffèrent quelque peu de ceux qui sont utilisés par Platon, nous allons la présenter pour elle-même. En effet, cette répartition aristotélicienne des philosophes en deux courants principaux et opposés est effectuée selon deux genres de critères : soit d'après le fait d'avoir posé, ou non, l'existence de substances autres que les sensibles, soit d'après les conceptions qu'ils ont eues au sujet de la définition et de la cause comme forme.

#### a. Les autres substances, au-delà des substances sensibles

Une répartition des penseurs grecs en deux courants, basée sur le fait qu'ils aient ou non affirmé l'existence de substances autres que les substances sensibles, se retrouve à plusieurs endroits dans les livres des *Métaphysiques*. Dans le livre M, par exemple, une telle distinction est utilisée dès le point de départ, puisque Aristote y réalise un examen critique des opinions de ceux qui ont posé une substance immobile et éternelle au-delà des substances sensibles, et cela

---

<sup>60</sup> La proximité entre les thèmes de recherche du *Sophiste* et les thèmes de recherche des *Métaphysiques* a déjà été plusieurs fois relevée. Voir par exemple, en plus des ouvrages cités à la note précédente : P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, op. cit., entre autres, p. 144 et sq., E. De Strycker, « Notes sur les relations entre la problématique du *Sophiste* de Platon et celle de la *Métaphysique* d'Aristote », in *Études sur la Métaphysique d'Aristote*, Actes du VI<sup>e</sup> Symposium Aristotelicum, éd. P. Aubenque, Paris, Vrin, 1979, p. 49 – 67 ; R. Barney, « History and dialectic in Metaphysics A 3 », art. cit.

<sup>61</sup> J. Beere, *Doing and being, an interpretation of Aristotle's Metaphysics Theta*, Oxford University Press, 2009, pp. 6-17, présente aussi la recherche d'Aristote comme une résolution des problèmes soulevés dans ce « combat entre les dieux et les géants » ; dans le cadre de sa recherche, il montre spécialement la place de la notion d'« ἐνέργεια » dans la résolution de ces problèmes.

afin de préparer ses propres recherches à ce sujet<sup>62</sup>. Et dans la conclusion de cette étude, il répartit clairement les philosophes antérieurs en deux groupes distincts afin de montrer comment et où il a étudié chacun d'eux, précisément quant à ses opinions portant sur les premiers principes :

Sur les premiers principes, les premières causes et les éléments, tout ce que disent ceux qui reconnaissent la seule substance sensible, ou bien cela a été dit dans les recherches sur la nature, ou bien cela n'appartient pas à la recherche présente ; d'autre part, toutes les opinions de ceux qui affirment qu'il y a d'autres substances au-delà des substances sensibles, il faut les considérer en les rattachant à ce que l'on a dit.<sup>63</sup>

Ainsi, lorsqu'il considère ce que ces prédécesseurs ont conçu comme étant les premiers principes et les premières causes de toutes choses, Aristote place d'un côté tous les physiciens qui n'ont reconnu que les substances sensibles et qui n'ont donc parlé que des éléments des substances sensibles et corporelles, et de l'autre les Académiciens et tous ceux qui ont parlé d'une autre sorte de substances, les formes et des nombres comme étant des substances plus véritables, non corporelles et séparées des substances sensibles. Dans ce passage, Aristote traite donc ensemble la question des premiers principes, des premières causes et des éléments, et la question des substances au-delà des substances sensibles. Il s'agit pour lui de parvenir à répondre à ces deux questions : quels sont les premiers principes de toutes choses ? y a-t-il d'autres substances que les substances sensibles ? L'enchevêtrement de ces deux questions se retrouve depuis les livres A et B et jusqu'au livre Λ. La suite de notre travail montrera comment Aristote les distingue et comment il répond précisément à l'une et à l'autre, tout en les gardant liées<sup>64</sup>.

Ce paragraphe pose aussi une autre question à propos de la différence entre la physique et la recherche présente, puisque Aristote y affirme que les conceptions élaborées par les physiologues à propos des premiers principes ont déjà été étudiées dans les livres sur la nature<sup>65</sup>.

---

<sup>62</sup> Cf. *Métaphysique* M 1, 1076a 10-15, cité et commenté plus bas dans cette 1<sup>re</sup> partie, voir II, 3, note 144.

<sup>63</sup> *Métaphysique* M 9, 1086a 21-26 : « περί δὲ τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ τῶν πρώτων αἰτίων καὶ στοιχείων ὅσα μὲν λέγουσιν οἱ περὶ μόνης τῆς αἰσθητῆς οὐσίας διορίζοντες, τὰ μὲν ἐν τοῖς περὶ φύσεως εἴρηται, τὰ δ' οὐκ ἔστι τῆς μεθόδου τῆς νῦν· ὅσα δὲ οἱ φάσκοντες εἶναι παρὰ τὰς αἰσθητὰς ἑτέρας οὐσίας, ἐχόμενόν ἐστι θεωρῆσαι τῶν εἰρημένων. »

<sup>64</sup> J. Annas, *Aristotle's Metaphysics, Books M and N*, Oxford, Clarendon Press, 2003 (1<sup>re</sup> éd. 1976), p. 78-81, récapitule en trois discussions le programme des livres M et N, tel qu'il est exposé en M 1 : discussions à propos des théories platoniciennes des nombres séparés, discussions à propos de la théorie des Formes séparées et discussions portant sur la question de savoir si de tels étants séparés, qu'ils soient les formes ou les nombres, peuvent être les premiers principes et les éléments premiers de toutes choses. Et elle pense que le manque apparent de rigueur dans la structure de ces deux livres tient entre autres (au-delà des aléas de la rédaction de ces textes) au fait que ces trois questions ne peuvent être traitées totalement indépendamment les unes des autres.

<sup>65</sup> Une question semblable se pose à propos de *Métaphysique* M 1, 1076a 8-10 où Aristote déclare que les recherches sur les principes des substances sensibles, la matière et la substance en acte, ont déjà été effectuées. Nous reviendrons sur ce passage dans cette 1<sup>re</sup> partie, II, 2, note 128.

Par conséquent, il semble que la recherche présente ne concerne que les philosophes qui ont posé des substances non-sensibles. De plus, la difficulté est redoublée par la question de savoir si *la recherche présente* ne concerne que les livres M et N, ou bien si elle concerne l'ensemble des livres des *Métaphysiques*. Comme nous l'avons exposé dans notre introduction et comme nous continuerons de le justifier dans la suite de notre travail, nous pensons que l'ensemble des livres des *Métaphysiques* et toute la variété des recherches qu'ils contiennent, sont concernés par cette question des premiers principes et des premières causes de toutes choses. Dans cette perspective, la doxographie du livre A et les apories du livre B portent non seulement sur les opinions des Académiciens, mais aussi sur la manière dont *ceux qui ne posent pas d'autres substances que les sensibles* ont conçu les premiers principes de toutes choses. Toutefois, Aristote n'expose pas les théories des physiologues dans le détail et il serait effectivement difficile de comprendre les critiques qu'il leur adresse dans les *Métaphysiques* si l'on ne prenait pas en compte les discussions qu'il leur a consacrées dans les traités de physique et de biologie. Nous pouvons alors, nous semble-t-il, comprendre ainsi la remarque de ce paragraphe : dans les *Métaphysiques* – et pas uniquement dans les livres M et N – Aristote ne consacre pas aux physiologues une étude semblable à celles qu'il a consacrées aux théories des Platoniciens et des Pythagoriciens<sup>66</sup>, car de telles études ont été effectuées dans les traités de philosophie naturelle. Par contre, il reprend leurs positions par rapport aux premiers principes pour montrer d'une manière globale pourquoi il est impossible de ne pas poser d'autres principes que les éléments des corps. Et nous voyons ici aussi comment la question des premiers principes et la question des substances autres que les sensibles, sont deux questions différentes et en même temps liées.

La distinction entre physiciens et Académiciens, basée sur ce critère de la reconnaissance ou non d'autres substances que les sensibles, est aussi présente dans la doxographie du livre A où Aristote se sert de l'étude des opinions antérieures pour montrer que les quatre genres de causes qui ont été utilisés dans les traités de philosophie de la nature regroupent effectivement toutes les sortes de causes possibles<sup>67</sup>. Et pour cet exposé sur les quatre genres de causes, à la différence des recherches des livres M et N, qui portaient précisément sur les substances autres que les sensibles, Aristote ne néglige pas de reprendre les

---

<sup>66</sup> Nous verrons plus bas qu'Aristote considère que les Pythagoriciens ont utilisé des principes non-physiques (bien que non-séparés des sensibles). Par conséquent, quant à ce qu'ils disent sur les nombres comme principes de toutes choses, c'est dans les *Métaphysiques* qu'Aristote les réfute et non dans les traités de physique.

<sup>67</sup> Sur ce point, voir l'introduction et la conclusion de cette étude : *Métaphysique* A 3, 983a 24 – 983b 6 et A 10, 993a 11-15.

opinions des physiciens, en signalant néanmoins après les avoir examinées que celles-ci sont moins importantes que celles des Académiciens, au regard des problèmes qu'il souhaite traiter :

Mais, dira-t-on, ces penseurs sont seulement familiers des λόγοι sur la génération, la corruption et le mouvement, car ils recherchent presque uniquement les principes et les causes d'une telle substance, tandis que tous ceux qui prennent en considération tous les étants et qui posent que parmi les étants, les uns sont sensibles, les autres non, appliquent évidemment leur examen aux deux genres. C'est pourquoi on pourrait s'occuper plutôt de savoir à leur propos s'ils ont raison ou tort, en vue de l'examen des questions qui se présentent à nous maintenant.<sup>68</sup>

Selon ce critère, en *Métaphysique A*, Aristote place d'un côté non seulement tous les physiciens, mais aussi les théologiens et les poètes, tandis que de l'autre, il place Platon et tous ceux qui l'ont suivi<sup>69</sup>. En effet, bien qu'ayant conçu de multiples théories qui pouvaient se retrouver en contradiction les unes par rapport aux autres, les membres de l'Académie semblent avoir gardé comme point commun le fait de poser soit des formes, soit des nombres, soit les deux, comme les premiers des étants et comme des substances véritables et séparées des substances sensibles<sup>70</sup>. Quant au groupe des physiologues, on peut relever qu'il contient lui aussi des doctrines réellement diverses, et qui peuvent être en contradiction les unes avec les autres. Néanmoins, au-delà de ces différences, Aristote fait ressortir le critère commun qui les rassemble ici et qui réside dans le fait de ne pas poser, à l'inverse des Académiciens, d'autres substances que les substances sensibles et donc de concevoir les premiers principes et les premières causes comme étant de nature corporelle.

À ce propos, nous pouvons nous demander pourquoi à plusieurs reprises, Aristote rapproche les « poètes-théologiens » non pas des Académiciens, mais des physiciens en les étudiant parmi ceux qui n'ont pas conçu d'autres substances que les sensibles<sup>71</sup> : le fait qu'ils aient parlé des dieux n'implique-t-il pas *de facto* qu'ils aient produit des théories qui ne sont pas physiques en parlant de substances qui ne sont pas naturelles ? On peut aussi se demander pourquoi, dans un discours rationnel, tenir compte de penseurs qui utilisent une façon de parler

---

<sup>68</sup> *Métaphysique A* 8, 989b 21-29 : « Ἀλλὰ γὰρ οὗτοι μὲν τοῖς περὶ γένεσιν λόγοις καὶ φθορὰν καὶ κίνησιν οἰκεῖοι τυγχάνουσι μόνον (σχεδὸν γὰρ περὶ τῆς τοιαύτης οὐσίας καὶ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς αἰτίας ζητοῦσι μόνης)· ὅσοι δὲ περὶ μὲν ἀπάντων τῶν ὄντων ποιοῦνται τὴν θεωρίαν, τῶν δ' ὄντων τὰ μὲν αἰσθητὰ τὰ δ' οὐκ αἰσθητὰ τιθέασι, δῆλον ὡς περὶ ἀμφοτέρων τῶν γενῶν ποιοῦνται τὴν ἐπίσκεψιν· διὸ μᾶλλον ἂν τις ἐνδιατρίψειε περὶ αὐτῶν, τί καλῶς ἢ μὴ καλῶς λέγουσιν εἰς τὴν τῶν νῦν ἡμῖν προκειμένων σκέψιν. »

<sup>69</sup> Nous verrons plus loin la position particulière qu'il attribue aux Éléates et aux Pythagoriciens.

<sup>70</sup> Ces théories sont étudiées en détail dans les livres M et N des *Métaphysiques*.

<sup>71</sup> Cf. *Métaphysique A* 3, 983b 27 – 984a 2 ; A 4, 984b 23-32 ; A 8, 989a 9-12 ; B 4, 1000a 9-20 ; Λ 6, 1071b 24 et sq. ; N 4, 1091b 4 et sq. ; et en particulier : *Métaphysique Λ* 10, 1075b 24-28 (cité plus bas dans cette 1<sup>re</sup> partie, II, 3, note 143).

poétique et mythique<sup>72</sup> ? Pour répondre à ces questions, rappelons que les termes théologiens ou poètes désignent ici ceux qui, tel Hésiode, ont produit des discours poétiques non seulement sur les dieux, mais aussi sur l'origine de l'univers et de tout ce qui s'y trouve. Leurs discours avaient donc l'intention de donner les premiers principes et les premières causes de tous les étants et d'expliquer l'ordre des choses et des événements tels que les expérimentaient quotidiennement les auditeurs de leurs chants. Pour ces raisons, Aristote lui-même considère de tels poèmes comme des explications du monde parmi d'autres possibles. C'est donc à ce titre que ces poètes font partie des penseurs antérieurs par rapport auxquels Aristote se situe et dont il examine la structure et la cohérence des raisonnements, ainsi que les genres de causes qu'ils utilisent<sup>73</sup>. Un tel point de vue permet de comprendre pourquoi Aristote classe ces poètes parmi les physiciens. En effet, ils donnent pour toutes choses, qu'il s'agisse des dieux, des hommes ou des autres réalités naturelles, la même origine et les mêmes principes, par exemple, le Chaos, la Nuit ou la Terre et le Ciel ; et ils ne conçoivent pas de théorie particulière à propos de substances différentes des sensibles. De la même manière, Hésiode chante dans son poème que les dieux, tout autant que les montagnes et les hommes, proviennent de la Terre<sup>74</sup>.

Si nous regardons maintenant les autres penseurs, en nous basant sur ce qu'Aristote nous dit par ailleurs de leurs théories, nous pouvons considérer que tous les physiciens qui n'ont parlé que de la cause matérielle se trouvent avec évidence dans le groupe de ceux qui n'admettent que les substances sensibles. De plus, parmi les physiciens, tous ceux qui, en plus d'une cause comme matière, ont recherché une cause et un principe du mouvement, mais qui n'ont attribué cette causalité qu'au feu ou à l'élément chaud, sont eux aussi sans conteste dans

---

<sup>72</sup> À ce propos, nous pouvons signaler que Platon, dans le *Sophiste* mêlait aussi les poètes aux philosophes. Cf. N. Cordero, *op. cit.*, p. 240, note 189 : « Il n'est pas facile d'individualiser les personnages auxquels Platon fait allusion, notamment parce que nous sommes victimes d'une dichotomie selon laquelle quelques personnages sont restés dans nos encyclopédies dans le chapitre "philosophes", et d'autres ont trouvé leur place dans les sections telles que "cosmologues", "mythologues", "poètes", etc. Platon ne faisait pas cette distinction, malgré sa méfiance à l'égard de certains mythes et d'une certaine poésie. »

<sup>73</sup> Pour une manière intéressante de voir le lien entre « ὁ φιλόμυθος » et « ὁ φιλόσοφος » à partir d'une hésitation textuelle en *Métaphysique* A 2, 982b 12, voir S. Broadie, « A science of first principles (Metaphysics A 2) », *art. cit.*, p. 63 : pour elle, si on prend la variante textuelle de la famille α des manuscrits (« φιλόμυθος ὁ φιλόσοφος πῶς ἐστίν » au lieu de « ὁ φιλόμυθος φιλόσοφος πῶς ἐστίν » dans la famille β), on peut aussi comprendre que le philosophe aime les mythes car ils témoignent d'une première volonté de comprendre et d'une proto-théorie qui invite à la critique philosophique.

<sup>74</sup> Cf., Hésiode, *Théogonie*, v. 116-138. Voir aussi : *Du Ciel* III 1, 298b 24-29 où Hésiode et ceux qui l'ont suivi sont placés avec les premiers philosophes de la nature comme professant le fait que toutes choses ont été engendrées et qu'une fois engendrées certaines demeurent incorrompues tandis que les autres périssent ; *Métaphysique* B 2, 997b 9 et sq. où Aristote parle de ceux qui ont conçu les dieux comme des hommes éternels. Nous pensons que cette référence à Hésiode est aussi présente dans le *Timée* de Platon, en 29c-d, lorsque Timée avant de commencer son discours prévient qu'au sujet « des dieux et de la génération de l'univers » (« θεῶν καὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως »), il n'est pas possible de parvenir à des λόγοι parfaitement cohérents mais seulement de proposer un mythe vraisemblable.

le même cas. Par contre, nous pouvons nous interroger sur tous ceux qui ont conçu une cause du mouvement autre que le feu, qu'il s'agisse de l'amour, du désir, de l'amitié, du *νοῦς*<sup>75</sup> : comment ont-ils conçu la nature de telles causes ? Les ont-ils conçues comme des substances sensibles ? En effet, bien qu'Empédocle considère que l'amitié et la haine sont deux éléments qui se trouvent dans les éléments du mélange initial, il les distingue des quatre autres éléments qui sont les éléments corporels. Quant au *νοῦς* dont parle Anaxagore, la question est encore plus complexe puisqu'un tel principe est conçu comme étant séparé du mélange initial. Cependant, bien qu'il reconnaisse l'originalité et la nouveauté d'Anaxagore, Aristote estime qu'il a encore trop balbutié pour que l'on trouve chez lui une détermination claire de la nature exacte d'un tel principe<sup>76</sup>. Par conséquent, malgré le fait que ces philosophes ont parlé d'une cause qui est à l'origine du mouvement dans les étants et qui est une cause d'un autre type que les simples éléments corporels, Aristote continue de penser qu'ils appartiennent au groupe de tous ceux qui n'ont pas pris en compte d'autres étants que les sensibles<sup>77</sup>.

Si nous considérons maintenant le cas des Éléates et des Pythagoriciens, nous voyons que par rapport à cette classification entre physiciens et Académiciens, chacun de ces deux courants de pensée se trouve dans une situation hybride. En effet, il est évident que les Éléates n'ont pas produit pas de théories scientifiques sur la nature, puisque niant tout mouvement réel, ils n'ont pas recherché les causes des phénomènes naturels. Néanmoins, il arrive qu'ils se trouvent eux aussi placés avec les physiciens, puisque comme eux, d'après Aristote, ils ne conçoivent pas d'autres étants que les substances naturelles. Cependant, ils se sont éloignés des physiciens parce qu'ils furent les premiers à penser qu'il fallait qu'il y ait quelque chose d'inengendré et de totalement immobile pour que l'on puisse rendre compte de la connaissance ou « φρόνησις ». Par conséquent, pour sauver la possibilité de la connaissance, tout en ne

<sup>75</sup> Aristote cite comme exemples Anaxagore, Hermotime, Hésiode, Parménide, Empédocle, en précisant qu'il ne se prononce pas sur la question de savoir qui fut le premier à concevoir une telle cause. Cf. *Métaphysique* A 3, 984b 11 – 984b 33.

<sup>76</sup> Cf. *Métaphysique* A 8, 989b 14-21 : « Mais il affirme que tout était à l'état de mélange, sauf le νοῦς, et que lui seul est sans mélange et pur. Ainsi, à partir de cela, il lui arrive de dire que les principes sont l'un (car il est simple et sans mélange) et l'autre tel que nous le posons, l'indéfini avant qu'il ne soit défini, et qu'il ne participe d'une forme quelconque. Ainsi, il ne parle ni correctement, ni clairement, mais il veut signifier pourtant une doctrine très proche des doctrines postérieures, et plus encore des manières de voir actuelles. – φησὶ δ' εἶναι μεμιγμένα πάντα πλὴν τοῦ νοῦ, τοῦτον δὲ ἀμιγῆ μόνον καὶ καθαρὸν. Ἐκ δὴ τούτων συμβαίνει λέγειν αὐτῷ τὰς ἀρχὰς τό τε ἓν (τοῦτο γὰρ ἀπλοῦν καὶ ἀμιγές) καὶ θάτερον, οἷον τίθεμεν τὸ ἀόριστον πρὶν ὀρισθῆναι καὶ μετασχεῖν εἶδους τινός, ὥστε λέγει μὲν οὐτ' ὀρθῶς οὔτε σαφῶς, βούλεται μέντοι τι παραπλήσιον τοῖς τε ὕστερον λέγουσι καὶ τοῖς νῦν φαινόμενοις μᾶλλον. » Sur le νοῦς comme différent de toutes les autres choses, voir *De l'âme* I 2, 405b 19-23 : « Anaxagore, et lui seul, affirme que le νοῦς est impassible et qu'il ne possède rien de commun avec les autres choses. Mais, étant tel, comment connaît-il et par quelle cause ? Il ne l'a pas dit et cela n'est pas clairement évident à partir de ce qu'il a dit. – Ἀναξαγόρας δὲ μόνος ἀπαθὴ φησὶν εἶναι τὸν νοῦν, καὶ κοινὸν οὐθὲν οὐθενὶ τῶν ἄλλων ἔχειν. Τοιοῦτος δ' ὢν πῶς γνωρίζει καὶ διὰ τίν' αἰτίαν, οὐτ' ἐκεῖνος εἴρηκεν οὐτ' ἐκ τῶν εἰρημένων συμφανές ἐστίν. »

<sup>77</sup> Cf. *Métaphysique* A 8, 989b 21-29 (cité plus haut, voir note 68).

concevant pas d'autres étants que les étants naturels, ils ont construit une solution en totale contradiction avec les phénomènes : ils ont affirmé que toutes les générations et tous les mouvements ne sont qu'apparences et ils ont placé l'unité et l'immobilité absolues dans les étants sensibles<sup>78</sup>.

Quant aux Pythagoriciens, ils ne pensent pas non plus *en physiciens*, puisque leurs principes ne sont pas des corps ou des éléments naturels. Et c'est pour cette raison qu'ils ne rendent pas compte d'une manière appropriée des phénomènes et des mouvements naturels<sup>79</sup>. Toutefois, à la différence de Platon, ils ont pensé que les nombres étaient dans les substances naturelles sans être séparés de celles-ci<sup>80</sup>. De ce point de vue donc, ils ont eux aussi pensé, comme les physiologues, que tous les étants sont contenus à l'intérieur de l'ensemble de la nature – à l'intérieur du Ciel<sup>81</sup> – et ils n'ont pas conçu une théorie des premiers principes de toutes choses impliquant des substances véritablement séparées des substances sensibles.

## b. La recherche des définitions universelles

Ce cas particulier des Pythagoriciens nous conduit à formuler un deuxième critère utilisé par Aristote pour classer les philosophes antérieurs : ont-ils cherché à définir et à déterminer le λόγος et le « ce que c'est » des objets dont ils parlent ? En effet, d'après les études

---

<sup>78</sup> Cf. *Du Ciel* III 1, 298b 21-24 : « Ceux-là <Parménide et Mélissos> certes, parce qu'ils soutenaient qu'il n'y avait rien au-delà de la substance des sensibles, alors qu'ils furent les premiers à penser qu'il devait y avoir d'autres natures, si du moins il existe réellement une certaine pensée et une certaine prudence, ils ont transféré aux sensibles des λόγοι valables pour ceux-là <c'est-à-dire, les étants ingénérés et totalement immobiles>. – Ἐκεῖνοι δὲ διὰ τὸ μὴ εἶναι μὲν ἄλλο παρὰ τὴν τῶν αἰσθητῶν οὐσίαν ὑπολαμβάνειν εἶναι, τοιαύτας δὲ τινας νοῆσαι πρῶτοι φύσεις, εἴπερ ἔσται τις γνώσις ἢ φρόνησις, οὕτω μετήνεγκαν ἐπὶ ταῦτα τοὺς ἐκεῖθεν λόγους. » à propos du débat portant sur le fait de savoir si les Éléates parlent de la nature, voir Aristote, *Physique* (prés. et trad. P. Pellegrin), 2<sup>e</sup> éd. revue, Paris, Flammarion, 2002, p. 77, note 1.

<sup>79</sup> Cf. *Métaphysique* A 8, 990a 16 et sq.

<sup>80</sup> Cf. *Métaphysique* N 3, 1090a 22-25 : « Quant aux Pythagoriciens, parce qu'ils voient que beaucoup d'affections des nombres appartiennent aux corps sensibles, ils ont fait que les étants soient des nombres, non séparables, mais que les étants soient constitués de nombres. Pourquoi donc ? Parce que les affections des nombres sont présentes dans l'harmonie, dans le ciel et dans beaucoup d'autres choses. – οἱ δὲ Πυθαγόρειοι διὰ τὸ ὄραν πολλὰ τῶν ἀριθμῶν πάθη ὑπάρχοντα τοῖς αἰσθητοῖς σώμασιν, εἶναι μὲν ἀριθμοὺς ἐποίησαν τὰ ὄντα, οὐ χωριστοὺς δὲ, ἀλλ' ἐξ ἀριθμῶν τὰ ὄντα· διὰ τί δέ; ὅτι τὰ πάθη τὰ τῶν ἀριθμῶν ἐν ἀρμονίᾳ ὑπάρχει καὶ ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ ἐν πολλοῖς ἄλλοις. » Voir aussi *Physique* III 4, 203a 4-8, *Du Ciel* III 1, 300a 14-19.

<sup>81</sup> Cf. *Métaphysique* A 6, 987b 27-29 ; A 8, 989b 34 – 990a 5 : « En effet, ils génèrent le Ciel et observent avec soin ce qui se passe dans ses parties, dans ses affections, dans ses fonctions, et ils épuisent à cela leurs principes et leurs causes, parce qu'ils sont d'accord avec les autres physiologues pour penser que l'étant est un étant, dans la mesure où il est sensible et contenu dans ce que l'on appelle le Ciel. – γεννῶσιν τε γὰρ τὸν οὐρανόν, καὶ περὶ τὰ τούτου μέρη καὶ τὰ πάθη καὶ τὰ ἔργα διατηροῦσι τὸ συμβαῖνον, καὶ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰ αἷτια εἰς ταῦτα καταναλίσκουσιν, ὡς ὁμολογοῦντες τοῖς ἄλλοις φυσιολόγοις ὅτι τό γε ὄν τοῦτ' ἐστὶν ὅσον αἰσθητόν ἐστι καὶ περιεῖληφεν ὁ καλούμενος οὐρανός. » Voir aussi *Métaphysique* N 3, 1091a 18-22 : « Mais, puisque <les Pythagoriciens> construisent le monde et veulent parler en termes de physique, il est juste de les interroger sur la nature et de les tenir à l'écart de la démarche présente, car nous cherchons les principes des choses immobiles, et par conséquent il faut considérer la génération des nombres qui sont tels <c'est-à-dire immobiles et séparés des sensibles>. – Ἄλλ' ἐπειδὴ κοσμοποιοῦσι καὶ φυσικῶς βούλονται λέγειν, δίκαιον αὐτοὺς ἐξετάζειν τι περὶ φύσεως, ἐκ δὲ τῆς νῦν ἀφεῖναι μεθόδου· τὰς γὰρ ἐν τοῖς ἀκινήτοις ζητοῦμεν ἀρχὰς, ὥστε καὶ τῶν ἀριθμῶν τῶν τοιούτων ἐπισκεπτέον τὴν γένεσιν. »

doxographiques contenues dans les livres des *Métaphysiques*, nous pouvons voir qu'Aristote retient des physiciens le désir de connaître les causes appropriées des substances naturelles et de leurs mouvements, mais qu'il retient des Pythagoriciens, de Socrate et de Platon, la nécessité de définir. Et c'est cette nécessité de définir qui a conduit à concevoir un autre type de cause, qui n'est ni une cause comme matière, ni une cause comme principe d'où vient le mouvement, mais une cause comme forme.

Ainsi, à la suite de Platon dans le *Phédon*, Aristote revient régulièrement sur le fait que les physiciens n'ont pas défini ce dont ils parlaient<sup>82</sup> tandis qu'il reconnaît la place de Socrate qui fut effectivement le premier à développer systématiquement cette exigence de la définition<sup>83</sup>. Quant aux Pythagoriciens, Aristote considère qu'eux aussi ont joué un rôle important dans cette recherche de la forme et de la définition, bien que leurs conceptions sur ce sujet furent encore trop simples à ses yeux<sup>84</sup>.

Selon ce deuxième critère, nous pouvons donc constater que les Pythagoriciens ne se retrouvent plus avec les physiciens, mais bien avec Socrate et Platon, puisque comme eux, ils ont utilisé les définitions dans leurs recherches des causes. Toutefois, si Aristote rappelle plusieurs fois la continuité entre Platon et les doctrines de Socrate et des Pythagoriciens au sujet de la théorie de la définition, rappelons qu'il souligne aussi d'une manière très claire que Platon s'est distingué de ces derniers en concevant les nombres et les formes universelles comme étant des substances séparées des substances sensibles. En effet, ni Socrate, ni les Pythagoriciens n'avaient conçu une telle séparation<sup>85</sup>.

---

<sup>82</sup> Cf. en particulier *Métaphysique* A 8, 988b 28-29 (cité plus bas à la note 108) ; *Métaphysique* M 4, 1078b 19-21 ; *Physique* II 2, 194a 18-21 et *Parties des animaux* I 1, 642a 13-31. Notons que c'est avec l'arrière-fond de cette critique contre les physiciens que prend sa valeur la remarque d'Aristote lorsqu'il relève qu'Empédocle a parlé correctement en affirmant que l'os était aussi une proportion déterminée, un « λόγος », des éléments naturels. Ainsi, il commença à se rendre compte qu'il fallait parler non seulement des éléments, mais aussi du « λόγος » des choses. Pour les références, voir plus bas, note 122.

<sup>83</sup> Cf. *Métaphysique* M 4, 1078b 27-30 : « Car, il y a deux choses que l'on pourrait attribuer à juste titre à Socrate : les λόγοι inductifs et le fait de définir d'une manière universelle. En effet, ces deux choses sont au principe de la science. – δύο γάρ ἐστιν ἃ τις ἂν ἀποδοίη Σωκράτει δικάϊως, τοὺς τ' ἐπακτικὸς λόγους καὶ τὸ ὀρίζεσθαι καθόλου· ταῦτα γάρ ἐστιν ἄμφω περὶ ἀρχὴν ἐπιστήμης. »

<sup>84</sup> Cf. *Métaphysique* A 5, 987a 20-27.

<sup>85</sup> Cf. *Métaphysique* M 4, 1078b 30 et sq. pour Socrate. *Métaphysique* A 6, 987b 27-32 et M 8, 1083b 8-13, pour les Pythagoriciens. Voir aussi, J. Annas, *Aristotle's Metaphysics, Books M and N, op. cit.*, p. 136, qui montre que les Pythagoriciens sont traités accidentellement dans les livres M et N en raison du fait qu'ils ne posent pas les nombres comme des substances séparées.

## II. Les principes du mouvement et les substances

### 1. Les premiers principes doivent pouvoir rendre compte des mouvements

Nous venons de mettre en évidence deux critères utilisés par Aristote dans les livres des *Métaphysiques* pour classer les théories de ses prédécesseurs : ont-ils posé d'autres substances que les substances sensibles ? ont-ils défini et ont-ils utilisé la cause comme forme ? À cette classification qui constitue une première caractéristique de ces textes, nous pouvons ajouter comme une deuxième caractéristique le fait que dans ces passages doxographiques – d'une manière très explicite dans le texte de *Métaphysique* M 9, 1086a 21-26<sup>86</sup>, mais aussi dans les autres livres, y compris dans le livre A – Aristote considère ce que les autres penseurs et philosophes ont conçu comme étant les premiers principes de toutes choses, de tous les étants. En effet, c'est sur ce point précis qu'il les critique et qu'il compare leurs doctrines<sup>87</sup>. Un tel point de vue apparaît clairement si l'on compare les textes des *Métaphysiques* avec le 1<sup>er</sup> livre du traité *De l'âme* ou avec le 1<sup>er</sup> livre de la *Physique* puisque dans ces deux livres Aristote effectue une revue des mêmes penseurs, mais sous un autre point de vue : dans le traité *De l'âme*, il examine ce qu'ils ont affirmé au sujet de l'âme et dans la *Physique*, il reprend et critique leurs positions à propos des principes utilisés pour rendre compte des générations naturelles<sup>88</sup>. La question qui guide les doxographies et les critiques des autres penseurs dans les livres des *Métaphysiques* peut donc être formulée ainsi : ont-ils conçu certains principes qu'ils ont posés comme *premiers principes de toutes choses* ? Si oui, quels sont ces principes<sup>89</sup> ?

---

<sup>86</sup> Cité plus haut, note 63.

<sup>87</sup> Voir par exemple, *Métaphysique* A 3, 984a 2-3 (nous soulignons) : « On dit pourtant que Thalès s'est prononcé en ce sens sur la cause première. – Θαλής μέντοι λέγεται ούτως ἀποφήνασθαι περὶ τῆς πρώτης αἰτίας. » Voir aussi *Métaphysique* A 3, 983b 7-8 ; A 3-4, 984b 20-32 ; A 5, 985b 25-26 ; 986a 2 ; 987b 19 ; A 6, 987b 18-19 ; A 8, 989b 21-29 (cité plus haut, voir note 68). À ce propos, nous pouvons remarquer que dans ce contexte du livre A, les expressions « principes, ou causes, de toutes choses », « principes des étants », « principes de tous les étants » sont équivalentes et désignent les principes premiers utilisés ou conçus par un philosophe donné pour rendre compte de toutes les réalités ; et cela montre aussi que « les étants » peuvent désigner soit ce dont on recherche les causes et les principes, soit les principes eux-mêmes. Dans ce contexte aussi, nous comprenons pourquoi en A 8, 989b 21-29, Aristote loue les Académiciens : en ne limitant pas les étants aux seuls étants sensibles, ils ont été sur ce point plus pertinents que les physiciens puisqu'ils ont cherché à rendre compte effectivement de « tous les étants », sans circonscrire ceux-ci aux seuls étants naturels.

<sup>88</sup> Pour une étude complète et argumentée sur l'organisation des analyses de la génération dans les traités de physique et de biologie, et sur la place de *Physique* I, voir C. Cerami, *Génération et Substance*, op. cit. ; A. Mansion, *Introduction à la physique aristotélicienne*, 2<sup>e</sup> éd. revue et augmentée, Louvain, éd. de l'institut supérieur de philosophie, 1987 (1<sup>re</sup> parution 1945), pp. 46 et sq. Voir aussi, pour une analyse de l'organisation des recherches physique et biologique dans les traités d'Aristote, M. Rashed, *De la génération et la corruption*, Paris, Belles Lettres, 2005, Introduction, p. cxl et sq.

<sup>89</sup> Ce point de vue peut justifier le fait que Socrate n'apparaît pas en *Métaphysique* A et B puisque Socrate semble avoir voulu limiter ses recherches aux questions éthiques, sans rechercher une théorie des premiers principes de toutes choses. Par contre, Aristote le mentionne au livre M quand il explique l'origine des recherches de Platon sur la définition et sur la science.

Dans le livre A, Aristote étudie plus particulièrement à quel genre ou type de cause peuvent se rattacher ce que les autres penseurs ont conçu comme *premiers principes de toutes choses*<sup>90</sup>. Si dans le cas des premiers physiciens et des atomistes, il est évident que leurs principes corporels se rattachent à la cause comme matière<sup>91</sup>, la réponse semble être moins évidente dans d'autres cas. Par exemple, à quel genre de cause peut-on rattacher les nombres des Pythagoriciens<sup>92</sup> ? ou encore le *νοῦς* d'Anaxagore ? l'amitié et la discorde d'Empédocle ? les formes ou Idées, puis l'un et la dyade de Platon<sup>93</sup> ? Et, après avoir étudié les philosophes sous ce point de vue et après avoir rapproché leurs principes des quatre genres de causes qu'il a conçus en physique, Aristote les critique tous, sans exception, parce qu'ils ne sont pas parvenus à une conception claire de ces quatre genres de causes. Ainsi, en rappelant ici la double question de l'Étranger du *Sophiste*, question qui portait sur le nombre et la qualité des principes, nous pouvons dire qu'ils n'ont donné ni le nombre correct des genres de causes, ni une explication correcte de ce que sont ces quatre genres.

Après avoir évalué et critiqué les philosophes du point de vue des genres de causes utilisés, Aristote développe dans le livre B, une série d'apories qui portent sur les difficultés qui surgissent lorsque l'on admet comme premiers principes de toutes choses, soit les principes des physiciens, soit les principes des Académiciens. Les autres apories, celles qui sont exposées en premier, portent sur la science à laquelle il appartient d'étudier ces premiers principes, science qui a été annoncée lors des deux premiers chapitres du livre A. Et comme nous l'avons déjà relevé plus haut, aux livres M et N, Aristote considère toutes les difficultés liées aux théories qui ont conçu comme premiers principes de toutes choses des substances immobiles et séparées des sensibles. Enfin, en *Métaphysique* Λ 10, il reprend une dernière fois les théories des autres

<sup>90</sup> C'est pour cette raison qu'Aristote affirme que les doctrines des Éléates sont sans importance de ce point de vue, sauf si l'on peut montrer que l'un-infini de Mélissos est plutôt conçu comme une *cause comme matière* tandis que l'un-fini de Parménide se range du côté de la *cause comme λόγος* et comme forme. Cf. *Métaphysique* A 5, 986b 17-21 : « Néanmoins, jusque-là, il y a une parenté avec notre examen présent. Parménide en effet, semble s'être attaché à l'un selon le λόγος, Mélissos à l'un selon la matière. C'est pourquoi, le premier affirme que l'un est limité, le second qu'il est illimité. – οὐ μὴν ἀλλὰ τοσοῦτόν γε οἰκεῖόν ἐστι τῇ νῦν σκέψει. Παρμενίδης μὲν γὰρ ἔοικε τοῦ κατὰ τὸν λόγον ἑνὸς ἄπτεσθαι, Μέλισσος δὲ τοῦ κατὰ τὴν ὕλην (διὸ καὶ ὁ μὲν πεπερασμένον ὁ δ' ἄπειρόν φησιν εἶναι αὐτό) »

<sup>91</sup> Cf. par exemple *Métaphysique* A 4, 985b 4-10 (passage cité en entier, à la note 214) où Aristote montre que les principes de Leucippe et Démocrite sont des principes comme matière.

<sup>92</sup> Cf. *Métaphysique* A 5, 986b 4-8 : « Pourtant, sur la question de savoir comment on peut les rapprocher des causes dont on a parlé, il n'y a pas d'explication claire de leur part, mais ils semblent ranger les éléments en quelque sorte dans l'espèce matérielle, car ils affirment que la substance se forme et est façonnée à partir de ces éléments comme constituants. Avec cela, on a suffisamment étudié la pensée des Anciens qui énoncent la pluralité des éléments de la nature. – Πῶς μέντοι πρὸς τὰς εἰρημένας αἰτίας ἐνδέχεται συνάγειν, σαφῶς μὲν οὐ διήρθρωται παρ' ἐκείνων, εὐόκασι δ' ὡς ἐν ὕλης εἶδει τὰ στοιχεῖα τάττειν· ἐκ τούτων γὰρ ὡς ἐνυπαρχόντων συνεστάναι καὶ πεπλάσθαι φασὶ τὴν οὐσίαν. Τῶν μὲν οὖν παλαιῶν καὶ πλείων λεγόντων τὰ στοιχεῖα τῆς φύσεως ἐκ τούτων ἰκανόν ἐστι θεωρῆσαι τὴν διάνοιαν »

<sup>93</sup> Cf. *Métaphysique* A 6, 988a 7-17.

penseurs et philosophes, toujours sous ce point de vue des premiers principes de toutes choses, pour montrer que la théorie des premiers principes qu'il vient d'exposer est complète, qu'elle contient bien les quatre genres de cause, qu'elle ne comporte pas toutes les incohérences qui surviennent chez les autres, et qu'elle permet d'expliquer rationnellement ce monde naturel que nous voyons<sup>94</sup>.

Dans ce contexte consacré à l'étude des premiers principes, nous voudrions aussi mettre en évidence que les critiques qu'Aristote adresse aux autres philosophes ne portent pas seulement sur le fait d'avoir posé ou non des étants autres que les sensibles et sur le fait d'avoir ou non été capables de rendre compte de la science, mais aussi sur le fait d'avoir été capables ou incapables de rendre compte des mouvements des substances naturelles. En effet, si à la suite de Platon et de l'Étranger du *Sophiste*, Aristote critique les théories des physiciens parce qu'ils ne prennent en compte qu'une partie des étants, c'est-à-dire les corps<sup>95</sup>, et si à la suite du Socrate du *Phédon*, il critique le fait qu'ils utilisent presque uniquement des principes corporels et qu'ils ne définissent pas ce dont ils parlent, il ajoute, comme quelque chose qui lui est propre, le fait de souligner l'insuffisance de leurs principes pour rendre compte des mouvements naturels.

Dans le même sens, lorsqu'il aborde les théories des formes et des nombres séparés, c'est de ce même point de vue qu'il les juge insuffisantes. En effet, s'il refuse d'admettre les théories platoniciennes comme des théories valables au sujet des premiers principes de toutes choses, c'est parce que de telles formes immobiles et de tels principes séparés ne peuvent être des causes pour les substances naturelles et pour leurs mouvements, et parce qu'elles ne résolvent pas les apories liées aux sciences. Ainsi si, pour l'Étranger du *Sophiste*, la mission du philosophe consiste à défendre la science contre tous ceux qui peuvent en ruiner la possibilité<sup>96</sup>,

---

<sup>94</sup> Nous trouvons une telle interprétation de ce chapitre dans S. Menn, « Aristotle's Theology », in *The Oxford Handbook of Aristotle*, éd. Ch. Shields, Oxford University Press, 2012, p. 459, note 36 ; F. Baghdassarian, *Métaphysique, Livre Lambda, op. cit.* pp. 349 et sq. ; D. Sedley, « *Metaphysics* Λ 10 », *Aristotle's Metaphysics Lambda*, Actes du XIV<sup>e</sup> Symposium Aristotelicum, eds. M. Frede, D. Charles, Oxford, Clarendon Press, 2000, pp. 327-350, qui remarque qu'il est inhabituel de trouver un traité d'Aristote qui se termine par une critique des prédécesseurs et il ajoute : « This is not, I think, mere ungenerosity. The negativity is Aristotle's best shot at demarcating and clarifying what is distinctive about his own divine principle. It would be a mistake to imagine that sheer bad luck in the survival of texts has robbed us of some more positive and explicit description of the cosmic role Aristotle's god. » (p. 328)

<sup>95</sup> Cf. *Métaphysique* A 8, 988b 22-26 : « Tous ceux qui posent que le tout est un, et qui posent une seule nature comme matière, celle-ci étant corporelle et ayant une grandeur, se trompent évidemment de bien des façons : ils posent en effet les seuls éléments des corps, non ceux des incorporels, alors qu'il y a des incorporels. – Όσοι μὲν οὖν ἔν τε τὸ πᾶν καὶ μίαν τινὰ φύσιν ὡς ὕλην τιθέασι, καὶ ταύτην σωματικὴν καὶ μέγεθος ἔχουσαν, δῆλον ὅτι πολλαχῶς ἀμαρτάνουσιν. τῶν γὰρ σωμάτων τὰ στοιχεῖα τιθέασι μόνον, τῶν δ' ἀσωμάτων οὐ, ὄντων καὶ ἀσωμάτων. »

<sup>96</sup> Rappelons que c'est en demandant aux « Fils de la Terre » les plus éduqués de dire si la connaissance ou « φρόνησις » était ou non un corps, que l'Étranger avait fait évoluer leur conception de l'étant ; et que c'est parce qu'une conception des étants véritables comme nécessairement immobiles excluait l'âme et la connaissance du domaine de ces étants véritables, qu'il était nécessaire, à ses yeux, de faire évoluer l'orthodoxie des « Amis des

nous pouvons dire que pour Aristote le philosophe doit non seulement défendre la science, mais aussi défendre la réalité du mouvement contre toutes les théories qui conduisent à le supprimer<sup>97</sup>. Et pour cela, il doit parvenir à concevoir ce que sont les premiers principes qui en sont les causes. En affirmant cela, nous ne voulons donc pas dire que la résolution des apories liées aux principes des sciences ne fait pas partie des objectifs poursuivis dans les traités des *Métaphysiques* ; mais nous pensons qu'Aristote mène ces deux recherches en parallèle : il s'agit pour lui d'établir correctement ce que sont les premiers principes des substances naturelles et de leurs mouvements, et en même temps de résoudre aussi les apories liées aux principes des sciences.

Pour développer cette idée, nous pouvons reprendre les critiques qui sont adressées aux deux courants. En effet, pour Aristote, les derniers physiologues comme Empédocle et Anaxagore, s'ils ont voulu concevoir un premier principe qui puisse être la première cause de mouvement pour toute chose – l'amitié et la haine, ou le νοῦς – ont cependant échoué parce qu'ils ont mal défini ces principes dont ils parlaient et qu'au final, ils n'en ont presque pas fait usage :

Ils ont manifestement saisi deux causes que nous avons distinguées nous-mêmes dans nos traités sur la nature, la matière et celle d'où part le mouvement, obscurément, toutefois et sans sûreté, comme combattent des soldats sans entraînement : car eux aussi portent souvent de tous côtés de beaux coups, mais pas plus que les soldats ne le font par science, ces philosophes n'ont l'air de savoir ce qu'ils disent. Il est manifeste, en effet, qu'ils n'utilisent presque pas ces causes, sauf de façon fragmentaire.<sup>98</sup>

Dans ce passage, Aristote souligne d'une manière particulière les conséquences de leurs discours conduits sans rigueur suffisante, sans définitions suffisantes. En effet, il reconnaît à Anaxagore et Empédocle le mérite d'avoir vu que l'on ne pouvait pas attribuer aux éléments des corps, conçus comme des causes comme matière, le fait d'être cause de tout. Mais, s'ils ont parlé d'autres causes comme l'amour et la haine ou comme le νοῦς, ils ont parlé « sans avoir l'air de savoir ce qu'ils disent » et ils n'ont pas fait de ces dernières causes un usage correct et

---

Formes » et leur conception de l'étant. Selon *Métaphysique* M 4, 1078b 12 et sq. c'est aussi pour défendre la possibilité de la science et de la pensée, « ἐπιστήμη » et « φρόνησις » que Platon a conçu la théorie des Idées séparées et immobiles, au-delà des sensibles qui s'écoulent sans cesse.

<sup>97</sup> Voir par exemple *Métaphysique* Θ 3, 1047a 10-20 (cité et analysé plus bas : 3<sup>e</sup> partie, II, 1, c, note 416) où Aristote dit que les λόγοι de ceux qui refusent la différence entre la puissance et l'acte conduisent à rendre le mouvement impossible et que ce qu'ils suppriment ainsi n'est pas petit. Voir aussi *Métaphysique* Γ 8, 1012b 25-26, cité au tout début de notre travail.

<sup>98</sup> *Métaphysique* A 4, 985a 11-18 : « (...) δυὸν αἰτίαι ὧν ἡμεῖς διωρίσαμεν ἐν τοῖς περὶ φύσεως ἡμμένοι φαίνονται, τῆς τε ὕλης καὶ τοῦ ὄθεν ἢ κίνησις, ἀμυδρῶς μέντοι καὶ οὐθὲν σαφῶς ἀλλ' οἷον ἐν ταῖς μάχαις οἱ ἀγύμναστοι ποιοῦσιν· καὶ γὰρ ἐκεῖνοι περιφερόμενοι τύπτουσι πολλάκις καλὰς πληγὰς, ἀλλ' οὔτε ἐκεῖνοι ἀπὸ ἐπιστήμης οὔτε οὔτοι εἰκόασιν εἰδέναι ὃ τι λέγουσιν· σχεδὸν γὰρ οὐθὲν χρώμενοι φαίνονται τούτοις ἀλλ' ἢ κατὰ μικρόν. »

suffisant. Quant à Démocrite, s'il a parlé d'une manière plus rigoureuse qu'eux, il est cependant revenu aux insuffisances des premiers physiologues en négligeant de rechercher la cause première du mouvement, et en ne parlant que de principes qui sont des causes comme matière<sup>99</sup>.

Quant à Platon, le plus grand reproche qu'on puisse lui adresser selon Aristote, c'est effectivement d'avoir conçu une théorie des Idées qui non seulement est incapable de rendre compte de la science, mais qui de plus ne donne aucune cause du mouvement<sup>100</sup> :

De toutes les difficultés <liées à la théorie des Idées>, la plus grande serait de dire enfin en quoi les formes sont utiles aux réalités sensibles éternelles, ou aux réalités sensibles engendrées et corruptibles. En effet, elles ne sont pour elles causes d'aucun mouvement, ni d'aucun changement. Et de plus, elles n'aident en rien pour la science des autres choses – de fait, elles n'en sont pas la substance, car elles seraient en elles – et elles ne contribuent pas au fait qu'elles soient quelque chose, puisqu'elles ne sont certes pas des constituants des choses qui participent d'elles.<sup>101</sup>

Le double objectif que nous avons relevé se retrouve donc ici aussi dans cette critique : les formes platoniciennes ne sont pas utiles pour la science des réalités naturelles – elles ne peuvent être des causes comme forme et comme substance, ni pour les substances sublunaires, ni pour les substances célestes – et elles ne sont pas utiles pour les réalités naturelles puisqu'elles ne sont ni des causes de mouvement, ni des causes comme matière et éléments pour celles-ci<sup>102</sup>.

---

<sup>99</sup> Cf. *Métaphysique* A 4, 985b 19-20 : « Au sujet du mouvement, d'où ou comment il appartiendra aux étants eux aussi <Leucippe et Démocrite>, à peu près comme les autres <les premiers physiciens>, ont négligé cela avec insouciance. – Περὶ δὲ κινήσεως, ὅθεν ἢ πῶς ὑπάρξει τοῖς οὐσι, καὶ οὗτοι παραπλησίως τοῖς ἄλλοις ῥαθύμως ἀφεῖσαν. »

<sup>100</sup> Reproche qui était déjà adressé aux Pythagoriciens : les nombres ne peuvent expliquer ni le mouvement, ni les générations et corruptions. Voir *Métaphysique* A 8, 990a 8-12.

<sup>101</sup> *Métaphysique* A 9, 991a 9-14 : « Πάντων δὲ μάλιστα διαπορήσειεν ἂν τις τί ποτε συμβάλλεται τὰ εἶδη τοῖς αἰδίοις τῶν αἰσθητῶν ἢ τοῖς γιγνομένοις καὶ φθειρομένοις· οὔτε γὰρ κινήσεως οὔτε μεταβολῆς οὐδεμιᾶς ἐστὶν αἴτια αὐτοῖς. Ἀλλὰ μὴν οὔτε πρὸς τὴν ἐπιστήμην οὐθὲν βοηθεῖ τὴν τῶν ἄλλων (οὐδὲ γὰρ οὐσία ἐκεῖνα τούτων· ἐν τούτοις γὰρ ἂν ἦν), οὔτε εἰς τὸ εἶναι, μὴ ἐνυπάρχοντά γε τοῖς μετέχουσιν. » Reprise du même passage en M 5, 1079b 10-18.

<sup>102</sup> Nous reprendrons plus bas le fait qu'en Z 8, 1033b 26-29 et en Λ 3, 1070a 26-29, Aristote, après une reprise de l'analyse des générations simples, montre que les générations des substances naturelles n'exigent pas de poser des formes séparées : la substance qui est en état accompli et qui engendre suffit pour rendre raison de ces mouvements. Pour cette raison, nous ne suivons pas M. Frede, *Essays in Ancient Philosophy*, University of Minnesota Press, 1987, pp. 79 et sq., qui pense que les seules substances qui remplissent toutes les conditions pour être des substances, sont les formes pures et que seule la connaissance de ces formes pures nous permet de comprendre ce que sont les autres substances comme substances, de comprendre la *substantialité* de toutes les autres substances. En effet, nous montrerons dans la suite, (1) que les substances immobiles et éternelles d'Aristote sont des causes de mouvement pour les sphères et non des causes de substantialité pour d'autres substances, (2) que les substances naturelles n'ont pas d'autre cause de leur substantialité – du moins s'il faut parler ainsi avec cette formule non aristotélicienne *cause de leur substantialité* – que leur propre forme naturelle. À cela, M. Frede, « Introduction », in M. Frede, D. Charles (éds.), *Aristotle's Metaphysics Lambda*, Actes du XIV<sup>e</sup> Symposium Aristotelicum, Oxford, Clarendon Press, 2000, pp. 1-52, répond que *Métaphysique* Λ n'est pas la suite que l'on attendait de *Métaphysiques* ΖΗΘ. Toutefois, bien que nous ne le suivions pas non plus sur ce point, nous pouvons nous demander si de telles formes pures, telles que M. Frede pense qu'elles auraient dû être développées par Aristote

Par conséquent, pour Aristote, le philosophe qui recherche la science la plus haute et la sagesse doit parvenir à la connaissance des premiers principes et des premières causes de toutes choses, et cela sans oublier les substances naturelles car autrement ces premiers principes ne seraient pas des principes pour toutes choses<sup>103</sup>. Or, ces substances naturelles sont, pour Aristote, éternellement en mouvement : les substances célestes sont éternellement en déplacement circulaire et les substances sublunaires, éternellement en processus de génération et de corruption. Ce fait est rappelé d'une manière spéciale par Aristote pour montrer qu'il est absurde de poser un animal-même ou un homme-même et de leur refuser le mouvement, puisqu'il est impossible d'être un animal et d'être un homme sans en même temps avoir été engendré, sans avoir la sensation et sans être en mouvement. Pour cette raison, il peut affirmer que les mouvements n'appartiennent pas aux substances naturelles d'une manière accidentelle, mais qu'« être éternellement en déplacement circulaire » et « être engendré et corruptible » appartiennent effectivement à la substance de ces substances naturelles<sup>104</sup>. Ainsi, un homme n'existerait pas et ne serait pas un homme, s'il n'avait pas été engendré un jour et s'il était immortel, puisque être un homme c'est aussi être mortel et corruptible. Et il en va de même pour un animal, ou une plante, ou un corps simple. Pour cette raison, de même que la physique qui recherche les principes propres des substances naturelles ne peut nier leurs mouvements, de même la science première qui recherche les premiers principes de toutes choses, elle non plus, ne peut pas refuser de prendre en compte les mouvements naturels, mais doit au contraire être capable d'en rendre compte et de concevoir ce que sont leurs premiers principes et les premières causes.

Dans les traités des *Métaphysiques*, la recherche d'une détermination correcte des principes des sciences est donc liée à la recherche d'une détermination correcte des principes et des causes des mouvements des réalités naturelles, et nous pensons que pour Aristote, une telle recherche est premièrement la recherche de la substance comme forme et comme principe. C'est en effet, en connaissant et en définissant la substance d'une substance naturelle, que la science de cette substance naturelle peut rendre compte de ses propriétés et construire des

---

dans un livre qui n'est pas *Métaphysique* Λ, ne tomberaient pas sous le coup de cette critique contre les formes de Platon, du moins si elles ne sont causes d'aucun mouvement pour les substances naturelles.

<sup>103</sup> Cf. *Métaphysique* A 1 et 2, 980a 20 – 983a 23.

<sup>104</sup> Cf. *Métaphysique* Θ 8, 1050b 16-24 (voir plus bas, 3<sup>e</sup> partie, II, 2, note 470 et I 10, 1059a 6-8 : « Donc, il est nécessaire ou bien que le corruptible soit la substance ou bien qu'il se trouve dans la substance de chacun des corruptibles. Et le même λόγος vaut aussi pour l'incorruptible, car les deux sont au nombre des propriétés nécessaires. – ἢ τὴν οὐσίαν ἄρα ἢ ἐν τῇ οὐσίᾳ ἀνάγκη ὑπάρχειν τὸ φθαρτὸν ἐκάστω τῶν φθαρτῶν. ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ περὶ τοῦ ἀφθάρτου: τῶν γὰρ ἐξ ἀνάγκης ὑπαρχόντων ἄμφω. »

démonstrations rigoureuses. Et c'est aussi cette même substance comme principe qui permet de rendre compte des mouvements qui appartiennent à ces substances naturelles par elles-mêmes.

Par contre, nous verrons que pour Aristote, ce sont les mouvements éternels des substances naturelles célestes, qui impliquent de poser comme causes premières un autre type de substance, c'est-à-dire des substances qui sont séparées des sensibles, immobiles et éternelles<sup>105</sup>, et non, comme pour Platon, la recherche des principes des sciences ou la recherche de formes immobiles pour les substances naturelles.

Cette recherche des premiers principes du mouvement se réalise donc dans une triple enquête. Aristote commence par établir que la recherche porte en premier lieu sur les substances car elles sont premières parmi les étants. Elles se distinguent des autres étants en cela qu'elles seules sont « séparées », tandis que tous les autres étants sont « non-séparés » des substances puisqu'ils sont des étants en tant qu'ils appartiennent à une substance. Et il en va de même pour les mouvements : ceux-ci sont « non-séparés » des substances et il n'y a des mouvements que parce qu'il y a des substances qui sont en mouvement. Dans une deuxième étape, Aristote définit exactement ce que sont la matière et la forme, comme principes des substances naturelles et comme causes inengendrées des générations et des corruptions des substances sublunaires. Enfin, dans un troisième temps, il considère et étudie ce que sont les principes et les causes motrices des déplacements éternels des substances célestes. À cette étape de notre travail, avant d'aborder les recherches positives d'Aristote, nous allons dans un premier temps revenir plus précisément sur les critiques qu'il formule contre les positions de ses prédécesseurs sur chacun de ces points, et cela plus particulièrement dans le livre B<sup>106</sup>.

## 2. Les principes des générations et les formes comme substances non-séparées

Dans les traités de philosophie de la nature, Aristote affirme que l'une des erreurs fondamentales des physiciens réside dans le fait qu'ils n'ont presque pas utilisé la cause comme forme ; et il exprime l'origine de cette erreur en disant qu'ils ne possédaient pas de conceptions correctes à propos du « ce que c'est être » et qu'ils ne définissaient pas la substance :

Il est donc manifeste qu'il y a deux sortes de causes, et qu'il faut parler et atteindre les deux au plus haut point, et si ce n'est pas possible, il faut du moins s'efforcer de le faire. Et il est manifeste que tous ceux qui ne parlent pas de cela ne disent rien, pour ainsi dire, sur la nature, puisque la nature est principe plus

---

<sup>105</sup> Cf. *Métaphysique* Λ 7, 1073a 2-5, cité plus bas dans cette partie, note 148.

<sup>106</sup> Nous citerons les apories du livre B en suivant la numérotation qui a été adoptée lors du Symposium consacré à ce livre, cf. Crubellier, M. et Laks, A. (éds), *Aristotle's Metaphysics Beta*, XVI<sup>e</sup> Symposium Aristotelicum, Oxford, Clarendon Press, 2009.

que la matière. (...) Mais la cause pour laquelle nos prédécesseurs ne sont pas arrivés à cette sorte de recherche, c'est qu'ils n'avaient pas à leur disposition le « ce que c'est être », ni le fait de définir la substance.<sup>107</sup>

Puisque cette critique des physiologues est reprise dans les traités des *Métaphysiques*<sup>108</sup>, on peut se demander ce que peut être la spécificité de ces recherches par rapport aux recherches physiques : Aristote reprend-il simplement la même critique ou bien ajoute-t-il quelque chose à ce propos ? Et pour répondre à cette question, nous souhaitons montrer qu'Aristote ajoute effectivement quelque chose : dans les traités des *Métaphysiques*, Aristote ne montre plus uniquement la nécessité d'une telle cause dans l'étude des mouvements et des substances naturelles, mais il a pour objectifs d'une part d'expliquer ce qu'est la cause comme forme et pourquoi elle est substance et d'autre part, d'expliquer ce que c'est que définir correctement les substances et les autres étants à leur suite, et cela en comparaison avec les théories platoniciennes de la substance et de la définition.

En effet, dans le passage des *Parties des animaux* que nous venons de lire, Aristote affirme qu'une étude de la nature des animaux et de leurs parties ne peut se contenter de connaître uniquement des causes comme matière, mais qu'il est nécessaire de parler de la forme et de la substance. Sur ce même sujet, au livre II dans la *Physique*, il montre d'une manière générale que la nature des étants naturels est dite de plusieurs manières et que l'étude de cette nature des étants naturels doit porter sur leur matière, sur leur forme, sur le principe à l'origine de leurs mouvements et sur le « ce en vue de quoi », c'est-à-dire sur le bien, terme de ces mouvements. Et dans la suite de ses traités de philosophie naturelle, il montre par ses propres recherches effectives qu'au moyen de ces quatre causes, il parvient à résoudre d'une manière plus cohérente que les physiciens antérieurs, les problèmes spécifiques de la science de la nature. Dans ces traités, c'est donc par la pratique raisonnée de la recherche scientifique qu'il prouve le fait que la physique doit définir et doit donner la forme et la substance comme une

---

<sup>107</sup> *Parties des animaux* I 1, 642a 13-26 : « Ὅτι μὲν οὖν δύο τρόποι τῆς αἰτίας, καὶ δεῖ λέγοντας τυγχάνειν μάλιστα μὲν ἀμφοῖν, εἰ δὲ μὴ, δῆλόν γε πειρᾶσθαι ποιεῖν, καὶ ὅτι πάντες οἱ τοῦτο μὴ λέγοντες οὐδὲν ὡς εἰπεῖν περὶ φύσεως λέγουσιν· ἀρχὴ γὰρ ἡ φύσις μᾶλλον τῆς ὕλης. (...) Αἴτιον δὲ τοῦ μὴ ἐλθεῖν τοὺς προγενεστέρους ἐπὶ τὸν τρόπον τοῦτον, ὅτι τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ ὀρίσασθαι τὴν οὐσίαν οὐκ ἦν. » (les lignes 18-22 qui concernent Empédocle, sont citées plus bas, voir note 122) ; voir aussi *Génération et Corruption* II 9, 335b 33 – 336a 3 ; *Génération des animaux*, V 1, 778b 7-10.

<sup>108</sup> Cf. *Métaphysique* A 7, 988a 32-35 : « Donc, ces philosophes se sont seulement attachés à cette cause, d'autres à chercher d'où vient le principe du mouvement, par exemple, tous ceux qui font, de l'amitié et de la discorde ou de l'intelligence ou de l'amour des principes ; aucun pourtant n'a proposé clairement le *ce que c'est être*, c'est-à-dire la substance. – οὗτοι μὲν οὖν ταύτης τῆς αἰτίας ἤψαντο μόνον, ἕτεροι δὲ τινες ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως (οἷον ὅσοι φιλίαν καὶ νεῖκος ἢ νοῦν ἢ ἔρωτα ποιοῦσιν ἀρχήν)· τὸ δὲ τί ἦν εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν σαφῶς μὲν οὐθεὶς ἀποδέδωκε. » ; voir aussi A 8, 988b 28-29 : « Et encore <ils se trompent> du fait de ne pas poser la substance comme cause de quelque chose, ni le *ce que c'est*. – Ἔτι δὲ τῶ τὴν οὐσίαν μηθενὸς αἰτίαν τιθέναι μηδὲ τὸ τί ἐστὶ. ».

cause antérieure à la matière. Cependant, si dans les traités physiques et biologiques, Aristote a montré *le fait* qu'il fallait parler d'une telle cause, il n'a pas défini ce qu'est la forme par rapport à la matière et au composé, ni expliqué d'une manière générale ce que sont le « ce que c'est être » et la substance dont il parle<sup>109</sup>.

Par contre, ce sont bien de tels problèmes à propos de la forme qui sont repris et développés dans la 8<sup>e</sup> aporie du livre B des *Métaphysiques*, aporie qu'il considère comme l'une des deux apories les plus difficiles :

Il faut au plus haut point chercher et s'efforcer de savoir s'il y a ou non au-delà de la matière (« παρὰ τὴν ὕλην ») quelque chose qui est cause par elle-même (« αἴτιον καθ' αὐτὸ ἢ οὐ »), si cette cause est séparable ou non (« χωριστὸν ἢ οὐ »), si elle est une ou plusieurs en nombre (« ἐν ἢ πλείω τὸν ἀριθμόν »), et s'il y a quelque chose à côté du « composé » (« παρὰ τὸ σύνολον ») – je dis « le composé » lorsque quelque chose est prédiqué de la matière – ou rien ? Ou bien s'il y a une telle chose pour certains étants et non pour d'autres, et < dans ce cas > quels sont ces étants (« ποῖα τοιαῦτα τῶν ὄντων »)<sup>110</sup> ?

Précisons qu'Aristote ne se demande pas ici si la science des substances naturelles, c'est-à-dire la physique, doit étudier les natures de ces substances, natures qui sont d'une part leur forme et d'autre part leur matière. En effet, il pose ici le problème de la forme sans le circonscrire à la question de la nature et il s'interroge plutôt sur la nécessité de parler d'une cause et d'un principe qui soit autre que la matière et autre que les composés<sup>111</sup>. Nous pouvons aussi remarquer que ce dernier terme, « le composé » n'est pas expliqué en disant qu'il désigne les substances naturelles. Aristote dit plutôt qu'il parle de « composé », « τὸ σύνολον »<sup>112</sup> chaque fois que « quelque chose est prédiqué de la matière », « ὅταν κατηγορηθῇ τι τῆς

---

<sup>109</sup> Sur ce point, nous pouvons citer cette remarque de D. Charles, « *Metaphysics* Λ 2 : matter and change », in *Aristotle's Metaphysics Lambda*, Actes du XIV<sup>e</sup> Symposium Aristotelicum, éd. M. Frede, D. Charles, Oxford, Clarendon Press, 2000, p. 81, lorsqu'il interprète l'objectif de ce chapitre : « For here he is concerned to provide principles which can account for the nature of sensibles substances. His task is not merely to analyse changes involving such substances using these terms < i. e. matter : form : deprivation >. » Nous reviendrons plus bas, au point III, sur la différence entre utiliser un terme et définir ce terme.

<sup>110</sup> Cf. *Métaphysique* B 1, 995b 31-36 : « Μάλιστα δὲ ζητητέον καὶ πραγματευτέον πότερον ἔστι τι παρὰ τὴν ὕλην αἴτιον καθ' αὐτὸ ἢ οὐ, καὶ τοῦτο χωριστὸν ἢ οὐ, καὶ πότερον ἐν ἢ πλείω τὸν ἀριθμόν, καὶ πότερον ἔστι τι παρὰ τὸ σύνολον (λέγω δὲ τὸ σύνολον, ὅταν κατηγορηθῇ τι τῆς ὕλης) ἢ οὐθέν, ἢ τῶν μὲν τῶν δ' οὐ, καὶ ποῖα τοιαῦτα τῶν ὄντων. »

<sup>111</sup> Ce principe et cette cause n'est pas tout de suite nommée « forme » par Aristote : dans cette première formulation en *Métaphysique* B 1, il n'utilise pas le terme « forme » et dans le développement de l'aporie en B 4, les termes « τὴν μορφήν καὶ τὸ εἶδος » n'apparaîtront qu'au cours du raisonnement.

<sup>112</sup> Concernant le terme « τὸ σύνολον » – que nous traduisons par « le composé » pour garder une traduction traditionnelle – nous pouvons remarquer que dans le livre B, il n'apparaît que dans la 8<sup>e</sup> aporie (que ce soit en B 1 ou en B 4) ; pour comprendre le sens de cette « composition », il faut aussi noter cette précision d'Aristote : « je dis composé lorsque quelque chose est prédiqué de la matière ». En effet, le composé pris en ce sens ne désigne pas un tout qui résulte de l'association d'une matière et d'une forme comme étant deux éléments autonomes – comme le sont par exemple des briques et des pierres dans une maison –, mais un tout qui résulte du fait que telle forme appartient à telle matière ; et nous verrons qu'une telle forme ne doit pas être conçue comme un élément constitutif du tout, mais comme l'acte et l'état accompli de cette matière.

ὅλης<sup>113</sup> ». Et les exemples les plus courants de « σύνολον » sont ou bien des artefacts comme les maisons, ou bien des universels comme « homme » ou « animal », ou encore des substances singulières comme « Socrate » et « Callias ». Donc, pour résumer ce premier point nous pouvons dire que la 8<sup>e</sup> aporie ne porte pas sur le fait de savoir si la nature comme principe est d'une part la nature comme forme et d'autre part la nature comme matière, mais de savoir s'il est nécessaire de concevoir pour les composés, une cause et un principe qui soit autre que la matière et aussi autre que les composés eux-mêmes.

Pour montrer le contexte de cette 8<sup>e</sup> aporie, nous pouvons rappeler qu'auparavant, dans la 5<sup>e</sup> aporie, Aristote a développé les difficultés auxquelles conduisait le fait de poser les formes communes des substances sensibles comme des substances immobiles et séparées, autres que ces substances sensibles. En effet, par un tel raisonnement, au gré d'Aristote, Platon est conduit à poser l'existence de substances éternelles, par exemple l'animal-même ou le chien-même, qui, excepté la corruptibilité et le mouvement en général, sont totalement semblables aux substances sensibles<sup>114</sup>. Une telle thèse est absurde pour Aristote, puisque, comme nous l'avons dit plus haut, le fait d'être généré, corruptible et en mouvement, appartient à la substance même de ces réalités naturelles : un animal n'est un animal que s'il a été engendré et possède la sensation ; et par conséquent un animal-même, qui serait une substance séparée et immobile, ne serait pas un animal. Quant aux substances célestes, concevoir comme objet de l'astronomie une Idée du Ciel ou un « Ciel-même », immobile et séparé du Ciel sensible qui lui est éternellement en mouvement, est tout aussi absurde<sup>115</sup>. À cela, nous pouvons ajouter qu'à la fin du livre M, Aristote relève encore comme absurde le fait de concevoir des substances universelles, l'animal-même ou l'homme-même, qui seraient *en même temps* des formes

<sup>113</sup> Pour une étude sur le sens de cette expression, nous renvoyons à l'étude de J. Brunshwig, « La forme, prédicat de la matière ? », dans *Études sur la Métaphysique d'Aristote*, Actes du VI<sup>e</sup> Symposium Aristotelicum (éd. P. Aubenque), Paris, Vrin, 1979, p. 131 – 166. Nous reviendrons sur cette question dans la suite de notre travail.

<sup>114</sup> Cf. *Métaphysique* B 2, 997b 5-13 : « Quand on a toutes sortes de difficultés, rien n'est plus absurde que de dire qu'il y a certaines natures au-delà de celles qui sont dans l'univers, et qu'elles sont les sensibles, sauf que les unes sont éternelles et les autres périssables. Ils affirment en effet qu'il existe un homme, un cheval et une santé "même", mais ils ne disent rien d'autre, faisant à peu près comme ceux qui affirment qu'il y a des dieux, mais de forme humaine. En effet, ces derniers ne faisaient rien d'autre que des hommes éternels, tandis que les premiers faisaient des formes mais qui étaient des sensibles éternels. – πολλαχῆ δὲ ἐχόντων δυσκολίαν, οὐθενὸς ἦττον ἄτοπον τὸ φάναι μὲν εἶναι τινὰς φύσεις παρὰ τὰς ἐν τῷ οὐρανῷ, ταύτας δὲ τὰς αὐτὰς φάναι τοῖς αἰσθητοῖς πλὴν ὅτι τὰ μὲν αἰδία τὰ δὲ φθαρτά. Αὐτὸ γὰρ ἀνθρωπὸν φασιν εἶναι καὶ ἵππον καὶ ὑγίειαν, ἄλλο δ' οὐδέν, παραπλήσιον ποιοῦντες τοῖς θεοῖς μὲν εἶναι φάσκουσιν ἀνθρωποειδεῖς δέ· οὔτε γὰρ ἐκεῖνοι οὐδὲν ἄλλο ἐποίουν ἢ ἀνθρώπους αἰδίους, οὐθ' οὔτοι τὰ εἶδη ἄλλ' ἢ αἰσθητὰ αἰδία. »

<sup>115</sup> Cf. *Métaphysique* B 2, 997b 15-20 « Par conséquent, puisque l'astronomie est l'une de ces sciences, il y aura aussi quelque ciel au-delà du ciel sensible, quelque soleil et quelque lune, et de même pour le reste des corps célestes. Et pourtant comment croire à cela ? Car il n'est pas non plus raisonnable que le ciel soit immobile, mais qu'il soit en mouvement est aussi absolument impossible. – ὥστ' ἐπεὶ περ ἡ ἀστρολογία μία τούτων ἐστίν, ἔσται τις καὶ οὐρανὸς παρὰ τὸν αἰσθητὸν οὐρανὸν καὶ ἥλιός τε καὶ σελήνη καὶ τᾶλλα ὁμοίως τὰ κατὰ τὸν οὐρανόν. Καίτοι πῶς δεῖ πιστεῦσαι τούτοις; οὐδὲ γὰρ ἀκίνητον εὐλογον εἶναι, κινούμενον δὲ καὶ παντελῶς ἀδύνατον »

communes pour Socrate, Callias et de nombreux autres hommes singuliers et *en même temps* des substances séparables simplement comme le sont Socrate et Callias et les autres hommes singuliers. En effet, ces formes seraient finalement conçues *en même temps* comme des substances universelles et *en même temps*, comme des substances singulières : l'animal-même et l'homme-même seraient des substances singulières supplémentaires, à côté et en plus des nombreux hommes d'ici et des nombreux animaux d'ici<sup>116</sup>. Nous reviendrons plus loin sur le fait que de telles substances, pour Aristote, ne résolvent ni les apories des sciences, ni les apories de la génération.

Les développements de la 6<sup>e</sup> aporie et de la 7<sup>e</sup> aporie continuent de manifester d'autres incohérences liées au fait de poser comme principes et comme substances, des formes qui sont *en même temps* universelles et communes et *en même temps* séparées des étants dont elles sont les formes. En plus des impossibilités logiques liées aux questions des genres et de leurs différences qui en résulteront, Aristote montre que l'on ne peut plus savoir si pour un homme singulier, c'est l'homme-même qui est plus un principe pour lui, ou bien si c'est une forme plus universelle comme l'animal-même, ou encore l'étant-même.

Toutefois, s'il y a effectivement de nombreuses difficultés qui surgissent lorsque l'on pose comme principes des formes communes et universelles, séparées des substances d'ici, il semble pourtant tout aussi impossible de ne pas poser des principes qui soient autres que la matière et autres que les composés ; et ce sont de telles difficultés qui sont développées dans la 8<sup>e</sup> aporie.

Premièrement, puisque les composés sont infinis en nombre, du moins quant aux substances naturelles sublunaires et quant aux artefacts, si l'on refuse de poser quelque chose qui est un et qui est commun à cette infinité de composés, il sera impossible de posséder une science de ces derniers : puisque personne ne peut connaître tous les feux individuels et tous les hommes individuels, par conséquent personne ne peut prétendre posséder la science de l'homme ou du feu. Si donc, il n'y a rien à côté des hommes singuliers, il faudra nécessairement renoncer à chercher une science de tout homme, parce qu'il est impossible de connaître tous les hommes singuliers qui ont existé et qui existeront, ni même tous ceux qui existent aujourd'hui. Mais d'autre part, la connaissance de ce qui n'est vrai que de quelques hommes et non de tous, ne peut pas mériter le nom de science. Par conséquent, il faudrait affirmer qu'il n'y a aucune

---

<sup>116</sup> Cf. *Métaphysique* M 9, 1086a 32-34 : « En effet, ils posent les Idées comme substances universelles et en même temps, au contraire, comme séparables et faisant partie des singuliers. – Ἄμα γὰρ καθόλου τε ὡς οὐσίας ποιοῦσι τὰς ιδέας καὶ πάλιν ὡς χωριστὰς καὶ τῶν καθ' ἕκαστον. »

science universelle des réalités naturelles, mais seulement des connaissances d'ensembles plus ou moins larges et regroupant des réalités singulières plus ou moins nombreuses.

Deuxièmement, pour les générations des substances naturelles et des artefacts, la difficulté vient du fait qu'il semble nécessaire de poser des principes et des causes inengendrés pour toute génération, et donc des principes séparés des composés naturels et artificiels qui sont tous engendrés et corruptibles :

Car si rien n'est éternel, la génération non plus n'est pas possible. En effet, il est nécessaire que ce qui est généré et ce à partir de quoi il est généré soient quelque chose, et que le terme dernier parmi ceux-ci soit inengendré, si du moins il y a arrêt et qu'être généré à partir du non-étant est impossible.<sup>117</sup>

Or, *ce à partir de quoi* quelque chose est généré, est nécessairement double : d'une part la matière et d'autre part la forme. Ainsi donc, si quelqu'un ne veut pas être contraint d'affirmer qu'il y a toujours, en remontant à l'infini, principe de principe<sup>118</sup>, et s'il refuse aussi de dire que quelque chose a été généré à partir de ce qui n'est pas, il doit nécessairement poser, pour les générations naturelles et artificielles, des principes et des causes qui sont quelque chose et qui sont non-générés. Pour cette raison, tous les philosophes, physiciens comme platoniciens, ont posé au point de départ des générations, un principe inengendré conçu comme une matière et cela quelle que soit la manière plus ou moins correcte dont ils ont conçu un tel principe, par exemple la « *χώρα* » pour Platon, et l'élément primordial ou les éléments primordiaux pour les physiciens. Leurs conceptions sur ce sujet ont été étudiées et corrigées dans les traités de philosophie de la nature, en particulier aux livres I et II de la *Physique* et dans les deux livres de *Génération et corruption*, et Aristote ne revient pas ici sur ces questions<sup>119</sup>.

Mais le principe comme matière n'est pas le seul principe des générations. Si donc les générations viennent toutes d'une matière et d'une forme et qu'il est nécessaire de poser une matière inengendrée, ne faut-il pas affirmer qu'il est encore plus nécessaire de poser une forme inengendrée ?

De plus, s'il est vrai que la matière existe parce qu'elle est inengendrée (« *διὰ τὸ ἀγένητος εἶναι* »), il est encore beaucoup plus raisonnable qu'existe la substance (« *μᾶλλον εὐλογον εἶναι τὴν οὐσίαν* »), ce que la matière devient à un moment donné. En effet, s'il n'y a ni celle-ci, ni celle-là, il n'y aura absolument

---

<sup>117</sup> *Métaphysique* B 4, 999b 5-8 : « ἀλλὰ μὴν εἴ γε αἰδίων μηθέν ἐστιν, οὐδὲ γένεσιν εἶναι δυνατόν. Ανάγκη γὰρ εἶναι τι τὸ γιγνόμενον καὶ ἐξ οὗ γίγνεται καὶ τούτων τὸ ἔσχατον ἀγένητον, εἴπερ ἴσταται τε καὶ ἐκ μὴ ὄντος γενέσθαι ἀδύνατον. »

<sup>118</sup> C'est-à-dire s'il ne veut pas être contraint de dire que la matière est générée et qu'elle est générée à partir d'une matière, elle-même générée à partir d'une matière, etc. Et de même pour la forme : si elle est générée, elle sera générée à partir d'une forme, elle-même générée à partir d'une forme, etc.

<sup>119</sup> Nous pouvons à nouveau renvoyer à *Métaphysique* M 1, 1076a 8-10 (voir plus bas, dans cette 1<sup>re</sup> partie, II, 2, note 128).

rien. Mais puisque cela est impossible, il est nécessaire qu'au-delà du composé, il y ait quelque chose, l'aspect et la forme.<sup>120</sup>

Ainsi donc, si en plus de la matière, la substance et la forme est un principe pour les générations, elle doit préexister aux générations dont elle est principe, autrement la génération n'aurait pu avoir lieu. Or, puisque le composé ne préexiste pas à sa propre génération, il faut poser, en plus du principe comme matière, et en dehors du composé, la forme et la substance, celle qui a été la cause de la génération de ce composé. Par conséquent, il semble que l'on doive conclure que la forme est bien quelque chose « au-delà » et séparée des substances singulières, puisque celles-ci sont toutes engendrées et corruptibles.

Mais si l'on pose de telles formes et de telles substances séparées, on se retrouve à nouveau face à toutes les difficultés des apories 5, 6 et 7 ; et en plus de celles-ci, à la fin du développement de cette 8<sup>e</sup> aporie, Aristote montre encore trois autres difficultés. Premièrement, étant donné qu'il est manifestement impossible de poser les formes des maisons comme des maisons qui sont séparées des maisons composées de matière et de forme, pour quelles sortes de réalités faudra-t-il poser des formes qui seront de telles substances séparées ? Et dans ce cas, il sera nécessaire d'expliquer pour quelles raisons précises il y a des formes séparées pour ces réalités-là, et pas pour les artefacts. Deuxièmement, s'il y a une seule substance « homme », séparée de tous les hommes concrets et singuliers et qu'elle est en même temps cause comme substance pour tous les hommes, pourquoi tous les hommes ne sont-ils pas une seule substance puisque l'on affirme qu'ils ont tous la même substance ? Troisièmement, si la matière est quelque chose et qu'elle est non-engendrée, et si les formes sont des substances non-engendrées, séparées de la matière et du composé, comment de tels principes peuvent-ils, ensemble, être causes de la génération d'une substance composée qui est matière et forme, et qui est une ? Comment une substance composée peut-elle être une, si elle est composée de deux principes ainsi conçus comme non-engendrés et séparés ? Pour quelles raisons la matière et la forme seront-elles une seule chose composée ou « σύνολον » et non deux choses juxtaposées ?<sup>121</sup>

---

<sup>120</sup> *Métaphysique* B 4, 999b 12-16 : « ἔτι δ' εἴπερ ἡ ὕλη ἔστι διὰ τὸ ἀγένητος εἶναι, πολὺ ἔτι μᾶλλον εὐλογον εἶναι τὴν οὐσίαν, ὃ ποτε ἐκείνη γίγνεται· εἰ γὰρ μήτε τοῦτο ἔσται μήτε ἐκείνη, οὐθὲν ἔσται τὸ παράπαν, εἰ δὲ τοῦτο ἀδύνατον, ἀνάγκη τι εἶναι παρὰ τὸ σύνολον, τὴν μορφήν καὶ τὸ εἶδος. »

<sup>121</sup> Cf. *Métaphysique* B 4, 999b 17-24 : « D'un autre côté, si on pose cela <une forme en dehors de la matière et en dehors du composé>, la difficulté sera de savoir pour quelles choses on le pose et pour lesquelles on ne le pose pas. Qu'on ne puisse en effet le poser pour tous, c'est manifeste, car nous ne saurions poser qu'il y a une maison en dehors des maisons singulières. Outre cela, est-ce qu'il y a une seule substance pour tous, par exemple pour les hommes ? Mais c'est absurde, car toutes les choses dont la substance est une sont une, et pourtant elles sont nombreuses et différentes. Mais cela aussi est sans raison. D'autre part, comment la matière devient-elle en même temps chacun de ces <composés> et comment le composé est-il en même temps les deux à la fois ? – Εἰ δ' αὖ τις

Cette aporie portant sur la cause comme forme permet à Aristote de se situer face aux physiologues et face à Platon : il ne peut accepter les théories des physiologues, parce que celles-ci ignorent presque totalement la cause comme forme, λόγος et substance<sup>122</sup> ; il ne peut pas non plus accepter les théories des substances et des formes séparées telles qu'elles sont développées à l'Académie, parce que le fait de poser des tels étants supplémentaires<sup>123</sup> ne résout aucune aporie mais en rajoute.

Si nous revenons à la question de la différence entre les recherches de physique et les recherches des traités des *Métaphysiques*, nous pouvons dire que de telles discussions sur ces apories liées à la forme sont effectivement absentes des traités physiques. Comme nous l'avons rappelé plus haut, la physique d'Aristote étudie la forme en tant que la nature d'un étant naturel est d'une part la forme de cet étant et d'autre part sa matière. Toutefois, à notre connaissance, Aristote n'y entreprend pas de résoudre les apories liées à la séparabilité de la cause comme forme, à son ingénéralité et à la manière dont elle est dite substance. La physique montre que la nature est forme ; mais elle ne montre pas pourquoi et en quel sens la forme est substance, antérieure à la matière, et séparée selon le λόγος. Il semble donc que la physique a montré que la nature d'un être naturel est premièrement sa forme, mais que c'est à la philosophie première de montrer que la substance d'une substance composée est premièrement sa forme. Et nous pouvons aussi ajouter que la physique ne traite que des formes *naturelles*, et qu'il ne lui appartient pas de se prononcer sur le statut des autres formes, comme celles des objets mathématiques, des figures et des nombres. En tout cas, c'est effectivement dans les traités des

---

τοῦτο θήσει, ἀπορία ἐπὶ τίνων τε θήσει τοῦτο καὶ ἐπὶ τίνων οὐ. Ὅτι μὲν γὰρ ἐπὶ πάντων οὐχ οἷόν τε, φανερόν· οὐ γὰρ ἂν θείημεν εἶναι τινα οἰκίαν παρὰ τὰς τινὰς οἰκίας. Πρὸς δὲ τούτοις πότερον ἢ οὐσία μία πάντων ἔσται, οἷον τῶν ἀνθρώπων; ἀλλ' ἀτοπον· ἐν γὰρ πάντα ὧν ἡ οὐσία μία. Ἀλλὰ πολλὰ καὶ διάφορα; ἀλλὰ καὶ τοῦτο ἄλογον. Ἄμα δὲ καὶ πῶς γίγνεται ἡ ὕλη τούτων ἕκαστον καὶ ἔστι τὸ σύνολον ἄμφω ταῦτα. »

<sup>122</sup> Rappelons ici qu'Aristote revient plusieurs fois sur le fait qu'Empédocle l'a à peine touchée lorsqu'il a été contraint par les faits eux-mêmes de reconnaître que l'os ce n'est pas seulement les éléments corporels, mais aussi une certaine proportion ou λόγος dans ces éléments. Cf. *Métaphysique* A 10, 993a 15-24 ; traité *De l'âme* I 4, 408a 18-24 (sur l'insuffisance d'Empédocle lorsqu'il utilise cette notion de proportion ou λόγος) ; *De l'âme* I 5, 410a 1-3 (Empédocle lui-même a reconnu que les composés ne s'expliquent pas par les seuls éléments mais qu'il faut parler du λόγος) ; et aussi *Parties des animaux* I 1, 642a 18-22 : « Parfois, même Empédocle la rencontre <la cause comme forme> en quelque manière, en y étant conduit par la vérité elle-même, et il est contraint de dire que la substance et la nature sont le λόγος, par exemple quand il rend compte de ce qu'est l'os ; en effet, il ne dit pas que c'est l'un des éléments, ni deux, ni trois, ni tous, mais le λόγος de leur mélange. – Ἐνιαχοῦ δὲ που αὐτῇ καὶ Ἐμπεδοκλῆς περιπίπτει, ἀγόμενος ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας, καὶ τὴν οὐσίαν καὶ τὴν φύσιν ἀναγκάζεται φάναι τὸν λόγον εἶναι, οἷον ὁστοῦν ἀποδιδοῦς τί ἐστίν· οὔτε γὰρ ἐν τι τῶν στοιχείων λέγει αὐτὸ οὔτε δύο ἢ τρία οὔτε πάντα, ἀλλὰ λόγον τῆς μίξεως αὐτῶν. »

<sup>123</sup> Cf. *Métaphysique* A 9, 990a 34 – 990b 2 : « Ceux qui posent les Idées, en cherchant d'abord à saisir les causes des étants d'ici, ont introduit d'autres étants en nombre égal à ceux-là. – οἱ δὲ τὰς ιδέας αἰτίας τιθέμενοι πρῶτον μὲν ζητοῦντες τῶνδὲ τῶν ὄντων λαβεῖν τὰς αἰτίας ἕτερα τούτοις ἴσα τὸν ἀριθμὸν ἐκόμισαν. »

*Métaphysiques* qu'Aristote précise en quel sens, pour lui, les objets mathématiques sont des étants, c'est-à-dire qu'ils sont des étants non-séparés<sup>124</sup>.

Pour confirmer ce point de vue et l'importance de la 8<sup>e</sup> aporie, nous pouvons évoquer, comme nous l'avions annoncé plus haut, les conclusions des recherches positives des *Métaphysiques*, en particulier dans les livres Z, H et Λ 1-5. En effet, Aristote entend prouver dans ces discussions que toute forme d'un composé est un principe et une cause antérieure à la matière et au composé, et que les formes des seuls étants composés qui sont réellement des substances, c'est-à-dire les substances constituées par nature, sont des substances causes d'être pour les substances dont elles sont les formes. Il montre aussi que toutes les formes des étants naturels sont non-séparables si ce n'est par le λόγος<sup>125</sup>. Il montre de plus que la forme est acte et la matière, puissance. Et il explique aussi de quelle manière les causes comme forme et comme matière sont les principes inengendrés pour toutes générations, en particulier des générations simples, mais aussi de tout mouvement naturel. Enfin, en s'appuyant sur ces données, il peut affirmer, contre les platoniciens, qu'il n'y a pas besoin de poser des substances et de formes séparées des substances sensibles pour rendre compte des générations<sup>126</sup>.

Ainsi, de même que la 8<sup>e</sup> aporie développe les difficultés qui se produisent *et* dans la théorie des sciences, *et* dans la théorie de la génération, si l'on n'a pas une conception correcte de la forme, nous constatons que les recherches sur les définitions et sur les principes des sciences se trouvent effectivement développées dans ces livres des *Métaphysiques*, en parallèle avec les recherches sur la forme et la matière comme principes inengendrés des générations<sup>127</sup>.

---

<sup>124</sup> Cf. *Métaphysique* M 1 à 3.

<sup>125</sup> Sur le sens de cette expression, voir A. Jaulin, *Eidos et Ousia*, *op. cit.*, pp. 293-299 ; P.-M. Morel, *Métaphysique, Livre Éta*, *op. cit.*, p. 95. Nous rendrons compte de cette théorie dans la suite de ce travail.

<sup>126</sup> Cf. les deux passages évoqués plus haut : *Métaphysique* Λ 3, 1070a 26-30 : « Ainsi, manifestement, il n'est aucun besoin, pour ces raisons du moins, qu'il y ait des idées, car un homme engendre un homme, et l'individu un individu. Il en est de même pour les arts : en effet, l'art médical est le λόγος de la santé. – Φανερόν δὴ ὅτι οὐδὲν δεῖ διὰ γε ταῦτ' εἶναι τὰς ἰδέας· ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ, ὁ καθ' ἕκαστον τὸν τινά· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν τεχνῶν· ἡ γὰρ ἰατρικὴ τέχνη ὁ λόγος τῆς ὑγείας ἐστίν. » ; *Métaphysique* Z 8, 1033b 26-29 : « Ainsi, il est manifeste que la causalité des formes (à la manière dont certains ont l'habitude de parler des formes), s'il existe des formes à côté des choses singulières, n'a aucune utilité, en tout cas pour les générations et les substances ; elles ne seraient pas non plus, pour ces raisons en tout cas, des substances selon elles-mêmes. – Φανερόν ἄρα ὅτι ἡ τῶν εἰδῶν αἰτία, ὡς εἰώθασί τινες λέγειν τὰ εἶδη, εἰ ἔστιν ἅττα παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα, πρὸς γε τὰς γενέσεις καὶ τὰς οὐσίας οὐδὲν χρησίμη· οὐδ' ἂν εἶεν διὰ γε ταῦτα οὐσία καθ' αὐτάς. »

<sup>127</sup> Sur ce point, nous pouvons signaler l'article de S. Mansion, « Les apories de la métaphysique », *art. cit.*, qui montre les principes recherchés par Aristote doivent fonder et le réel et la science qu'on en a. Nous renvoyons aussi à A. Jaulin, « Eidos et Ousia », *op. cit.* qui souligne et étudie le parallélisme entre les analyses dans le domaine des définitions et celles dans le domaine des générations et des mouvements, spécialement dans le livre Γ (réfutations) et dans le livre Z (analyses positives), puis dans les autres livres des *Métaphysiques*, analyses qui conduisent à la détermination de l'ousia première. M. Burnyeat, *A Map of Metaphysics Zeta*, *op. cit.*, développe quant à lui ce parallélisme en systématisant une différence entre deux niveaux de discours, l'un « logical » et l'autre « metaphysical ». Pour notre part, il nous semble que les analyses de Z et H ne peuvent pas être facilement réparties entre deux niveaux de discours. Nous pensons plutôt que tout au long de ces deux livres, Aristote poursuit

Concernant la recherche des substances et des formes qui sont principes des substances sensibles, nous pouvons ajouter qu'au début du livre M, Aristote avait rappelé que la détermination exacte de la substance comme acte – et donc aussi comme forme si l'on tient compte de la conclusion du livre Θ – ne relevait pas de la même recherche que la détermination de la substance comme matière :

Donc, au sujet de la substance des <substances> sensibles, on a dit ce qu'elle est : d'une part, au sujet de la matière dans les recherches méthodiques au sujet des <substances> naturelles et d'autre part, plus tard, au sujet de la <substance> qui est dite selon l'acte.<sup>128</sup>

En ce sens, nous avons rappelé plus haut que c'est effectivement dans la *Physique* et dans *Génération et corruption* qu'Aristote a expliqué exactement ce qu'était, dans les générations des substances naturelles, le premier principe comme matière, non-engendré et non-séparable des substances naturelles et sensibles. Il a ensuite traité dans les autres recherches particulières de la matière prochaine pour les substances particulières et pour leurs parties. Cependant, s'il renvoie explicitement aux traités de philosophie de la nature pour la matière, Aristote ne nomme pas dans ce passage le traité auquel il renvoie pour l'étude de la substance comme acte et il est possible de penser qu'il renvoie aux recherches des livres Z, H et Θ des *Métaphysiques*<sup>129</sup>. Concernant une telle hypothèse, nous pouvons rappeler que, à la fin des développements consacrés à la matière dans le I<sup>er</sup> livre de la *Physique*, Aristote avait formulé deux questions qu'il restait encore à traiter : premièrement, celle de savoir si c'est la forme ou le substrat qui est substance<sup>130</sup>, question dont on ne sait quand elle sera traitée ; deuxièmement, celle de savoir ce qu'est le principe selon la forme<sup>131</sup>, question explicitement renvoyée à la

---

en même temps « deux doubles objectifs » : premièrement, réfuter (1a) les théories et des physiciens et (1b) les théories des Académiciens quant à la définition et à la cause comme forme, deuxièmement établir une théorie correcte de la forme qui (2a) fonde la théorie des sciences et des définitions et qui (2b) soit un principe inengendré pour les générations. D. Devereux, « The relationship between Books Zeta and Eta of Aristotle's *Metaphysics* », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 25 (2003), pp. 159-211, rend compte de la complexité de ces discussions par une autre hypothèse : Aristote aurait premièrement écrit H, puis aurait approfondi ses conceptions et aurait fourni une nouvelle étude des mêmes problèmes en Z ; et il pense que Z dans son état actuel fournit une théorie complète et que l'on pourrait se passer de H. Pour notre part, nous pensons que si Aristote a effectivement pour but de corriger les théories antérieures et rivales, et de fournir une théorie meilleure, les analyses de H apparaissent alors comme nécessaires.

<sup>128</sup> *Métaphysique* M 1, 1076a 8-10 : « Περὶ μὲν οὖν τῆς τῶν αἰσθητῶν οὐσίας εἴρηται τίς ἐστίν, ἐν μὲν τῇ μεθόδῳ τῇ τῶν φυσικῶν περὶ τῆς ὕλης, ὕστερον δὲ περὶ τῆς κατ' ἐνέργειαν. »

<sup>129</sup> C'est la position de Ross, *op. cit.* vol. 2, pp. 407-408. Il signale que le pseudo-Alex. renvoyait plutôt à *Physique* II et Bonitz aux autres livres de physique.

<sup>130</sup> Cf. *Physique* I 7, 191a 19-20 : « Il n'est pas encore évident de savoir si c'est la forme ou le substrat qui est substance. – Πότερον δὲ οὐσία τὸ εἶδος ἢ τὸ ὑποκείμενον, οὕτω δῆλον. »

<sup>131</sup> Cf. *Physique* I 9, 192a 34-36 : « Quant au principe selon la forme, la question de savoir s'il est un ou plusieurs, et ce qu'il est ou ce qu'ils sont, le déterminer avec précision est l'œuvre de la philosophie première. – Περὶ δὲ τῆς κατὰ τὸ εἶδος ἀρχῆς, πότερον μία ἢ πολλαὶ καὶ τίς ἢ τίνες εἰσίν, δι' ἀκριβείας τῆς πρώτης φιλοσοφίας ἔργον ἐστὶν διορίσαι. »

« philosophie première ». Or, dans la 8<sup>e</sup> aporie du livre B, nous voyons qu'Aristote traite effectivement de cette question du principe et de la cause qui est autre que la matière et que le composé singulier. Par conséquent, nous pouvons penser que le « plus tard » de l'introduction du livre M, ainsi que les renvois de *Physique* I, concernent bien les recherches effectuées dans les *Métaphysiques* et introduites par les apories du livre B.

Concernant donc les principes et les causes des générations des substances naturelles, nous pensons que les enjeux propres des traités *Métaphysiques* sont précisément ceux-ci : premièrement, démontrer qu'il est nécessaire de concevoir une cause comme forme, qui est inengendrée, autre que la matière et plus substance que celle-ci ; deuxièmement, définir aussi exactement que possible *ce qu'est* cette deuxième cause. En retour, puisque la matière et la forme sont des notions relatives<sup>132</sup>, une détermination exacte de *ce qu'est* le principe comme forme permet aussi de dire, non plus d'une manière particulière ce qu'est la matière *des substances naturelles*, mais d'une manière générale *ce qu'est* un principe comme matière<sup>133</sup>. Et une telle recherche sur la forme comme principe exige de trouver une troisième voie entre les doctrines des physiciens et des Académiciens<sup>134</sup>.

Par conséquent, puisque ces recherches sur la forme concernent aussi les substances naturelles et la question des principes de leurs générations, il n'est pas possible, pensons-nous, de distinguer les traités des *Métaphysiques* et les traités physiques, en disant que les premiers portent sur les substances autres que les substances naturelles, et les seconds, sur les substances naturelles. Il est par contre possible de concevoir une distinction de point de vue : la physique circonscrit son étude aux principes, formes et matières, des substances naturelles et elle montre ce que sont leurs principes appropriés et leurs natures particulières ; la science première détermine ce que sont la matière et la forme, et cela d'une manière qui est valable pour tout

---

<sup>132</sup> Nous reviendrons plus loin sur ce point.

<sup>133</sup> Une telle recherche est effectuée en particulier dans le livre H.

<sup>134</sup> Pour cette raison, nous ne rejoignons pas S. Menn, « On Myles Burnyeat's Map of *Metaphysics* Zeta », *art. cit.*, p. 171 : « I would say that Aristotle regards this (le fait que la forme est substance) as a physical rather than properly metaphysical thesis, and that he borrows it from physics into metaphysics at the same moments where he borrows the concept of form. In my view Z3-16 are arguing, rather, that attempts to begin with the manifest οὐσία and, by asking τί ἐστίν, to reach some further and prior οὐσία—as, say, the subject, the essence, or the universal of the manifest οὐσία—all fail. » Pour lui, ces recherches d'Aristote ont uniquement pour but de montrer les voies qui ne permettent pas d'atteindre les premiers principes séparés et qu'il ne faut donc pas suivre si l'on veut construire une sagesse qui a pour objet ces premiers principes. La même position est défendue dans S. Menn, *The Aim and the Argument of Aristotle's Metaphysics*, *op. cit.* Nous pensons plutôt que les objectifs positifs poursuivis par Aristote lorsqu'il recherche la science des premiers principes de toutes choses concernent d'une part une théorie de la forme et avec elle une théorie complète des quatre genres de causes – ces principes qui seront les mêmes pour toutes choses, mais par analogie – et d'autre part, une recherche sur les substances immobiles et séparées qui seront les premiers principes de toutes choses en étant les principes des mouvements célestes. Nous continuerons à développer cette thèse dans la suite de ce travail.

composé, premièrement pour les substances, et donc pour les substances naturelles<sup>135</sup>, mais aussi pour les autres étants, comme les objets mathématiques<sup>136</sup>.

Selon une telle interprétation, la physique ne corrige pas la philosophie première et la philosophie première ne diminue pas l'autonomie de la physique. La physique reste autonome car l'étude de la forme et de la matière dans les livres des *Métaphysiques* ne permet ni de définir ce que sont les êtres naturels, comme les animaux ou les hommes<sup>137</sup>, ni de se prononcer sur le fait de savoir ce que sont exactement les éléments des corps physiques<sup>138</sup>, ni de se prononcer sur la question de l'antériorité du cœur ou du cerveau dans les corps des animaux<sup>139</sup>. Ces questions appartiennent à la physique et c'est à cette science qu'il revient de définir ces êtres au moyen de principes appropriés. Par contre, traitant de la forme, de la matière et des composés, la philosophie première définit les concepts utilisés par la physique ainsi que par les autres sciences. Pour cette raison, si la philosophie première tient compte des recherches physiques, ce n'est pas parce que celles-ci viennent corriger la science première, mais parce que l'usage effectif de ces notions en physique permet de prendre en compte toutes les données et toutes les difficultés qui leur sont liées.

Nous pouvons reprendre cette même idée en disant que si « être un composé de matière et de forme » n'appartient pas qu'aux étants naturels, il faut en conclure que l'étude de ce que c'est « être un composé », « être une matière » et « être une forme », n'appartient pas à la physique mais à une science qui lui est antérieure<sup>140</sup>. Cette science antérieure ne peut ni

---

<sup>135</sup> Cf. *Métaphysique* Z 17, 1041b 28-31. Cité plus bas, 3<sup>e</sup> partie, III, 1, note 555.

<sup>136</sup> Nous voyons un signe de ce point de vue propre à la philosophie première dans ce passage de *Métaphysique* Λ 10, 1075b 34-37 (nous soulignons) : « Et encore, par quoi les nombres sont-ils un ? ou l'âme et le corps ? et en général la forme et la chose ? Personne n'en dit rien. Et il n'est pas possible d'en dire quelque chose, si ce n'est comme nous le disons, que ce qui met en mouvement (« τὸ κινουῦν ») produit (« ποιεῖ »). – Ἐτι τίτι οἱ ἀριθμοὶ ἐν ἡ ἢ ψυχῇ καὶ τὸ σῶμα καὶ ὅλως τὸ εἶδος καὶ τὸ πρᾶγμα, οὐδὲν λέγει οὐδεὶς· οὐδ' ἐνδέχεται εἰπεῖν, εἰ μὴ ὡς ἡμεῖς εἶπη, ὡς τὸ κινουῦν ποιεῖ. » En effet, Aristote affirme ici avoir une même solution pour résoudre la question de l'unité des nombres, la question de l'unité de l'âme et du corps et d'une manière générale ou ὅλως la question de l'unité de toute forme avec la chose dont elle est la forme. De plus, ce passage manifeste aussi l'unité théorique des livres des *Métaphysiques* car il serait difficile de comprendre ce qu'Aristote veut expliquer ici si l'on n'a pas lu les discussions des livres Z et H.

<sup>137</sup> En *Métaphysique* Z 12, 1037b 13, Aristote précise que lorsqu'il donne comme définition de l'homme, « animal bipède », il n'affirme pas que telle est réellement sa définition, mais il pose une telle définition simple et cela en vue d'une argumentation à partir d'un exemple.

<sup>138</sup> À aucun endroit dans les *Métaphysiques*, Aristote ne discute sur la question de savoir quels sont exactement les quatre éléments simples pour les corps naturels. Ceux-ci sont cités comme exemples de cause comme élément et comme matière.

<sup>139</sup> De même, cette question qui est centrale dans la biologie n'est citée dans les traités des *Métaphysiques* que comme un exemple de question portant sur ce que sont les principes (Δ 1, 1013a 5-7) et comme exemple dans la discussion sur les parties de la forme et les parties du composé (Z 10, 1035b 25-27).

<sup>140</sup> Pour la structure de ce raisonnement, nous renvoyons aux *Seconds Analytiques* I 5, 74a 5 – 74b 4. Nous ne discutons pas ici de la question de savoir si la théorie de la science des Analytiques permet une science de l'étant en tant qu'étant, mais nous nous référons uniquement à ce passage pour affirmer ceci : si le fait d'être composé,

remplacer, ni supprimer, ni même corriger les autres sciences qui doivent déterminer ce que sont les principes appropriés à leurs objets. Par contre, elle étudie d’une manière générale les principes qui sont utilisés *correctement* – et nous insistons sur ce point – par ces dernières, mais qui n’ont pas été justifiés par elles, puisqu’ils dépassent le cadre circonscrit de leurs recherches<sup>141</sup>. Par conséquent, lorsque Aristote affirme en *Métaphysique* Λ 4 que « les causes et les principes des différentes choses sont différents en un sens, mais en un autre sens, si on parle universellement et selon l’analogie, ils sont les mêmes pour toutes<sup>142</sup> », nous pensons qu’une telle conclusion appartient bien à la science première et non à la physique.

### 3. Les causes des mouvements célestes et les substances éternelles et immobiles

Dans le point précédent, en nous basant principalement sur une étude de la 8<sup>e</sup> aporie du livre B et en montrant le lien de cette aporie avec d’autres parties des livres des *Métaphysiques*, nous avons développé ce que nous pensons être l’un des objectifs principaux des traités des *Métaphysiques* : construire, en évitant tout autant les erreurs des physiologues que les erreurs des Académiciens, une théorie complète de la forme, et cela afin de répondre d’une part aux difficultés liées à la question des principes inengendrés des substances engendrées et corruptibles, et d’autre part aux difficultés liées aux objets des définitions et des sciences universelles.

Toutefois, cet objectif n’est pas le seul qu’Aristote se propose dans ces livres. En effet, les apories du livre B reprennent aussi la question de savoir s’il faut ou non poser des substances autres que les substances sensibles. Et sur ce sujet, lorsqu’il reprend les théories antérieures sur les premiers principes de toutes choses, il rapporte que pour Platon, les premiers principes de toutes choses sont des substances éternelles et immobiles qui sont d’une autre sorte que les substances sensibles ; et parmi ces substances éternelles, l’un et l’étant, qui sont un et étant sans être autre chose, sont absolument premiers. Par contre, les physiciens et les théologiens ne posent pas d’autres substances que les substances sensibles et pour eux tous les étants sont contenus à l’intérieur du Ciel. Or, pour Aristote, ces deux conceptions ne parviennent pas à

---

d’avoir une matière et d’avoir une forme n’appartient pas qu’aux substances naturelles, mais aussi à d’autres étants, alors leur étude appartient à une autre science que la physique.

<sup>141</sup> Nous rejoignons donc les positions de C. Cerami, *op. cit.*, en particulier pp. 54-62, ainsi que pp. 165-169 sur cette question des rapports, quant à l’étude de la forme et de la matière, entre physique et philosophie première. Nous reviendrons sur cette question des rapports entre les deux sciences sous le point de vue de la forme quand nous parlerons plus loin de la question des différentes manières de préciser le sens d’un terme.

<sup>142</sup> Cf. *Métaphysique* Λ 4, 1070a 31-33 : « Τὰ δ’αἴτια καὶ αἱ ἀρχαὶ ἄλλα ἄλλων ἔστιν ὥς, ἔστι δ’ ὥς, ἂν καθόλου λέγῃ τις καὶ κατ’ ἀναλογίαν, ταῦτ’ ἅπαντων. »

concevoir d'une manière cohérente ce que sont réellement les *premiers* principes de toutes choses :

Et s'il n'y a pas au-delà des <substances> sensibles d'autres <substances>, il n'y aura ni principe, ni ordre, ni générations, ni êtres célestes, mais il y aura toujours principe de principe, comme pour tous les théologiens et tous les physiciens, Mais s'il y a les formes, ou les nombres, ils ne seront causes de rien. En tout cas, ils ne seront certes pas causes de mouvement.<sup>143</sup>

Par conséquent, si nous examinons maintenant non plus les apories liées à la question de la forme comme principe et comme cause pour les composés dont elle est la forme, mais les apories liées à l'existence ou à la non-existence de substances au-delà des substances sensibles, nous voyons que dans les recherches d'Aristote, une telle recherche est, elle aussi, liée à la question des principes et des causes des mouvements naturels. Et ici aussi, pour pouvoir résoudre les apories liées à cette question, il recherche une troisième voie entre celle des physiciens qui n'ont pas conçu d'autres substances que les substances naturelles et en mouvement, et celle des Académiciens qui les ont mal conçues et qui n'ont pas démontré valablement leur existence.

Au sujet de telles substances qui seraient d'un autre type que les substances sensibles, puisque de telles substances ne sont pas admises par tous, celui qui en parle doit premièrement montrer ou démontrer qu'il y a réellement une ou plusieurs substances de ce type et ensuite déterminer ce qu'elles peuvent être :

Mais puisque nous recherchons s'il y a (« πότερον ἔστι ») au-delà des substances sensibles une substance immobile et éternelle ou s'il n'y en a pas (« ἢ οὐκ ἔστι ») ; et, s'il y en a une (« εἰ ἔστι »), ce qu'elle est (« τίς ἐστι »), il faut d'abord étudier ce que les autres disent, afin de ne pas nous exposer aux mêmes erreurs s'ils ont avancé une opinion incorrecte et, si nous avons quelques doctrines communes avec eux, afin de n'être pas mécontents quant à nous sur ce point particulier.<sup>144</sup>

Sur cette question des substances autres que les substances sensibles, Aristote critique donc les raisonnements de Platon sur deux points : premièrement, quant à la question « εἰ ἔστι », il n'a pas pu fournir de raisonnements probants qu'il y avait, « ὅτι ἔστι », des substances séparées des substances sensibles comme le seraient, à ses yeux, les Idées<sup>145</sup> ; deuxièmement,

---

<sup>143</sup> *Métaphysique* Λ 10, 1075b 24-28 : « Εἴ τε μὴ ἔσται παρὰ τὰ αἰσθητὰ ἄλλα, οὐκ ἔσται ἀρχὴ καὶ τάξις καὶ γένησις καὶ τὰ οὐράνια, ἀλλ' αἰεὶ τῆς ἀρχῆς ἀρχή, ὥσπερ τοῖς θεολόγοις καὶ τοῖς φυσικοῖς πᾶσιν. Εἰ δ' ἔσται τὰ εἶδη· ἢ οἱ ἀριθμοί, οὐδενὸς αἰτία· εἰ δὲ μή, οὐτι κινήσεώς γε. »

<sup>144</sup> Cf. *Métaphysique* M 1, 1076a 10-15 : « ἐπεὶ δ' ἡ σκέψις ἐστὶ πότερον ἔστι τις παρὰ τὰς αἰσθητὰς οὐσίας ἀκίνητος καὶ αἰδῖος ἢ οὐκ ἔστι, καὶ εἰ ἔστι τίς ἐστι, πρῶτον τὰ παρὰ τῶν ἄλλων λεγόμενα θεωρητέον, ὅπως εἴτε τι μὴ καλῶς λέγουσι, μὴ τοῖς αὐτοῖς ἔνοχοι ὦμεν, καὶ εἴ τι δόγμα κοινὸν ἡμῖν κάκεινοις, τοῦτ' ἰδίᾳ μὴ καθ' ἡμῶν δυσχεραίνωμεν. »

<sup>145</sup> Cf. par exemple, *Métaphysique* A 9, 990b 8-11 (nous soulignons) : « Et de plus, aucune des manières selon lesquelles nous démontrons qu'il y a des Idées, ne les rend manifeste, car de quelques-unes ne résulte pas

quant à la question « τίς ἐστι », comme nous l'avons montré plus haut, Aristote pense que Platon a parlé d'une manière incohérente du « ce que c'est » de telles substances séparées, en leur attribuant entre autres d'être de même forme que les substances sensibles et naturelles, tout en étant en même temps immobiles et éternelles<sup>146</sup>.

Par conséquent, face aux physiologues, il s'agit de montrer qu'il y a nécessairement des substances éternelles et immobiles et préciser exactement en quel sens elles sont effectivement les premiers principes de toutes choses ; et face à Platon, il s'agit de fournir de meilleurs raisonnements que les siens sur ce type de substance, en montrant correctement *qu'elles sont* et *ce qu'elles sont*. Une telle recherche est effectuée en *Métaphysique* Λ à partir du chapitre 6, comme Aristote l'annonce au début de ce chapitre<sup>147</sup> et comme il le rappelle à la fin du chapitre 7 : « Donc, qu'il y a ("Ὅτι μὲν οὖν ἔστιν") une certaine substance éternelle et immobile ("αἰδιος καὶ ἀκίνητος") et séparée des sensibles ("κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν"), cela est clair d'après ce que l'on a dit<sup>148</sup> ». Ces raisonnements qui conduisent Aristote à poser des substances immobiles, éternelles et actuelles seront étudiés plus précisément dans notre 5<sup>e</sup> partie. Toutefois, nous pouvons déjà souligner que ce n'est plus, comme chez Platon, la recherche des principes comme forme pour les générations naturelles et sublunaires ou la recherche des principes des sciences, qui conduisent Aristote à poser des substances séparées, mais bien l'analyse des principes et des causes des mouvements éternels des corps célestes. Ces principes premiers de toutes choses ne seront donc conçus ni comme les premiers éléments corporels de toutes les substances naturelles – comme chez les premiers physiologues – ni comme des formes séparées des substances naturelles – comme chez les platoniciens – mais comme les principes et les causes des mouvements célestes.

À ce propos, nous pouvons rappeler ici l'une des caractéristiques de la physique aristotélicienne des corps célestes, caractéristique qui a des conséquences directes sur la théorie des premiers principes de toutes choses et sur les critiques des autres théories. En effet, Aristote a cette particularité parmi les penseurs grecs, d'estimer que tous les corps célestes sont

---

nécessairement une déduction et de quelques autres résultent des formes même pour des choses dont, à notre avis, il n'y a pas de forme. – ἔτι δὲ καθ' οὐδὲν τρόπον δεικνύμεν ὅτι ἔστι τὰ εἶδη, κατ' οὐθένα φαίνεται τούτων· ἐξ ἐνίων μὲν γὰρ οὐκ ἀνάγκη γίνεσθαι συλλογισμόν, ἐξ ἐνίων δὲ καὶ οὐχ ὧν οἰόμεθα τούτων εἶδη γίνεσθαι. »

<sup>146</sup> Voir aussi *Métaphysique* M 4, 1079a 31 – 1079b 3.

<sup>147</sup> *Métaphysique* Λ 6, 1071b 3-6 : « Puisqu'il y a trois sortes de substances, deux qui sont naturelles, et une qui est immobile, il faut affirmer qu'il est nécessaire qu'il y ait une certaine substance immobile et éternelle, car les substances sont les premiers des étants, et si elles sont toutes corruptibles, tout est corruptible. – Ἐπεὶ δ' ἦσαν τρεῖς οὐσίαι, δύο μὲν αἰ φυσικαὶ μία δ' ἡ ἀκίνητος, περὶ ταύτης λεκτέον ὅτι ἀνάγκη εἶναι αἰδιόν τινα οὐσίαν ἀκίνητον. Αἴ τε γὰρ οὐσίαι πρῶται τῶν ὄντων, καὶ εἰ πᾶσαι φθαρταί, πάντα φθαρτά· »

<sup>148</sup> *Métaphysique* Λ 7, 1073a 2-5 : « Ὅτι μὲν οὖν ἔστιν οὐσία τις αἰδιος καὶ ἀκίνητος καὶ κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν, φανερόν ἐκ τῶν εἰρημένων· »

absolument et en toute rigueur, éternels et incorruptibles et que les mouvements qui animent tous ces corps sont aussi éternels, nécessaires et ordonnés. C'est donc à partir du fait que les mouvements célestes sont éternels, nécessaires et ordonnés – et donc aussi beaux – que les principes des physiologues sont critiqués. En effet, au sujet de la première cause de tous les mouvements naturels, Aristote n'accepte pas les solutions des premiers physiciens car il refuse d'admettre que les éléments naturels comme le feu, l'air ou l'eau puissent être les seuls premiers principes de toutes choses. En effet, puisque les mouvements dans l'univers – qu'il s'agisse des générations et de corruptions, mais plus encore des déplacements des astres – sont ordonnés et beaux, et de tels principes ne peuvent pas rendre raison de cet ordre<sup>149</sup> ; et pour cette même raison, il rejette les théories qui placent la nuit ou le chaos comme premiers principes de toutes choses<sup>150</sup>.

Ceux qui parlent du désir, ou de l'amour, comme premier principe font mieux ; mais comme nous l'avons vu plus haut, Aristote leur reproche de tenir des discours trop vagues et imprécis. Empédocle reste incohérent, parce que ses premiers principes, l'amour et la haine sont encore conçus comme étants des éléments contraires qui font partie du mélange initial<sup>151</sup>. De plus, il ne donne pas la cause de l'alternance entre les mouvements causés par l'amitié puis par la haine, cause qui en théorie devrait être antérieure à l'amitié et à la haine et plus forte qu'elles<sup>152</sup>. Anaxagore en parlant de l'intelligence, du *νοῦς*, est sans doute celui qui a le mieux parlé de cette première cause de laquelle dépend tout l'ordre de l'univers naturel. Toutefois, il

---

<sup>149</sup> Cf. *Métaphysique* A 3, 984b 8-14 : « Après ceux-ci, et parce que de tels principes se révélaient insuffisants pour engendrer la nature des étants, à nouveau, sous la contrainte, comme nous l'avons dit, de la vérité elle-même, on a cherché le principe suivant. En effet, que certains étants soient en bel et bon état, et que les autres étants le deviennent, sans doute, ni le feu, ni la terre, ni rien d'autre de tel n'en sont vraisemblablement la cause, et il n'est pas non plus vraisemblable qu'ils l'aient pensé. Et, il ne convenait pas non plus d'abandonner une affaire d'une telle importance à la spontanéité et au hasard. – Μετὰ δὲ τούτους καὶ τὰς τοιαύτας ἀρχάς, ὡς οὐχ ἰκανῶν οὐσῶν γεννησαι τὴν τῶν ὄντων φύσιν, πάλιν ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας, ὥσπερ εἶπομεν, ἀναγκαζόμενοι τὴν ἐχομένην ἐζήτησαν ἀρχήν. Τοῦ γὰρ εὖ καὶ καλῶς τὰ μὲν ἔχειν τὰ δὲ γίνεσθαι τῶν ὄντων ἴσως οὔτε πῦρ οὔτε γῆν οὔτ' ἄλλο τῶν τοιούτων οὐθέν οὔτ' εἰκὸς αἴτιον εἶναι οὔτ' ἐκείνους οἰηθῆναι· οὐδ' αὖ τῶ αὐτομάτῳ καὶ τύχῃ τοσοῦτον ἐπιτρέψαι πράγμα καλῶς εἶχεν. »

<sup>150</sup> Cf. *Métaphysique* Λ 6, 1071b 26-29 et Λ 7, 1072a 19-21.

<sup>151</sup> Cf. *Métaphysique* Λ 10, 1075b 1-7, voir plus bas, 5<sup>e</sup> partie, IV, 1, note 865.

<sup>152</sup> Cf. *Métaphysique* Λ 10, 1075b 17-18 : « Et pour ceux qui produisent deux principes, il est nécessaire qu'il y ait un principe plus fort. – Καὶ τοῖς δύο ἀρχὰς ποιοῦσιν ἄλλην ἀνάγκη ἀρχὴν κυριωτέραν εἶναι · » Voir aussi, *Métaphysique* B 4, 1000b 12-17 : « En même temps, il ne désigne rien comme cause de ce changement lui-même, si ce n'est qu'il en est ainsi par nature : "mais au moment même où la discorde eut été nourrie et eut grandi dans les membres, et qu'elle se fut élancée vers les honneurs, une fois accompli le temps qui lui avait été imparti en retour par le grand serment", comme s'il était nécessaire de changer <c'est-à-dire de passer du temps de l'amitié au temps de la haine> était nécessaire, mais il n'indique clairement aucune cause de cette nécessité. – Καὶ ἅμα δὲ αὐτῆς τῆς μεταβολῆς αἴτιον οὐθέν λέγει ἄλλ' ἢ ὅτι οὕτως πέφυκεν· Ἄλλ' ὅτε δὴ μέγα νεῖκος ἐνὶ μελέεσσιν ἐθρέφθη, εἰς τιμάς τ' ἀνόρουσε τελειομένοιο χρόνοιον ὅς σφιν ἀμοιβαῖος πλατέος παρ' ἐλήλαται ὄρκου· Ὡς ἀναγκαῖον μὲν ὄν μεταβάλλειν· αἰτίαν δὲ τῆς ἀνάγκης οὐδεμίαν δηλοῖ. » 252a

ne fait pas un usage correct de ce principe<sup>153</sup> ; de plus, si cette intelligence produit d'une manière intelligente, elle doit nécessairement produire en vue d'un bien. Or, Anaxagore ne nous dit rien de ce bien en vue duquel toutes choses sont produites et existent ; par conséquent, Aristote pose ce problème : si ce bien en vue duquel le νοῦς produit, est différent du νοῦς, faudra-t-il dire qu'il est une autre cause et une cause première par rapport à ce νοῦς<sup>154</sup> ?

D'une manière générale, nous pouvons dire que pour Aristote, les premiers principes des physiciens et des théologiens, ne peuvent être des principes *premiers* pour les mouvements : puisqu'ils estiment que tous les étants sont des étants naturels et corporels, ils posent toujours un principe qui suppose un autre principe, c'est-à-dire un étant naturel qui est en mouvement et qui suppose donc toujours une cause de son mouvement<sup>155</sup>. Quant à ceux qui parlent des formes, si à la différence des physiciens, ils parlent bien de substances immobiles et séparées des sensibles, ces dernières ne peuvent pas être les *premières* causes qu'Aristote recherche, puisqu'il n'y a en elles, ni acte produisant un mouvement, ni même une puissance de produire un mouvement<sup>156</sup>. Par conséquent, ces derniers n'apportent pas plus de réponse que les premiers, à la question des premiers principes de toutes choses, puisque les Idées n'étant pas des principes de mouvement, elles ne sont pas, pour Aristote, des principes premiers pour toutes les choses.

À partir de cette double critique contre les physiciens et contre les Académiciens, nous voyons que l'enjeu pour Aristote, n'est pas de se prononcer d'une part sur l'existence ou la non-existence de substances séparées, et d'autre part de concevoir correctement les premiers principes des mouvements dans l'univers naturel, comme s'il s'agissait de deux problèmes distincts. En effet, selon le jugement qu'il formule ici, c'est précisément parce que les physiciens et les théologiens n'ont pas pu concevoir d'autres substances que les substances sensibles, que dans leurs théories, il n'y a pas de *premiers* principes mais toujours « principe de principe ». Quant à ceux qui parlent des Idées, la manière dont ils conçoivent les substances séparées des sensibles est jugée inutile parce que ces substances immobiles posées comme

---

<sup>153</sup> Cf. *Métaphysique* A 4, 995a 17-22 : « Il est manifeste, en effet, qu'ils n'utilisent presque pas ces causes, sauf de façon fragmentaire. Ainsi, Anaxagore se sert de l'intelligence comme d'un expédient en vue de la production du monde, et à chaque fois qu'il est en difficulté pour dire du fait de quelle cause quelque chose est nécessaire, alors, il la tire en avant, mais dans les autres cas, il préfère alléguer, comme cause des choses générées, tout plutôt que l'intelligence. – σχεδὸν γὰρ οὐθὲν χρώμενοι φαίνονται τούτοις ἀλλ' ἢ κατὰ μικρόν. Ἀναξαγόρας τε γὰρ μηχανῆ χρῆται τῷ νῷ πρὸς τὴν κοσμοποιίαν, καὶ ὅταν ἀπορήσῃ διὰ τίν' αἰτίαν ἐξ ἀνάγκης ἐστί, τότε παρέλκει αὐτόν, ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις πάντα μᾶλλον αἰτιᾶται τῶν γιγνομένων ἢ νοῦν. »

<sup>154</sup> Cf. *Métaphysique* Λ 10, 1075b 8-10, cité et commenté plus bas, voir 5<sup>e</sup> partie, IV, 1, note 868.

<sup>155</sup> Nous étudierons plus bas comment, en *Physique* VIII, Aristote démontre la nécessité de poser un étant qui soit totalement immobile, par lui-même et par accident, et qui soit la première cause pour tous les autres mouvements.

<sup>156</sup> *Métaphysique* Λ 6, 1071b 12-17, cité et commenté plus bas, voir 5<sup>e</sup> partie, IV, 3, note 907.

premiers principes sont incapables d'être des principes pour les mouvements du monde naturel, et ne peuvent donc être des premiers principes pour toutes choses.

### III. Une nouvelle théorie des principes et des substances

#### 1. Les premiers principes et les principes des étants

Nous avons jusqu'à présent relevé quatre points qui nous semblent parcourir l'ensemble des livres des *Métaphysiques*. Premièrement, Aristote cherche à déterminer ce que sont les premiers principes et les premières causes de toutes choses, ou en d'autres mots – et c'est ce que nous allons développer dans la discussion qui suit – ce que sont les principes des étants<sup>157</sup>. Deuxièmement, il mène ses recherches en se positionnant d'une part face aux physiologues et d'autre part face aux Académiciens, en voulant éviter les erreurs des uns et des autres<sup>158</sup>. Troisièmement, il leur adresse deux critiques principales : ni les uns, ni les autres n'ont de théories correctes concernant la forme<sup>159</sup>, ni les uns, ni les autres n'ont de théories correctes concernant les premières substances, immobiles et éternelles, autres que les substances naturelles. Quatrièmement, le mouvement et les substances naturelles ne sont pas absents de ces recherches, puisque d'un côté, une théorie correcte de la forme doit non seulement résoudre les apories liées aux sciences, mais aussi résoudre les apories liées aux principes inengendrés des générations ; et puisque d'un autre côté, une théorie correcte des substances immobiles et éternelles<sup>160</sup> doit parvenir à concevoir ce que sont les premières causes de toutes choses, c'est-

---

<sup>157</sup> En rappelant donc que ce terme peut désigner soit toutes les réalités dont on cherche les principes, soit les principes eux-mêmes. Ainsi, en utilisant dans une même phrase le terme « étant » selon ce double sens, Aristote peut formuler la position des anciens physiiciens en disant en *Métaphysique* B 4, 1001a 15-17 (nous soulignons) : « D'autres disent que c'est le feu, d'autres que c'est l'air, qui sont cet un et l'étant dont sont constitués les étants et à partir duquel ils ont été générés. – ἕτεροι δὲ πῦρ, οἱ δ' ἀέρα φασὶν εἶναι τὸ ἐν τούτῳ καὶ τὸ ὄν, ἐξ οὗ τὰ ὄντα εἶναι τε καὶ γεγενῆσθαι. »

<sup>158</sup> Sur l'intérêt de prendre en compte les théories qu'Aristote entend contester pour comprendre ses propres raisonnements, voir aussi, dans un contexte physique, M. Rashed, *De la génération et la corruption*, op. cit., introduction, pp. XVI et sq. À l'inverse, nous regrettons que ce point de vue soit peu présent ou absent de certaines études, par ailleurs très précises, sur les *Métaphysiques*. Par exemple, M. L. Gill, « Aristotle's *Metaphysics* Reconsidered », *Journal of the History of Philosophy* vol. 43 n° 3 (2005), pp. 223-251, signale seulement ceci à la note 25 : « A topic I won't be able to discuss here, but which is of considerable importance for Aristotle's *Metaphysics*, is his critique of Plato ». Quant à G. Galluzzo, M. Mariani, *Aristotle's Metaphysics Book Z: The Contemporary Debate*, Pisa, Edizioni della Normale, 2006, si ces deux auteurs montrent bien l'importance de prendre en compte les questions de la philosophie analytique pour comprendre le débat contemporain autour de *Métaphysique Z*, et cela en consacrant la première partie du livre à exposer les questions contemporaines de la philosophie analytique, lorsqu'il s'agit d'interpréter les questions qui se posent à Aristote lui-même en *Métaphysique Z*, et non plus à ses interprètes modernes, ils omettent, pensons-nous, de prendre en compte le débat antique des Académiciens contre les physiologues.

<sup>159</sup> Il faut aussi ajouter qu'ils n'ont pas de théorie correcte concernant la cause comme bien, et par suite sur l'ensemble que forment les quatre genres de causes. Nous reviendrons dans notre 5<sup>e</sup> partie sur ce point.

<sup>160</sup> Substances qui chez Aristote, pensons-nous, ne sont pas des formes pures. Sur ce point, nous suivons E. E. Ryan, « Pure Form in Aristotle », *Phronesis*, Vol. 18, N° 3 (1973), pp. 209-224, D. Charles, « *Metaphysics* Λ 2 : matter and change », art. cit., pp. 105-106 ; M. Burnyeat, *A map of Metaphysics Zeta*, op. cit. pp. 76-77 et 130, P.-

à-dire pour Aristote, ce que sont les premières causes de l'ensemble ordonné, nécessaire et régulier des mouvements naturels.

En rappelant ces deux dernières caractéristiques selon lesquelles les principes recherchés doivent être des principes capables de rendre compte des substances naturelles et de leurs mouvements, nous pouvons comprendre pourquoi Aristote critique ainsi les recherches platoniciennes :

Alors que la sagesse recherche d'une façon générale ("Ὅλως") la cause des réalités visibles, nous l'avons laissée de côté. En effet, nous ne disons rien de la cause d'où vient le principe du changement ; et en croyant énoncer leur substance, nous affirmons qu'il y a d'autres substances. Mais pour dire comment celles-ci sont substances des réalités visibles, nos explications sont creuses, car participer ne veut rien dire, comme nous l'avons déjà dit.<sup>161</sup>

Ainsi, puisque les Idées ne sont effectivement ni des premières causes pour l'ensemble des mouvements du monde naturels, ni les substances des substances naturelles, ceux qui ont développé ces théories ont été conduits progressivement – et Aristote semble penser presque naturellement – à abandonner la recherche de cette sagesse qui avait comme objectif premier de parvenir à la connaissance de « la cause des réalités visibles », « τῶν φανερῶν τὸ αἴτιον ». Dans la suite de ce passage, Aristote continue donc en regrettant que les mathématiques soient devenues « la philosophie », et il présente ce fait comme une possible conséquence de la déconnexion des Idées avec les réalités sensibles :

Donc, ni avec ce que précisément nous voyons être cause pour les sciences et par quoi (« δι' ὃ ») produisent toute intelligence et toute nature, ni avec cette cause dont nous affirmons qu'elle est un des

---

M. Morel, *Métaphysique, Livre Èta*, op. cit., p. 31, note 1 ; F. Baghdassarian, *Métaphysique, Livre Lambda*, op. cit. p. 214, S. Menn, *The Aim and the Argument of Aristotle's Metaphysics*, op. cit. Iα1, p. 6, plutôt que W. D. Ross, *Aristotle, Metaphysics*, op. cit., vol II, p. 188, J. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1951, p. 435 et sq., S. Mansion, « Les apories de la Métaphysique aristotélicienne », art. cit., p. 179, M. Frede, « The Unity of General and Special Metaphysics : Aristotle's conception of Metaphysics », in *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987, p. 89 et sq., M. L. Gill, *Aristotle on Substance, The Paradox of Unity*, op. cit., en part. p. 142, A. Stevens, *L'ontologie d'Aristote, au carrefour du logique et du réel*, op. cit., pp. 45-46. Ch. Shields, « The generation of form in Aristotle », *History of Philosophy Quarterly* vol. 7, n°4 (1990), note 11, p. 385, s'oppose explicitement à l'article de Ryan. Il argumente ainsi : puisque toute substance est soit une matière, soit une forme, soit un composé, les substances immatérielles ne peuvent être que de pures formes. Notre propre position sera justifiée dans la suite de notre travail. Toutefois, nous pouvons déjà souligner le fait que les formes qui sont substances sont substances *des composés* dont elles sont les formes, tandis que les substances immobiles et éternelles ne sont pas des substances *de quelque chose* mais elles sont des substances qui sont des moteurs pour les sphères. Nous reviendrons plus précisément dans le point 4 ci-dessous sur la différence entre « être *une substance* » et « être la substance *de quelque chose* ».

<sup>161</sup> *Métaphysique* A 9, 992a 24-28 : « Ὅλως δὲ ζητούσης τῆς σοφίας περὶ τῶν φανερῶν τὸ αἴτιον, τοῦτο μὲν εἰάκαμην, οὐθὲν γὰρ λέγομεν περὶ τῆς αἰτίας ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς, τὴν δ' οὐσίαν οἰόμενοι λέγειν αὐτῶν ἐτέρας μὲν οὐσίας εἶναι φάμεν, ὅπως δ' ἐκεῖναι τούτων οὐσίαι, διὰ κενῆς λέγομεν τὸ γὰρ μετέχειν, ὥσπερ καὶ πρότερον εἴπομεν, οὐθὲν ἐστίν. »

principes, les formes n'ont aucun lien, mais les mathématiques sont devenues, pour les contemporains, la philosophie, bien qu'ils prétendent qu'il ne faut les étudier qu'au bénéfice du reste.<sup>162</sup>

Dans cette critique se manifestent donc une nouvelle fois les objectifs qu'Aristote assigne à la sagesse et à la philosophie, objectifs non atteints par ses prédécesseurs : déterminer ce qu'est la substance des substances naturelles, substance qui permet de rendre compte, en même temps, et des principes des sciences et des générations naturelles et de déterminer ce qu'est le premier principe du mouvement pour le premier mouvement éternel.

Puisque cette recherche peut être exprimée en termes de recherche des « principes des étants », il est utile de revenir sur les différentes significations possibles de ce terme « étant », et en lien avec lui, de revenir aussi sur les significations du terme « substance » et de la formule « principes des étants ». Or, sur cette question de l'étant et des principes des étants, la critique d'Aristote contient à nouveau une classification des différentes théories en deux groupes principaux : les physiiciens d'un côté et les Académiciens de l'autre<sup>163</sup>. Cette classification se retrouve dans la 11<sup>e</sup> aporie qui porte sur ce que sont l'étant et l'un, et sur laquelle nous reviendrons plus loin. Et elle se retrouve encore dans la 12<sup>e</sup> aporie qui développe une difficulté liée à la précédente. En effet, Aristote conclut ainsi une première partie de cette 12<sup>e</sup> aporie :

De sorte que si le corps est au plus haut point substance, et que d'autre part ces choses-là <i. e. les surfaces, les lignes, les points et les nombres> le sont plus que lui, mais qu'elles ne sont pas non plus des substances, on ignore (« διαφεύγει ») ce qu'est l'étant (« τί τὸ ὄν ») et ce qu'est la substance des étants (« τίς ἡ οὐσία τῶν ὄντων »).<sup>164</sup>

L'aporie se trouve ici dans le fait qu'aucun des raisonnements, ni ceux des physiologues, ni ceux des Académiciens, ne permet de répondre à la question « qu'est-ce que l'étant ? » ou « qu'est-ce que la substance des étants ? »<sup>165</sup>. Avant d'en arriver à cette conclusion, Aristote avait montré que pour les Anciens penseurs, la substance était principalement le corps et non toutes les autres choses qui sont des affections et des mouvements du corps, parce que c'est le

---

<sup>162</sup> *Métaphysique* A 9, 992a 29 – 992b 1 : « Οὐδὲ δὴ ὅπερ ταῖς ἐπιστήμαις ὀρῶμεν ὄν αἴτιον, δι' ὃ καὶ πᾶς νοῦς καὶ πᾶσα φύσις ποιεῖ, οὐδὲ ταύτης τῆς αἰτίας, ἣν φάμεν εἶναι μίαν τῶν ἀρχῶν, οὐθὲν ἄπτεται τὰ εἶδη, ἀλλὰ γέγονε τὰ μαθήματα τοῖς νῦν ἢ φιλοσοφία, φασκόντων ἄλλων χάριν αὐτὰ δεῖν πραγματεῦσθαι. »

<sup>163</sup> Les Pythagoriciens conservant leur place particulière et intermédiaire entre les deux groupes.

<sup>164</sup> *Métaphysique* B 5, 1002a 26-28 : « ὥστ' εἰ μάλιστα μὲν οὐσία τὸ σῶμα, τούτου δὲ μᾶλλον ταῦτα, μὴ ἔστι δὲ ταῦτα μηδὲ οὐσίαι τινές, διαφεύγει τί τὸ ὄν καὶ τίς ἡ οὐσία τῶν ὄντων. »

<sup>165</sup> Voir la question qui ouvre l'aporie où l'on retrouve le même verbe « διαφεύγει » et les mêmes formules « τί τὸ ὄν καὶ τίνες αἰ οὐσίαι τῶν ὄντων », *Métaphysique* B 5, 1001b 26-29 : « À ces difficultés se rattache directement celle de savoir si les nombres, les corps, les surfaces et les points sont ou non des substances, car s'ils n'en sont pas, on ignore ce qu'est l'étant et ce que sont les substances des étants. – Τούτων δ' ἐχομένη ἀπορία πότερον οἱ ἀριθμοὶ καὶ τὰ σώματα καὶ τὰ ἐπίπεδα καὶ αἱ στιγμαὶ οὐσίαι τινές εἰσιν ἢ οὐ. Εἰ μὲν γὰρ μὴ εἰσιν, διαφεύγει τί τὸ ὄν καὶ τίνες αἰ οὐσίαι τῶν ὄντων. »

corps demeure et qui est « un certain ceci »<sup>166</sup>. Quant aux autres penseurs – c'est-à-dire ceux qui placent les points, les surfaces et les nombres comme substances – c'est en raison des recherches sur les définitions qu'ils en sont venus à affirmer que la surface est plus substance que le corps, la ligne plus que la surface, et le point plus que la ligne, en pensant que ce par quoi le corps est défini est un principe pour celui-ci et plus substance que lui<sup>167</sup>. Aristote reprend alors le problème et formule ainsi l'aporie (nous soulignons) :

C'est pourquoi la plupart des Anciens pensaient que c'est le corps qui est la substance et l'étant, tandis que les autres choses en sont les affections, *de sorte que les principes des corps étaient aussi les principes des étants*, mais leurs successeurs qui passent pour plus sages qu'eux pensaient que c'était les nombres. Donc, comme nous l'avons dit, si ces choses <les corps> ne sont pas des substances, absolument rien n'est substance et rien n'est étant, car leurs coïncidents ne méritent vraiment pas d'être appelés étant. Mais pourtant, si l'on s'accorde à dire que les longueurs et les points sont plus substance que les corps, mais que nous ne voyons pas de quels corps ils seraient substance (car il est impossible qu'ils soient dans les corps sensibles), il n'existera aucune substance.<sup>168</sup>

Pour les uns donc, les corps sont les substances et tous les mouvements, affections et proportions sont des étants en raison des corps auxquels ils appartiennent comme à leur sujet ; et de ce fait, ce sont les principes des corps qui sont « les principes des étants ». Pour les autres,

---

<sup>166</sup> Cf. *Métaphysique* B 5, 1001b 29 – 1002a 4 : « En effet, on pense que les affections, les mouvements et les rapports, les dispositions et les λόγοι (proportions) ne signifient la substance de rien, car ils sont tous dits selon un certain substrat, et aucun n'est un certain ceci. Or, ni ce que l'on pense au plus haut point signifier une substance, l'eau, la terre, le feu et l'air dont sont constitués les corps composés, ni leur chaleur, leur froid et leurs affections de cette sorte ne sont des substances, mais seul le corps qui subit ces affections demeure comme un étant et une substance existante. – τὰ μὲν γὰρ πάθη καὶ αἱ κινήσεις καὶ τὰ πρὸς τι καὶ αἱ διαθέσεις καὶ οἱ λόγοι οὐθενὸς δοκοῦσιν οὐσίαν σημαίνειν (λέγονται γὰρ πάντα καθ' ὑποκειμένου τινός, καὶ οὐθὲν τόδε τι)· ἃ δὲ μάλιστα ἂν δόξειε σημαίνειν οὐσίαν, ὕδωρ καὶ γῆ καὶ πῦρ καὶ ἀήρ, ἐξ ὧν τὰ σύνθετα σώματα συνέστηκε, τούτων θερμότητες μὲν καὶ ψυχρότητες καὶ τὰ τοιαῦτα πάθη, οὐκ οὐσίαι, τὸ δὲ σῶμα τὸ ταῦτα πεπονθὸς μόνον ὑπομένει ὡς ὄν τι καὶ οὐσία τις οὐσα. »

<sup>167</sup> *Métaphysique* B 5, 1002a 4-8 : « Mais d'autre part, assurément, le corps est moins une substance que la surface, la surface que la ligne, la ligne que l'unité et que le point, car le corps est défini par elles et si elles semblent pouvoir être sans un corps, il est impossible que le corps existe sans elles. – Ἀλλὰ μὴν τό γε σῶμα ἥττον οὐσία τῆς ἐπιφανείας, καὶ αὕτη τῆς γραμμῆς, καὶ αὕτη τῆς μονάδος καὶ τῆς στιγμῆς· τούτοις γὰρ ὀρίσται τὸ σῶμα, καὶ τὰ μὲν ἄνευ σώματος ἐνδέχασθαι δοκεῖ εἶναι τὸ δὲ σῶμα ἄνευ τούτων ἀδύνατον. » Ce raisonnement utilise la notion d'antériorité selon la nature et la substance, cf. *Métaphysique* Δ 11, 1019a 1-4 : « Certaines choses sont dites antérieures et postérieures de cette façon, et d'autres sont dites antérieures et postérieures selon la nature et la substance : toutes celles qui peuvent être sans les autres alors que ces dernières ne peuvent être sans les premières ; Platon a utilisé cette division. – Τὰ μὲν δὴ οὕτω λέγεται πρότερα καὶ ὕστερα, τὰ δὲ κατὰ φύσιν καὶ οὐσίαν, ὅσα ἐνδέχεται εἶναι ἄνευ ἄλλων, ἐκεῖνα δὲ ἄνευ ἐκείνων μή· ἢ διαίρεσει ἐχρήσατο Πλάτων. » Pour une analyse de ce passage et sur la différence entre Platon et Aristote à propos de l'antériorité selon la substance, nous renvoyons à M. Peramatzis, « Aristotle's notion of priority in nature and substance », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 35 (2008), pp. 187-247.

<sup>168</sup> *Métaphysique* B 5, 1002a 8-18 : « Διόπερ οἱ μὲν πολλοὶ καὶ οἱ πρότερον τὴν οὐσίαν καὶ τὸ ὄν ᾠοντο τὸ σῶμα εἶναι τὰ δὲ ἄλλα τούτου πάθη, ὥστε καὶ τὰς ἀρχὰς τὰς τῶν σωμάτων τῶν ὄντων εἶναι ἀρχάς· οἱ δ' ὕστεροι καὶ σοφώτεροι τούτων εἶναι δόξαντες ἀριθμούς. Καθάπερ οὖν εἵπομεν, εἰ μὴ ἔστιν οὐσία ταῦτα, ὅλως οὐδὲν ἔστιν οὐσία οὐδὲ ὄν οὐθέν· οὐ γὰρ δὴ τὰ γε συμβεβηκότα τούτοις ἄξιον ὄντα καλεῖν. Ἀλλὰ μὴν εἰ τοῦτο μὲν ὁμολογεῖται, ὅτι μᾶλλον οὐσία τὰ μήκη τῶν σωμάτων καὶ αἱ στιγμαί, ταῦτα δὲ μὴ ὀρθῶμεν ποίων ἂν εἶεν σωμάτων (ἐν γὰρ τοῖς αἰσθητοῖς ἀδύνατον εἶναι), οὐκ ἂν εἴη οὐσία οὐδεμία. »

les corps sont moins substances que ce par quoi ils sont définis, c'est-à-dire les surfaces, les lignes, les points et les nombres. Mais il est pourtant impossible que ces points, lignes et surfaces, si du moins ils ne sont pas dans les corps sensibles, soient les substances de ces corps que nous voyons ; et il n'y a donc plus de raisons pour penser qu'ils sont des substances. Par conséquent, s'il faut accepter tous ces raisonnements, ni les corps, ni les surfaces, ni les points, ni les nombres – et Aristote ajoutera dans les autres raisonnements, ni les Idées – ne seront des substances ; et la réponse aux questions « qu'est-ce que l'étant ? » et « qu'est-ce que la substance des étants » nous aura échappé<sup>169</sup>.

En parallèle avec les problèmes soulevés par cette aporie, nous pouvons encore relever deux passages dans le livre M. En effet, au chapitre 1, Aristote formule ainsi l'un des objectifs qu'il se propose : « De plus, il faut que la plus grande partie de l'exposé en arrive à cette recherche, quand nous examinerons si les substances et *les principes des étants* sont les nombres et les Idées. En effet, après les Idées, il restera cette troisième recherche.<sup>170</sup> » Ainsi, dans ce livre, après avoir précisé et qualifié exactement les sortes d'étants que sont les objets mathématiques, et après avoir à nouveau étudié les Idées pour elles-mêmes, la recherche d'Aristote se portera sur la question des *principes des étants* et sur les substances, et il examinera à ce propos les positions des Académiciens. À la fin de ce livre, au chapitre 9, il reprend cette question : « Donc, puisque certains disent que les Idées et les nombres sont de cette sorte <i. e. des substances qui sont au-delà des substances sensibles> et que leurs éléments sont les éléments et *les principes des étants*, il faut examiner ce qu'ils disent là-dessus.<sup>171</sup> » Nous pouvons donc formuler ainsi les deux positions en termes semblables : les physiologues ont pensé que les substances étaient premièrement les corps, et ils ont posés comme *principes des étants* les éléments des corps ; les Académiciens ont pensé que les substances étaient

<sup>169</sup> Cf. le passage parallèle en *Métaphysique Z 2*, 1028b 18-21 : « De l'avis de certains, les limites du corps, comme la surface, la ligne, le point et l'unité sont des substances, et même, plus que le corps ou le solide. En outre, les uns croient qu'en dehors des choses sensibles, il n'y a rien de tel, mais les autres croient qu'il en est de plus nombreuses, et qui sont davantage des substances parce qu'elles sont éternelles, comme Platon qui pense que les formes et les objets mathématiques sont deux substances et qu'une troisième substance est celle des corps sensibles. – Δοκεῖ δὲ τισὶ τὰ τοῦ σώματος πέρατα, οἷον ἐπιφάνεια καὶ γραμμὴ καὶ στιγμὴ καὶ μονάς, εἶναι οὐσίαι, καὶ μᾶλλον ἢ τὸ σῶμα καὶ τὸ στερεόν. Ἔτι παρὰ τὰ αἰσθητὰ οἱ μὲν οὐκ οἴονται εἶναι οὐδὲν τοιοῦτον, οἱ δὲ πλείω καὶ μᾶλλον ὄντα αἰδία, ὥσπερ Πλάτων τὰ τε εἶδη καὶ τὰ μαθηματικὰ δύο οὐσίας, τρίτην δὲ τὴν τῶν αἰσθητῶν σωμάτων οὐσίαν. »

<sup>170</sup> *Métaphysique M 1*, 1076a 29-32 : « ἔτι δὲ πρὸς ἐκείνην δεῖ τὴν σκέψιν ἀπαντᾶν τὸν πλείω λόγον, ὅταν ἐπισκοπῶμεν εἰ αἱ οὐσίαι καὶ αἱ ἀρχαὶ τῶν ὄντων ἀριθμοὶ καὶ ιδέαι εἰσὶν· μετὰ γὰρ τὰς ιδέας αὕτη λείπεται τρίτη σκέψις. »

<sup>171</sup> *Métaphysique M 9*, 1086a 26-29 : « Ἐπεὶ οὖν λέγουσιν οἱ τινες τοιαύτας εἶναι τὰς ιδέας καὶ τοὺς ἀριθμούς, καὶ τὰ τούτων στοιχεῖα τῶν ὄντων εἶναι στοιχεῖα καὶ ἀρχάς, σκεπτέον περὶ τούτων τί λέγουσιν καὶ πῶς λέγουσιν. »

premièrement les Idées et les nombres, et ils ont posé comme *principes des étants* les éléments des Idées et des nombres<sup>172</sup>.

De plus, nous pouvons relever que la formule *la substance des étants*, ou *les substances des étants*, est utilisée comme équivalente à la formule *les principes des étants*<sup>173</sup> ; et dans ce même sens, la formulation la plus brève de l'aporie à résoudre devient celle-ci : « qu'est-ce que l'étant ? » ou « qu'est-ce que la substance ? » Pour cette raison aussi, il nous semble difficile d'affirmer qu'il y a une discontinuité théorique entre les livres des *Métaphysiques* puisqu'ils portent tous, d'une manière ou d'une autre, sur ces questions : soit sur la manière dont les physiologues et Académiciens ont voulu répondre à ces questions, soit sur l'élaboration de la réponse proprement aristotélicienne à ces mêmes questions<sup>174</sup>.

Enfin, cette mise en parallèle nous permet de formuler un autre aspect de la recherche d'Aristote dans les *Métaphysiques* : si les physiologues et les Académiciens ont en commun le fait d'avoir conçu les principes des étants comme des éléments, Aristote pense qu'il y a là, l'une

---

<sup>172</sup> Pour les Pythagoriciens, voir *Métaphysique* A 5, 985b 23-26 : « Du temps de ces philosophes et avant eux, ceux que l'on appelle Pythagoriciens ont, les premiers, touché aux mathématiques ; ils les firent avancer et, nourris de ces sciences, ils pensèrent que les principes de ces <objets> mathématiques étaient *les principes de tous les étants*. – Ἐν δὲ τούτοις καὶ πρὸ τούτων οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι τῶν μαθημάτων ἀπάμενοι πρῶτοι ταῦτά τε προήγαγον, καὶ ἐντραφέντες ἐν αὐτοῖς τὰς τούτων ἀρχὰς τῶν ὄντων ἀρχὰς φήθησαν εἶναι πάντων. »

<sup>173</sup> On peut donc noter que le double usage signalé plus haut concernant le terme « étant », qui peut désigner soit les réalités dont on cherche les causes et les principes, soit les principes recherchés, se retrouve avec les termes « substance » et « un » qui peuvent désigner soit la réalité qui est une substance et qui est une, soit la cause de cette réalité. Cf. *Métaphysique* Δ 8, 1017b 14-16 : « En un autre sens, on appelle substance ce qui est cause de l'être, présent dans toutes les choses qui ne sont pas dites d'un substrat, telle l'âme pour l'animal. – Ἄλλον δὲ τρόπον ὃ ἂν ἡ αἰτιον τοῦ εἶναι, ἐνυπάρχον ἐν τοῖς τοιοῦτοις ὅσα μὴ λέγεται καθ' ὑποκειμένου, οἷον ἡ ψυχὴ τῷ ζῴῳ. » ; *Métaphysique* I 1, 1052a 33-34 : « De sorte que serait un, au sens premier, la cause de l'un pour les substances. – ὥσθ' ἔν ἂν εἴη πρῶτον τὸ ταῖς οὐσίαις αἰτιον τοῦ ἑνός. » ; *Métaphysique* M 1, 1076a 24-25 : « Est-ce qu'il y a des Idées ou non ? Et, est-ce qu'elles sont les principes et les substances des étants ou non ? – πότερον ιδέαι τυγχάνουσιν οὔσαι ἢ οὐ, καὶ πότερον ἀρχαὶ καὶ οὐσίαι τῶν ὄντων ἢ οὐ. »

<sup>174</sup> Pour cela, nous ne suivons pas les auteurs qui interprètent les recherches du livre Z sur la substance en termes de « critères et candidats », par exemple M. Frede, « Substance in Aristotle's *Metaphysics* » in *Aristotle on Nature and Living Things*, éd. A. Gotthelf, Pittsburgh, Mathesis Publications, 1985, pp. 17-26, réimprimé in M. Frede, *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987, pp. 72-80, et « The Unity of General and Special Metaphysics : Aristotle's Conception or Metaphysics », in *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987, pp. 81-95 ; M. L. Gill, *Aristotle on Substance, The Paradox of Unity*, Princeton University Press, 1989 et ses articles plus récents dont, « The problem of substance in Aristotle's *Metaphysics* Z » in *Nature et sagesse, les rapports entre physique et métaphysique dans la tradition aristotélicienne*, éd. C. Cerami, Louvain, Peeters, 2014, p. 37-50. Les revues du débat contemporain autour de la *Métaphysique* et du livre Z dans M. L. Gill, « Aristotle's *Metaphysics* Reconsidered », *Journal of the History of Philosophy* vol. 43 n°3 (2005), pp. 223-251 et dans G. Galluzzo et M. Mariani, *Aristotle's Metaphysics Book Z: The Contemporary Debate*, op. cit., sont aussi élaborées en suivant cette ligne d'interprétation « critères et candidats ». Un refus argumenté d'une telle approche a été développé par M. Burnyeat, *A map of Metaphysics Zeta*, op. cit., et en accord avec lui sur ce point par S. Menn, « On Myles Burnyeat's Map of *Metaphysics* Zeta », *Ancient Philosophy* 31 (2011), pp. 161-202. Pour notre part, nous pensons que l'objectif d'Aristote est de concevoir, face aux physiologues et aux Académiciens, ce que sont les principes et les causes de tous les étants et donc principalement des substances naturelles, et non de trouver dans une liste de candidats au titre de substance – candidats qui seraient par exemple, le ce que c'est être, l'universel, le genre et le substrat (Z3, 1028b 33-36), ou alors, la matière, le composé et la forme – lequel serait le principal tenant du titre. Nous continuerons de justifier cette position dans la suite de ce travail.

des raisons de leurs échecs. Par conséquent, il cherche à développer une théorie des principes des étants qui ne soit pas une « stoicheologie », si l'on reprend un mot déjà utilisé avant nous<sup>175</sup>. Nous reviendrons plus loin sur la réalisation effective de cet objectif.

Maintenant, puisque ces deux termes, étant et substance, possèdent effectivement plusieurs significations, nous pensons qu'il est nécessaire de préciser plus exactement ce qu'il en est à ce sujet. Pour cela, nous commencerons par exposer deux points plus généraux sur la nécessité de préciser les différents sens d'un terme et sur les différentes manières de définir un terme. En effet, ces considérations seront non seulement utiles lorsque nous reviendrons dans un troisième moment sur les significations des termes étant et substance, mais elles nous seront également utiles lorsque nous aborderons la question de la définition du mouvement.

## 2. La nécessité de connaître les différents sens d'un terme

À la suite de Socrate et de Platon, l'une des caractéristiques de la méthode d'Aristote consiste à relever et à préciser les différents sens des termes qui sont employés, en vue de donner des bases précises aux analyses qu'il souhaite développer. Des quelques témoignages qui nous restent à leur sujet, il semble que les premiers philosophes grecs exprimaient leurs pensées en employant un vocabulaire provenant du langage commun et qu'ils ne précisaient qu'assez peu le sens exact des différents termes qu'ils utilisaient. Les sophistes ayant exploité cette imprécision des termes, Socrate, puis Platon à sa suite, dans leurs controverses avec ces derniers, affirmèrent la nécessité de définir précisément les termes au début d'une discussion philosophique.

Nous pouvons constater en lisant les textes d'Aristote qu'il utilise lui aussi cette méthode non seulement pour réfuter les sophistes, mais aussi pour réfuter certaines positions soit des physiologues, par exemple lorsqu'ils affirment que toutes choses sont en mouvement<sup>176</sup>, soit de Platon lui-même, par exemple lorsqu'il affirme que l'âme est en mouvement. Ainsi, lorsque dans le traité *De l'âme*, Aristote veut montrer l'incohérence de cette position de Platon, il montre qu'il ne suffit pas simplement de dire que l'âme est en mouvement, mais qu'il faut aussi indiquer *quel* est le mouvement qui pourrait lui appartenir : est-il possible

---

<sup>175</sup> Ce point a été souligné par un certain nombre d'auteurs qui ont déjà été cités dans ce travail. Voir par exemple : S. Mansion, « Les apories de la Métaphysique aristotélicienne », *art. cit.* ; A. Jaulin, *Eidos et Ousia, op. cit.* ; S. Menn, *The Aim and the Argument of Aristotle's Metaphysics, op. cit.*

<sup>176</sup> Comme exemple de réfutation des physiiciens en affirmant la nécessité de définir le terme mouvement, voir *Physique* VIII 3, 253b 5 – 254a 1 : on ne peut pas affirmer que tout est en mouvement sans se demander de quel mouvement on veut parler, c'est-à-dire dans ce contexte, soit de l'altération, soit du mouvement local, soit de l'augmentation.

de dire que l'âme elle-même se déplace ? qu'elle grandit ou diminue ? qu'elle change de qualité ? Aristote rappelle par des questions de ce type qu'attribuer un mouvement à une réalité, c'est toujours lui attribuer un mouvement particulier, qui a lieu dans l'une des figures de l'attribution, soit le lieu, soit la quantité, soit la qualité, ou encore selon la substance si l'on inclut la génération dans les mouvements. De plus, Aristote ajoute qu'il faut préciser la manière dont une chose est dite en mouvement, c'est-à-dire la raison selon laquelle un mouvement lui est attribué. En effet, il explique qu'une chose peut être dite en mouvement de deux manières, soit par coïncidence, soit par elle-même<sup>177</sup>. Nous reviendrons sur cette question des mouvements et de leurs liens avec les figures de l'attribution d'une manière plus précise et détaillée dans notre 2<sup>e</sup> partie. Pour l'instant, nous nous contentons de mettre en évidence que c'est en se servant de cette double exigence de précision dans l'usage des termes qu'Aristote peut réfuter Platon et conclure que l'âme elle-même ne peut ni se déplacer, ni augmenter ou diminuer, ni changer de qualité. Cependant, puisqu'une âme est toujours l'âme d'un corps vivant, Aristote reconnaît qu'il est possible de dire qu'elle se déplace, augmente ou s'altère, mais il faut préciser « par coïncidence », c'est-à-dire en tant qu'elle est l'âme d'un corps vivant qui se déplace, augmente ou est altéré.

Dans le contexte des *Métaphysiques*, nous voyons que cette nécessité méthodologique et scientifique de préciser la signification des termes est rappelée à « ceux qui recherchent les éléments des étants », puisqu'il est impossible de trouver quels sont les principes et les éléments des étants sans préciser les différents sens de ce terme<sup>178</sup>. Enfin, concernant le terme « étant », nous pouvons relever qu'Aristote utilise les deux précisions qui sont aussi utilisées pour le

<sup>177</sup> Cf. *De l'âme* I 3, 406a 10-15 : « Puisque "être en mouvement" est dit de deux manières, nous cherchons maintenant au sujet de l'âme, si c'est par elle-même qu'elle est en mouvement et participe au mouvement. Les mouvements étant de quatre sortes – déplacement, altération, diminution et augmentation – c'est selon l'un d'entre eux, ou selon plusieurs, ou selon tous que l'âme serait en mouvement. Mais, si elle n'est pas en mouvement par coïncidence, c'est par nature que le mouvement lui appartiendrait. - διχῶς δὴ λεγομένου τοῦ κινεῖσθαι νῦν ἐπισκοποῦμεν περὶ τῆς ψυχῆς εἰ καθ' αὐτὴν κινεῖται καὶ μετέχει κινήσεως. Τεσσάρων δὲ κινήσεων οὐσῶν, φορᾶς ἀλλοιώσεως φθίσεως ἀυξήσεως, ἢ μίαν τούτων κινεῖται ἂν ἢ πλείους ἢ πάσας. Εἰ δὲ κινεῖται μὴ κατὰ συμβεβηκός, φύσει ἂν ὑπάρχῃ κίνησις αὐτῆ· »

<sup>178</sup> Cf. *Métaphysique* A 9, 992b 18-24 : « D'une manière générale, rechercher les éléments des étants sans faire de distinction, alors qu'ils sont dits en plusieurs sens, est rendre leur découverte impossible, en particulier quand, de cette façon, on recherche de quels éléments ils sont constitués. De quels éléments, en effet, sont constitués le faire, le subir ou le rectiligne, on ne peut sans doute pas le comprendre, mais si on le peut, ce sera seulement <pour les éléments> des substances ; c'est pourquoi chercher ou croire posséder les éléments de tous les étants est une erreur. – Ὅλως τε τὸ τῶν ὄντων ζητεῖν στοιχεῖα μὴ διελόντας, πολλαχῶς λεγομένων, ἀδύνατον εὐρεῖν, ἄλλως τε καὶ τοῦτον τὸν τρόπον ζητοῦντας ἐξ οἷων ἐστὶ στοιχείων. Ἐκ τίνων γὰρ τὸ ποιεῖν ἢ πάσχειν ἢ τὸ εὐθὺ, οὐκ ἐστὶ δῆπου λαβεῖν, ἀλλ' εἴπερ, τῶν οὐσιῶν μόνον ἐνδέχεται ὥστε τὸ τῶν ὄντων ἀπάντων τὰ στοιχεῖα ἢ ζητεῖν ἢ οἶσθαι ἔχειν οὐκ ἀληθές. » Rappelons qu'en *Métaphysique* Λ 4 et 5, Aristote prend le soin de déterminer en quel sens on peut affirmer que les premiers principes de toutes choses sont les mêmes et comment il faut concevoir que ces principes sont différents selon chaque figure de l'attribution.

mouvement : d'une part, l'étant est dit « par coïncidence » ou « par soi-même », et d'autre part ses significations varient selon les figures de l'attribution<sup>179</sup>.

Quant à la nécessité de préciser les différents sens de l'étant, en plus du passage cité concernant « ceux qui recherchaient les éléments des étants », nous trouvons encore un autre exemple de l'usage de cette méthode dans la réfutation des Éléates au livre I de la *Physique* :

Mais, le point de départ le plus approprié, puisque l'étant est dit de multiples manières, <consiste à se demander> ce que veulent dire, ceux qui disent que toutes choses sont une, « εἶναι ἐν τὰ πάντα » : est-ce qu'ils veulent dire que toutes les choses sont une substance, « οὐσίαν τὰ πάντα », ou une quantité, ou une qualité ? Et à nouveau, est-ce qu'ils veulent dire que toutes les choses sont une unique substance, « οὐσίαν μίαν τὰ πάντα », par exemple un homme unique, ou un cheval unique, ou une âme unique ? Ou bien, sont-elles une qualité unique, par exemple blanc ou chaud ou l'une des autres choses qui sont telles ? En effet, toutes ces thèses diffèrent beaucoup entre elles et elles sont impossibles à soutenir.<sup>180</sup>

Ainsi, en suivant la même méthode que celle utilisée pour la réfutation de l'opinion platonicienne de l'âme en mouvement, Aristote prend comme point de départ l'affirmation elle-même des Éléates, c'est-à-dire, « toutes choses sont une », « εἶναι ἐν τὰ πάντα ». Il se demande ensuite ce qu'une telle affirmation peut signifier exactement et il procède alors en deux étapes. Il se demande premièrement quelle signification il faut attribuer au verbe « être » qu'ils utilisent sans précision : signifie-t-il « être une substance », ou « être une qualité », ou bien encore « être une quantité » ? Deuxièmement, puisqu'ils ajoutent « un » au verbe « être », faut-il comprendre que toutes choses « sont une unique substance » ou « sont une unique qualité » ? Nous voyons ici que, pour Aristote, *être* c'est à chaque fois *être quelque chose*, puisque lorsque les Éléates disent sans précision « toutes choses sont unes », il affirme qu'une telle phrase signifie soit que toutes choses *sont une substance*, ou bien *sont une qualité*, ou bien encore *sont une quantité*.

Par conséquent, de même que la signification des termes « mouvement » et « être en mouvement », ou encore « devenir », n'est pas indépendante de la signification des figures de l'attribution, puisque « être en mouvement » c'est être en mouvement selon l'une des figures de l'attribution, et « devenir », c'est « devenir quelque chose »<sup>181</sup>, de même la signification du

---

<sup>179</sup> Cf. *Métaphysique* Δ 7, 1017a 7 – 1017b 9.

<sup>180</sup> *Physique* I 2, 185a 20-27 : « Ἀρχὴ δὲ οἰκειοτάτη πασῶν, ἐπειδὴ πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν, πῶς λέγουσιν οἱ λέγοντες εἶναι ἐν τὰ πάντα, πότερον οὐσίαν τὰ πάντα ἢ ποσὰ ἢ ποιὰ, καὶ πάλιν πότερον οὐσίαν μίαν τὰ πάντα, οἷον ἄνθρωπον ἓνα ἢ ἵππον ἓνα ἢ ψυχὴν μίαν, ἢ ποιὸν ἐν δὲ τοῦτο, οἷον λευκὸν ἢ θερμὸν ἢ τῶν ἄλλων τι τῶν τοιοῦτων. Ταῦτα γὰρ πάντα διαφέρει τε πολὺ καὶ ἀδύνατα λέγειν. »

<sup>181</sup> L. Couloubaritsis, *La Physique d'Aristote, l'avènement de la science Physique*, 2<sup>e</sup> édition, Bruxelles, Ousia, 1997, pp. 166-169, parle de l'usage prédicatif du verbe devenir et il fait le lien avec le même usage pour le verbe être. Il s'appuie aussi sur l'étude de C. H. Kahn, citée à la note suivante. Sur ce même point, voir aussi A. Jaulin, *Eidos et Ousia, op. cit.*, p. 60.

verbe « être » et du participe « étant » n'est pas indépendante non plus des figures de l'attribution. En effet, lorsque le verbe être est attribué à quelque chose, il signifie toujours que cette chose est ou bien une substance, ou bien une qualité, ou bien l'une des autres attributions, puisque l'étant est toujours dit selon l'une des figures de l'attribution<sup>182</sup>. Ce point est central, pensons-nous, pour l'interprétation de la philosophie première d'Aristote, entre autres lorsqu'il faut interpréter la formule « αἴτιον τοῦ εἶναι » utilisée par exemple en *Métaphysique Z* 17, 1041b 26. Nous y reviendrons plus loin dans notre travail. Pour l'instant de ces critiques d'Aristote, nous pouvons retenir qu'à ses yeux, si ces philosophes avaient pris le soin de déterminer exactement le sens des termes et la manière dont tel terme est attribué à son sujet, ils auraient pu se rendre compte de certaines erreurs et de l'impossibilité de certaines affirmations. Par suite, une lecture des textes d'Aristote doit donc elle aussi être attentive au sens exact des termes, pour ne pas risquer de commettre des erreurs semblables à celles qu'Aristote a mises en évidence chez ses prédécesseurs.

Pour terminer ce point sur la nécessité de préciser la signification des termes utilisés, il faut signaler la difficulté suivante dans la manière dont Aristote use de son vocabulaire propre. En effet pour les besoins de ses recherches, Aristote peut développer des distinctions en utilisant pour cela des termes précis. Ainsi, en *Métaphysique Z* 7, 1032a 25-28, Aristote distingue

---

<sup>182</sup> Sur ce point, nous rejoignons les analyses de C. H. Kahn, *The verb 'Be' in ancient Greek*, *op. cit.*, et de L. Brown, « The verb 'to be' in Greek philosophy: some remarks », in *Companions to ancient thought 3*, éd. Stephen Everson, Cambridge, 1994, pp 212-236. G. E. L. Owen, « Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle », in *Articles on Aristotle, t. 3 Metaphysics*, éd. J. Barnes, M. Schofield, et R. Sorabji, R., Londres, Duckworth, 1979, pp. 13-32 (publié premièrement dans *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, éd. I. Düring and G. E. L. Owen, Götheborg, 1960, pp. 163-190), signale aussi ce fait au point de départ de ses analyses, p. 14 (l'auteur souligne) : « In his view, *to be* was *to be something or other*. » (Nous reviendrons plus loin sur la suite des thèses défendues dans cet article.) P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, p. 170, note 2, va dans le même sens : « Aristote ne semble pas avoir pressenti la fonction proprement existentielle du verbe être. Lorsque l'être se dit absolument, c'est-à-dire sans prédicat, il comporte une attribution implicite, qui est celle de l'essence : être, c'est être une essence. » J. M. Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote*, Paris, Vrin, 1973, pp. 168-184 pense qu'il y a ambiguïté sur le sens de l'être en raison des hésitations entre sens copulatif et sens existentiel ; il termine toutefois en disant, p. 184 : « Sans doute ces hésitations manifestent elles aussi la pénétration et la souplesse d'Aristote : il a senti, sans le dire bien nettement, que la signification purement copulative de l'être est une chimère, et que dans toute affirmation même abstraite, il faut reconnaître une certaine position d'existence. » Quant à nous, sur cette question de la différence entre le sens copulatif et le sens existentiel du verbe être chez Aristote, nous rejoignons aussi C. H. Kahn lorsqu'il pense que cette distinction, telle qu'elle est conçue dans les sémantiques modernes, ne se trouve pas d'une manière identique dans le grec ancien où les deux sens, bien qu'ayant la possibilité d'être distincts, ne sont jamais totalement séparés l'un de l'autre. Cf. *op. cit.* pp. xiii-xiv, ainsi que pp. xxxiii : « Perhaps one advantage of the ancient concept of Being over the modern notion of existence lies precisely in the fact that the former is securely anchored in the structure of predication (so that existence means the existence of a certain kind of subject for specific attributes). The generalized, metaphysical notion of existence, on the other hand, divorced from predication (as the verb *exists* is divorced from the predicative construction) is in danger of floating free without any fixed semantic frame of reference, and hence without definite meaning. » Enfin, M. Peramatzis, « Aristotle's notion of priority in nature and substance », *art. cit.*, p. 192, sans faire référence à ces auteurs, note que « εἶναι may be taken either existentially or as meaning 'to be what something is' » ; il pense que c'est plutôt le second sens qui est présent dans les textes d'Aristote et il en analyse les conséquences quant à l'interprétation de la notion d'« antériorité selon l'étant et la substance ».

explicitement les productions, ou « ποιήσις », qui ont un art et une pensée pour cause productrice, des générations naturelles, ou « γενέσις », qui ont une nature comme cause. Mais, dans un autre contexte, par exemple en *Physique* III 1 à 3, Aristote développe une autre distinction, celle entre l'acte de ce qui produit un mouvement ou « ποιήσις » et l'acte de ce qui est mis en mouvement ou « πάθησις »<sup>183</sup>. Par conséquent, la détermination exacte du terme *ποιήσις* dans un texte aristotélicien doit nécessairement tenir compte du contexte dans lequel il est employé et des autres termes dont il se distingue dans ce contexte textuel précis ; par exemple, en *Physique* III, ce serait une erreur de prendre appui sur le passage cité de *Métaphysique* Z 7 et d'interpréter le sens de *ποιήσις* comme se limitant à désigner des productions artistiques à l'exclusion des générations naturelles.

Une telle manière de faire se retrouve avec une série d'autres termes techniques utilisés par Aristote, comme « mouvement », « génération », « substance », « substrat », « prédicat », « matière »<sup>184</sup>, « particulier » ou « καθ' ἕκαστον », le « un certain ceci » ou « τὸ τόδε τι »<sup>185</sup> : il est impossible, pensons-nous, de leur attribuer dans tous leurs emplois exactement la même signification, et la détermination exacte de leur sens doit nécessairement prendre en compte le contexte où ils sont utilisés et en particulier les autres termes dont ils se distinguent, et la fonction qu'ils occupent dans ce contexte précis<sup>186</sup>.

<sup>183</sup> Cf. *Physique* III 3, 202a 13-21.

<sup>184</sup> À propos de ces termes, *substance, prédicat, forme et matière*, nous pouvons renvoyer à J. Brunschwig, « La forme, prédicat de la matière ? », *art. cit.*

<sup>185</sup> Par rapport aux variations dans le sens des termes, nous renvoyons aussi à P. Pellegrin, *La classification des animaux chez Aristote, statut de la biologie et unité de l'aristotélisme*, Paris, Belles Lettres, 1982 (et aux études qui ont suivi ce premier ouvrage) et en particulier au chapitre II où il analyse les termes « γένος », « εἶδος » et « διαφορά » au moyen de leurs fonctions théoriques. Voir aussi M. Rashed, *De la génération et la corruption*, *op. cit.*, introduction, pp. CLII – CLXIII, pour une discussion des thèses de Pellegrin sur la fonction exacte de ces termes et la question de leur possible fixité dans certains cas. Pour des discussions sur la traduction de « τὸ τόδε τι », voir entre autres, M.- P. Duminil et A. Jaulin, *op. cit.*, pp. 59-60, M. L. Gill, *Aristotle on Substance, The Paradox of Unity*, *op. cit.*, pp. 31-34, et S. Mansion, « Notes sur la doctrine des catégories dans les *Topiques* », in *Aristotle on Dialectic. The Topics*, Proceedings on the Third Symposium Aristotelicum, ed. G. E. L. Owen, Oxford, Clarendon Press, 1968, note 3, pp. 194-195 (repris dans *Études aristotéliciennes, recueil d'articles*, Louvain, Peeters, 1984, pp. 174-175).

<sup>186</sup> À ce sujet, nous partageons aussi ces réflexions contenues dans l'article de J. Brunschwig que nous venons de citer à la note précédente : « Ce que nous voudrions avoir montré, c'est d'abord, sur le plan de la méthode, l'intérêt qu'il peut y avoir à travailler les textes d'Aristote en se munissant de la règle suivante : reconnaître aux mots le sens, tout le sens et rien que le sens, que la fonction qu'ils remplissent dans les énoncés contraint de leur reconnaître. » (p. 158) ; « La réflexion précise sur les différents sens des mots est seconde par rapport à l'emploi que l'on fait de toutes leurs ressources. » (p. 162). Voir aussi, J. M. Le Blond, *Traité sur les parties des animaux, (Livre premier)*, Paris, Aubier, 1945, p. 138, note 23 : « Il est utile d'être averti de ces flottements de la terminologie aristotélicienne ; elle se présente sans doute avec une apparence de précision et de fermeté, mais ce n'est parfois qu'une apparence, et on s'engagerait dans des impasses en posant en principe sa fermeté absolue. » Nous en concluons donc que le sens d'un mot technique chez Aristote se constitue sur une base fondamentale qui est stable et qu'il faut repérer, puis qu'il s'enrichit, se diversifie et se particularise selon les contextes où il est utilisé. Et c'est pour cette raison que nous ne pouvons pas étendre à tous les usages d'un mot la signification précise qu'Aristote peut lui donner dans le contexte d'une analyse particulière. Par contre, il est réellement profitable, pour

### 3. Les différentes significations d'un terme et sa définition

En *Métaphysique* I 1, Aristote indique qu'il y a une différence entre énoncer les différentes choses qui sont « une » (« ποῖά τε ἐν λέγεται ») et définir ce que c'est « être un » (« τί ἐστι τὸ ἐν εἶναι »), c'est-à-dire le λόγος de l'un (« τίς αὐτοῦ λόγος »)<sup>187</sup>. Cette précision et la théorie qu'elle implique sont importantes pour notre propos sur le sens des termes, car elles montrent qu'il y a deux manières de préciser les différentes significations d'un terme.

Pour expliquer cette distinction, Aristote développe son propos en prenant en plus du terme « un », des termes tels qu'« élément » ou « cause », car pour ceux-ci, nous pouvons aussi, soit chercher à déterminer les différentes choses qui sont des éléments ou des causes, soit définir ce que c'est être un élément ou ce que c'est être une cause<sup>188</sup>. Si donc quelqu'un cherche quels sont les éléments des substances naturelles, on peut répondre que ces éléments sont par exemple le feu, la terre, l'air et l'eau. Si quelqu'un demande quels sont les éléments des mots, nous pouvons dire que ces éléments sont les lettres de l'alphabet pour les mots écrits et les différents sons simples qui sont signifiés par ces lettres, pour les mots prononcés. De la même manière, nous pouvons répondre à la question de savoir ce qu'est l'un, ou ce qu'est l'étant, ou ce qu'est la substance, simplement en donnant une liste des choses qui sont unes, qui sont des étants ou qui sont des substances. Toutefois, cette manière de préciser la signification d'un terme en donnant une certaine liste des objets qu'il peut signifier, bien qu'elle soit généralement la première manière de faire et la plus évidente pour nous, n'est pas suffisante.

Pour mieux saisir cette différence, nous pouvons nous référer à un passage du *Théétète* où Platon avait déjà formulé une conception semblable. En effet, lorsque au début de ce dialogue, Socrate demande à Théétète : « Qu'est-ce que la science, à ce qu'il te semble ?<sup>189</sup> » et que Théétète répond en donnant une liste de sciences, Socrate lui reproche alors de n'avoir pas répondu exactement à la question posée :

---

une interprétation correcte d'une signification particulière de prendre en compte la signification première et générale du terme.

<sup>187</sup> Cf. *Métaphysique* I 1, 1052b 1-3 : « On doit observer que dire quelles sortes de choses sont une et dire ce que c'est être un, c'est-à-dire quel est le λόγος de l'un, ne doivent pas être compris de la même manière. – δεῖ δὲ κατανοεῖν ὅτι οὐχ ὡσαύτως ληπτέον λέγεσθαι ποῖά τε ἐν λέγεται, καὶ τί ἐστι τὸ ἐν εἶναι καὶ τίς αὐτοῦ λόγος. »

<sup>188</sup> À ce propos, nous pouvons signaler qu'il n'y a apparemment pas de lieu, dans le Corpus d'Aristote, où il développe explicitement et de cette seconde manière « ce que c'est être une cause », sans donner une liste des différentes causes. Pour cette question, nous renvoyons à l'étude de C. Natali, « *Aitia* in Plato and Aristotle », *art. cit.*, et en particulier pp. 64-67 où il parvient cependant, et d'une manière valable pensons-nous, à montrer « ce que c'est être une cause » pour Aristote.

<sup>189</sup> Platon, *Théétète*, 146c : « τί σοι δοκεῖ εἶναι ἐπιστήμη ».

Mais ce que l'on te demandait, Théétète, ce n'était pas cela, c'est-à-dire, de quoi la science est science, ni combien elles sont. En effet, ce n'est pas parce que nous voulions les dénombrer que nous t'interrogeons, mais parce que nous voulions connaître ce que peut être (« ὅτι ποτ' ἐστίν ») la science elle-même (« ἐπιστήμην αὐτὸ »). (...) Si quelqu'un nous interrogeait sur quelque chose de banal et de commun, par exemple au sujet de l'argile en demandant ce qu'elle peut être (« ὅτι ποτ' ἐστίν ») et que nous lui répondions qu'il y a l'argile des potiers, l'argile des constructeurs de fours, l'argile des briquetiers, ne serions-nous pas ridicules ?<sup>190</sup>

Dans ce passage, l'argumentation de Platon montre que répondre à une question « qu'est-ce que X ? » en donnant une liste d'exemples de X, ne peut pas être considéré comme une réponse suffisante. En effet, si l'on donne une liste de sciences – géométrie, menuiserie, cordonnerie – nous ne faisons que manifester qu'il y a différentes sciences et qu'elles se différencient par leurs objets, mais nous ne disons pas ce que c'est *être une science* et nous ne faisons donc pas connaître la raison ou la cause pour laquelle chacune de ces sciences particulières est appelée, avec raison, *une science*.

Dans les répliques qui suivent, Socrate relève aussi qu'ajouter un complément à un nom donné ne rend pas ce nom plus clair pour celui qui ne sait pas ce qu'il signifie. En ce sens, dire qu'il y a l'argile *du potier* et l'argile *du fabricant de four*, ne rend pas plus claire la signification du terme *argile* pour celui qui l'ignore. De même celui qui explique qu'il y a l'art du cordonnier, la géométrie et la médecine, c'est-à-dire qu'il y a la science des chaussures, la science des figures géométriques et la science de la santé, n'explique pas ce qu'est la science.

Dans le cadre de notre propre recherche, nous pensons que cette remarque peut aussi être utilisée pour les autres termes que nous avons cités plus haut. En effet, dire qu'il y a les éléments *des mots*, les éléments *des corps naturels*, les éléments *des définitions* et des *λόγοι* ne nous donne pas une définition précise du terme *élément* lui-même. Et il en va de même pour les termes tels que cause, principe, étant, puissance, acte : dans leur cas aussi, ajouter des compléments aux différents termes ne peut pas suffire pour donner la compréhension précise de ces termes. Quant aux mouvements, comme nous verrons dans la 2<sup>e</sup> partie, dire qu'il y a les mouvements *selon le lieu*, les mouvements *selon la qualité*, les mouvements *selon la quantité* et les mouvements *selon la substance*, cela ne suffit pas non plus pour fournir une définition qui permet de comprendre en quoi ces quatre processus sont bien des mouvements. Ainsi, en

---

<sup>190</sup> *Théétète*, 146e -147a (trad. A. Diès, 1976, mod., p. 163) : « τὸ δὲ γ' ἐρωτηθέν, ὃ Θεαίτητε, οὐ τοῦτο ἦν, τίνων ἢ ἐπιστήμη, οὐδὲ ὅποσαι τινές· οὐ γὰρ ἀριθμησαί αὐτάς βουλόμενοι ἠρόμεθα ἀλλὰ γινῶναι ἐπιστήμην αὐτὸ ὅτι ποτ' ἐστίν. ἢ οὐδὲν λέγω (...) εἴ τις ἡμᾶς τῶν φαύλων τι καὶ προχείρων ἔροιτο, οἷον περὶ πηλοῦ ὅτι ποτ' ἐστίν, εἰ ἀποκριναιόμεθα αὐτῷ πηλὸς ὁ τῶν χυτρέων καὶ πηλὸς ὁ τῶν ἵπνοπλαθῶν καὶ πηλὸς ὁ τῶν πλινθουργῶν, οὐκ ἂν γελοῖοι εἴμεν. »

faisant appel à ce passage pris dans les premières discussions du *Théétète*, nous pouvons nous rendre compte qu'Aristote a hérité de Platon cette exigence de définir les termes, sans se contenter de donner une liste des objets qu'ils peuvent signifier<sup>191</sup> : celui qui affirme que la géométrie et la dialectique sont des sciences doit pouvoir définir *la science-même*, ou en d'autres termes, énoncer le *λόγος* de la science, dire ce que c'est *être une science*.

On peut aussi remarquer que le terme « αὐτὸ » est utilisé par Platon pour formuler exactement ce qu'il cherche à définir : ce qu'est la science *elle-même*, et non ce qu'est la science *de la santé* ou la science *du cordonnier*. Dans cet usage, le terme « αὐτὸ » contribue donc à expliquer ce que l'on veut définir, c'est-à-dire le terme pris *en lui-même* et la signification qui est commune à tous ses usages, quels que soient les compléments qui lui sont ajoutés. Ce même terme « αὐτὸ » étant employé pour exprimer ce que sont les Idées, cette particularité du vocabulaire permet de faire le lien entre la théorie de la définition et la théorie des Idées qui sont appelées du nom des réalités d'ici en y ajoutant « αὐτὸ »<sup>192</sup>. Ceci peut donc soutenir l'interprétation selon laquelle en concevant la théorie des Idées, Platon serait passé de la nécessité de définir un terme pour lui-même, à la conception d'un étant autonome, séparé et correspondant à cette définition<sup>193</sup>.

Ce point précis permet de manifester une différence fondamentale entre les conceptions d'Aristote et de Platon : si Aristote hérite de cette exigence platonicienne de définir un terme pour lui-même, il refuse explicitement de poser des étants séparés correspondant à ces définitions. Ainsi dans le cas de la science, Aristote continue de penser qu'il est nécessaire si l'on veut savoir pourquoi chacune des sciences particulières est effectivement une science, de définir ce qu'est précisément la science elle-même, l'*être de la science* ou le *λόγος* de la science. Mais, cette définition de la science elle-même ne le conduit pas à poser une « science elle-même », qui ne serait que *science* et qui serait séparée des sciences particulières. Ainsi, bien qu'il soit nécessaire de définir non seulement les sciences particulières, mais aussi la science elle-même, il n'existe pas, au gré d'Aristote, une « science elle-même » qui n'est que science, car une science est toujours une science *de quelque chose*, spécifiée par son objet. Et de telles

---

<sup>191</sup> Voir aussi *Ménon*, 71d et sq. pour une discussion semblable au sujet de la définition de la vertu.

<sup>192</sup> Cf. *Métaphysique* B 2, 997b 5-13 : cité plus haut note 114.

<sup>193</sup> Cf. *Métaphysique* M 9, 1086b 2-7 : « C'est Socrate, comme nous le disions plus haut, qui a soulevé cette difficulté, à cause des définitions. Mais cependant, il n'a pas séparé l'universel des singuliers, et cela, il l'a bien pensé car il n'est pas séparé. Cela se manifeste à partir des faits : en effet, d'une part sans l'universel, on ne peut pas acquérir de science, mais d'autre part, le séparer est la cause des difficultés qui surviennent au sujet des Idées. – Τοῦτο δ', ὡσπερ ἐν τοῖς ἔμπροσθεν ἐλέγομεν, ἐκίνησε μὲν Σωκράτης διὰ τοὺς ὀρισμούς, οὐ μὴν ἐχώρισέ γε τῶν καθ' ἕκαστον· καὶ τοῦτο ὀρθῶς ἐνόησεν οὐ χωρίσας. Δηλοῖ δὲ ἐκ τῶν ἔργων· ἄνευ μὲν γὰρ τοῦ καθόλου οὐκ ἔστιν ἐπιστήμην λαβεῖν, τὸ δὲ χωρίζειν αἴτιον τῶν συμβαινόντων δυσχερῶν περὶ τὰς ιδέας ἐστίν. »

considérations sont valables pour tous les termes généraux et universels tels que la figure géométrique, ou l'animal, ou la qualité, ainsi que pour des termes tels que principe, cause, mouvement, substance et étant : un animal est toujours un animal de telle espèce, par exemple une hirondelle ou une taupe ; une qualité est toujours une couleur, une bonne santé, ou une autre qualité particulière ; un principe est toujours le principe de telle chose ; un étant est tel étant particulier qui appartient à l'une des figures de l'attribution ; une substance aussi est toujours une substance particulière déterminée par telle forme et tel acte indivisible.

Dans ce cadre, précisons encore une différence à l'intérieur de ces termes : certains signifient un genre commun, par exemple « animal », tandis que d'autres signifient des objets qui n'appartiennent pas à un genre commun, comme « étant »<sup>194</sup> et « mouvement ». Il est donc nécessaire de comprendre, comment ces deux derniers termes possèdent cependant une certaine signification commune, qui sans être *une* comme celle des termes génériques, est cependant suffisante pour permettre de construire des raisonnements et pour parvenir à des conclusions valables pour tout étant ou pour tout mouvement.

L'ordre entre ces deux manières de déterminer la signification d'un terme, soit par une liste d'objets que ce terme peut désigner, soit par la définition du terme lui-même, nous semble pouvoir être exprimé sous la forme du *plus connu pour nous* et du *plus connu par nature*<sup>195</sup>. En effet, si nous reprenons l'exemple de l'élément, il est plus facile de donner des exemples d'éléments tels que les lettres ou les éléments des corps naturels, plutôt que donner une

---

<sup>194</sup> À ce propos, si l'on utilise le terme « entité », que ce soit pour désigner la matière, ou la forme, ou l'un des étants non-substantiels, il faut veiller à ne pas introduire dans la théorie d'Aristote une notion qui en est absente : celle d'un genre commun pour les étants. Cf. *Métaphysique* N 1, 1088a 7-14 : « Or, il faut toujours que la mesure soit ce qui appartient de manière identique à toutes les choses <mesurées>, par exemple si ce sont des chevaux, la mesure est le cheval ; si ce sont des hommes, c'est l'homme. Mais si ce sont un homme, un cheval et un dieu, c'est sans doute l'animal et leur nombre sera un nombre d'animaux. Mais si ce sont un homme, blanc et en marche, il n'y a pas du tout de nombre qui les mesure parce que tous appartiennent à la même chose numériquement une ; à la rigueur, leur nombre sera un nombre de genres ou d'un autre terme de cette sorte. – Δεῖ δὲ αἰεὶ τὸ αὐτὸ τι ὑπάρχειν πᾶσι τὸ μέτρον, οἷον εἰ ἵπποι, τὸ μέτρον ἵππος, καὶ εἰ ἄνθρωποι, ἄνθρωπος. Εἰ δ' ἄνθρωπος καὶ ἵππος καὶ θεός, ζῶν ἴσως, καὶ ὁ ἀριθμὸς αὐτῶν ἔσται ζῷα. Εἰ δ' ἄνθρωπος καὶ λευκὸν καὶ βαδίζον, ἤκιστα μὲν ἀριθμὸς τούτων διὰ τὸ ταῦτ᾽ πάντα ὑπάρχειν καὶ ἐνὶ κατὰ ἀριθμὸν, ὅμως δὲ γενῶν ἔσται ὁ ἀριθμὸς ὁ τούτων, ἢ τινος ἄλλης τοιαύτης προσηγορίας. » S'il est donc normal face à une hirondelle, une vache et un poisson de les compter et de dire qu'il y a là trois animaux qui appartiennent à un même genre, on ne peut pas *dans le même sens* face à une grosse vache blanche couchée, dire qu'il y a là quatre ou cinq étants ou quatre ou cinq entités qui appartiendraient au genre des entités et que l'on pourrait compter comme nous avons compté les animaux : la vache, l'animal, le blanc, la position couchée et la grosseur. Ce point nous semble important, en particulier lorsqu'il s'agit de comprendre les notions de matière et de forme : les présenter comme deux « entités » dont on cherche à comprendre l'unité dans le composé, nous semble conduire à des interprétations fautives qui tombent sous le reproche de *Métaphysique* H 6, 1045b 16-18 : « La cause <de leur erreur> se trouve dans le fait qu'ils cherchent un λόγος qui unifie et une différence. – Αἴτιον δ' ὅτι δυνάμεως καὶ ἐντελεχείας ζητοῦσι λόγον ἐνοποιὸν καὶ διαφορᾶν. » S'il y a un λόγος qui unifie les différentes sortes d'animaux et des différences qui les distinguent, il n'y a pas de la même manière, ni pour les étants des différentes figures de l'attribution, ni pour la matière et la forme, un λόγος qui unifie et une différence.

<sup>195</sup> Sans affirmer que l'utilisation de cette distinction se limite au cas que nous exposons ici.

définition de ce que c'est *être un élément*<sup>196</sup>. Cependant, on peut affirmer que dans la mesure où quelqu'un recherche ce que sont les éléments d'une chose particulière, cela suppose qu'il possède déjà, même s'il ne peut pas encore en formuler une définition exacte, la connaissance de ce que c'est *être un élément*. La définition – le λόγος exact – est donc moins connue pour nous, mais sa connaissance est antérieure par nature, car sans cette connaissance du λόγος de l'élément nous ne pourrions pas dire que telles et telles choses sont des éléments. Cette même réflexion est valable pour les autres termes signalés précédemment : principe, cause, un, étant, substance, ainsi que pour les autres termes universels tels qu'animal, figure géométrique, couleur. Pour eux aussi, il est plus simple pour nous de donner une liste d'objets pour chacun de ces termes, plutôt que de les définir avec exactitude. Cependant, si l'on peut en donner une liste, c'est que nous possédons, au moins d'une manière imparfaite, une certaine connaissance du λόγος de chacun de ces termes<sup>197</sup>.

Par contre, il faut encore préciser que la connaissance de ce que c'est *être un élément* n'est pas la connaissance des éléments *des corps naturels* ou des éléments *des mots*. Par conséquent, s'il revient, pensons-nous, à la philosophie première de dire ce que c'est *être un élément*, il faut ajouter que la science des éléments des corps naturels n'est pas la philosophie première mais la physique, et que la science des lettres est la grammaire<sup>198</sup>. Ainsi, si la connaissance de ce que c'est *être un homme*, c'est-à-dire la possession de la science de l'homme, est aussi la connaissance en puissance de tous les hommes<sup>199</sup>, on ne peut pas dire de la même manière que la connaissance de ce que c'est *être un élément* est la science en puissance

<sup>196</sup> Cf. *Métaphysique* I 1, 1052b 7-15 : « En effet, en un sens, le feu est un élément (peut-être l'infini ou quelque chose de tel le sont-ils aussi par eux-mêmes), mais en un autre sens il ne l'est pas, car « être du feu » et « être un élément » ne sont pas la même chose. Mais le feu est un élément comme une certaine réalité et une nature, alors que le nom « élément » signifie le fait que ceci lui appartient comme propriété, c'est-à-dire qu'une certaine chose est à partir de lui comme d'un premier constituant. Il en va de même aussi pour la cause, pour l'un et pour toutes choses de cette sorte. - ὥσπερ καὶ περὶ στοιχείου καὶ αἰτίου εἰ δέοι λέγειν ἐπὶ τε τοῖς πράγμασι διορίζοντα καὶ τοῦ ὀνόματος ὄρον ἀποδίδοντα. ἔστι μὲν γὰρ ὡς στοιχείον τὸ πῦρ (ἔστι δ' ἴσως καθ' αὐτὸ καὶ τὸ ἄπειρον ἢ τι ἄλλο τοιοῦτον), ἔστι δ' ὡς οὐδ' οὐ γὰρ τὸ αὐτὸ πῦρ καὶ στοιχείω εἶναι, ἀλλ' ὡς μὲν πράγμα τι καὶ φύσις τὸ πῦρ στοιχείον, τὸ δὲ ὄνομα σημαίνει τὸ τοδὶ συμβεβηκέναι αὐτῷ, ὅτι ἐστὶ τι ἐκ τούτου ὡς πρώτου ἐνυπάρχοντος. »

<sup>197</sup> Cf. *Métaphysique* Δ 11, 1018b 31-34 : « Parmi ces choses <qui sont dites antérieures selon la connaissance>, celles qui sont antérieures selon le λόγος le sont autrement que celles qui le sont selon la sensation : en effet, selon le λόγος, les choses universelles sont antérieures, et selon la sensation, ce sont les choses particulières. – Τούτων δὲ ἄλλως τὰ κατὰ τὸν λόγον καὶ τὰ κατὰ τὴν αἴσθησιν. Κατὰ μὲν γὰρ τὸν λόγον τὰ καθόλου πρότερα κατὰ δὲ τὴν αἴσθησιν τὰ καθ' ἕκαστα. »

<sup>198</sup> Cf. *Métaphysique* A 9, 993a 7-10, où après avoir affirmé qu'il ne peut pas y avoir une science unique pour les éléments de tous les étants, Aristote justifie ainsi son propos : « De plus, ce dont il y a une sensation, comment le connaîtrait-on sans avoir la sensation ? Il le faudrait pourtant si du moins ces éléments sont ceux dont toutes choses sont faites, de même que les sons composés sont faits d'éléments propres au son. – Ἔτι δὲ ὧν ἐστὶν αἴσθησις, ταῦτα πῶς ἂν τις μὴ ἔχων τὴν αἴσθησιν γνοίη; Καίτοι ἔδει, εἴγε πάντων ταῦτα στοιχειά ἐστιν ἐξ ὧν, ὥσπερ αἱ σύνθετοι φωναὶ εἰσιν ἐκ τῶν οἰκείων στοιχείων. »

<sup>199</sup> Il ne les connaît pas bien sûr les particularités de chaque homme. Mais ce type de connaissance n'est plus une science.

de tous les éléments : la science de ce que c'est être un élément n'englobe pas et ne supprime pas les sciences particulières auxquelles il revient d'étudier les éléments de leur objet propre<sup>200</sup>.

Ce point de vue permet, pensons-nous, d'apporter une réponse à la question de l'universalité de philosophie première. Celle-ci n'est pas universelle dans le même sens que la science de l'homme, qui est la science universelle de tous les hommes ; et c'est sur ce point qu'Aristote refuse en *Métaphysique* A 9, les positions de ceux qui cherchaient « les éléments des étants »<sup>201</sup> et la science de toutes choses. Par contre, elle est en un sens la science de toutes choses, parce que toute science implique de connaître ce que c'est être un principe, ce que c'est être une cause et ce que c'est être un élément. Une telle science n'est donc pas la science de tous les éléments particuliers des étants particuliers. Mais elle est cependant antérieure aux sciences particulières, et elle est plus universelle que ces dernières, en ce sens précis que seul celui qui sait ce que c'est être un élément peut chercher ce que sont les éléments de tel étant particulier ; et il en va de même pour les termes ou notions tels que principe, cause, étant, un et substance, matière, forme et composé, acte et puissance<sup>202</sup>. Une compréhension de tous ces termes est nécessairement présente dans les sciences particulières, mais la seule connaissance du λόγος de ces termes ne nous permet pas de connaître ce que sont les substances naturelles et leurs natures, ni ce que sont les vertus et le bonheur pour l'homme, ni même ce que sont les

---

<sup>200</sup> T. J. Crowley, « On the use of *stoicheion* in the sense of 'element' », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 29 (2005), pp. 367-394, signale la différence entre « a core meaning, which is the general meaning of *stoicheion* » et les différentes sortes d'éléments, tels les éléments des corps ou ceux des syllabes. Il indique aussi que la connaissance de ces différents éléments relève de sciences différentes ; toutefois, l'interprétation que nous développons ici, ne nous conduit pas à conclure comme lui, p. 372 : « Now clearly these things are called *stoicheia* homonymously. For they are all called *stoicheia*, but they are not defined in the same way (see Cat. 1A1-4). The *stoicheia* of syllables, which are phonemes or letters, belong to the science of grammar (see Cat. 14B1-2; cf. Poet. 1456B20-2); the *stoicheia* of bodies belong to the science of nature or physics; and the *stoicheia* of geometrical propositions belong to the science of geometry. », puisque nous ne pensons pas que les différents éléments sont dits éléments d'une manière homonyme.

<sup>201</sup> Cf. *Métaphysique* A 9, 992b 18-24, cité plus haut, note 178.

<sup>202</sup> En *Métaphysique* Z 16, 1040b 16-24, nous constatons qu'Aristote raisonne effectivement sur ces notions pour réfuter ceux qui conçoivent l'étant et l'un comme principes et substances de toutes choses : « Puisque l'un est dit dans les mêmes sens que l'étant, que la substance de l'un est une, et que ce dont la substance est une en nombre et un en nombre, il est manifeste que ni l'un ni l'étant ne peuvent être substance des choses, non plus que ne le peut le être un élément ou le être un principe. Mais nous cherchons quel est donc le principe pour remonter au plus connu. On pourrait donc penser qu'ainsi l'étant et l'un sont substance de ces choses plutôt que le principe, l'élément ou la cause, mais eux non plus ne le sont pas encore, s'il est vrai que rien d'autre de commun non plus n'est substance. En effet, la substance n'appartient à rien qu'à elle-même et à ce qui la possède, c'est-à-dire à ce dont elle est la substance. — Ἐπεὶ δὲ τὸ ἐν λέγεται ὡς περ καὶ τὸ ὄν, καὶ ἡ οὐσία ἢ τοῦ ἐνός μία, καὶ ὅν μία ἀριθμῶ ἐν ἀριθμῶ, φανερόν ὅτι οὔτε τὸ ἐν οὔτε τὸ ὄν ἐνδέχεται οὐσίαν εἶναι τῶν πραγμάτων, ὡς περ οὐδὲ τὸ στοιχεῖον εἶναι ἢ ἀρχῆ· ἀλλὰ ζητοῦμεν τίς οὖν ἢ ἀρχή, ἵνα εἰς γνωριμώτερον ἀναγάγωμεν. Μᾶλλον μὲν οὖν τούτων οὐσία τὸ ὄν καὶ ἐν ἢ ἢ τε ἀρχή καὶ τὸ στοιχεῖον καὶ τὸ αἴτιον, οὕτω δὲ οὐδὲ ταῦτα, εἴπερ μηδ' ἄλλο κοινὸν μηδὲν οὐσία· οὐδενὶ γὰρ ὑπάρχει ἢ οὐσία ἀλλ' ἢ αὐτῇ τε καὶ τῷ ἔχοντι αὐτήν, οὗ ἐστὶν οὐσία. » De la même manière, savoir que rien de commun n'est substance ne permet pas de connaître ce que sont les substances des substances particulières, mais cela permet par contre de guider la recherche scientifique de la substance. Nous reviendrons plus loin sur ce passage et sur le chapitre 16 en entier, qui répond directement, pensons-nous, à la 11<sup>e</sup> aporie du livre B qui porte sur ce que sont l'un et l'étant : faut-il les concevoir comme les physiologues ou bien comme les platoniciens ?

figures géométriques et les nombres arithmétiques<sup>203</sup>. Par ces dernières explications, nous rejoignons aussi les développements antérieurs concernant le point de vue propre qui caractérise la philosophie première : il lui appartient de connaître ce que c'est être un composé,

---

<sup>203</sup> Par ce développement, nous nous positionnons donc dans le débat portant sur l'universalité de la science première. Pour la structure de notre raisonnement, nous rejoignons les analyses de C. Cerami, *Génération et Substance*, *op. cit.*, en particulier pp. 33 et sq et pp. 64 et sq. Dans ces pages, son analyse ne porte pas directement sur les *Métaphysiques*, mais sur l'organisation des recherches physiques ; toutefois, nous pensons que cette structure reste valable pour comprendre le lien de la science première avec les autres sciences. Elle montre ainsi comment Aristote effectue des analyses plus générales, par exemple en *Physique I* qui établit des principes valables pour tous genres de mouvements, et des analyses particulières qui sont appropriées à l'objet spécifique qui est étudié (voir l'exemple de la recherche de la cause exacte de la stérilité du mulet en *Génération des animaux II* 8, 747b 6 et sq.). Ces multiples niveaux de recherches sont tous nécessaires et aucun ne supprime la validité et la nécessité de l'autre ; on ne peut pas non plus passer des principes établis en *Physique I*, ni des recherches de *Physique II*, à la connaissance des principes propres des substances naturelles particulières par une simple déduction. Le même rapport se trouve, pensons-nous, dans le traité *De l'âme II* 3, 414b 19 et sq. entre la définition générale de l'âme comme état accompli d'un corps ayant la vie en puissance et les recherches suivantes qui doivent parvenir à la connaissance de ce que sont les âmes des plantes, des animaux et des hommes en déterminant leurs fonctions particulières. Par une telle interprétation, nous nous distançons aussi de la position de R. Brague, *Aristote et la question du monde*, Paris, PUF, 1998, en particulier pp. 388-392 lorsqu'il analyse le lien du mouvement du premier Ciel avec les mouvements sublunaires en disant que celui-ci n'est pas le genre des changements sublunaires, mais qu'il est « général en tant que premier » (p. 391). Si nous sommes d'accord sur le fait que le mouvement du premier Ciel est le premier de tous les mouvements naturels et une cause pour tous ces mouvements, nous ne voyons pas pourquoi ce mouvement est qualifié de « général en tant que premier ». Si nous prenons le cas de l'homme (pp. 223-271), nous sommes d'accord sur le fait que pour Aristote, l'homme est l'animal le plus naturel et qu'il est aussi le plus connu pour nous. Mais nous ne voyons pas pourquoi on peut en conclure comme lui que « l'homme est l'animal premier et l'animal universel parce que premier ». S'il est vrai que la connaissance de l'homme, comme animal le plus parfait, peut servir en quelque sorte de guide pour les études des autres animaux, ce lien entre science de l'homme et science des autres animaux n'est pas le même, pensons-nous, qu'entre philosophie première et philosophie seconde. Sur cette question, nous suivons par contre les explications données par P.-M. Morel, *De la matière à l'action. Aristote et le problème du vivant*, Paris, Vrin, 2007, pp. 175-176 sur les rapports entre les sciences pratiques des actions humaines, les sciences de la nature et la science des *Métaphysiques*. Enfin, nous renvoyons aussi à M. Federspiel : Aristote, *Du Ciel*, texte introduit, traduit et commenté par Michel Federspiel (mis à jour par Victor Gysembergh), Paris, Belles Lettres, 2017, pp. 53-56, pour une analyse du rôle des études καθόλου dans le traité *Du ciel*.

Toujours sur le thème de l'universalité de la philosophie première en lien avec la question de son objet propre, nous renvoyons entre autres à E. De Strycker, « Notes sur les relations entre la problématique du *Sophiste* de Platon et celle de la *Métaphysique* d'Aristote », *art. cit.*, en particulier pp. 50-52 et 65, où il relève que la philosophie première n'absorbe pas les sciences particulières et que celles-ci ne peuvent être déduites d'elle ; S. Mansion, « Les apories de la métaphysique », *art. cit.* ; E. Berti, *Métaphysique, Livre Epsilon*, Paris, Vrin, 2015, pp. 15 et sq. où il expose son interprétation personnelle, et pp. 113-131, qui présente un état de la question sur ce sujet ; A. Jaulin, *Eidos et Ousia*, *op. cit.*, pp. 87-95 et « La philosophie première dans le livre Γ », in *Aristote, Métaphysique Gamma, édition, traduction, études*, éd. M. Hecquet-Devienne et A. Stevens, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2008, pp. 347-360 ; F. De Haas, « Aporiai 3-5 », in *Aristotle's Metaphysics Beta*, Actes du XVI<sup>e</sup> Symposium Aristotelicum, éd. M. Crubellier et A. Laks, Oxford University Press, 2009, pp. 73-104 ; M. Crubellier, « La beauté du monde. Les sciences mathématiques et la philosophie première », *Revue Internationale de Philosophie* n°201 (3/1997), pp. 307-331, et « Aporiai 1-2 », in *Aristotle's Metaphysics Beta*, Actes du XVI<sup>e</sup> Symposium Aristotelicum, *op. cit.*, pp. 47-72. Notre solution se rapproche de celles de ces derniers auteurs, mais nous précisons notre point de vue en indiquant que la philosophie première est universelle parce qu'elle est la science des premiers principes de toutes choses, et qu'elle est la science des premiers principes de toutes choses en trois sens : premièrement, elle est la science des substances qui sont principes pour tous les autres étants non-séparés ; deuxièmement, elle est la science qui détermine ce que sont la forme, la matière, la privation, l'acte et la puissance, qui sont les mêmes principes de toutes choses, selon l'analogie ; troisièmement, elle est la science de toutes choses quand elle détermine la causalité propre des premières substances sur les substances célestes, et par leur intermédiaire sur toutes les substances corruptibles. Nous continuerons de développer cette position et de la justifier dans la suite de notre travail.

ce que c'est être une forme et ce que c'est être une matière, et non de connaître les principes propres des substances naturelles, la nature comme forme et la nature comme matière.

#### 4. Les étants, les substances

Après avoir étudié en général la nécessité de préciser les sens d'un terme, nous allons maintenant regarder plus directement les termes *étant* et *substance*. À ce sujet, commençons par rappeler que chacun de ces deux termes peut désigner soit les objets dont on cherche à avoir la science par la connaissance de leurs principes et de leurs causes, soit les causes et les principes de ces objets. Ce double sens a déjà été mis en évidence par certains commentateurs quant au terme *substance*<sup>204</sup>, mais il nous semble que cela fut moins le cas pour le terme *étant* et qu'il vaut donc la peine de s'y arrêter. Toutefois, étant donné que l'importance de cette distinction concernant le terme *substance* a pu être diminuée<sup>205</sup>, nous reprendrons aussi une explication quant à celui-ci. De plus, nous souhaitons justifier la traduction de « οὐσία » par un seul mot, bien que nous reconnaissons la diversité de ses significations<sup>206</sup>.

Pour introduire cette recherche sur les différentes significations des termes « étant » et « substance » chez Aristote, il est utile, pensons-nous, de commencer par l'expression « ἅπαντα τὰ ὄντα », ou « tous les étants », qui nous semble la plus claire. En effet, à la suite des autres philosophes, Aristote désigne par cette expression toutes les choses, tout ce qui est quelque chose de quelque manière que ce soit, depuis les objets mathématiques jusqu'aux substances naturelles. Par contre, comme nous l'avons relevé plus haut, s'il reprend cette formule, il critique ses prédécesseurs qui n'ont pas assez pris en compte la multiplicité d'objets qu'elle

---

<sup>204</sup> Voir par exemple, S. Menn, « On Myles Burnyeat's Map of *Metaphysics Zeta* », *art. cit.* pp. 165-167, qui commente cette distinction utilisée par M. Burnyeat. Il explique ainsi qu'Aristote peut dire : soit que X est la substance de Y, soit que X est une substance. Il formalise cette distinction en parlant de « one-place notion » ou « two-place notion ». Voir aussi G. Galluzzo, M. Mariani, *Aristotle's Metaphysics Book Z: The Contemporary Debate*, *op. cit.*, p. 86; M. Wedin, *Aristotle's theory of substance*, *op. cit.*, utilise aussi cette distinction tout au long de ses analyses, et il pense que, en *Métaphysique Z*, Aristote traite essentiellement de la question de savoir ce qu'est la « substance de » quelque chose.

<sup>205</sup> En particulier par M. Frede, « Substance in Aristotle's *Metaphysics* », *art. cit.*, pp. 79-80.

<sup>206</sup> Dans *Ousia dans la philosophie grecque des origines à Aristote*, *op. cit.*, les différents auteurs du recueil estiment nécessaire de traduire « οὐσία » par des termes différents. Pour notre part, nous pensons – entre autres à la suite de F. Caujolle-Zaslavsky, « Aristote, sur quelques traductions récentes de TO TI EN EINAI », *art. cit.*, pp. 62-63 et de D. Lefebvre, *Dynamis, Sens et genèse de la notion aristotélicienne de puissance*, Paris, Vrin, 2018, p. 34 – qu'Aristote n'hésitait pas à inventer de nouveaux mots s'il en ressentait le besoin. Nous avons ainsi comme exemples le terme « πάθησις » en *Physique* III 3, sur lequel nous reviendrons plus loin, ou encore les termes « ἐνέργεια » et « ἐντελέχεια ». Nous pensons donc que ce n'est pas sans raison qu'Aristote à continuer d'utiliser un seul terme « οὐσία », malgré les différentes significations qu'il peut recouvrir. À ce propos, nous pensons que la conclusion de D. Lefebvre concernant le terme « δύναμις » peut s'appliquer aussi à « οὐσία » et aux autres termes techniques d'Aristote : « Il serait aussi préjudiciable à la compréhension de la notion aristotélicienne de puissance de vouloir, si c'était possible, la restreindre à un nombre déterminé de sens fixes que d'accepter une dispersion sans logique ni articulations. » (*op. cit.*, p. 34)

regroupait. Depuis Parménide qui affirmait que tous les étants sont un, ou Anaxagore qui affirmait que tout était mélangé, et cela jusqu'aux Platoniciens qui pensaient pouvoir concevoir les mêmes éléments pour tous les étants, aucun n'a suffisamment pris en compte le fait que « les étants » désignaient des objets divers. Pour cette raison, lorsqu'ils ont voulu parler des principes et des causes de tous les étants, leurs discours ont été imprécis ou faux.

Quant au terme « οὐσία », ou substance comme nous le traduisons, il est apparu semble-t-il plus tard et il n'est pas évident de savoir s'il a été utilisé dans un sens ontologique avant Platon<sup>207</sup> ; et s'il l'a utilisé pour désigner parmi les étants, ce qui est véritablement, il n'en a pas rejeté pour autant le terme *étant* et il peut utiliser l'un ou l'autre terme, avec des différents adjectifs, pour parler de ce qui est vraiment, de ce qui est premier.

Pour étudier l'usage aristotélicien de ces termes dans le contexte des *Métaphysiques*, il nous semble utile, ici aussi, de reprendre les textes des apories du livre B. Ainsi, nous lisons que dans un premier temps, la 5<sup>e</sup> aporie rappelle la différence déjà soulignée entre les positions des physiciens et des Académiciens, positions qu'il sera nécessaire de discuter : les substances sensibles et corporelles sont-elles les seules substances, ou bien y a-t-il des substances qui sont d'autres genres de substances<sup>208</sup> ? Dans un deuxième temps, Aristote aborde la question des principes des substances, question qui elle aussi divise en deux groupes les penseurs grecs : les principes premiers des substances sont-ils, comme pour les physiciens, les éléments corporels qui sont les constituants premiers des corps naturels ou bien sont-ils, comme pour les Académiciens, les genres qui sont les éléments des *λόγοι*<sup>209</sup> ? Les différences entre ces deux

---

<sup>207</sup> Sur ce sujet, nous renvoyons à l'étude citée à la note précédente, *Ousia dans la philosophie grecque des origines à Aristote, op. cit.*, qui est très complète et précise. Elle est aussi très intéressante en raison du choix fait par les auteurs d'étudier autant les occurrences de « οὐσία » pris dans un sens économique que dans un sens ontologique. Nous pensons en effet qu'il y a un trait original de la pensée de Platon et d'Aristote dans le fait qu'ils utilisent un mot qui a un sens concret comme « οὐσία », pour parler et pour concevoir ce qu'il y a sans doute de plus abstrait dans leurs théories, et cela tout en continuant d'utiliser ce mot dans d'autres textes, dans son sens concret.

<sup>208</sup> *Métaphysique* B 2, 997a 34 – 997b 3 : « De plus faut-il affirmer que les substances sensibles existent seules, ou bien qu'au-delà d'elles il y en a aussi d'autres ? Et est-ce que les genres des substances se trouvent être d'une seule sorte ou de plusieurs, comme le font ceux qui parlent des formes et des intermédiaires dont traitent selon eux les sciences mathématiques ? – Ἐτι δὲ πότερον τὰς αἰσθητὰς οὐσίας μόνας εἶναι φατέον ἢ καὶ παρὰ ταύτας ἄλλας, καὶ πότερον μοναχῶς ἢ πλείω γένη τετύχηκεν ὄντα τῶν οὐσιῶν, οἷον οἱ λέγοντες τὰ τε εἶδη καὶ τὰ μεταξὺ, περὶ ἃ τὰς μαθηματικὰς εἶναι φασιν ἐπιστήμας. »

<sup>209</sup> Cf. *Métaphysique* B 3, 998a 21-23 (6<sup>e</sup> aporie) : « Et concernant les principes, est-ce qu'il faut prendre les genres comme principes et éléments, ou faut-il plutôt prendre les constituants premiers de chaque chose ? – καὶ περὶ τῶν ἀρχῶν πότερον δεῖ τὰ γένη στοιχεῖα καὶ ἀρχὰς ὑπολαμβάνειν ἢ μᾶλλον ἐξ ὧν ἐνυπαρχόντων ἐστὶν ἕκαστον πρῶτων. » et B 1, 996a 1-2 (9<sup>e</sup> aporie) : « En outre les principes sont-ils limités quant au nombre ou quant à l'espèce, que ce soit ceux dans les *λόγοι* ou bien ceux dans le substrat ? – Ἐτι αἱ ἀρχαὶ πότερον ἀριθμῶ ἢ εἶδει ὀρισμέναι, καὶ αἱ ἐν τοῖς λόγοις καὶ αἱ ἐν τῷ ὑποκειμένῳ; » Voir aussi *Métaphysique* Δ 3, 1014b 3-15 où Aristote explique comment par métaphore, on a appelé éléments les *choses les plus universelles*, ou τὰ μάλιστα καθόλου, parce que chacune est une, simple et se retrouve en beaucoup de choses, et comment sur cette base, puisque les genres sont universels et indivisibles, certains ont affirmé que ceux-ci aussi étaient des éléments.

conceptions sont ensuite développées dans toutes les apories suivantes, dont la 8<sup>e</sup> qui a été étudiée plus haut et qui porte sur la cause et le principe comme forme, et sur l'objet des sciences universelles. Et les difficultés soulevées dans ce groupe d'apories sont exprimées à l'aide des termes *substance* et des termes *éléments, principes, genres* : les substances sont ce dont on cherche les causes, les principes et les éléments, et les éléments sont soit les genres, soit les éléments corporels.

Après celles-ci, nous trouvons une autre aporie, la 11<sup>e</sup> de la liste, désignée aussi comme étant l'une des plus difficiles, et qui porte sur les conceptions que les physiciens et les Académiciens se sont faites à propos de l'étant et de l'un :

De plus, difficulté de toute la plus ardue et la plus grande, est-ce que l'un et l'étant comme le disaient les Pythagoriciens et Platon, ne sont pas quelque chose d'autre mais la substance des étants, ou ils ne sont pas cela mais le substrat est autre chose, comme Empédocle affirme que c'est l'amitié, un autre le feu, un autre l'eau ou l'air.<sup>210</sup>

Dans cette aporie, la discussion porte sur ce que les prédécesseurs d'Aristote ont conçu comme premiers principes : l'un et l'étant pour les Académiciens et pour les Pythagoriciens, l'amitié ou bien les éléments corporels pour les physiciens. Et nous constatons du point de vue des termes, que ces premiers principes sont considérés par tous comme ce qui est *étant* et ce qui est *un* en un sens premier, puisque ce sont ces principes qui sont causes du fait que les autres étants sont des étants et sont un<sup>211</sup>. Par contre, si l'utilisation du terme étant pour désigner les premiers principes est commune à tous les philosophes, les positions des philosophes diffèrent entre elles lorsqu'ils expliquent ce que sont ces premiers principes, ces étants premiers. Pour les Académiciens et les Pythagoriciens, *être un* et *être un étant* constituent la substance de ces principes, c'est-à-dire que de tels principes sont *étant* et sont *un*, sans être rien d'autre. Au contraire, pour les physiologues, les principes premiers qui sont *étant* et qui sont *un*, sont d'autres choses : pour Empédocle, c'est aux éléments premiers constituant le mélange initial qu'il attribue le fait d'être les étants premiers<sup>212</sup>, c'est-à-dire aux quatre éléments corporels plus

<sup>210</sup> *Métaphysique* B 1, 996a 4-8 : « ἔτι δὲ τὸ πάντων χαλεπώτατον καὶ πλείστην ἀπορίαν ἔχον, πότερον τὸ ἓν καὶ τὸ ὄν, καθάπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Πλάτων ἔλεγεν, οὐχ ἕτερόν τί ἐστὶν ἀλλ' οὐσία τῶν ὄντων; ἢ οὐ, ἀλλ' ἕτερόν τι τὸ ὑποκείμενον, ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς φησὶ φιλίαν ἄλλος δὲ τις πῦρ ὃ δὲ ὕδωρ ἢ ἀέρα. »

<sup>211</sup> Cf. *Métaphysique* B 4, 1001a 12-15 : « Par exemple, Empédocle, comme remontant à quelque chose de plus connu, dit ce qu'est l'un. En effet, il semble dire que celui-ci est l'amitié ; en tout cas, elle est la cause du fait que toutes choses sont une. – οἷον Ἐμπεδοκλῆς ὡς εἰς γνωριμώτερον ἀνάγων λέγει ὃ τι τὸ ἓν ἐστὶν· δόξειε γὰρ ἂν λέγειν τοῦτο τὴν φιλίαν εἶναι, αἰτία γοῦν ἐστὶν αὕτη τοῦ ἓν εἶναι πᾶσιν. »

<sup>212</sup> Cf. *Physique* I 4, 187a 20-23 : « Pour les autres, à partir de l'un qui les contient, les contrariétés sortent par séparation, comme le dit Anaximandre et tous ceux qui disent, comme Empédocle et Anaxagore, que les étants sont un et multiples ; ceux-ci en effet, font sortir par séparation toutes les autres choses du mélange. – Οἱ δ' ἐκ τοῦ ἓν ἐνοῦσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι, ὥσπερ Ἀναξίμανδρος φησὶ, καὶ ὅσοι δ' ἓν καὶ πολλὰ φασὶν εἶναι τὰ ὄντα, ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἀναξαγόρας· ἐκ τοῦ μίγματος γὰρ καὶ οὗτοι ἐκκρίνουσι τᾶλλα. »

l'amitié et à la haine<sup>213</sup> ; pour les anciens physiiciens, c'est à l'élément primordial qu'ils attribuent le fait d'être l'étant premier et un ; pour les atomistes enfin, ce qui est étant et ce qui est un, ce sont les atomes indivisibles, ainsi que d'une certaine manière le vide<sup>214</sup>.

Toutes ces théories conçoivent donc leurs principes premiers comme les premiers étants<sup>215</sup>, étants qui ont comme propriété d'être toujours et d'échapper au mouvement<sup>216</sup> : les principes des physiologues sont les éléments qui échappent à la génération et à partir desquels ont lieu toutes les générations naturelles ; les principes des Académiciens sont des étants étrangers à tout mouvement quel qu'il soit et ils sont des causes pour les substances naturelles en mouvement. Ajoutons qu'elles ont aussi en commun – et Aristote les critique pour cela, en particulier dans les *Métaphysiques* – le fait de ne prendre en compte ni les différents sens de l'étant, ni la primauté de la substance, et par suite d'être en erreur à propos de ce qui est réellement substance<sup>217</sup>.

---

<sup>213</sup> Avec la difficulté de savoir si c'est l'amitié ou la haine qui est cause d'unité et d'être, puisque l'amitié est cause d'unité pour le tout, mais en rassemblant toutes choses dans l'unité du tout, elle est cause de corruption pour les parties. Tandis que la haine finit par être la cause de l'être et de l'unité pour les parties, puisqu'en raison du mouvement qui provient d'elle, le tout se divise et les parties se constituent et deviennent chacune quelque chose d'un et de distinct.

<sup>214</sup> Cf. *Métaphysique* A 4, 985b 4-10 : « Leucippe et son disciple Démocrite déclarent que le plein et le vide sont les éléments et ils les appellent l'étant et le non-étant. L'un d'eux, le plein et le solide, est l'étant, et le vide est le non-étant – c'est pourquoi aussi ils affirment que l'étant n'est pas davantage que le non-étant, parce que le corps n'est pas davantage que le vide – et ceux-là sont causes des étants comme matière. – Λευκίππος δὲ καὶ ὁ ἑταῖρος αὐτοῦ Δημόκριτος στοιχεῖα μὲν τὸ πλήρες καὶ τὸ κενὸν εἶναι φασί, λέγοντες τὸ μὲν ὄν τὸ δὲ μὴ ὄν, τούτων δὲ τὸ μὲν πλήρες καὶ στερεὸν τὸ ὄν, τὸ δὲ κενὸν τὸ μὴ ὄν, διὸ καὶ οὐθὲν μᾶλλον τὸ ὄν τοῦ μὴ ὄντος εἶναι φασί, ὅτι οὐδὲ τοῦ κενοῦ τὸ σῶμα, αἷτια δὲ τῶν ὄντων ταῦτα ὡς ὕλην. »

<sup>215</sup> Cf. *Métaphysique* B 4, 1001a 18-19 : « c'est une nécessité pour eux aussi d'affirmer l'un et l'étant en aussi grand nombre exactement que les principes dont ils affirment l'existence. – ἀνάγκη γὰρ καὶ τούτοις τοσαῦτα λέγειν τὸ ἔν καὶ τὸ ὄν ὅσας περ ἀρχὰς εἶναι φασί. »

<sup>216</sup> Nous pouvons aussi dire que ces principes, qu'ils s'agissent de ceux des physiologues ou de ceux des Académiciens, échappent à la sensation : ces principes et ces étants sont non-manifestes pour les sens. Ce point est relevé par S. Menn, « On Myles Burnyeat's Map of *Metaphysics* Zeta », p. 168.

<sup>217</sup> Comme nous l'avons signalé plus haut, nous pensons que les passages de *Métaphysique* Z 16 répondent directement à cette 11<sup>e</sup> aporie : Aristote commence par montrer que ni les parties des corps naturels, ni leurs éléments ne sont des substances qui sont unes et en acte, mais qu'ils sont des puissances qui, séparés de la substance dont ils sont les éléments et les parties, sont des étants comme une matière (« καὶ τότε ὄντα ὡς ὕλη πάντα » 1040b 6-7) ; dans un second temps, il montre que ni l'étant, ni l'un, ni aucun autre terme universel ou commun ne peuvent être la substance d'une substance particulière (cf. 1040b 16-27). Ensuite, à la fin de ce chapitre 16 il revient sur la 5<sup>e</sup> aporie, celle de savoir s'il faut poser ou non des substances autres que les substances sensibles ; et dans ce passage, Aristote conclut uniquement que s'il y en a, il n'est pas possible de les concevoir comme Platon, qui « les faisait identiques par la forme aux substances corruptibles, car celles-là, nous les connaissons » (« ποιοῦσιν οὖν τὰς αὐτὰς τῷ εἶδει τοῖς φθαρτοῖς (ταύτας γὰρ ἴσμεν) » 1040b 32-33). Nous trouvons ici une raison supplémentaire pour ne pas séparer les recherches des livres ZHΘ de celles des livres ABΓ, comme W. Jaeger, *Aristote, fondements pour une histoire de son évolution*, op. cit. pp. 165 et sq. et d'autres à sa suite l'ont pensé. Sur ce point, nous rejoignons S. Menn, « On Myles Burnyeat's Map of *Metaphysics* Zeta », p. 185: « I would have said that these two sections, Z16.1040b5-16 and 1040b16-27, are clearly parallel, and that Aristotle is continuing the argument of Z13-15 to show that neither the ultimate material constituents nor the most universal predicates, the chosen principles (and οὐσία and parts of the λόγος) of physicists and dialecticians respectively, are genuine οὐσία, so that we must look in a different direction in order to find 'eternal οὐσία beyond the ones we know' (1041a1-2). » Toutefois, nous ne pensons pas comme lui que toutes les recherches qui précèdent Z 17 sont seulement négatives ; en effet, à la différence de son interprétation, nous ne pensons pas que les *Métaphysiques*

Du point de vue de Platon et de ceux qui l'ont suivi, on peut penser qu'une telle erreur est liée à une focalisation trop grande sur la question des définitions. En effet, pour les Académiciens, l'un et l'étant sont conçus comme les premiers éléments intelligibles des définitions<sup>218</sup> et ils sont les premiers étants, causes d'être et d'unité pour toute chose. Par conséquent, certains ont pu affirmer que l'un et l'étant seront aussi principes pour tous les étants qui sont définissables universellement<sup>219</sup>, indépendamment de la figure de l'attribution à laquelle ils appartiennent, sans voir qu'il était absurde de donner, sans autre précision, les mêmes principes à une qualité et à une substance. De plus, affirmer qu'il y a un principe qui est *étant* sans être autre chose implique aussi un oubli des différents sens de l'étant. En effet, *être un étant* c'est être telle substance, ou être telle qualité, ou être telle quantité, etc. ; et il n'existe pas de signification une et universelle qui soit commune à ces différents sens. Et par conséquent, s'il est vrai qu'il n'y a pas une première substance qui est *étant* sans être autre chose, alors il faudra aussi refuser d'admettre que toutes les autres Idées soient des substances<sup>220</sup>. Il y a donc dans les apories d'une part la question de savoir s'il y a d'autres substances que les sensibles, et d'autre part la question de savoir ce que sont réellement les principes et les causes des substances et de tous les étants. Quant au vocabulaire utilisé, nous constatons que les principes et les causes sont aussi appelés étant et quelquefois substance.

Maintenant, si nous regardons l'ensemble des livres, Aristote ne semble jamais mettre en doute le fait que la science première qu'il recherche dans les traités des *Métaphysiques* porte

---

aient pour seul but de trouver le chemin qui permet de concevoir ce que sont les premiers principes immobiles et séparés, mais nous pensons qu'elles ont aussi pour but de traiter de la question de la priorité de la forme comme substance, et de la priorité de la substance sur les étants non-séparés.

<sup>218</sup> *Métaphysique* B 3, 998b 4-11 : « Si donc nous connaissons chaque chose par le moyen des définitions, et que les genres sont principes des définitions, il est aussi nécessaire que les genres soient principes des choses définies. Et si acquérir la science des étants, c'est acquérir la science des formes selon lesquelles les étants sont dits <être telle chose>, les genres sont du moins principes des formes. Et certes, manifestement, certains parmi ceux qui disent que les éléments des étants sont l'un ou l'étant, ou le grand et le petit, semblent utiliser ceux-ci comme des genres. – εἰ δ' ἕκαστον μὲν γνωρίζομεν διὰ τῶν ὀρισμῶν, ἀρχαὶ δὲ τὰ γένη τῶν ὀρισμῶν εἰσὶν, ἀνάγκη καὶ τῶν ὀριστῶν ἀρχὰς εἶναι τὰ γένη. Κἂν εἰ ἔστι τὴν τῶν ὄντων λαβεῖν ἐπιστήμην τὸ τῶν εἰδῶν λαβεῖν καθ' ἃ λέγονται τὰ ὄντα, τῶν γε εἰδῶν ἀρχαὶ τὰ γένη εἰσὶν. Φαίνονται δὲ τινες καὶ τῶν λεγόντων στοιχεῖα τῶν ὄντων τὸ ἐν ἢ τὸ ὄν ἢ τὸ μέγα καὶ μικρὸν ὡς γένεσιν αὐτοῖς χρῆσθαι. »

<sup>219</sup> Cf. *Métaphysique* M 4, 1078b 30-34 : « Cependant, Socrate ne rendait pas les universels et les définitions séparables, mais eux les ont séparés et ils ont appelé Idées ceux qui sont tels parmi les étants. Par conséquent, il en résulta pour eux, à peu près pour le même λόγος, qu'il y a des Idées pour toutes les choses qui sont dites universellement. – ἀλλ' ὁ μὲν Σωκράτης τὰ καθόλου οὐ χωριστὰ ἐποίηε οὐδὲ τοὺς ὀρισμούς· οἱ δ' ἐχώρισαν, καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ιδέας προσηγόρευσαν, ὥστε συνέβαινε αὐτοῖς σχεδὸν τῷ αὐτῷ λόγῳ πάντων ιδέας εἶναι τῶν καθόλου λεγομένων. »

<sup>220</sup> *Métaphysique* B 4, 1001a 19-24 : « Mais il arrive que si l'on ne pose pas que l'étant et l'un sont une certaine substance, aucun des autres universels ne le sera non plus. En effet, ceux-ci sont les plus universels de tous, et s'il n'y a pas un certain « un-même » et un certain « étant-même », il sera certes difficile qu'un des autres universels soit quelque chose au-delà des choses qu'on appelle particulières. – Συμβαίνει δὲ, εἰ μὲν τις μὴ θήσεται εἶναί τινα οὐσίαν τὸ ἐν καὶ τὸ ὄν, μηδὲ τῶν ἄλλων εἶναι τῶν καθόλου μηθὲν (ταῦτα γάρ ἐστι καθόλου μάλιστα πάντων, εἰ δὲ μὴ ἔστι τι ἐν αὐτὸ μηδ' αὐτὸ ὄν, σχολῆ τῶν γε ἄλλων τι ἂν εἴη παρὰ τὰ λεγόμενα καθ' ἕκαστα). »

sur les substances : il l'énonce sans autre explication au début du livre  $\Lambda$ <sup>221</sup>, il le justifie rapidement au début du livre  $Z$ <sup>222</sup> et il le considère comme un acquis qu'il n'est pas nécessaire de discuter dans les apories du livre  $B$ <sup>223</sup>. Toutefois, cette évidence ne supprime pas la question de savoir quels sont les étants qu'il faut considérer comme étant des substances et donc la question de savoir ce que c'est *être une substance*. En effet, c'est à partir d'une détermination de ce que c'est *être une substance* qu'Aristote peut critiquer les autres philosophes, quand d'une façon erronée, ils attribuent à certains étants – tels les êtres mathématiques, ou l'un-même et l'étant-même, ou les formes universelles, ou bien encore les parties des corps, et les premiers éléments des corps naturels – d'être des substances, alors que de tels étants ne peuvent effectivement pas être qualifiés de substance, ou du moins de substance dans un sens premier. Et nous pensons que c'est à cette recherche qu'Aristote va consacrer les analyses des livres  $Z$  et  $H$  des *Métaphysiques* : non pas donner une liste des substances, mais préciser ce que c'est être une substance<sup>224</sup>. Quant à la détermination de ce que c'est être un étant, elle est précisée en *Métaphysique*  $\Gamma$  2, 1003a 33 – 1003b 12,  $\Delta$  7, 1017a 7 – 1017b 9, et  $Z$  1, 1028a 10-31 ; et cette signification n'est pas un  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  un, mais chaque chose est dite un étant soit parce qu'elle est une substance, soit parce qu'elle est quelque chose qui appartient à une substance d'une manière ou d'une autre.

Ces réflexions sur le sens des termes étant et substance permettent enfin d'interpréter deux passages introductifs où Aristote reprend les positions de ses prédécesseurs à propos des principes : premièrement, un passage de *Métaphysique*  $Z$  1 et ensuite un passage de *Physique* I 2. En *Métaphysique*  $Z$  1, après avoir donné la liste de ce que l'étant peut signifier – soit une qualité, soit une quantité, soit une passion ou une action, soit une substance, etc. – et après avoir montré pourquoi « étant » et « être » ne sont ni des notions synonymes, puisque « être une qualité » est différent d'« être une substance » et d'« être une passion », ni des notions homonymes, puisqu'elles sont toutes liées à la notion de « substance »<sup>225</sup>, Aristote

<sup>221</sup> Cf. *Métaphysique*  $\Lambda$  1, 1069a18-19 : « La recherche porte sur la substance. En effet, nous recherchons les principes et les causes des substances. – Περὶ τῆς οὐσίας ἡ θεωρία· τῶν γὰρ οὐσιῶν αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ αἴτια ζητοῦνται. »

<sup>222</sup> Cf. *Métaphysique*  $Z$  1, 1028b 2-7, cité et commenté plus bas, voir note 226.

<sup>223</sup> *Métaphysique*  $B$  2, 997a 15-17 : « En général, y a-t-il une science de toutes les substances ? ou y en a-t-il plusieurs sciences ? Si en fait ce n'est pas d'une seule science, quelle substance doit-on poser comme objet de cette science ? – ὅλως τε τῶν οὐσιῶν πότερον μία πασῶν ἐστὶν ἢ πλείους ἐπιστήμαι· εἰ μὲν οὖν μὴ μία, ποίας οὐσίας θετέον τὴν ἐπιστήμην ταύτην. »

<sup>224</sup> Concernant cette double recherche à propos du cas de la substance, nous pouvons renvoyer à P.-M. Morel, *Métaphysique, Livre Éta, op. cit.*, pp. 87 et sq., qui souligne que seule une caractérisation structurelle des substances sensibles nous permet d'en faire la liste.

<sup>225</sup> Sur ce point, nous ne rejoignons pas complètement G. E. L. Owen, « Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle », *art. cit.* En effet, si nous reconnaissons que l'unité « focale » des différents sens de *étant* par rapport à la substance, permet d'expliquer l'unité de la science de l'étant en tant qu'étant, nous ne pensons pas

reprend un bref résumé des recherches de ses prédécesseurs et montre que toutes leurs questions, lorsqu'elles sont bien conçues et formulées, se ramènent à celle-ci : « qu'est-ce que la substance ? »

Et certes, ce qui est toujours recherché, autrefois comme maintenant, et qui est à chaque fois source de difficulté : « qu'est-ce que l'étant ? », équivaut à la question : « qu'est-ce que la substance ? ». Car, les uns disent que l'étant est un, tandis que les autres disent qu'ils sont plusieurs, et certains disent qu'ils sont en nombre fini et d'autres, en nombre infini. Et c'est pourquoi, il nous faut, nous aussi, étudier surtout, d'abord et pour ainsi dire exclusivement, concernant l'étant pris en ce sens, ce qu'il est.<sup>226</sup>

Pour éclairer ce passage, nous reprenons une suggestion de l'un des participants au séminaire du *Groupe de Londres* qui pensait que ce bref résumé des positions des autres philosophes à propos de l'étant, portait peut-être sur ce qu'ils avaient conçu comme principes des étants<sup>227</sup>. Nous pensons que cette idée est plus exacte que ce qu'il pensait, et qu'elle peut être confirmée si nous lisons ce passage en parallèle avec la doxographie du *Sophiste* étudiée plus haut<sup>228</sup> ; en effet, Platon terminait alors sa présentation des deux camps en disant qu'à propos de la substance : « Une bataille interminable a lieu *depuis toujours*, Théétète, dans la région qui les sépare.<sup>229</sup> » (nous soulignons). Ce passage manifeste une fois de plus, pensons-

---

qu'elle permette de construire une science universelle de l'étant en tant qu'étant, science qui serait universelle à la manière de la science universelle de l'homme. S'il est nécessaire de connaître ce que c'est être une substance pour connaître en quel sens exact, les étants qui ne sont pas des substances, sont des étants, à l'inverse, la connaissance de la substance ne donne pas, par elle-même, la connaissance de ce que sont les autres étants, comme les qualités, les quantités, agir et pâtir. Nous ne pensons pas non plus qu'Aristote ait connu une évolution sur ce point de doctrine, comme Owen s'efforce de le montrer, à savoir que par le « focal meaning », Aristote serait revenu à des thèses presque platoniciennes. Nous pouvons ajouter qu'au livre I, en autre au chapitre 3, 1054b 14 – 1055a 3, Aristote examine ce qui appartient à toute chose en tant qu'elle est « un étant » et en tant qu'elle est « une ». La possibilité réelle d'une telle recherche sur ce qui appartient à tout étant en tant qu'il est un étant, n'implique pas d'affirmer qu'une connaissance de « ce que c'est être un étant » permet de connaître tous les étants à la manière dont la connaissance de « ce que c'est être un homme » permet de connaître tous les hommes, parce que l'étant n'est pas une forme, ni même un genre.

<sup>226</sup> *Métaphysique Z* 1, 1028b 2-7 : « Καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαί τε καὶ νῦν καὶ αἰεὶ ζητούμενον καὶ αἰεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἢ οὐσία (τοῦτο γὰρ οἱ μὲν ἔν εἶναι φασιν οἱ δὲ πλείω ἢ ἔν, καὶ οἱ μὲν πεπερασμένα οἱ δὲ ἄπειρα), διὸ καὶ ἡμῖν καὶ μάλιστα καὶ πρῶτον καὶ μόνον ὡς εἰπεῖν περὶ τοῦ οὕτως ὄντος θεωρητέον τί ἐστίν. »

<sup>227</sup> Cf. M. Burnyeat et al., *Notes on Book Z of Aristotle's Metaphysics*, *op. cit.*, p. 7 : « It was also suggested that Aristotle is not in 1028b 4 talking about the *Aristotelian* question τί τὸ ὄν ; but referring to this question in the philosophical tradition. This would perhaps do more justice to the parenthesis b 4-6, which does not provide very plausible answers to either the (a) or the (b) question. » Dans ce contexte, la question (a) était : quelles conditions doivent être remplies pour qu'il y ait οὐσία ? Et la question (b) était : quels objets remplissent ces conditions. Pour ces auteurs, le sens aristotélicien de la question « qu'est-ce que la substance » correspond donc au point de vue « critères et candidats ». Ils remarquent cependant que cela crée un problème puisque la question qu'est-ce que l'étant ne peut coïncider qu'avec la question (a) et non avec la question (b). Pour nous, ce que nous voulons montrer, c'est que le sens aristotélicien de la question « qu'est-ce que l'étant ? », formulée plus précisément en « qu'est-ce que la substance ? », correspond effectivement au sens qu'elle avait dans la tradition philosophique grecque antérieure à Aristote et que ce point de vue permet une interprétation plus cohérente du livre Z lui-même et de sa place à l'intérieur des *Métaphysiques*, que le point de vue « critères et candidats ».

<sup>228</sup> Cf. 1<sup>re</sup> partie, I, 2. « Le combat des géants » dans le *Sophiste*. Sur ce point, voir aussi R. Barney, « History and dialectic in Metaphysics A 3 », *art. cit.* pp. 84 et 94-95.

<sup>229</sup> Platon, *Le Sophiste*, 246c (trad. Cordero, 1993, p. 149) : « Ἐν μέσῳ δὲ περὶ ταῦτα ἄπλετος ἀμφοτέρων μάχη τις, ᾧ Θεαίτητε, αἰεὶ συνέστηκεν. »

nous, le fait que la recherche d'Aristote se situe dans la continuité des penseurs antérieurs et qu'il a pour objectif de résoudre les apories que ceux-ci n'ont pu résoudre<sup>230</sup>.

Nous pouvons encore confirmer ce sens du terme « étants », équivalent à « principes », si nous lisons en parallèle ce passage de *Physique* I 2 :

Mais il est nécessaire qu'il y ait soit un seul principe, soit plusieurs, et s'il n'y en a qu'un, qu'il soit, ou bien immobile, comme le disent Parménide et Mélissos, ou bien qu'il soit en mouvement, comme le disent les physiciens, certains disant que le premier principe c'est l'air, d'autres que c'est l'eau. Et s'ils sont plusieurs, il est nécessaire qu'ils soient en nombre fini ou infini. Mais s'ils sont en nombre fini et plus qu'un, il est nécessaire qu'ils soient deux, trois, quatre ou quelque autre nombre fini ou infini, et s'ils sont infini en nombre, il est nécessaire ou qu'ils soient, comme pour Démocrite, un selon le genre, mais différents selon la configuration ou du moins selon la forme, ou qu'ils soient aussi contraires. Et ceux qui recherchent le nombre des étants font aussi une recherche comparable. En effet, ils recherchent en premier ce à partir de quoi sont <constitués> les étants (« ἐξ ὧν τὰ ὄντα ἐστὶ ») et si ces <principes> sont un ou

---

<sup>230</sup> Voir en ce sens : A. Jaulin, « Aristote : la substance et la forme », in *Lire Aristote*, éd. E. Berti, M. Crubellier, Quadrige Manuels, Paris, PUF, 2016, pp. 115-130. Pour cette raison, nous ne suivons pas P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, op. cit., pp. 92-93, lorsqu'il pense que le « ἀεὶ ζητούμενον » de 1028b 2-7 est une phrase désabusée qui exprime un constat d'échec et d'aporie permanente ou, p. 184, d'embarras éternel. Nous ne pensons pas non plus que la question « qu'est-ce que l'étant ? » porte sur l'essence de l'être (p. 185), mais qu'elle porte simplement sur les premiers principes de toutes choses. Nous ne suivons pas non plus R. Brague, *Du temps chez Platon et Aristote*, Paris, Puf Quadrige, 2003 (1<sup>re</sup> éd. Paris, PUF, 1982), pp. 145-166, lorsqu'il interprète la priorité de la substance quant au temps (1028a 31 et sq.) comme étant la priorité historique de la question portant sur la substance, priorité qui serait exprimée dans le « ἀεὶ ζητούμενον ». En conclusion de son analyse, il ajoute cette remarque : « Dans l'interprétation traditionnelle de notre passage, le texte célèbre 1028b 2-6 flotte quelque part entre les deux premiers chapitres du livre Z, sans que l'on puisse le rattacher, ni à ce qui précède, ni à ce qui suit. » Et il montre alors comment son interprétation permet de mieux comprendre sa place. Pour notre part, nous pensons que c'est plutôt le fait de comprendre le lien entre les livres Z et B, et entre les apories du livre B et les systèmes des philosophes antérieurs, qui permet de rendre compte d'une manière satisfaisante de ce célèbre passage.

Enfin, nous pouvons ajouter, si notre perspective est juste, qu'elle permet de comprendre le lien entre cette introduction du livre Z et ce qu'Aristote affirme au début du livre H 1, 1042a 4-6 : « On a dit que l'on recherchait les causes, les principes et les éléments des substances. – Εἰρηται δὴ ὅτι τῶν οὐσιῶν ζητεῖται τὰ αἴτια καὶ αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ στοιχεῖα. », puisque pour Aristote, les principes des étants sont premièrement les principes des substances. Pour une discussion sur cette phrase voir : M. Burnyeat, M. et al., *Notes on Books Eta and Theta of Aristotle's Metaphysics*, Oxford Sub-Faculty of Philosophy, Study Aids Series, 1984, p. 1, qui pensent qu'elle ne peut pas renvoyer à Z 1, ni à E 1, mais qu'elle renvoie peut-être à Γ 1-2 ou alors à Λ 1-2. Pour notre part, nous pensons qu'elle renvoie d'une manière ou d'une autre la problématique de tous ces passages, problématique qui est celle d'une théorie des premiers principes de toutes choses. Voir aussi, P.-M. Morel, *Métaphysique, Livre Eta*, op. cit., pp. 85-87, qui reprend les différentes interprétations possibles et qui montre que cette phrase insiste sur l'aspect causal de la recherche et qu'elle est ainsi en lien avec Z 17. Selon notre perspective, cet aspect causal est présent non seulement en Z 17, mais dans toute la recherche des *Métaphysiques* ; en effet, dans celles-ci soit Aristote montre que les principes des autres philosophes ne peuvent être les causes recherchées, soit il développe sa propre vision des premières causes et des premiers principes. Et nous pensons que c'est l'enchevêtrement de ces discussions – réfutations des physiologues, réfutations des platoniciens et recherches positives – qui rend la lecture de ces livres difficile. Enfin, nous pouvons signaler l'interprétation de M. Frede, « *Metaphysics Λ 1* », art. cit., pp. 55 et sq., qui se rapproche de la nôtre en montrant que dans *Métaphysique* Λ 1, Aristote se réfère effectivement aux théories antérieures sur les principes de toutes choses.

plusieurs, et s'ils sont plusieurs, s'ils sont en nombre fini ou infini, de sorte qu'ils recherchent si le principe et l'élément sont un ou plusieurs.<sup>231</sup>

Le point commun de ces deux passages se trouve donc dans le fait que le terme « étant » désigne les premiers principes qui ont été conçus par les philosophes. Dans la *Physique*, Aristote considère les théories des physiologues et de Platon afin de les améliorer et de donner une théorie plus complète quant aux principes que toute science de n'importe quel mouvement doit utiliser. Dans les traités des *Métaphysiques*, il reprend les théories des physiologues et de Platon, mais sous un autre point de vue, c'est-à-dire en tant que les physiologues avaient estimé qu'en déterminant les premiers principes des êtres naturels, ils parlaient des premiers principes de toutes choses, et en tant que Platon concevait les Idées comme premiers principes de toutes choses. C'est dans cette recherche-ci, et non en physique, qu'il précisera exactement les sens des termes *étant* et *substance* et qu'il montrera que les premiers principes de toutes choses doivent être des substances. En effet, puisque tous les autres étants sont des étants en tant qu'ils appartiennent à une substance, aucun d'eux ne peut être un principe premier, seules les substances pourront l'être<sup>232</sup>.

Sur la détermination des étants qui sont des substances et qui le sont à un titre premier, Aristote se distingue aussi des physiologues et des Académiciens en pensant que les substances sensibles sont des substances à plein titre. En effet, pour Platon, si les substances naturelles sont des substances, puisqu'elles sont corruptibles, elles le sont à un moindre degré que les substances éternelles et immobiles qui sont leurs formes et leurs modèles<sup>233</sup>. Quant aux physiologues, leurs premiers principes corporels sont, d'une certaine manière, conçus comme

---

<sup>231</sup> *Physique* I 2, 184b 15-25 : « Ανάγκη δ' ἦτοι μίαν εἶναι τὴν ἀρχὴν ἢ πλείους, καὶ εἰ μίαν, ἦτοι ἀκίνητον, ὡς φησι Παρμενίδης καὶ Μέλισσος, ἢ κινουμένην, ὥσπερ οἱ φυσικοὶ, οἱ μὲν ἀέρα φάσκοντες εἶναι οἱ δ' ὕδωρ τὴν πρώτην ἀρχὴν· εἰ δὲ πλείους, ἢ πεπερασμένους ἢ ἀπείρους, καὶ εἰ πεπερασμένους πλείους δὲ μίαν, ἢ δύο ἢ τρεῖς ἢ τέτταρας ἢ ἄλλον τινὰ ἀριθμόν, καὶ εἰ ἀπείρους, ἢ οὕτως ὥσπερ Δημόκριτος, τὸ γένος ἔν σχήματι δὲ ἢ εἶδει διαφερούσας, ἢ καὶ ἐναντίας<sup>1</sup>. Ὁμοίως δὲ ζητοῦσι καὶ οἱ τὰ ὄντα ζητοῦντες πόσα· ἐξ ὧν γὰρ τὰ ὄντα ἐστὶ πρῶτον<sup>2</sup> ζητοῦσι ταῦτα πότερον ἔν ἢ πολλά, καὶ εἰ πολλά, πεπερασμένα ἢ ἀπειρα, ὥστε τὴν ἀρχὴν καὶ τὸ στοιχεῖον ζητοῦσι πότερον ἔν ἢ πολλά. » <sup>1</sup>Avec Pellegrin, nous gardons la version des manuscrits sans adopter la correction de Torstrick suivi par Ross : τὸ γένος ἔν σχήματι δὲ <διαφερούσας>, ἢ εἶδει διαφερούσας ἢ καὶ ἐναντίας ; <sup>2</sup>avec Pellegrin, nous lisons πρῶτον comme les manuscrits et non πρώτων comme Bonitz et Ross.

<sup>232</sup> Cf. *Métaphysique* N 1, 1087a 31-37 : « Si donc il n'est pas possible qu'il y ait quelque chose d'antérieur au principe de toutes choses, il est impossible que le principe soit un principe en étant quelque chose d'autre – par exemple, si quelqu'un disait que le blanc est un principe, non en tant qu'étant autre chose, mais en tant que blanc ; cependant, le blanc est selon un substrat et il est blanc en étant aussi autre chose – puisque celui-ci sera antérieur. – Εἰ δὲ τῆς τῶν ἀπάντων ἀρχῆς μὴ ἐνδέχεται πρότερον τι εἶναι, ἀδύνατον ἂν εἴη τὴν ἀρχὴν ἕτερον τι οὖσαν εἶναι ἀρχὴν, οἷον εἰ τις λέγοι τὸ λευκὸν ἀρχὴν εἶναι οὐχ ἢ ἕτερον ἄλλ' ἢ λευκόν, εἶναι μέντοι καθ' ὑποκειμένου καὶ ἕτερον τι ὄν λευκὸν εἶναι· ἐκεῖνο γὰρ πρότερον ἔσται. Ἀλλὰ μὴν γίγνεται πάντα ἐξ ἐναντίων ὡς ὑποκειμένου τινός· ἀνάγκη ἄρα μάλιστα τοῖς ἐναντίοις τοῦθ' ὑπάρχειν. »

<sup>233</sup> *Métaphysique* Z 2, 1028b 18-21 : cité plus haut, note 169.

une substance antérieure et première tandis que les êtres naturels que nous voyons sont les résultats d'affections survenant à cette première substance :

En effet, ce à partir de quoi tous les étants sont constitués et ce à partir de quoi, en premier, ils sont générés, et ce vers quoi en dernier ils sont corrompus – la substance demeurant alors qu'elle change quant à ses affections – ils affirment que tel est l'élément et que tel est le principe des étants. Et c'est pourquoi ils pensent que rien n'est généré et que rien ne périt, puisque cette nature est toujours sauvegardée : de même que nous ne disons pas que Socrate est engendré simplement chaque fois qu'il devient beau ou lettré, ni qu'il meurt chaque fois qu'il perd ces manières d'être, parce que le substrat demeure, c'est-à-dire Socrate lui-même, de même <ils ne le disent> d'aucune autre chose non plus, car il faut qu'il y ait une certaine nature, une ou plusieurs, à partir de laquelle sont générées les autres choses, cette nature-là étant sauvegardée.<sup>234</sup>

Selon une telle conception, si l'on utilise des termes aristotéliens, nous pouvons dire que pour les physiologues, les seuls étants qui sont des substances véritables, éternelles et toujours sauvegardées sans connaître la corruption, ce sont leurs premiers principes corporels qui, selon leurs différentes théories, ne connaissent soit que des affections, soit que des déplacements locaux et des changements de positions. Par conséquent, les substances visibles et concrètes sont postérieures aux éléments premiers et elles ne sont plus réellement des substances unes et premières, ou en tout cas, elles le sont moins que les éléments premiers<sup>235</sup>.

---

<sup>234</sup> *Métaphysique* A 3, 983b 8-18 : « ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα καὶ ἐξ οὗ γίγνεται πρῶτον καὶ εἰς ὃ φθείρεται τελευταῖον, τῆς μὲν οὐσίας ὑπομενούσης τοῖς δὲ πάθεσι μεταβαλλούσης, τοῦτο στοιχεῖον καὶ ταύτην ἀρχὴν φασιν εἶναι τῶν ὄντων, καὶ διὰ τοῦτο οὔτε γίνεσθαι οὐθὲν οἴονται οὔτε ἀπόλλυσθαι, ὡς τῆς τοιαύτης φύσεως αἰετῶς σωζομένης, ὥσπερ οὐδὲ τὸν Σωκράτην φασὶν οὔτε γίνεσθαι ἀπλῶς ὅταν γίγνηται καλὸς ἢ μουσικὸς οὔτε ἀπόλλυσθαι ὅταν ἀποβάλλῃ ταύτας τὰς ἕξεις, διὰ τὸ ὑπομένειν τὸ ὑποκείμενον τὸν Σωκράτην αὐτόν, οὕτως οὐδὲ τῶν ἄλλων οὐδέν· δεῖ γὰρ εἶναι τινα φύσιν ἢ μίαν ἢ πλείους μιᾶς ἐξ ἧς γίγνεται τᾶλλα σωζομένης ἐκείνης. »<sup>1</sup> Avec la majorité des éditeurs, nous gardons le texte des manuscrits avec « δεῖ » sans adopter la correction de Ross et Bywater en « αἰετῶς ».

<sup>235</sup> R. Barney, « History and dialectic in *Metaphysics* A 3 », *art. cit.*, pp. 79 et sq., se demande si cette critique peut réellement porter contre les physiologues monistes, puisque ceux-ci n'ont pas conçu de théories réductionnistes comme les atomistes ou comme Empédocle. Sur ce point, nous pensons que le reproche d'Aristote porte sur le fait qu'aucun des physiologues n'a eu une conception correcte de la matière et de la génération simple. Par conséquent, puisqu'ils n'ont pas pu concevoir ce que représentait la génération des substances naturelles, ils ont été conduits à affirmer que ces substances naturelles concrètes ne sont que les résultats de changements non-substantiels qui se produisent dans une première substance corporelle – une ou plusieurs – qui, elle, est la substance non-engendrée et non-corruptible. Nous pensons aussi que c'est une telle vision d'une « matière première » qui serait une substance corporelle première qui est refusée par Aristote. Nous reviendrons plus loin sur le fait qu'il y a bien une « matière première » pour Aristote, mais qu'il ne faut pas la concevoir comme une substance corporelle première mais comme ce qui dans les corps premiers que sont la terre, le feu, l'air et l'eau, rend compte du fait qu'ils peuvent effectivement se transformer les uns dans les autres. Elle n'est donc pas non plus une « pure » puissance, mais elle est une puissance déterminée, celle des corps premiers, puissance d'être chaud ou froid, sec ou humide, et donc d'être soit de la terre, soit de l'eau, soit de l'air, soit du feu selon les différentes combinaisons de ces qualités premières. Nous rejoignons donc W. Charlton, *Aristotle. Physics I and II*, Oxford, Clarendon Press, 1992 (1<sup>re</sup> éd. 1970), p. 129: « I express scepticism about the traditional view that Aristotle believed there is a single, eternal, and completely indeterminate substratum to all physical change, called prime matter ». Toutefois, nous pensons qu'il y a bien une matière première, qui n'est ni une, ni complètement indéterminée, ni un sujet autonome qui demeure le même tout au long des générations substantielles, mais qui est la puissance présente dans les corps

Pour Aristote, c'est en précisant exactement *ce que c'est être une substance* qu'il réfute leurs positions. En effet, nous verrons que pour lui, ni les formes platoniciennes, ni les éléments corporels premiers, tels qu'ils les conçoivent, ne peuvent être des substances et des substances premières. Et c'est ainsi qu'il donne aux substances naturelles un statut de substances véritables, substances qui sont unes, séparées et en acte. Par conséquent, nous pouvons ajouter que dans cette vision, ce qui est sauvegardé tout au long des générations et des corruptions, ce n'est ni une substance corporelle primordiale et éternelle, ni des formes séparées, immobiles et éternelles, mais des substances particulières, engendrées et corruptibles, qui connaissent une certaine forme d'éternité en engendrant des substances particulières de même forme qu'elles.

Pour conclure, nous pouvons dire que les erreurs des physiciens et des Académiciens sont donc, d'après l'analyse d'Aristote, des erreurs parallèles : les physiciens ont conçu les premiers éléments des corps comme étant les premières substances véritables et éternelles, tandis que les Académiciens ont posé les premiers éléments les plus universels des λόγοι comme étant les premières substances véritables et éternelles ; et par suite, chacune de ces substances premières a été conçue par les physiciens et par les Académiciens comme des causes inengendrées et éternelles pour les substances naturelles engendrées et corruptibles. Et à partir d'une telle explication sur les erreurs de ses prédécesseurs, nous pouvons comprendre pourquoi une telle recherche qui porte sur les premiers principes et les premières causes de toutes choses n'appartient pas à la physique. En effet, il n'appartient pas à cette science, qui est une science particulière étudiant les substances naturelles en tant qu'elles sont naturelles, de considérer ce que c'est *être un étant* et ce que c'est *être une substance*. Par contre, cette science qui peut traiter de ce que c'est *être un étant* et de ce que c'est *être une substance*, peut aussi être la science des premiers principes de toutes choses puisque de tels principes premiers doivent être non seulement des étants, mais aussi des substances, c'est-à-dire des étants premiers qui sont ce qu'ils sont sans appartenir à autre chose qu'à eux-mêmes.

### **Conclusion**

Au terme de cette première partie, nous pouvons résumer ainsi les résultats auxquels nous sommes parvenus. Aristote situe la science première qu'il entend élaborer dans les livres des *Métaphysiques* en continuité avec la recherche de sagesse entreprise par les penseurs grecs qui l'ont précédé. Pour lui, l'objectif de cette sagesse, qui a été recherchée avant lui, consiste à

---

premiers et qui rend compte de leur génération les uns vers les autres. Nous reviendrons sur ce sujet dans notre 3<sup>e</sup> partie, II, 2 (cf. note 472) en expliquant notre position sur ce point objet de débat toujours en cours.

connaître ce que sont les premiers principes de toutes choses, les premiers principes de tous les étants. Pour cela, avant d'entreprendre ses propres recherches, il effectue une analyse des théories qui ont été élaborées avant lui et il montre que l'on peut les regrouper en deux grands ensembles : les physiologues et les Académiciens ; et nous avons montré comment il situe les philosophes et penseurs, comme les Éléates ou les Pythagoriciens, qui n'entrent pas exactement dans cette classification.

Au terme de cette étude, Aristote parvient à expliquer pourquoi, à ses yeux, personne n'a réussi à concevoir une théorie cohérente à propos des principes premiers de toutes choses ; et nous avons mis en évidence deux reproches fondamentaux : ils n'ont pas réussi à déterminer des premiers principes et des premières causes capables de rendre compte des mouvements, ils n'ont pas une théorie correcte à propos de la substance. Et nous avons montré comment ces deux recherches, la recherche des principes du mouvement et la recherche portant sur ce que sont les substances, étaient liées et constituaient deux faces d'un même problème<sup>236</sup>.

Dans une dernière partie, nous avons voulu mettre en évidence l'une des exigences qu'Aristote a héritée de Platon, et qu'il a pu utiliser en retour contre Platon lui-même : il est nécessaire de définir le sens des termes que l'on utilise. Notons dès le point de départ que cette exigence n'est pas une exigence d'utiliser toujours un même terme selon une même signification ; et au contraire, nous pensons qu'aborder les textes d'Aristote avec ce principe conduirait à des impasses. Par contre, cela permet de comprendre certaines recherches d'Aristote, où effectivement il a pour objectif de définir le sens d'un terme pris en lui-même afin de donner des bases plus rigoureuses à sa recherche et à ses raisonnements. Une telle recherche permet aussi d'organiser les sciences et d'en préciser les différents domaines de recherche.

Enfin, en lien avec cette exigence de préciser le sens des termes qui s'applique aussi aux termes *étant* et *substance*, nous pensons avoir pu montrer pourquoi la recherche des premiers principes de toutes choses, c'est-à-dire pourquoi l'élaboration d'une nouvelle théorie des principes, n'appartenait pas à la physique mais à une autre science, première par rapport à celle-là.

Dans la suite de notre travail, nous souhaitons montrer comment les recherches d'Aristote sur les premiers principes de toutes choses permettent effectivement de déterminer

---

<sup>236</sup> P.-M. Morel, *Métaphysique, Livre Èta, op. cit.*, p. 141 parle de « deux lignes de réflexion qui sont au cœur du livre H : le problème du devenir et le statut de la forme. »

ce que sont les premiers principes des substances naturelles et de leurs mouvements. Pour cela, nous commencerons, dans la partie suivante, par expliquer ce que sont les mouvements, les mobiles dans lesquels ils ont lieu, et les moteurs qui les produisent.



## 2<sup>e</sup> Partie : Les mouvements, les moteurs et les mobiles

Ayant montré dans la 1<sup>re</sup> partie que les recherches des livres des *Métaphysiques* qui portent sur les premiers principes de toutes choses et sur les substances étaient aussi des recherches sur les premiers principes des mouvements naturels, il est nécessaire, avant de poursuivre notre étude sur ces livres, d'expliquer ce qu'Aristote entend par *mouvement*. Il est en effet nécessaire de comprendre ce que sont, pour Aristote, les mouvements, si l'on souhaite comprendre la manière dont il détermine ce que sont leurs premières causes. Dans l'exposition de notre recherche, nous suivrons l'ordre qui passe du *plus connu pour nous* au *plus connu par nature* en commençant par présenter les différents processus qu'Aristote appelle mouvements ainsi que les différents termes qui peuvent être utilisés pour les désigner. Nous regarderons ensuite comment il définit le mouvement lui-même en concevant une définition valable pour tous les genres de mouvements. À partir de ces données, nous étudierons les différentes caractéristiques qu'Aristote attribue aux « moteurs » et aux « mobiles » concernés par ces différents mouvements, ainsi que les différentes manières dont une chose peut être dite *en mouvement*.

Ces différentes précisions trouvent leur place à cette étape de notre recherche, car elles constituent des éléments de compréhension de la philosophie d'Aristote auxquels nous devons nécessairement nous référer par la suite lorsque nous étudierons les textes des *Métaphysiques* portant sur les premières causes du mouvement.

### **I. Les significations des termes « mouvement », « changement » et « génération »**

Nous avons souligné précédemment<sup>237</sup> qu'il y avait pour Platon et Aristote deux manières d'expliquer le sens d'un terme : soit en donnant une liste d'objets désignés par ce terme, soit en expliquant ce que le terme lui-même signifie. Dans le cas du terme *mouvement*, nous pouvons constater que la plupart du temps, Aristote se contente de préciser sa signification en donnant la liste des différentes sortes de mouvements qui sont les générations simples et les corruptions, les altérations, les augmentations et les diminutions, les déplacements locaux. Cependant, Aristote ne se contente pas de ces listes puisqu'en *Physique* III, chapitres 1 à 3, il cherche effectivement à donner la définition du mouvement lui-même, définition valable pour les quatre processus différents qui sont appelés des mouvements.

---

<sup>237</sup> Cf. 1<sup>re</sup> partie, III, 3.

Et pour souligner la différence entre la théorie platonicienne et la théorie aristotélicienne de la définition, nous pouvons indiquer que pour Aristote, cette définition du mouvement pour lui-même n'implique pas de poser l'existence d'un « mouvement-même », qui soit séparé ou bien qui soit un autre genre de mouvement que les quatre processus qui sont des mouvements, c'est-à-dire la génération, l'augmentation, l'altération et le déplacement. Ces quatre sortes de mouvements sont irréductibles l'une à l'autre parce qu'elles concernent des figures de l'attribution qui sont différentes et qui sont irréductibles l'une à l'autre : la substance, la quantité, la qualité et le lieu. Toutefois, si l'on affirme que ces quatre processus sont des mouvements ou des changements et que ces deux termes ne sont pas utilisés selon l'homonymie<sup>238</sup> telle qu'elle est décrite en *Catégories* 1, 1a 1-7, cela implique qu'il y ait une signification propre au terme *mouvement* lui-même et qui est valable pour les quatre processus.

Avant d'analyser la définition du mouvement lui-même, afin de commencer par *ce qui est plus connu* pour nous, nous exposerons ce que sont les quatre genres de mouvements que nous venons d'énumérer. Dans ce contexte, nous avons choisi d'étudier ensemble les trois termes suivants : « mouvement » ou « κινήσις », « changement » ou « μεταβολή » et « génération » ou « γένεσις ». En effet, d'une part il arrive qu'ils soient employés l'un pour l'autre et d'autre part, ils ont tous les trois des sens multiples dans les différents textes d'Aristote<sup>239</sup>.

Nous pouvons premièrement constater que le terme mouvement est utilisé d'une manière habituelle pour désigner trois processus différents : le mouvement selon le lieu, l'augmentation-diminution et l'altération. Ces trois processus sont ceux qui ont été énumérés par Aristote dans l'exemple que nous avons cité plus haut, dans notre 1<sup>re</sup> partie, lorsqu'il se

---

<sup>238</sup> Pierre Pellegrin signale dans une note à sa traduction, en *Physique* III 1, que des commentateurs anciens comme Philopon et Alexandre pouvaient penser que « mouvement » ne signifiait pas un genre, mais était un mot employé de manière homonyme (voir Aristote, *Physique*, Flammarion, Paris, 2002, p. 161, note 2.). Pour nous, bien que nous les rejoignons quant à l'affirmation que « mouvement » ne désigne pas un genre, nous ne pensons pas qu'il soit employé d'une manière homonyme. Nous reviendrons plus loin sur cette distinction.

<sup>239</sup> L. Couloubaritsis, *La Physique d'Aristote, op. cit.*, pp. 47-75, insiste sur la différence entre ces trois notions. L'interprétation que nous allons développer dans les pages qui suivent rejoint la sienne dans la mesure où il montre l'importance des figures de l'attribution et le fait que le changement ne constitue pas un genre qui comprendrait comme espèce la génération simple, l'altération, l'augmentation et le transport. Par contre, à la différence de L. Couloubaritsis, nous pensons que l'important pour Aristote ne se trouve pas dans le terme utilisé – devenir, mouvement, changement – mais dans ce qu'Aristote désigne par ce terme dans les différents contextes d'analyse, c'est-à-dire que ses analyses peuvent porter soit sur toute génération, mouvement ou changement quelle que soit la figure de l'attribution qui est concernée, soit un mouvement ou changement précis dans telle figure de l'attribution. Sur ce point, nous pouvons citer M. Rashed qui résume ainsi les objectifs d'Aristote lorsqu'il analyse la « γένεσις » en *Génération et corruption* : « (1) dépasser l'indifférence linguistique de la *devenance* ; (2) distinguer naissance et dépérissement de tous les processus ; (3) étudier chaque changement selon ses modalités propres. » *De la génération et la corruption, op. cit.*, Introduction, p. LVIII.

demandait quel mouvement précis pouvait appartenir à l'âme<sup>240</sup>. En *Physique* II 1, lorsqu'il présente la nature comme principe de mouvement pour les êtres naturels, il précise que cette nature peut être principe de ces trois mouvements différents : « Chaque être naturel, en effet, a en lui-même un principe de mouvement et de fixité, les uns quant au lieu, les autres quant à l'augmentation et à la diminution, d'autres quant à l'altération. »<sup>241</sup> Cette précision est importante car l'utilisation d'un seul terme peut faire oublier le fait que les mouvements naturels sont divers, et que la nature telle qu'Aristote la définit ici, n'est pas un principe simple d'une seule sorte de mouvement. En effet, la nature de telle substance naturelle peut être une cause soit pour des déplacements, soit pour des mouvements de croissance ou bien encore pour des changements de quantité, c'est-à-dire pour des diminutions et pour des altérations.

### 1. Les mouvements « un par le genre » et « un par la forme »

Dans les textes, Aristote peut parler de ces trois mouvements comme des différentes « εἶδη » du mouvement, et ce terme est quelquefois traduit par « espèces » du mouvement. Cependant, si l'on entend par « espèce » une forme indivisible d'un genre, il nous semble que cette dénomination est une erreur. En effet, d'une part, ces trois formes de mouvement sont encore des formes communes qui se divisent en des formes différentes de mouvement. Par exemple, l'altération du noir vers le blanc est différente de l'altération du froid vers le chaud et ces deux mouvements sont, pour Aristote, différents *par la forme*, si l'on distingue les formes communes et les formes indivisibles<sup>242</sup>. Mais surtout, cette appellation « espèces » du mouvement nous semble erronée du fait que ces trois sortes de mouvement sont des processus qui se réalisent dans trois catégories ou attributions<sup>243</sup> différentes, c'est-à-dire le lieu, la quantité et la qualité. Par conséquent, ces différents mouvements ne peuvent pas être conçus sous une même forme commune ou générale puisqu'il n'y a pas de forme commune aux différentes attributions. Le terme « mouvement » ne désigne donc pas un genre qui se différencie en trois espèces, mais c'est un terme qui peut désigner trois processus qui diffèrent par la forme et par

---

<sup>240</sup> Cf. *De l'âme* I 3, 406a 10-15, cité 1<sup>re</sup> partie, III, 2, note 177.

<sup>241</sup> *Physique* II 1, 192b 13-16 (texte établi et trad. par H. Carteron, 1996) : « Τὰ μὲν γὰρ φύσει ὄντα πάντα φαίνεται ἔχοντα ἐν ἑαυτῷ ἀρχὴν ἔχει κινήσεως καὶ στάσεως, τὰ μὲν κατὰ τόπον, τὰ δὲ κατ' αὔξησιν καὶ φθίσιν, τὰ δὲ κατ' ἀλλοίωσιν »

<sup>242</sup> Voir *Physique* V 4, 227b 2-9 qui sera cité et étudié un peu plus loin.

<sup>243</sup> Nous rendons habituellement le terme grec « κατηγορία » par le terme français « attribution ». Bien que dans les textes d'Aristote, le terme « κατηγορία » puisse prendre un sens technique qui n'apparaît pas forcément si on le traduit par « attribution », nous choisissons cependant ce terme en français car il permet de rappeler le lien entre la théorie des catégories et l'analyse des propositions attributives par lesquelles, au gré d'Aristote, nous exprimons ce que sont les choses.

le genre<sup>244</sup>. Pour mieux comprendre comment Aristote utilise les notions de genre et de forme dans le cas du mouvement, nous pouvons citer une explication développée en *Physique* V 4 :

« Mouvement un » est dit de multiples manières car nous disons « un » de multiples manières. Le mouvement est un par le genre selon les figures de l'attribution. En effet, un déplacement est un par le genre avec tout déplacement, mais l'altération est autre par le genre que le déplacement. Un mouvement est un par la forme lorsque étant un par le genre, il est aussi dans une forme indivisible. Ainsi d'une part, il y a des différences de la couleur et c'est pour cela que le *blanchissement* et le *noircissement* diffèrent par la forme. De ce fait donc, tout *blanchissement* sera le même selon la forme que tout blanchissement et tout noircissement le même que tout noircissement. Mais d'autre part, de la blancheur, il n'y a plus de différence, c'est pourquoi un blanchissement est un par la forme avec tout blanchissement<sup>245</sup>.

Aristote développe les différences entre les mouvements en utilisant d'une part la distinction entre les différentes *figures de l'attribution* et d'autre part la distinction entre les formes communes qui contiennent des différences et les formes indivisibles qui ne contiennent plus de différences<sup>246</sup>. Commençons par souligner la place donnée aux *figures de l'attribution*. En effet, Aristote affirme ici explicitement que pour lui deux mouvements sont dits un par le genre s'ils concernent la même figure de l'attribution. Par conséquent, cela confirme que le déplacement, l'augmentation et l'altération sont bien des genres différents de mouvement et non des espèces différentes d'un même genre qui serait le mouvement ou le changement<sup>247</sup>. Nous pouvons aussi remarquer que la saisie des différences entre les genres de mouvements est dépendante de la saisie des différences entre les figures de l'attribution. Et la compréhension des différences entre les figures de l'attribution est antérieure à la saisie des différences entre les mouvements, car nous ne pourrions pas distinguer entre altération et augmentation si nous

---

<sup>244</sup> Sur ce point, nous rejoignons donc les commentateurs anciens cités par P. Pellegrin, dont nous avons parlé plus haut à la note 238 de cette 2<sup>e</sup> partie.

<sup>245</sup> *Physique* V 4, 227b 2-9 : « Μία δὲ κίνησις λέγεται πολλαχῶς· τὸ γὰρ ἐν πολλαχῶς λέγομεν· γένοι μὲν οὖν μία κατὰ τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας ἐστί (φορὰ μὲν γὰρ πάση φορᾷ τῷ γένει μία, ἀλλοίωσις δὲ φορᾷς ἑτέρα τῷ γένει), εἶδει δὲ μία, ὅταν τῷ γένει μία οὖσα καὶ ἐν ἀτόμῳ εἶδει ἦ· οἷον χρώματος μὲν εἰσι διαφοραὶ – τοιγαροῦν ἄλλη τῷ εἶδει μέλανσις καὶ λεύκανσις, πᾶσα οὖν λεύκανσις πάση λευκάνσει ἢ αὐτὴ κατ' εἶδος ἔσται καὶ πᾶσα μέλανσις μελάνσει – λευκότητος δ' οὐκέτι· διὸ τῷ εἶδει μία λεύκανσις λευκάνσει πάση. » Voir aussi *Physique* VII 1, 242a 31 – 242b 8 (référence du texte établi par Carteron).

<sup>246</sup> Ces notions – la différence entre les figures de l'attribution et la différence entre forme commune et forme indivisible – étant des notions que l'on peut appeler des notions transversales du fait qu'elles sont utilisées dans beaucoup de domaines différents, ce que nous précisons ici sera utile dans la suite de notre travail pour interpréter d'autres textes d'Aristote.

<sup>247</sup> Sur cette différence par le genre, voir aussi *Métaphysique* Δ 28, 1024b 9-16 : « D'autre part, autre par le genre est dit des choses dont le premier substrat est autre et tel que l'un ne peut être réduit à l'autre, ni tous les deux au même ; par exemple la forme et la matière sont autres par le genre ainsi que tout ce qui est dit selon une autre figure de prédication de l'étant, car parmi les étants, les uns signifient ce que c'est, d'autres la qualité, d'autres ont un sens conforme aux divisions antérieures. En effet, ces choses ne se réduisent ni les unes aux autres, ni à une chose unique. – Ἐτερα δὲ τῷ γένει λέγεται ὧν ἕτερον τὸ πρῶτον ὑποκείμενον καὶ μὴ ἀναλύεται θάτερον εἰς θάτερον μηδ' ἄμφω εἰς ταυτόν, οἷον τὸ εἶδος καὶ ἡ ὕλη ἕτερον τῷ γένει, καὶ ὅσα καθ' ἕτερον σχῆμα κατηγορίας τοῦ ὄντος λέγεται (τὰ μὲν γὰρ τί ἐστι σημαίνει τῶν ὄντων τὰ δὲ ποιόν τι τὰ δ' ὡς διήρηται πρότερον) οὐδὲ γὰρ ταῦτα ἀναλύεται οὔτ' εἰς ἄλληλα οὔτ' εἰς ἓν τι. »

ne pouvions pas différencier ce que c'est *être une qualité* et ce que c'est *être une quantité*. Nous pouvons aussi constater que, dans le cas des mouvements, les figures de l'attribution sont les limites qui constituent les genres de mouvement les plus larges : tant que deux processus ont lieu selon la même attribution, ils peuvent être dits des mouvements un par le genre, mais ils ne le peuvent plus s'ils ont lieu selon deux attributions différentes.

Quant à l'affirmation de l'unité d'un mouvement selon la forme, l'utilisation qu'Aristote fait ici des notions de *forme commune* et de *forme indivisible* rejoint l'utilisation qu'il en a faite dans les *Parties des animaux*, lorsqu'il a montré que les animaux peuvent être regroupés en genres ou familles plus ou moins larges, ainsi qu'en espèces ou formes indivisibles<sup>248</sup>. Précisons que la similitude entre le cas des animaux et celui des mouvements ne se situe bien évidemment pas dans l'utilisation des figures de l'attribution pour l'établissement des genres, car tous les genres des animaux se trouvent dans la figure de l'attribution de la substance et sont tous des cas particuliers de cette première figure. La similitude se situe par contre dans la manière dont les différentes formes des animaux et les différentes formes des mouvements sont réparties en *formes communes* et en *formes indivisibles*.

Selon cette structure, un genre est une forme commune plus ou moins large, selon que cette forme regroupe plus ou moins de formes particulières différentes : animal est un genre plus large que poisson, et l'altération est un genre plus large que la coloration. La forme particulière, quant à elle, est une forme qui n'est plus une forme commune pour deux formes plus particulières, c'est-à-dire qu'elle ne contient plus de différence et qu'elle ne se divise plus en d'autres formes. C'est à ce titre que seule la forme dernière et indivisible ne peut plus être un genre, car tant qu'une forme se divise encore en formes particulières, elle peut servir de genre pour ces formes-là. Par exemple, dans le genre des animaux, « félin » est une forme moins générale que « mammifère » et « mammifère » une forme moins générale qu'animal. Ainsi, « félin » et « mammifère » sont des formes particulières du genre plus large « animal ». Mais elles-mêmes se divisent encore en formes plus particulières. Ainsi, seules les formes particulières telles que la forme du lion ou de l'homme sont des formes indivisibles et dernières car si elles sont des formes communes pour tous les individus de même forme ou espèce ; elles

---

<sup>248</sup> Voir *Parties des animaux* I 4, 644a 12 – 644b 21. On peut remarquer que dans le contexte de ce chapitre, « καθ' ἕκαστον » n'est pas utilisé pour indiquer les individus un en nombre comme Socrate et Callias, mais pour indiquer les formes dernières et indivisibles, qui ne sont pas communes pour plusieurs autres formes particulières.

ne contiennent plus de différences et ne se divisent donc plus en deux formes différentes de lion ou d'homme<sup>249</sup>.

Selon un même schéma, mais adapté à la clarification des différences entre les mouvements, nous avons lu dans le passage cité de *Physique* V 4, qu'Aristote affirme que « le blanchissement et le noircissement différent par la forme », alors que « tout blanchissement sera le même selon la forme que tout noircissement ». Ces affirmations impliquent donc une utilisation précise du critère *être le même par la forme*, puisque dans ce passage le blanchissement et le noircissement ne sont pas dits *être les mêmes par la forme*. Pourtant, le blanchissement et le noircissement sont bien deux altérations qui ont lieu dans une même forme, c'est-à-dire ici dans la forme de la couleur et de la qualité. De ce point de vue, ils ne sont donc pas autres par le genre. Toutefois, cette forme étant encore divisible en noir, blanc et leurs intermédiaires, un mouvement qui va vers le blanc, et un mouvement qui va vers le noir, sont *autres par la forme*, même s'ils concernent une même forme commune. Par contre, puisque le blanc est une forme indivisible dont il n'y a plus de différence, on peut affirmer que tout blanchissement est le même par la forme que tout noircissement.

Par cette distinction entre formes communes et formes indivisibles, Aristote ajoute ainsi, par rapport à ce qu'il avait déterminé en *Métaphysique* Δ 6, 1016b 31-35<sup>250</sup>, une précision supplémentaire quant aux différentes manières d'être un : *être le même, ou un, par la forme* ne s'applique précisément qu'aux mouvements et en général aux objets concernés par une même forme dernière et indivisible.

Enfin, pour terminer l'étude de ce passage, nous pouvons relever que la distinction entre « le même par la forme » et « le même par le nombre » est utilisée elle aussi pour différencier les mouvements : deux mouvements sont dits *être les mêmes par la forme* s'ils ont lieu entre les mêmes formes indivisibles, tandis qu'un mouvement est dit *être un par le nombre* s'il se réalise dans le même substrat et dans le même temps<sup>251</sup>.

---

<sup>249</sup> Cette explication reste une explication qui est plus claire en théorie qu'en pratique, car du point de vue de l'étude des animaux, il peut être difficile de savoir si l'on atteint réellement une forme indivisible et à quel moment il faut parler non plus d'espèces mais de sous-espèces.

<sup>250</sup> « De plus, certaines choses sont unes selon le nombre, d'autres selon la forme, d'autres selon le genre, d'autres selon l'analogie : selon le nombre, celles dont la matière est une ; selon la forme, celles dont le λόγος est un, selon le genre, celles qui ont la même figure de prédication ; selon l'analogie, toutes celles qui sont comme une chose en relation avec une autre. – Ἐτι δὲ τὰ μὲν κατ' ἀριθμὸν ἐστὶν ἓν, τὰ δὲ κατ' εἶδος, τὰ δὲ κατὰ γένος, τὰ δὲ κατ' ἀναλογίαν, ἀριθμῶ μὲν ὧν ἡ ὕλη μία, εἶδει δ' ὧν ὁ λόγος εἷς, γένει δ' ὧν τὸ αὐτὸ σχῆμα τῆς κατηγορίας, κατ' ἀναλογίαν δὲ ὅσα ἔχει ὡς ἄλλο πρὸς ἄλλο. »

<sup>251</sup> Voir *Physique* VII 1, 242a 37 – 242b 4 : « Le mouvement un par le nombre est celui qui est à partir d'une chose une selon le nombre et vers une chose une selon le nombre, et dans le même temps, par exemple, à partir de ce

De ces premiers passages, nous pouvons donc retenir le lien entre la signification du terme « mouvement » et quatre des différentes figures de l'attribution. En effet, ces figures constituant aussi les différents sens selon lequel l'étant est dit, nous avons dans ces figures, un lieu de jonction entre la philosophie de la nature et la science de l'étant en tant qu'étant, puisque la physique reçoit cette distinction sans qu'il relève de sa compétence de l'étudier. D'autre part, le fait d'avoir rappelé que les mouvements sont différents par le genre permet de montrer qu'à l'intérieur même de la philosophie de la nature, Aristote pense qu'il est possible pour une même science de définir le mouvement et de rechercher les causes de tout mouvement, alors que les mouvements sont des objets différents par le genre<sup>252</sup>.

## 2. Trois genres de mouvements : déplacement, altération, augmentation

Après avoir montré que le terme mouvement peut désigner trois sortes de processus différents par le genre, et pour continuer dans la perspective de cette recherche sur la signification précise des termes, nous pouvons nous demander, d'une part, pourquoi un même terme est utilisé pour signifier ces trois processus différents par le genre, et d'autre part s'il y a un ordre parmi ces trois significations du terme « mouvement ». Nous savons qu'Aristote soutient la priorité du mouvement local sur les autres mouvements, et que les raisons pour lesquelles il le démontre ont pu être considérées comme discutables<sup>253</sup>. Nous reviendrons plus loin sur cette question car les discussions d'Aristote à ce sujet portent sur l'antériorité par nature, ou « selon la substance », de ce mouvement sur les autres formes de mouvement<sup>254</sup> ; or pour l'instant, nous souhaitons nous demander s'il y a une priorité selon la signification, c'est-à-dire si le terme « mouvement » est premièrement approprié pour signifier l'une de ces trois sortes de mouvements, avant d'être utilisé pour désigner aussi les deux autres.

Sur cette question, nous pouvons lire dans un premier passage, qu'Aristote signale simplement qu'à la différence du mouvement selon la qualité qui peut être appelé altération, et du mouvement selon la quantité qui est appelé augmentation ou diminution, le mouvement local, lui, n'a jamais reçu de nom particulier pour le désigner en propre :

---

blanc que voici vers ce noir que voilà, ou à partir de ce lieu que voici, vers ce lieu que voilà, et dans ce temps-ci. En effet, si c'était dans un autre, le mouvement ne serait plus un par le nombre mais par la forme. – ἀριθμῶ δὲ ἢ ἐξ ἐνὸς τῶ ἀριθμῶ <εἰς ἐν τῶ ἀριθμῶ> ἐν τῶ αὐτῷ χρόνῳ, οἷον ἐκ τοῦδε τοῦ λευκοῦ εἰς τόδε τὸ μέλαν, ἢ ἐκ τοῦδε τοῦ τόπου εἰς τόνδε, ἐν τῷδε τῷ χρόνῳ· εἰ γὰρ ἐν ἄλλῳ, οὐκέτι ἔσται ἀριθμῶ μία κίνησις, ἀλλ' εἶδει. »

<sup>252</sup> Pour les développements sur la structure de pensée qui sous-tend de tels raisonnements, nous renvoyons à la 1<sup>re</sup> partie, II et III.

<sup>253</sup> Voir E. Berti, « La suprématie du mouvement local selon Aristote : ses conséquences et ses apories », in *Aristoteles Werk und Wirkung*, éd. J. Wiesner, Berlin, De Gruyter, 1985, T. I, pp. 123-150.

<sup>254</sup> Cf. *Physique* VII 2 et VIII 7, en particulier 261a 13-20, cité et commenté dans la 5<sup>e</sup> partie, II, 2, voir, note 726.

Celui selon le lieu n'a de nom ni commun ni particulier ; donnons-lui le nom commun de transport, bien que ne soient dites au sens propre « être transportées » que les choses qui n'ont pas en elles-mêmes le pouvoir de s'arrêter quand elles changent de lieu, c'est-à-dire<sup>255</sup> toutes celles qui ne se meuvent pas par elles-mêmes selon le lieu.<sup>256</sup>

Aristote, se trouvant donc devant ces trois genres de mouvements, recherche si l'usage commun les a distingués en leur donnant des noms différents. Or parmi ces trois genres, deux ont reçu des noms particuliers : l'augmentation ou la diminution pour les mouvements dans l'ordre de la quantité, et l'altération pour les mouvements dans l'ordre de la qualité. Par contre, l'usage commun ne semble pas avoir donné au mouvement selon le lieu un nom particulier qui le distingue des deux autres genres. Pour compléter ce manque, Aristote choisit explicitement de lui donner un nom et il lui donne le nom de « φορὰ » – qui peut être traduit en français par *transport* ou *déplacement* – bien qu'il signale que ce nom n'est pas le plus approprié. En effet, pour lui, ce nom ne désigne pas exactement tous les mouvements selon le lieu, car parmi les mouvements locaux, il y a le cas particulier des animaux qui se déplacent par eux-mêmes et qui ne sont pas dits *être transportés*. Ainsi au sens strict, au gré d'Aristote, le nom « transport » ne désigne que les mouvements locaux des réalités qui n'ont ni le pouvoir de se mettre elles-mêmes en mouvement lorsqu'elles sont au repos, ni le pouvoir de s'arrêter elles-mêmes lorsqu'elles sont en mouvements<sup>257</sup>.

Dans le passage du livre V que nous avons cité, Aristote ne s'appuie pas sur cette absence de nom particulier donné au mouvement local pour en conclure une priorité de signification que l'on pourrait attribuer à celui-ci. Nous pouvons cependant citer une autre remarque qu'il fait à la fin du chapitre 9 du livre VIII :

Et de plus, nous disons être en mouvement au sens principal (« κυρίως δὲ κινεῖσθαι ») seulement ce qui est en mouvement d'un mouvement selon le lieu ; mais d'autre part, s'il est au repos au même endroit, et

---

<sup>255</sup> Nous traduisons le « καὶ » comme ayant un sens épexégétique en raison de *Physique* VIII 4, 255a 7-10, où Aristote affirme que si les choses lourdes ou légères – en tant que lourdes ou légères – se mouvaient par elles-mêmes vers le bas ou vers le haut, elles devraient aussi pouvoir s'arrêter par elles-mêmes.

<sup>256</sup> *Physique* V 2, 226a 32 – 226b 1 : « ἡ δὲ κατὰ τόπον καὶ τὸ κοινὸν καὶ τὸ ἴδιον ἀνάγνωμος, ἔστω δὲ φορὰ καλουμένη τὸ κοινόν· καίτοι λέγεται γε ταῦτα φέρεσθαι μόνα κυρίως, ὅταν μὴ ἐφ' αὐτοῖς ἢ τὸ στήναι τοῖς μεταβάλλουσι τὸν τόπον, καὶ ὅσα μὴ αὐτὰ ἑαυτὰ κινεῖ κατὰ τόπον. »

<sup>257</sup> Nous reviendrons plus loin sur le cas particulier que représentent les déplacements des animaux parmi tous les mouvements locaux, car cette différence joue un rôle important dans les discussions du livre VIII de la *Physique* lorsque Aristote cherche à déterminer la cause première de tous les mouvements. Elle joue aussi un rôle dans la recherche des causes du déplacement des animaux lorsqu'il faut déterminer si ces déplacements ont pour causes l'animal lui-même qui désire et connaît ou alors les biens extérieurs vers lesquels il se dirige, et si par conséquent, il reste juste de dire que les animaux se meuvent eux-mêmes. Voir par exemple les débats autour de ce sujet dans M. L. Gill, J. Lennox, *Self-Motion, from Aristotle to Newton*, Princeton University Press, 1994.

s'il augmente, diminue ou se trouve altéré, il est bien d'une certaine manière en mouvement (« πῆ κινεῖσθαι »), mais nous ne disons pas qu'il est en mouvement simplement (« ἀπλῶς δὲ κινεῖσθαι »).<sup>258</sup>

Cette remarque, qui clôt un passage où Aristote confirme l'antériorité du mouvement local en faisant aussi appel aux opinions des autres philosophes, apporte une dernière confirmation de la position qu'il veut défendre. L'argument repose sur le langage : nous disons « être en mouvement » au sens principal, « κυρίως », ou au sens simple, « ἀπλῶς », ce qui est en mouvement selon le lieu ; dans les autres cas, les choses sont dites être en mouvement d'une certaine manière, « πῆ ». Nous ne pouvons pas tirer de cette remarque des conclusions trop fortes car elle semble un peu anecdotique dans le corpus d'Aristote. Cependant, il est intéressant de le voir se servir de la distinction entre un terme employé « ἀπλῶς », c'est-à-dire ici sans apporter de précision ou de complément, et un terme employé dans un sens particulier « πῆ » ; dans le cas des expressions *mouvement* ou *être en mouvement*, si ces termes sont employés simplement et sans précision, ils désignent le mouvement local. Cependant, dans des sens dérivés ou avec des précisions, ils peuvent aussi être employés pour désigner les autres genres de mouvements. Notons à ce propos qu'effectivement, dans ses œuvres, lorsqu'il parle du mouvement sans apporter de précisions supplémentaires, Aristote désigne habituellement un mouvement local. En ce sens, il était effectivement manifeste que, lorsque dans ses recherches sur les animaux<sup>259</sup>, Aristote parlait de certains animaux qui sont immobiles, sans préciser le sens du terme, il parlait alors du mouvement local. De même, dans le traité *De l'âme*, lorsqu'il affirme au début du chapitre 2 du livre I que « selon l'opinion commune, ce qui a une âme se distingue de ce qui n'a pas d'âme surtout par ces deux caractères : le mouvement et le fait de sentir<sup>260</sup> », c'est aussi du mouvement local qu'il s'agit<sup>261</sup>.

Cette priorité de signification du mouvement local trouve ainsi, pensons-nous, une conséquence dans les schémas spatiaux utilisés fréquemment dans les explications des trois

---

<sup>258</sup> *Physique* VIII 9, 266a 1-5 : « Καὶ κυρίως δὲ κινεῖσθαι φαμεν μόνον τὸ κινούμενον τὴν κατὰ τόπον κίνησιν· ἂν δ' ἡρεμῆ μὲν ἐν τῷ αὐτῷ, αὐξάνηται δ' ἢ φθίνη ἢ ἀλλοιούμενον τυγχάνη, πῆ κινεῖσθαι, ἀπλῶς δὲ κινεῖσθαι οὐ φαμεν. »

<sup>259</sup> Voir par exemple *Histoire des animaux* IV 11, 537b 24. De la même manière, lorsque Aristote caractérise les plantes comme étant immobiles (voir par exemple *Parties des animaux* II 10, 656a 1), il s'agit aussi d'une immobilité locale.

<sup>260</sup> *De l'âme* I 2, 403b 25-27 : « Τὸ ἔμψυχον δὴ τοῦ ἀψύχου δυοὶ μάλιστα διαφέρειν δοκεῖ, κινήσει τε καὶ τῷ αἰσθάνεσθαι. ». Cf. aussi le passage parallèle, III 9, 432a 15-17 : « Puisque l'âme, celle des animaux, se définit par deux puissances, c'est-à-dire par la puissance de discriminer qui est l'œuvre de la pensée et de la sensation, et par la puissance de mouvoir selon le mouvement local, (...). - Ἐπεὶ δὲ ἡ ψυχὴ κατὰ δύο ὄρισται δυνάμεις ἢ τῶν ζώων, τῷ τε κριτικῷ, ὃ διανοίας ἔργον ἐστὶ καὶ αἰσθήσεως, καὶ ἐτι τῷ κινεῖν τὴν κατὰ τόπον κίνησιν, (...). »

<sup>261</sup> Cette première compréhension du terme « mouvement » comme désignant un mouvement local est aussi fondamentale dans les termes français comme « mouvement », « bouger » et ainsi que dans les termes anglais comme « movement », « motion », « to move ».

sortes de mouvements, schémas qui utilisent des termes tels que point de départ<sup>262</sup> et point d'arrivée<sup>263</sup>. Notons aussi que le terme même de « principe », « ἀρχή », peut lui aussi avoir cette signification fondamentale soit de point de départ local, soit de commencement dans le temps<sup>264</sup>.

Par ces remarques, nous ne souhaitons pas apporter une démonstration rigoureuse du fait que le terme *mouvement* aurait comme première signification le mouvement local, mais attirer l'attention sur le fait que le vocabulaire et les schémas d'explication du mouvement sont régulièrement forgés à partir du mouvement local. Il faut donc veiller, dans l'utilisation de ce vocabulaire et de ces schémas, à ne pas ramener tous les mouvements à des mouvements locaux en oubliant qu'il y a entre les différentes sortes de mouvements, distingués selon les figures de l'attribution, une différence de genre.

Cependant, s'il y a bien trois genres différents de mouvements et s'il y a effectivement une certaine priorité de signification du mouvement local, nous pouvons nous interroger sur la raison qui a pu conduire à appeler « mouvement » ces trois processus. À ce propos, nous pensons que l'on peut trouver dans la notion de « changement », la notion qui permet cette extension de la signification du terme mouvement, depuis le mouvement local jusqu'à l'altération et même, nous le verrons, jusqu'aux générations simples. En effet, le même verbe « changer », en grec comme en français, peut être employé pour dire qu'une chose change de lieu, qu'elle change de qualité ou qu'elle change de quantité. De plus, à la différence du terme « mouvement » qui est premièrement lié au mouvement local, le terme « changement » peut s'employer indifféremment pour parler des trois sortes de mouvements. Ainsi, le mouvement local peut être défini comme un changement de lieu, l'altération comme un changement de qualité et l'augmentation-diminution comme un changement de quantité. Et par suite, le terme mouvement a pu devenir plus ou moins synonyme de « changement » et servir à désigner, non seulement les changements de lieu, mais aussi les changements de qualité et les changements de quantité.

### 3. La génération, un quatrième genre de mouvement ?

Nous constatons aussi que, sur la base de cette synonymie possible entre les termes mouvement et changement, le terme « mouvement » a pu être étendu par Aristote jusqu'à

---

<sup>262</sup> En grec « ἐξ οὗ ».

<sup>263</sup> En grec « εἰς ὃ ».

<sup>264</sup> Notons encore que le temps lui-même est souvent représenté au moyen d'une ligne, c'est-à-dire à l'aide d'un schéma spatial.

signifier le changement dans la catégorie de la substance, c'est-à-dire la génération des substances naturelles. Ainsi, bien que dans les premiers chapitres de *Physique* V<sup>265</sup>, Aristote restreigne strictement le terme « mouvement » aux changements qui ont lieu dans les trois catégories non substantielles, il peut aussi étendre la signification de ce terme de sorte qu'il inclut les changements dans la catégorie de la substance<sup>266</sup>. Nous verrons que, dans les passages de *Physique* III, il est évident que le terme « mouvement » désigne aussi les générations des substances et qu'Aristote y recherche une définition du mouvement qui soit valable tout autant pour la génération des substances, que pour l'altération, l'augmentation-diminution et le mouvement local<sup>267</sup>.

Cette différence de doctrine entre *Physique* III qui regarde les générations simples comme des mouvements et *Physique* V qui affirme que les générations ne sont pas des mouvements a pu être interprétée comme un signe de dates de rédactions différentes pour ces deux livres. Pour nous, comme nous l'avons signalé dans notre 1<sup>re</sup> partie, il nous semble que la détermination du sens d'un terme utilisé par Aristote doit tenir compte tout autant du contexte que du terme exact qui a été choisi. Ainsi, ce qui nous semble constant dans la pensée d'Aristote c'est le fait que la génération simple, l'altération, l'augmentation-diminution et le déplacement sont des processus qui diffèrent les uns des autres par le genre. Mais lorsqu'il les étudie, Aristote peut soit vouloir montrer ce qu'il y a de commun à ces quatre processus, soit montrer ce qu'il y a de propre aux générations simples et de commun aux trois autres changements, soit enfin regarder ce qu'il y a de propre à chacun des quatre genres. Dans le premier cas, les termes mouvements, changements et générations peuvent être employés l'un pour l'autre ; dans le deuxième, il réserve génération pour les générations simples et emploie mouvement pour désigner les trois autres genres<sup>268</sup>.

---

<sup>265</sup> Voir en particulier *Physique* V 1, 225a 34 – 225b 9.

<sup>266</sup> Nous pouvons par exemple citer ce passage de *Métaphysique* Δ 11, 1018b 20-21 où « κίνησις » et « κινεῖν » sont utilisés avec un exemple de génération : « Antérieur et postérieur sont dits selon le mouvement : ce qui est plus proche du *premier qui met en mouvement* est antérieur, par exemple l'enfant est antérieur à l'homme ; et <ce qui met en mouvement> est aussi un certain principe <déterminé> simplement <et non relativement à quelque chose>. – τὰ δὲ κατὰ κίνησιν τὸ γὰρ ἐγγύτερον τοῦ πρώτου κινήσαντος πρότερον, οἷον παῖς ἀνδρός· ἀρχὴ δὲ καὶ αὕτη τις ἀπλῶς. »

<sup>267</sup> À propos de cette définition du mouvement, nous pensons avoir expliqué l'une des sources de la difficulté d'interprétation de ces chapitres en ayant rappelé que le mouvement n'était pas un genre. Nous reviendrons plus loin sur cette définition.

<sup>268</sup> Il nous semble pouvoir dire ici aussi que l'effort d'Aristote se concentre sur le fait d'élaborer des distinctions précises entre différentes notions ou différents objets, mais qu'il n'élabore pas de terminologie fixe où il assigne à un mot une et une seule signification. Nous renvoyons à ce que nous avons dit plus haut, cf. 1<sup>re</sup> partie, III, 2, notes 185 et 186 et III, 4, note 206.

Si nous regardons maintenant la manière dont Aristote emploie le nom « génération », « γένεσις », et le verbe « devenir », « γίνεσθαι », nous pouvons constater une sorte d'évolution inverse dans la variation de ses significations. En effet, le terme « génération », employé « ἁπλῶς », c'est-à-dire simplement ou sans qualification, désigne le fait de *devenir autre chose* dans l'ordre de la substance. Ainsi, pour Aristote, il y a génération de l'air, quand ce qui n'est pas de l'air, par exemple de l'eau, devient de l'air ; et il y a génération d'un homme, quand ce qui n'est pas un homme, telle une semence humaine, devient un homme<sup>269</sup>.

Par la suite, dans un sens dérivé, le terme « génération », ou le verbe « devenir », si leur sens est précisé par un complément, peuvent être employés pour désigner les processus qui se réalisent dans les autres attributions. En effet, dans ces trois autres genres de changement, nous pouvons dire aussi qu'une chose *devient ce qu'elle n'est pas*, par exemple que cet homme devient malade alors qu'il ne l'était pas, qu'il devient gros alors qu'il était maigre et qu'il devient présent dans un lieu où il n'était pas. Du point de vue des termes, Aristote parlera dans ces cas de « γίνεσθαι τι », pour parler d'un devenir dans l'ordre des attributions non-substantielles et de « ἁπλῶς γίνεσθαι » pour parler d'un devenir dans l'ordre de la substance<sup>270</sup>.

---

<sup>269</sup> Signalons l'analyse de M. Rashed, *op. cit.*, pp. LIX-LXXXV, qui montre que l'expression « génération simple » peut avoir deux sens chez Aristote (Cf. *Génération et corruption* I 3, 318b 1 et sq.) La génération d'une hirondelle est différente de la génération du blanc, la première est une génération simple, c'est la génération d'une substance et la deuxième est une génération relative, c'est la génération d'une couleur ; cette distinction se fait selon les figures de l'attribution. Mais il y a aussi une différence entre la génération d'une hirondelle et la mort de cette hirondelle, qui est la *génération* de son cadavre ; la première est une génération simple et une corruption relative de la semence du mâle et de la matière fournie par la femelle, la deuxième est une corruption simple de l'hirondelle et une génération relative de son cadavre. Par cette distinction, Aristote montre que les générations et les corruptions ne sont pas deux mouvements équivalents : les premières vont vers ce qui est plus déterminé, vers ce qui est plus substance, vers la possession d'une forme *plus déterminée* ; les secondes vont vers ce qui est moins déterminé, vers ce qui est moins substance, vers la privation d'une forme *plus déterminée*. Et Aristote applique cette *polarisation* jusqu'au cas du feu qui est plus déterminé et de la terre qui l'est moins : lorsque la terre devient du feu, il y a génération simple du feu et corruption relative de la terre ; lorsque le feu devient de la terre, il y a corruption simple du feu et génération relative de la terre. Cette analyse montre à nouveau qu'il ne faut pas attribuer à Aristote une terminologie figée, mais prêter attention aux distinctions et raisonnements qu'il développe en chaque lieu, selon des objectifs propres.

<sup>270</sup> *Physique* V 1, 225a 12-17 : « Le changement à partir d'un non-substrat vers un substrat selon la contradiction est une génération, d'une part, pris simplement, la génération simple, d'autre part, une certaine génération de quelque chose. Par exemple, la génération à partir du non-blanc vers le blanc est la génération de ceci, et celle qui est à partir de ce qui simplement n'est pas pris simplement vers une substance, est une génération prise simplement, selon laquelle nous disons que quelque chose devient simplement et non devient quelque chose. - ἡ μὲν οὖν οὐκ ἐξ ὑποκειμένου εἰς ὑποκείμενον μεταβολὴ κατ' ἀντίφασιν γένεσις ἐστίν, ἡ μὲν ἀπλῶς ἀπλῆ, ἡ δὲ τις τινός (οἷον ἡ μὲν ἐκ μὴ λευκοῦ εἰς λευκὸν γένεσις τούτου, ἡ δ' ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ἀπλῶς εἰς οὐσίαν γένεσις ἀπλῶς, καθ' ἣν ἀπλῶς γίνεσθαι καὶ οὐ τί γίνεσθαι λέγομεν) » Voir aussi par exemple, *Génération et corruption* I 3, 318a 33-35 : « D'autre part, si ceci devient quelque chose, il ne devient pas simplement : en effet, nous disons que celui qui apprend devient savant, et non pas qu'il devient simplement. - Τοδὶ δὲ γίνεται μὲν τι, γίνεται δ' ἀπλῶς οὐ φαμὲν γὰρ τὸν μανθάνοντα γίνεσθαι μὲν ἐπιστήμονα, γίνεσθαι δ' ἀπλῶς οὐ. »

À l'inverse du terme « mouvement » qui est utilisé pour désigner les changements premièrement dans les catégories non-substantielles, puis par extension dans la catégorie de la substance, le terme « génération » est donc utilisé pour désigner premièrement, ou simplement, les changements dans la catégorie de la substance, puis il est étendu aux changements dans les catégories non-substantielles<sup>271</sup>. En ce sens, le verbe français « devenir », du fait qu'il est employé plus naturellement pour désigner les changements non-substantiels, est une traduction qui peut être problématique pour le verbe « γίνεσθαι », qui, dans les textes d'Aristote, désigne premièrement les générations simples des substances. Les verbes « engendrer » ou « générer », ou l'expression « venir à être » conviendraient mieux ; mais ils sont cependant difficilement transposables dans le domaine des changements non-substantiels. Ainsi, pour rappeler en français le lien entre le nom « γένεσις » et le verbe « γίνεσθαι », et pour utiliser un verbe qui peut convenir aux autres attributions, nous traduirons souvent ces termes par « génération » et « générer », bien que cela ne se conforme pas tout à fait au sens actuel de ces termes.

Pour conclure ce point sur les différents sens des termes « mouvement », « changement » et « génération » et des verbes qui leur sont liés, nous pouvons dire que ceux-ci peuvent être employés soit comme des notions communes qui regroupent et désignent des mouvements et des processus différents par le genre, soit comme des notions particulières qui sont employées pour désigner tel mouvement précis. Cependant, il ne faut pas oublier que s'il y a des notions communes de mouvement, changement ou génération, il n'y a pas de mouvement commun, ni de changement commun, ni de génération commune : un changement réel est toujours un changement qui se produit dans telle réalité et qui concerne telle attribution particulière.

Deuxièmement, du point de vue des processus eux-mêmes, désignés par ces termes, nous avons souligné le fait que ces processus sont liés aux figures de l'attribution : les différents changements se caractérisent par la figure de l'attribution à l'intérieur de laquelle le processus a lieu. Pour cette raison, il n'y a pas de mouvement qui puisse être hors de l'une de ces figures, c'est-à-dire qui puisse être un mouvement sans être un changement selon l'une de ces attributions. De plus, il faut aussi dire qu'il est impossible qu'un changement passe d'une figure à une autre figure de l'attribution : par exemple, un mouvement ne peut avoir comme point de

---

<sup>271</sup> Cf. *Physique* VIII 3, 254a 11-14 : « Or il semble à presque tous, qu'être en mouvement c'est devenir quelque chose et se corrompre. En effet, ce vers quoi une chose change, elle devient (ou est générée) cela ou dans ce lieu, et ce à partir de quoi elle change est corrompu <et elle n'est plus> cela ou <n'est plus> là-bas. - Σχεδὸν δὲ καὶ τὸ κινεῖσθαι γίνεσθαι τι καὶ φθείρεσθαι δοκεῖ πᾶσιν· εἰς ὃ μὲν γὰρ μεταβάλλει, γίνεται τοῦτο ἢ ἐν τούτῳ, ἐξ οὗ δὲ μεταβάλλει, φθείρεται τοῦτο ἢ ἐντεῦθεν. »

départ la maladie et comme terme le fait d'être à Athènes, ou en d'autres mots, ce qui est gros ne devient pas blanc, si ce n'est par coïncidence.

En troisième lieu, nous retiendrons que dans la pensée et la terminologie d'Aristote, les notions et les termes de mouvement et de génération sont toujours liés à ceux de changement. Pour Aristote, tous les mouvements et toutes les générations sont des changements, et en ce sens, *être engendré* et *être en mouvement* c'est devenir autre chose que ce que l'on est, c'est devenir ce que l'on n'est pas, ou arriver là où l'on n'était pas. Cette association nécessaire entre le fait d'être un mouvement et le fait d'être un changement, qui n'est pas évidente en soi et qui suscite de nombreuses discussions depuis longtemps<sup>272</sup>, est cependant un fait constant dans la pensée d'Aristote qu'il est nécessaire de prendre en compte<sup>273</sup>. C'est ce même fait, qui conduira Aristote à affirmer que le changement selon le lieu est le plus parfait puisqu'il n'implique pas un changement dans la substance qui change, comme lorsqu'elle change de qualité, de quantité ou se corrompt<sup>274</sup>. Toutefois, ce lien entre ces deux notions ne semble pas pour autant spécifique à la pensée d'Aristote, car c'est ce lien entre mouvement et changement, ou plus précisément entre le mouvement et le fait de devenir ce que l'on n'était pas, qui a pu conduire les Éléates à refuser d'accepter l'existence réelle de tout mouvement, en raison de l'impossibilité d'accepter qu'une chose puisse changer et devenir ce qu'elle n'est pas, puisse devenir autre.

## II. La définition du mouvement

### 1. Définir le mouvement et non donner la liste des mouvements

Ayant clarifié les différentes sortes de mouvements que le même terme *mouvement* peut désigner, et ayant expliqué de quelle manière les différents mouvements se différencient par le genre, par la forme et par le nombre, nous allons maintenant passer à la deuxième partie de l'étude annoncée plus haut : la définition du mouvement lui-même. En effet, si l'on admet qu'Aristote hérite de Platon l'exigence de la définition, et si l'on déclare que l'altération,

---

<sup>272</sup> Par exemple chez Plotin ; à ce sujet, voir R. Chiaradonna, « *Energeia et kinêsis*, chez Plotin et Aristote », in *Dunamis, autour de la puissance chez Aristote*, éd. M. Crubellier, A. Jaulin, D. Lefebvre, P.-M. Morel, Louvain, Peeters, 2008, pp. 471-491.

<sup>273</sup> Nous pouvons voir dans le fait que tout mouvement est un changement, une autre raison pour laquelle Aristote refuse l'opinion selon laquelle l'âme est en mouvement : *De l'âme* I 3, 406b 11-15 (trad. Bodéüs, Œuvres Complètes, p. 977) : « Mais, dans l'hypothèse encore où elle se met elle-même en mouvement, elle sera également elle-même sujet de mouvement. De sorte que, si tout mouvement constitue un changement d'état du mobile en tant qu'il se meut, l'âme aussi abandonnera sa substance, s'il est vrai qu'elle ne se met pas en mouvement accidentellement et qu'au contraire, le mouvement tient de la substance même qui la constitue en soi. – Ἀλλὰ μὴν καὶ εἰ κινεῖ γὰρ αὐτὴ αὐτήν, καὶ αὐτὴ κινεῖται ἄν, ὥστ' εἰ πάντα κινήσεις ἕκαστας ἐστὶ τοῦ κινουμένου ἢ κινεῖται, καὶ ἡ ψυχὴ ἐξίσταται ἄν ἐκ τῆς οὐσίας, εἰ μὴ κατὰ συμβεβηκὸς ἑαυτὴν κινεῖ, ἀλλ' ἐστὶν ἡ κίνησις τῆς οὐσίας αὐτῆς καθ' αὐτήν. »

<sup>274</sup> Cf. *Physique* VIII 7, 261a 20-23, cité plus bas, 5<sup>e</sup> partie, II, 2, note 725.

l'augmentation et la diminution, le déplacement et la génération sont des mouvements, il est alors nécessaire de définir ce que signifie le terme *mouvement* pris en lui-même, c'est-à-dire définir ce que c'est *être un mouvement*. Puisque nous avons montré que pour Aristote, vouloir connaître ce qu'est le mouvement lui-même n'implique pas de poser une autre forme de mouvement, en plus des quatre genres qui ont été relevés, nous pouvons préciser qu'il s'agit par contre de connaître la raison – le λόγος – d'après laquelle chacun de ces quatre processus est appelé un mouvement, sans qu'une telle appellation soit une pure homonymie.

Nous avons relevé plus haut que pour certains commentateurs antiques, Aristote employait ce terme d'une manière homonyme puisqu'il signifie des processus de genres différents. Si nous les rejoignons quant à l'affirmation que ces processus appartiennent effectivement à des genres différents, nous avons signalé que nous ne pensions pas pour autant qu'Aristote emploie ce terme d'une manière homonyme. Par cette recherche sur la définition du mouvement lui-même, nous pensons pouvoir confirmer cette position. En effet, Aristote conçoit pour ce terme une même définition, qui est effectivement valable pour les quatre genres de mouvements<sup>275</sup> ; et puisque cette définition est unique, nous pouvons penser que lorsque nous disons que le déplacement, l'augmentation et la diminution, l'altération et la génération sont des mouvements, nous leur attribuons bien une même définition.

Cependant si cette définition est unique et la même pour les quatre genres de mouvement, elle utilise uniquement les notions d'acte et de puissance qui sont dites selon chacune des figures de l'attribution<sup>276</sup> et qui ont un sens propre selon chaque attribution. Il faut donc appliquer à cette définition du mouvement ce qu'Aristote dit à propos des principes en *Métaphysique* Λ 5 : si l'acte et la puissance sont des principes pour toutes choses, ils sont en même temps différents pour des choses différentes<sup>277</sup>. Cette définition, utilisant les termes acte et puissance, prend donc elle aussi, un sens propre en dépendance des différentes figures de

---

<sup>275</sup> R. Brague, « Note sur la définition du mouvement (Physique III, 1-3) », in *La physique d'Aristote et les conditions d'une science de la nature*, éd. F. De Gandt, P. Souffrin, Paris, Vrin, 1991, pp. 107-120, souligne l'originalité d'une telle recherche. Selon les recherches qu'il a pu faire, Aristote est le seul philosophe, dans l'histoire de la pensée telle que nous la connaissons, qui ait tenté de concevoir une définition valable pour tout mouvement ou changement. Dans ce texte, R. Brague souligne aussi la différence entre *décrire* les mouvements et *définir* ce qu'est le mouvement.

<sup>276</sup> Cf. *Physique* III 1, 201a 9-10 : « Ayant distingué selon chaque genre le fait d'être en état accompli et le fait d'être en puissance (...) – Δηρημένου δὲ καθ' ἕκαστον γένος τοῦ μὲν ἐντελεχείᾳ τοῦ δὲ δυνάμει (...) »

<sup>277</sup> Cf. *Métaphysique* Λ 5, 1071a 3-6 : « D'une autre façon encore, par analogie, les principes seront les mêmes, tels l'acte et la puissance. Mais eux aussi sont différents pour des choses différentes et s'appliquent différemment. – Ἐτι δ' ἄλλον τρόπον τῷ ἀνάλογον ἀρχαὶ αἱ αὐταί, οἷον ἐνέργεια καὶ δυνάμις· ἀλλὰ καὶ ταῦτα ἄλλα τε ἄλλοις καὶ ἄλλως. » Nous reviendrons plus loin sur ce passage. Et sur la notion d'analogie chez Aristote, nous renvoyons à P. Aubenque, « Les origines de la doctrine de l'analogie de l'être. Sur l'histoire d'un contresens », *Études philosophiques* (1978), pp. 3-12, repris dans P. Aubenque, *Problèmes Aristotéliens, I. Philosophie Théorique*, Paris, Vrin, 2009, pp. 239-250, et à J. Beere, *Doing and being, op. cit.* pp. 178-191.

l'attribution. L'acte de ce qui peut être dans un lieu, l'acte de ce qui peut avoir telle qualité, l'acte de ce qui peut être de telle quantité et l'acte de ce qui peut être telle substance, sont bien quatre actes différents. C'est donc pour cette raison que la définition du mouvement telle qu'Aristote la réalise n'implique pas une conception de ces quatre mouvements comme appartenant à un même genre, c'est-à-dire comme étant compris sous une même forme commune générale.

Nous pouvons insister sur la difficulté qui résulte de cet objectif. En effet, il faut en tenir compte tout au long de la lecture de ces chapitres et se rappeler que des notions comme « moteur » ou « mobile », ainsi que les notions apparentées, doivent être comprises comme ayant des sens différents selon les quatre genres de mouvements, et cela sans être eux non plus des termes homonymes. Le terme « moteur », « τὸ κινούν », désigne donc tout *ce qui met en mouvement* : non seulement ce qui fait bouger quelque chose et le déplace, mais aussi ce qui engendre, ce qui altère ou ce qui augmente. En ce sens, un père qui engendre, un professeur qui enseigne, un feu qui chauffe, un bien qui active une puissance de désirer, un désir ou un choix qui fait bouger un animal, sont tous des « moteurs » qui mettent en mouvement « un mobile »<sup>278</sup>. Pour la même raison, le terme « mobile », « τὸ κινητὸν », désigne tout *ce qui peut être en mouvement* : non seulement ce qui peut changer de lieu, mais ce qui peut être engendré, augmenté ou altéré, y compris une puissance de désirer. Ainsi, la matière qui est substrat de la génération d'un animal, un homme capable d'apprendre et un corps capable d'être chauffé et tout objet qui possède une puissance passive, sont tous des « mobiles »<sup>279</sup>. Du point de vue des termes, précisons que nous traduirons habituellement « κινεῖσθαι » par « être en mouvement » et « κινεῖν » par « mettre en mouvement » ; « τὸ κινούν » sera traduit soit, d'une manière traditionnelle, par « le moteur », soit par « ce qui met en mouvement »<sup>280</sup> et « τὸ κινούμενον »

---

<sup>278</sup> Et nous pouvons dire que sans ce rappel des différents sens des termes mouvements, moteurs et mobiles, la pensée restera dans une certaine confusion. Cf. *Du Ciel* I 11, 280b 1-5 (nous soulignons) : « Il faut d'abord distinguer comment nous employons "ingénérable" et "générable", "corruptible" et "incorruptible" : en effet, ils sont dits de plusieurs façons. Et même si cela ne change rien pour le raisonnement, la pensée sera nécessairement dans l'indéterminé, si on utilise un terme qui a plusieurs sens distincts comme si ce n'était pas le cas. – Πρῶτον δὲ διαιρετέον πῶς ἀγένητα καὶ γενητά φαμεν καὶ φθαρτὰ καὶ ἄφθαρτα· πολλαχῶς γὰρ λεγομένων, κἂν μηδὲν διαφέρει πρὸς τὸν λόγον, ἀνάγκη τὴν διάνοιαν ἀορίστως ἔχειν, ἂν τις τῶ διαιρουμένων πολλαχῶς ὡς ἀδιαίρετῳ χρῆται ». Ce passage montre aussi que la nécessité de préciser les différents sens d'un terme ne s'accompagne pas, pour Aristote, de la nécessité de forger un terme différent pour chaque sens distingué.

<sup>279</sup> Le chapitre 5, du traité *De l'âme*, 416b 32 – 418a 6, offre un exemple très intéressant où l'on voit comment Aristote utilise les termes généraux de mouvement, acte, puissance, produire et subir, etc., pour analyser les sensations : d'une part, il utilise dans ses raisonnements ce qui a été prouvé pour tout mouvement, et d'autre part, il précise ce que les sensations ont de propre et en quel sens précis on peut parler de mouvement, d'altération, de ce qui met en mouvement, dans leur cas.

<sup>280</sup> Nous suivons L. Couloubaritsis, *La Physique d'Aristote, l'avènement de la science Physique*, op. cit., p. 75, note 71, qui signale qu'il y a une différence entre « τὸ κινούν » et « τὸ κινητικόν » ; et que cette différence n'est pas visible dans la traduction de « τὸ κινούν » par « le moteur », puisqu'en français le moteur peut désigner ce qui

par « ce qui est en mouvement » ; « τὸ κινητικόν » sera traduit par « ce qui peut mettre en mouvement » et « τὸ κινητόν » par « le mobile » ou par « ce qui peut être en mouvement ».

D'après ce que nous avons dit plus haut concernant les différentes significations des termes mouvement et changement, nous pouvons aussi signaler une autre difficulté pour celui qui veut définir le mouvement : celui-ci ne doit pas utiliser le terme « changement », car alors il définirait le mouvement par un terme synonyme et cette définition n'en serait pas une. Pour cette même raison, on ne peut pas non plus utiliser des termes comme processus ou passage. Il faut donc parvenir à exprimer et à définir ce qu'est un mouvement sans se contenter de le décrire comme un processus, ou bien un passage, ou bien un changement à l'intérieur de l'une des figures de l'attribution.

## 2. Tout mouvement est un acte et un état accompli

Tout mouvement, quel que soit son genre, est toujours un certain acte<sup>281</sup>. Cette affirmation, qui à première vue semble être simple et évidente, doit toutefois être développée puisqu'un mouvement n'est pas n'importe quel type d'acte. La justification de cette première affirmation peut s'appuyer sur la description des substances naturelles sublunaires. Lorsqu'une substance corporelle qui est capable de changer de lieu, change effectivement de lieu, ce

---

*met* en mouvement et ce qui *peut mettre* en mouvement. Ajoutons que nous pouvons dire la même chose du terme « mobile » qui, en français, peut signifier ce qui *est* en mouvement et ce qui *peut être* en mouvement. Toutefois, nous ne suivrons pas L. Couloubaritsis en traduisant « τὸ κινούν » par « le mouvant » ; soit nous gardons « le moteur », mais en précisant ici qu'il traduit « τὸ κινούν » et signifie ce qui met en mouvement, soit nous utiliserons la formule elle-même « ce qui met en mouvement ».

<sup>281</sup> Nous utilisons le terme « acte » pour rendre le terme « ἐνέργεια », et nous utilisons la formule « état accompli » pour rendre le terme « ἐντελέχεια ». Étant donné la difficulté d'interprétation et leur place centrale dans la philosophie d'Aristote, ces deux termes ont suscité un grand nombre de discussions. Nous renvoyons entre autres à J. M. Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote*, *op. cit.*, pp. 306-372 et 416-431 ; R. Brague, *Aristote et la question du monde*, *op. cit.*, pp. 453-509 ; S. Menn, « The Origins of Aristotle's Concept of Ἐνέργεια : Ἐνέργεια and Δύναμις », *Ancient Philosophy* 14 (1994), pp. 73-114 ; S. Makin, *Aristotle. Metaphysics. Book Θ*, Oxford, Clarendon Press, 2006 ; G. Aubry, *Dieu sans la puissance*, Vrin, Paris, 2006 ; J. Beere, *Doing and being, an interpretation of Aristotle's Metaphysics Theta*, *op. cit.* ; A. Kosman, *The Activity of Being, An essay on Aristotle's ontology*, Cambridge – Londres, Harvard University Press, 2013 ; et enfin, puisque l'interprétation de ces deux termes est directement liée, pensons-nous, à la notion de puissance, nous renvoyons aussi à D. Lefebvre, *Dynamis, Sens et genèse de la notion aristotélicienne de puissance*, *op. cit.* Dans la limite de notre travail, nous retenons plus spécialement les points suivants. L'étymologie précise de ces deux termes est incertaine, mais ils sont liés à « ἔργον » pour le premier, et à « τέλος » pour le deuxième. Concernant l'origine, il est probable qu'ils aient été forgés par Aristote lui-même, puisque nous n'en trouvons aucun exemple dans les textes antérieurs ; l'hypothèse selon laquelle ces termes appartenaient peut-être aux discussions de l'Académie du temps d'Aristote, a aussi été proposée (voir S. Menn, *art. cit.*, p. 75 ; J. Beere, *op. cit.*, p. 159). Concernant la traduction de « ἐνέργεια », il existe un débat non-résolu chez les auteurs anglophones pour savoir s'il faut le traduire par « actuality » ou « activity », et ce débat rejaillit sur les interprétations de la définition du mouvement ; le terme français « acte » permet d'éviter le débat quant à la traduction, mais il ne supprime pas la difficulté quant au sens qu'il faut donner à ce terme. Enfin, il faut se demander la raison pour laquelle Aristote utilise deux termes : ces deux termes désignent-ils chacun en propre une notion différente ? pourquoi Aristote semble-t-il utiliser l'un pour l'autre ? Nous commencerons à discuter de ce problème dans cette partie, quant à l'interprétation de la définition du mouvement ; et nous continuerons dans notre 3<sup>e</sup> partie, II, 1, quant au sens général de ces termes.

mouvement est pour elle une certaine activité, un certain acte : alors qu'elle pourrait rester immobile, elle est en train de bouger ou de changer. Il en va de même pour les altérations, les augmentations et les générations : chacun de ces mouvements est une certaine activité, un certain acte pour telle réalité qui pourrait ne pas être en train de changer.

On peut encore préciser que tout mouvement est toujours l'acte *d'un substrat*, et plus précisément *d'un substrat qui en a la puissance*. En effet, il n'y a pas de mouvement qui soit un mouvement sans appartenir à une certaine substance selon l'un de ses aspects particuliers : l'altération est un changement de qualité pour telle substance, l'augmentation, un changement de quantité pour telle substance, le déplacement, un changement de lieu pour telle substance. Quant à la génération, bien qu'elle n'implique pas la permanence d'une même substance tout au long du processus, elle commence parce qu'il y a telle substance qui en a la puissance – comme la matière fournie par la femelle et mise en mouvement par la semence du mâle – et elle est la génération de telle substance particulière ; ici non plus, il n'y a donc pas de génération qui soit séparée d'une substance particulière. Tout mouvement appartient donc à une substance et tout mouvement a lieu selon l'une des quatre figures de l'attribution déjà mentionnées<sup>282</sup> ; et la génération d'une substance est aussi, un certain acte pour ce qui peut devenir telle substance.

Du point de vue des termes utilisés et des différents états qu'ils désignent, nous pouvons préciser ainsi leurs sens exacts. Tout mouvement est dit être un acte, et *ce qui est en mouvement*, ou « τὸ κινούμενον », est différent de *ce qui peut être mis en mouvement*, « τὸ κινητόν » : le premier terme désigne un mobile qui est en acte et qui change en acte, tandis que le second terme désigne un mobile qui peut changer et qui est mobile en puissance<sup>283</sup>. Une même distinction se retrouve du côté de *ce qui met en mouvement*, du côté du moteur : le mouvement qui est produit en acte, distingue *ce qui peut mettre en mouvement*, « τὸ κινήτικόν », de *ce qui met en mouvement*, « τὸ κινούν » ; une chose est dite « τὸ κινούν » parce qu'elle agit et produit

---

<sup>282</sup> Cf. *Physique* III 1, 200b 32 – 201a 3 : « Ensuite, il n'y a pas de mouvement à côté des réalités. En effet, *ce qui change*, change toujours ou selon la substance, ou selon la quantité, ou selon la qualité, ou selon le lieu. Or on ne peut trouver quelque chose de commun à ces choses, comme nous l'avons dit, et qui ne soit ni *ceci*, ni quantité, ni qualité, ni aucune des autres catégories. De sorte qu'il n'y aura ni mouvement, ni changement à côté des choses qu'on vient de dire, puisqu'il n'y a rien à côté de ces choses. – Οὐκ ἔστι δὲ κίνησις παρὰ τὰ πράγματα· μεταβάλλει γὰρ ἀεὶ τὸ μεταβάλλον ἢ κατ' οὐσίαν ἢ κατὰ ποσὸν ἢ κατὰ ποιὸν ἢ κατὰ τόπον, κοινὸν δ' ἐπὶ τούτων οὐδὲν ἔστι λαβεῖν, ὡς φαμέν, ὁ οὔτε τόδε οὔτε ποσὸν οὔτε ποιὸν οὔτε τῶν ἄλλων κατηγορημάτων οὐθέν· ὥστ' οὐδὲ κίνησις οὐδὲ μεταβολὴ οὐθενὸς ἔσται παρὰ τὰ εἰρημένα, μηθενός γε ὄντος παρὰ τὰ εἰρημένα. »

<sup>283</sup> Le terme français « mobile » peut quelquefois être source de confusion car dans l'usage, il peut désigner tout autant ce qui est en train de bouger que ce qui a la capacité de bouger.

un mouvement – « τῷ ἐνεργεῖν » – alors qu'elle est dite « τὸ κινητικὸν » simplement parce qu'elle peut produire un mouvement – « τῷ δύνασθαι »<sup>284</sup>.

Du point de vue de l'origine et de l'usage des noms, il est aussi manifeste pour Aristote que les mouvements sont des actes puisqu'il rapporte en *Métaphysique* Θ 3 que le terme acte, « ἐνέργεια », a servi premièrement pour désigner les mouvements avant de désigner « les autres choses » :

Le nom acte (« ἐνέργεια »), qui est mis en relation avec l'état accompli (« τὴν ἐντελέχειαν »), est venu surtout des mouvements et a été étendu aux autres choses. En effet, il semble selon l'opinion commune<sup>285</sup> que l'acte soit au plus haut point le mouvement, et c'est pourquoi « être en mouvement » n'est pas attribué aux choses qui ne sont pas (« τοῖς μὴ οὔσιν »), mais bien d'autres attributions, par exemple les choses qui ne sont pas, sont pensables et désirables, mais elles ne sont pas en mouvement, et ceci parce que n'étant pas en acte, elles seraient en acte. Parmi les choses qui ne sont pas, certaines sont en puissance, cependant elles ne sont pas, parce qu'elles ne sont pas en état accompli.<sup>286</sup>

Aristote rapporte donc ici l'opinion commune qui estime que les actes, « ἐνέργεια » sont surtout les mouvements. Cependant, de son propre point de vue, s'il conçoit lui aussi que les mouvements sont réellement des actes, il rappelle que ce nom a été utilisé ensuite pour signifier « d'autres choses ». Nous étudierons plus loin ce que peuvent être ces « autres choses » qu'Aristote ne précise pas ici. Toutefois nous pouvons déjà retenir de ce passage le fait que si les mouvements sont réellement des actes, ils ne sont pas les seuls actes. De plus, en raison de l'emploi du verbe « δοκεῖ » lorsqu'il dit que les mouvements sont au plus haut point (« μάλιστα ») des actes, nous pouvons nous demander s'il se rallie complètement à cette opinion commune ou bien s'il ne signale pas ici la possibilité que pour lui ce sont « les autres choses » qui sont au plus haut point des actes.

Dans la suite de ce passage, toujours pour confirmer que les mouvements sont bien des actes, Aristote développe le fait que nous ne disons jamais que « ce qui n'est pas » est en mouvement, que nous n'attribuons jamais un mouvement à « ce qui n'est pas ». En effet, quelqu'un peut bien penser à quelque chose qui n'est pas, ou désirer quelque chose qui n'est

---

<sup>284</sup> Cf. *Physique* III 3, 202a 12-18, cité plus bas, voir note 302.

<sup>285</sup> Nous pensons que le « δοκεῖ » de la ligne 32 signifie l'opinion commune, celle d'où les noms peuvent tirer leur origine, et non la position propre d'Aristote. En même temps, cette opinion commune selon laquelle ce sont surtout les mouvements qui sont des actes, n'était sans doute pas exprimée à l'aide du mot « ἐνέργεια ».

<sup>286</sup> *Métaphysique* Θ 3, 1047a 30 – 1047b 2 : « ἐλήλυθε δ' ἡ ἐνέργεια τοῦνομα, ἢ πρὸς τὴν ἐντελέχειαν συντιθεμένη, καὶ ἐπὶ τὰ ἄλλα ἐκ τῶν κινήσεων μάλιστα : δοκεῖ γὰρ ἡ ἐνέργεια μάλιστα ἢ κινήσις εἶναι, διὸ καὶ τοῖς μὴ οὔσιν οὐκ ἀποδιδόασιν τὸ κινεῖσθαι, ἀλλὰς δέ τινος κατηγορίας, οἷον διανοητὰ καὶ ἐπιθυμητὰ εἶναι τὰ μὴ ὄντα, κινούμενα δὲ οὔ, τοῦτο δὲ ὅτι οὐκ ὄντα ἐνεργεῖα ἔσσονται ἐνεργεῖα. τῶν γὰρ μὴ ὄντων ἔνια δυνάμει ἐστίν· οὐκ ἔστι δέ, ὅτι οὐκ ἐντελεχεία ἐστίν. »

pas. Et dans ce cas, on peut attribuer à « ce qui n'est pas » d'être effectivement pensable ou désirable. Par contre, attribuer « être en mouvement » à une chose, implique nécessairement de poser que cette chose est quelque chose et qu'un certain acte lui appartient : le fait d'être en mouvement. Ainsi, tout ce à quoi un mouvement appartient est déjà quelque chose en acte, possède un certain acte, et n'est pas simplement en puissance.

Pour l'instant, nous avons parlé du mouvement comme d'une « activité » ou d'un « acte », en utilisant ce deuxième nom comme la traduction du terme grec « ἐνέργεια ». Mais, dans ce passage de *Métaphysique* Θ 3, Aristote le relie au terme « ἐντελέχεια » que nous traduisons par « état accompli ». D'autre part, c'est effectivement ce deuxième terme qu'il utilise majoritairement en *Physique* III pour définir le mouvement tandis qu'il utilise plus rarement le terme « ἐνέργεια ». Il est donc possible de se demander si, dans le cas du mouvement, ces deux termes ont ou non une signification identique. En d'autres termes, pourquoi Aristote parle-t-il du mouvement tantôt comme d'une « ἐνέργεια » et tantôt comme d'une « ἐντελέχεια »<sup>287</sup> ?

Dans le passage de *Métaphysique* Θ 3, Aristote affirme que le terme « ἐνέργεια » est mis en relation avec le terme « ἐντελέχεια » : « ἡ πρὸς τὴν ἐντελέχειαν συντιθεμένη ». Mais cette expression n'est pas immédiatement évidente, en particulier sur la question de savoir si Aristote veut signifier que les deux termes « sont posés » ensemble tout en continuant à signifier deux notions différentes, ou bien s'ils « sont posés » ensemble et « combinés<sup>288</sup> » de telle sorte qu'ils servent finalement à signifier la même chose. Or, dans le deuxième emploi à l'intérieur de cette citation, « ἐντελέχεια » est utilisé au datif et Aristote l'utilise pour affirmer que l'on ne peut pas dire que les choses qui sont seulement en puissance, sont « étant » au sens strict, puisqu'elles ne sont pas *en état accompli*. Dans cet emploi au datif, le sens de « ἐντελέχεια » correspond au sens de « ἐνέργεια » lorsqu'il est lui aussi employé au datif, par exemple dans la

<sup>287</sup> Il y a un débat pour savoir si le mouvement doit être défini comme « actualité » ou comme « actualisation », ou « activité » : voir déjà J. M. Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote*, op. cit., p. 422, voir aussi L. Couloubaritsis, *La Physique d'Aristote*, op. cit., pp. 265-306. Ces deux auteurs insistent pour dire que le mouvement est défini comme « ἐντελέχεια » et non comme « ἐνέργεια », mais ils n'interprètent pas le sens de ces termes d'une manière identique. Le cas d'A. Kosman est intéressant : après avoir défendu dans « Aristotle's Definition of Motion », *Phronesis* 14 (1969), pp. 40-62 que le mouvement était défini comme « actuality » et non « activity » – position qui a été suivie, entre autres par S. Waterlow, *Nature, change, and agency in Aristotle's Physics*, Oxford, Clarendon Press, 1982, pp. 106 et sq. – il est revenu sur cette interprétation et dans *The Activity of Being*, op. cit., en part. pp. 37-68, il défend une interprétation du mouvement comme « activity ». A. Anagnostopoulos, « Change in Aristotle's Physics 3 », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 39 (2010), pp. 33-79, oppose un refus argumenté contre le fait d'interpréter le mouvement comme « actuality » et justifie le fait de le comprendre comme « activity ».

<sup>288</sup> « Combiner » est une des traductions proposées par le dictionnaire Bailly pour le verbe « συντίθημι ». LSI donne comme premier sens : « place or put together » ; et parmi les sens suivants nous trouvons : « put together constructively, so as to make a whole ».

phrase précédente de ce même passage, lorsque Aristote affirme que les choses en mouvement sont *en acte*. De la même manière, dans tout le reste du corpus, dire qu'une chose est *en acte*, « ἐνεργεία » ou *en état accompli*, « ἐντελεχεία », semble effectivement vouloir signifier exactement la même chose pour Aristote. Il n'est donc pas encore évident de savoir si ces deux termes d'étymologie différente sont utilisés par Aristote pour distinguer deux notions différentes ou bien s'il les utilise pour exprimer une même notion complexe. Et il est nécessaire de nous arrêter sur cette question, car les longues discussions qui ont eu lieu à ce sujet ne sont pas parvenues à établir une position unanime chez les commentateurs<sup>289</sup>.

Étant donné qu'Aristote est le premier témoin d'une utilisation régulière de ces deux termes<sup>290</sup>, nous pouvons penser qu'il les emploie pour mettre en évidence une conception philosophique particulière qui n'était pas développée comme telle chez ces prédécesseurs. Or, ces deux termes sont employés habituellement en lien avec le terme « puissance »<sup>291</sup> ou « δύναμις » et cette notion de puissance est effectivement présente chez les autres philosophes. Nous pouvons donc penser que le nouveau développement philosophique au service duquel ces deux termes ont été utilisés se trouve dans la distinction proprement aristotélicienne entre l'acte et la puissance, et entre « être *en acte* » et « être *en puissance* ». Or, à l'intérieur du contexte des discussions sur la distinction entre acte et puissance, il semble bien qu'il n'y ait qu'une seule distinction chez Aristote et qu'il l'exprime soit en parlant de puissance et d'acte, soit en parlant de puissance et d'état accompli. En d'autres termes, la distinction entre « puissance » et « acte » et la distinction entre « puissance » et « état accompli » ne semblent pas représenter deux distinctions différentes pour lui. Nous pensons donc qu'il y a une seule distinction théorique et que l'un des côtés de cette distinction est toujours désigné à l'aide du terme

---

<sup>289</sup> Des discussions sur cette question sont présentes chez les auteurs que nous avons cités dans les notes précédentes ; on peut citer ici la position de H. Bonitz qui exprime un embarras qui se retrouve chez la plupart des auteurs : « Inde <Met. Θ 3, 1047a 30 et Θ 8, 1050a 23> ita videtur Aristoteles ἐντελεχείαν ab ἐνεργεία distinguere ut ἐνέργεια actionem, qua quid ex possibilitate ad plenam et perfectam perducitur essentiam, ἐντελέχεια ipsam hanc perfectionem significet. » (*Index Aristotelicus* 253b 39-42) – telle est aussi la position de S. Broadie, « Où se trouve l'activité ? », in *Dunamis, autour de la puissance chez Aristote*, éd. M. Crubellier, A. Jaulin, D. Lefebvre, P.-M. Morel, Louvain, Peeters, 2008, pp. 457-470. Toutefois, ayant dit cela, Bonitz renvoie lui-même un certain nombre de textes où ce qui est dit ἐνέργεια dans un passage est dit dans un autre passage ἐντελέχεια ; et il en conclut que dans l'usage Aristote ne s'en tient pas au critère de distinction énoncé plus haut (Cf. 253b 44 – 254a 20)

<sup>290</sup> Bien qu'Aristote ne déclare pas explicitement qu'il les a forgés lui-même, il semble que ces termes ne soient pas d'usage courant ni à son époque, ni avant lui.

<sup>291</sup> Nous avons dit « la plupart du temps » car, pour être précis, dans l'*Éthique à Nicomaque* I 9, 1098b 31 et *sq.* et X 6, 1176a 33 et *sq.*, Aristote ne distingue pas l'acte ou l'activité, « ἐνέργεια », de la puissance « δύναμις », mais de la possession d'une capacité ou d'une vertu, « ἔξις ». En effet, dans ces deux passages, il développe cette distinction en montrant que ce n'est pas la simple possession de la vertu qui peut rendre heureux, mais l'activité selon cette vertu. Toutefois, puisque cette « ἔξις » est une puissance d'agir, cette discussion éthique ne porte pas sur un thème étranger, mais sur un cas particulier de la distinction « δύναμις » et « ἐνέργεια ».

« puissance », tandis que l'autre côté peut être désigné par ces deux termes, acte ou état accompli ; les deux significations des termes acte et état accompli concourent ainsi à faire saisir ce qu'est cet autre côté de la distinction<sup>292</sup>.

Par conséquent, si les sens de ces deux termes, « ἐντελέχεια » et « ἐνέργεια », varient effectivement dans les textes d'Aristote, nous pensons que cette variation dépend des contextes et des objets que ces termes désignent, et non des termes utilisés. À notre connaissance, tout ce qu'Aristote qualifie de « ἐνέργεια » est aussi qualifié dans le même passage ou dans un autre passage du corpus, de « ἐντελέχεια ». Aussi, si nous considérons les distinctions qu'Aristote réalise formellement, il est évident pour tous qu'il utilise régulièrement et dans de nombreux contextes, la distinction entre acte et puissance ou entre état accompli et puissance. Par contre, à notre connaissance, il n'y a pas de passage où Aristote réalise une distinction entre un objet A et un objet B en disant qu'il appelle l'objet A « ἐντελέχεια » et l'objet B « ἐνέργεια »<sup>293</sup>. Au contraire, lorsqu'il distingue entre deux sens d'état accompli ou entre deux sens d'acte, il continue d'appeler les deux objets distingués soit « ἐντελέχεια » soit « ἐνέργεια ».

Ainsi, lorsqu'il veut distinguer le mouvement lui-même et l'aboutissement du mouvement, il utilise les termes actes et états accomplis pour les deux objets et il appelle le mouvement « un *certain* acte », ou bien « un acte *inaccompli* », ou encore « un état accompli *inaccompli* » tandis qu'il appelle l'aboutissement du mouvement « un acte *accompli* », « un acte *simple* », « un état accompli »<sup>294</sup>. De même, dans les discussions sur l'âme, en *De l'âme* II 1, l'âme et la science ne sont pas dites « ἐντελέχεια » tandis que vivre et connaître seraient dits « ἐνέργεια »<sup>295</sup> ; par contre, Aristote qualifie le terme « état accompli » lorsqu'il désigne

---

<sup>292</sup> En parlant des deux côtés de la distinction, nous nous référons en particulier à *Métaphysique* Θ 6, 1048a 35 – 1048b 5 : « Dans les cas particuliers, ce que nous voulons dire est clair par l'induction. Et il ne faut pas chercher une définition de tout, mais il faut aussi saisir l'analogie. Par exemple, celui qui bâtit est en relation à celui qui est capable de bâtir, comme celui qui est éveillé par rapport à celui qui dort, celui qui voit par rapport à celui qui a les yeux fermés, mais possède la vue, ce qui est séparé de la matière par rapport à la matière et ce qui est achevé par rapport à ce qui est inachevé. Posons que l'acte est défini par un des deux côtés de cette différence et que l'autre côté est ce qui a la puissance. – δῆλον δ' ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα τῆ ἐπαγωγῆ ὃ βουλόμεθα λέγειν, καὶ οὐ δεῖ παντὸς ὅρον ζητεῖν ἀλλὰ καὶ τὸ ἀνάλογον συνορᾶν, ὅτι ὡς τὸ οἰκοδομοῦν πρὸς τὸ οἰκοδομικόν, καὶ τὸ ἐγρηγορῶν πρὸς τὸ καθεῦδον, καὶ τὸ ὄρῶν πρὸς τὸ μῦον μὲν ὄψιν δὲ ἔχον, καὶ τὸ ἀποκεκριμένον ἐκ τῆς ὕλης πρὸς τὴν ὕλην, καὶ τὸ ἀπειρασμένον πρὸς τὸ ἀνέργαστον. ταύτης δὲ τῆς διαφορᾶς θατέρῳ μορίῳ ἔστω ἡ ἐνέργεια ἀφωρισμένη θατέρῳ δὲ τὸ δυνατόν. » Et c'est pour signifier cet « autre côté » qu'Aristote choisit d'utiliser deux termes différents, sans doute – c'est du moins notre interprétation – parce qu'un seul terme n'exprime pas tout ce que représente cet « autre côté ».

<sup>293</sup> À la manière dont il a pu le faire pour « génération » et « production » en *Métaphysique* Z 7, ou bien pour « mouvement » et « changement » en *Physique* V 1.

<sup>294</sup> Nous citerons et commenterons ces textes plus bas.

<sup>295</sup> Il a été suggéré que « ἐντελέχεια » convenait mieux à l'âme que « ἐνέργεια » ; en effet Aristote ne dit qu'une seule fois que l'âme est « ἐνέργεια ». Mais si ce fait est vrai – qu'il n'y a qu'un seul passage où l'âme est dite « ἐνέργεια » – nous pensons que son importance est grandement diminuée quand on remarque qu'Aristote n'hésite pas à dire que la forme est « ἐνέργεια » : voir entre autres *Métaphysique* H, et en particulier H 2, 1043a 26-28 (que

l'âme et la science, en ajoutant « premier selon la génération », tandis qu'il utilise « état accompli » sans ajouter de précision pour désigner le fait de vivre et le fait de connaître. Dans la tradition des commentaires, ce deuxième sens d'état accompli a été nommé « état accompli second » ou « acte second ». Il faut néanmoins remarquer qu'Aristote lui-même ne lui attribue jamais cette qualification de « second ». Et nous pensons que ce n'est pas sans raison, car il qualifie le premier sens de « premier selon la génération ». Or, bien qu'il ne le rappelle pas explicitement ici, il affirme par ailleurs de manière régulière que ce qui est premier selon la génération est postérieur selon la nature ou la substance. Selon ce principe, il vaudrait donc mieux parler d'une distinction entre l'état accompli premier selon la génération et l'état accompli premier selon la nature ou la substance, plutôt qu'entre l'état accompli premier et second. Enfin, toujours pour montrer que ces deux termes peuvent être utilisés l'un pour l'autre, nous pouvons dire qu'au chapitre 5 de ce même livre, en 417a 26 – 417b 2, Aristote précise qu'est en état accompli au sens propre celui qui connaît, alors que celui qui possède la science et celui qui possède la sensation, mais sans l'exercer, est encore en puissance<sup>296</sup>.

Du point de vue de l'étymologie des deux termes, bien que celle-ci ne soit pas connue avec certitude, nous pouvons toutefois dire que l'un est lié au nom « ἔργον » qui signifie œuvre, réalisation ou fonction, et au verbe « ἐνεργέω » que l'on peut traduire par opérer, réaliser, agir tandis que l'autre est lié au nom « τέλος » que l'on peut traduire par terme, accomplissement, achèvement, aboutissement et au verbe « τελέω », accomplir, achever, terminer. Or ces deux séries de termes, bien que comportant des nuances différentes, sont, elles aussi, utilisées conjointement par Aristote. Par exemple, en *Physique* III 1, 201a 28, il peut parler de la réalité qui, lorsqu'elle est en état accompli, agit : « ὅταν ἐντελεχία ὄν ἐνεργῆ ». Nous pouvons aussi citer ce passage de *Métaphysique* Z 11 où « ἀποτελεῖν » est associé à « ἔργον » : « Ce n'est pas dans tous les cas que la main est une partie de l'homme, mais c'est celle qui est capable d'accomplir son œuvre, τὸ ἔργον ἀποτελεῖν, donc la main animée. Si elle n'est pas animée, elle n'est pas une partie.<sup>297</sup> » Il arrive donc que les termes provenant de ces deux familles soient

---

nous commenterons plus bas) : « Ce qu'est la substance sensible et comment elle est, est donc manifeste à partir de ce que l'on a dit. En effet, soit elle est comme matière, soit comme forme et acte, et la troisième est celle composée des deux. – Φανερόν δὴ ἐκ τῶν εἰρημένων τις ἢ αἰσθητὴ οὐσία ἐστὶ καὶ πῶς· ἢ μὲν γὰρ ὡς ὕλη, ἢ δ' ὡς μορφή καὶ ἐνέργεια, ἢ δὲ τρίτη ἢ ἐκ τούτων. »

<sup>296</sup> Toujours pour montrer le fait que les deux termes peuvent être utilisés l'un pour l'autre, nous pouvons aussi renvoyer à *De l'âme* II 2, 414a 4-14, où Aristote, pour montrer que l'âme n'est pas matière, mais forme et λόγος, donne comme argument le fait que la santé et la science ne sont pas non plus matière, mais forme, λόγος et ἐνέργεια de ce qui est capable d'être en bonne santé et de ce qui est capable d'être savant.

<sup>297</sup> *Métaphysique* Z 11, 1036b 30-32 : « Οὐ γὰρ πάντως τοῦ ἀνθρώπου μέρος ἢ χεῖρ, ἀλλ' ἢ δυναμένη τὸ ἔργον ἀποτελεῖν, ὅσπερ ἔμψυχος οὐσα· μὴ ἔμψυχος δὲ οὐ μέρος. »

employés d'une manière équivalente et par conséquent, c'est en fonction du contexte que l'on peut déterminer si Aristote les emploie dans tel sens particulier ou dans tel autre.

De plus, si les termes qui sont liés au nom « τέλος » impliquent une nuance d'achèvement, de terme ou de perfection qui n'est pas directement présente comme telle dans les termes liés au nom « ἔργον », nous ne connaissons pas de passage où Aristote se sert de cette particularité pour faire une distinction entre un « τέλος » et un « ἔργον », ni entre « ἐνεργέω » et « τελέω » ou leurs dérivés. En sens contraire, nous pouvons plutôt lire en *Métaphysique* Θ 8 un rapprochement explicite entre ces termes :

De fait, l'œuvre (« ἔργον ») est un accomplissement (« τέλος ») et l'acte (« ἐνέργεια ») est l'œuvre (« ἔργον ») ; c'est pourquoi le mot « acte » est dit en référence au mot « œuvre » et tend vers le sens d'état accompli (« ἐντελέχεια »).<sup>298</sup>

Nous pouvons paraphraser ce passage en disant que l'œuvre d'une chose est un accomplissement pour cette chose, car une chose n'est en état accompli que lorsqu'elle exerce son œuvre propre. D'autre part, puisque l'activité propre ou l'acte d'une chose consiste à accomplir son œuvre spécifique, son accomplissement « τέλος » sera son acte « ἐνέργεια ». Ainsi, dans les textes d'Aristote, les deux mots « ἐνέργεια » et « ἐντελέχεια » finissent, pensons-nous, par être combinés et construits ensemble – selon les sens relevés plus haut du verbe « συντίθημι » – afin de signifier la même notion d'acte et d'état accompli, notion qui se distingue de la notion de puissance.

Toutefois, on peut encore se demander si le terme « ἐντελέχεια » – puisqu'il est composé d'un radical venant du verbe « ἔχω » qui exprime une certaine possession ou une certaine manière d'être, ou encore une certaine situation stable – ne signifie pas plutôt le résultat final, l'accomplissement d'une activité, accomplissement qui se trouve dans la pleine possession de la forme et de la substance ; le terme « ἐνέργεια » signifierait alors en propre l'activité elle-même, activité qui conduit à cet accomplissement final<sup>299</sup>. Cependant, nous ne faisons pas nôtre cette hypothèse, car si cette distinction est effectivement une distinction présente chez Aristote, il ne l'exprime jamais, à notre connaissance, en se servant de ces deux termes que nous examinons maintenant. En effet, nous constatons que le mot « œuvre » lui-même peut déjà désigner soit l'activité productrice, soit l'objet produit ; quant à l'état accompli et à l'acte, Aristote montre en *Physique* III 1, 201a 29 – 201b 13 que la production de la statue et la statue,

---

<sup>298</sup> *Métaphysique* Θ 8, 1050a 21-23 : « τὸ γὰρ ἔργον τέλος, ἡ δὲ ἐνέργεια τὸ ἔργον, διὸ καὶ τοῦνομα ἐνέργεια λέγεται κατὰ τὸ ἔργον καὶ συντείνει πρὸς τὴν ἐντελέχειαν. »

<sup>299</sup> Telle était la première interprétation de Bonitz que nous avons citée.

ou bien la construction de la maison et la maison, ne se distinguent pas en tant que la production serait « ἐνέργεια », tandis que le résultat serait « ἐντελέχεια » : la production de la statue, la construction de la maison, et toutes les choses qui sont telles<sup>300</sup>, sont toutes « un certain acte » ou « un certain état accompli » – c’est-à-dire l’acte et l’état accompli de ce qui est en puissance *en tant qu’il est en puissance*<sup>301</sup> –, tandis que la maison et la statue sont « acte » et « état accompli » dit sans qualification – c’est-à-dire que la maison est l’acte et l’état accompli de ce qui peut être une maison, la statue est l’acte et l’état accompli de ce qui peut être une statue, et le fait de connaître ou de sentir est l’acte et l’état accompli de ce qui peut connaître ou sentir.

En *Physique* III 1 à 3, nous voyons qu’ici aussi le mouvement est dit *acte* et *état accompli* sans que l’on puisse discerner une règle précise qui régisse la répartition de ces deux termes. Il semble même qu’Aristote utilise à dessein ces deux termes en même temps, ainsi par exemple dans ce début du chapitre 3 :

Mais il est clair qu’il y a une difficulté dans le fait que le mouvement est dans *ce qui peut être en mouvement*. Il est en effet **l’état accompli** de celui-ci par l’action de *ce qui peut mettre en mouvement* et d’autre part **l’acte** de *ce qui peut mettre en mouvement* n’est pas un autre <acte>. Il faut certes en effet qu’il y ait un **état accompli** pour les deux. Et cela car une chose est *ce qui peut mettre en mouvement* (« κινητικὸν ») par le fait de pouvoir, (« τῷ δύνασθαι »), et elle est *ce qui met en mouvement* (« κινουῖν ») par le fait d’opérer (« τῷ ἐνεργεῖν ») ; mais, elle est *ce qui peut mettre en acte* (« ἐνεργητικὸν ») ce qui peut être en mouvement (« τοῦ κινητοῦ »), de sorte qu’il y a un seul **acte** pour les deux également.<sup>302</sup>

Sans commenter pour l’instant l’enjeu spécifique de cette discussion sur le sujet ou substrat propre d’un mouvement et sur lequel nous reviendrons plus loin, nous souhaitons simplement manifester le fait qu’Aristote y emploie « ἐνέργεια » et « ἐντελέχεια » en alternance pour parler de l’acte du moteur ou de l’acte du mobile et qu’ils signifient bien le même acte sur lequel Aristote s’interroge.

Enfin, nous pouvons terminer par une remarque sur l’expression « acte inachevé » ou « acte inaccompli », « ἐνέργεια ἀτελής », qu’Aristote utilise en *Physique* III 2, 201b 31-32. En effet, étant donné que l’adjectif lui-même, « ἀτελής », indique une privation de l’accomplissement, nous pourrions penser qu’il n’est pas possible de l’utiliser pour qualifier le

---

<sup>300</sup> Cf. *Physique* III 3, 202b 23-29 (cité note 309), où Aristote conclut en disant que ce qu’il a montré dans ces chapitres, en prenant comme exemples la construction de la maison et la production de la statue, est valable pour tous les autres mouvements.

<sup>301</sup> Nous expliquons cette formule dans le point suivant.

<sup>302</sup> *Physique* III 3, 202a 12-18 : « Καὶ τὸ ἀπορούμενον δὲ φανερόν, ὅτι ἐστὶν ἡ κίνησις ἐν τῷ κινητῷ· **ἐντελέχεια** γάρ ἐστι τούτου, καὶ ὑπὸ τοῦ κινητικοῦ, καὶ ἡ τοῦ κινητικοῦ δὲ **ἐνέργεια** οὐκ ἄλλη ἐστίν· δεῖ μὲν γὰρ εἶναι **ἐντελέχειαν** ἀμφοῖν· κινητικὸν μὲν γὰρ ἐστὶν τῷ δύνασθαι, κινουῖν δὲ τῷ ἐνεργεῖν· ἀλλ’ ἐστὶν ἐνεργητικὸν τοῦ κινητοῦ, ὥστε ὁμοίως μία ἡ ἀμφοῖν **ἐνέργεια** » (texte Carteron)

terme « ἐντελέχεια », et nous aurions trouvé là une différence avec le terme « ἐνέργεια ». En d'autres mots, l'acte pourrait être soit accompli, soit inaccompli, tandis que l'état accompli du fait même de son étymologie désignerait toujours l'acte accompli. Mais à l'inverse de cette hypothèse, nous pouvons lire en *Physique* VIII 5, 257b 8-9, qu'Aristote y emploie l'expression – improbable du point de vue des termes employés car l'un semble y annuler l'autre – d'*état accompli inaccompli*, « ἐντελέχεια ἀτελής », pour rappeler ce qu'est un mouvement. Cet exemple semble donc aussi confirmer qu'Aristote utilise effectivement les deux termes « ἐνέργεια » et « ἐντελέχεια », l'un *ou* l'autre, en les combinant pour signifier la même chose.

Quant au mouvement lui-même, nous pouvons conclure pour l'instant que, pour Aristote, tout mouvement est réellement une sorte d'acte et d'état accompli. Ajoutons que cet acte est toujours l'acte *de quelque chose* selon l'une de ses attributions ; et qu'en ce sens, il n'y a pas de mouvement « à côté des choses », c'est-à-dire qui ne soit pas selon l'une des quatre figures de l'attribution mentionnées et qui n'appartiennent pas à un substrat déterminé. Par suite, les différents mouvements se différencient les uns des autres non pas en tant qu'ils sont des actes inaccomplis, puisqu'ils le sont tous, mais du point de vue de la figure de l'attribution dans laquelle se produisent ces actes inaccomplis.

### 3. *Le mouvement est un acte, mais un acte inaccompli*

Après avoir montré en quel sens le mouvement est un acte et un état accompli, il est nécessaire d'apporter d'autres précisions. En effet, pour Aristote, si la chose qui est en mouvement était ce qu'elle est, parfaitement en acte et en état accompli, elle ne serait plus en mouvement. Par exemple, une maison n'est en construction que tant qu'elle n'est pas encore une maison parfaitement accomplie, parfaitement en acte ; une réalité ne se déplace que dans la mesure où elle n'a pas encore atteint son but ; un homme n'apprend que dans la mesure où il ne connaît pas encore parfaitement ce qu'il étudie. Tout mouvement est donc un certain acte et une certaine sorte d'état accompli, puisqu'un mouvement est toujours orienté vers un terme, vers un accomplissement ou un aboutissement qui n'est pas encore atteint : si la réalité en mouvement avait atteint ce terme et cet aboutissement, c'est-à-dire, si son mouvement était parfaitement accompli et terminé, il n'y aurait plus de mouvement.

Un étant particulier ne peut donc être en mouvement en acte, que dans la mesure où l'aboutissement vers lequel tend ce mouvement n'est pas encore pleinement possédé dans sa totalité par cet étant. Pour cette raison, Aristote précise que tout mouvement, précisément en tant qu'il appartient en acte à tel étant, et non en puissance, est toujours un acte inaccompli pour

cet étant qui est en mouvement. Selon ce même raisonnement, on peut aussi mettre en évidence que lorsqu'un étant en mouvement atteint son accomplissement et le terme vers lequel il tend, alors il s'arrête et il n'y a plus de mouvement. Un mouvement actuel n'est donc jamais quelque chose de fini et de parfaitement délimité. Et de ce point de vue, il semble bien que tout mouvement soit quelque chose d'indéfini ou d'indéterminé, « ἄοριστον<sup>303</sup> ». Cependant, au sens strict, bien que le mouvement en lui-même implique un inachèvement, le mouvement n'est pas simplement quelque chose d'indéterminé et « être en mouvement », ce n'est pas simplement « être indéterminé ». En effet, tout mouvement est un certain acte déterminé par un point de départ et par un terme, qui eux ne sont ni indéterminés, ni en mouvement<sup>304</sup>.

À partir de cette discussion, nous pouvons concevoir une distinction entre ce qui est indéterminé, « ἄοριστον », et ce qui est inachevé ou inaccompli, « ἀτελής ». Ce qui est indéterminé n'a pas de terme, pas de détermination, et en tant que tel est donc non-connaissable. Par contre, si le mouvement est inachevé, l'étant qui est en mouvement possède *en puissance* un terme, un accomplissement ou un aboutissement, bien qu'il ne l'ait pas encore atteint. Par conséquent, un mouvement n'est pas sans terme ni sans détermination et il est réellement connaissable. Pour la même raison, si les mouvements naturels des substances corruptibles ne sont pas finis, puisqu'ils n'ont pas atteint leurs fins ou leurs aboutissements, ils ne sont cependant pas infinis, car ils possèdent réellement une fin et ils s'arrêteront à un moment donné, soit parce qu'ils auront atteint leurs aboutissements naturels, soit parce qu'ils auront été empêchés et auront cessé pour une autre cause. Quant aux mouvements continus et éternels des sphères célestes, s'ils sont infinis en tant qu'ils ne s'arrêteront jamais, ils sont cependant finis et déterminés en tant qu'ils sont les mouvements circulaires de corps sphériques et finis.

Ainsi, pour formuler correctement cette particularité du mouvement, il faut dire que pour un étant, « être en mouvement » c'est être « en acte », tout en étant encore nécessairement « en puissance ». En effet, une réalité ne peut « être en mouvement » que dans la mesure où elle « est en puissance » ce qu'elle est en train de devenir<sup>305</sup>. Par conséquent, « être en mouvement »

<sup>303</sup> Cf. *Physique* III 2, 201b 25 et 28. Notons que dans ces deux lignes où Aristote dit que le mouvement est indéterminé, il emploie à chaque fois « δοκεῖν ». Il ne semble donc pas que pour lui, le mouvement soit indéterminé. Mais, il reconnaît que cette opinion vient du fait que le mouvement n'est ni une puissance, ni simplement un acte.

<sup>304</sup> Lorsqu'en *Du Ciel* II 6, Aristote démontre que le mouvement du premier Ciel ne peut pas être irrégulier, il affirme que ce mouvement ne peut ni s'accélérer toujours, ni ralentir toujours. Comme preuve de cette impossibilité, il ajoute : « puisque alors ce mouvement serait infini et indéterminé. Or, nous avons dit que tout mouvement est à partir de quelque chose et vers quelque chose et qu'il est déterminé. — ἄπειρος γὰρ ἂν εἴη καὶ ἀόριστος ἡ κίνησις, ἅπασαν δὲ φαμεν ἔκ τινος εἰς τι εἶναι καὶ ὀρισμένην. » *Du Ciel* II 6, 288b 28-30.

<sup>305</sup> Une maison achevée n'est plus en construction, un corps qui est dans son lieu ne se déplace plus, un vivant parfait et autonome n'est plus en train d'être engendré, une surface blanche n'est plus en train de blanchir.

n'est pas équivalent à « être simplement en puissance », et « être en mouvement » n'équivaut pas non plus à « être simplement en acte ». Et le mouvement qui appartient à un étant en mouvement n'est pas une puissance mais un acte et ce qui est en mouvement possède déjà en acte quelque chose de la forme vers laquelle tend son mouvement. Toutefois, ce mouvement est l'acte de ce qui est en puissance « en tant qu'il est en puissance », puisque l'étant qui est en mouvement possède nécessairement une puissance et ne possède pas encore pleinement la forme qu'il est en train d'acquérir.

Par exemple, les matériaux d'une maison peuvent simplement posséder la puissance de devenir une maison et posséder seulement en puissance la forme d'une maison, et cela sans être nécessairement en construction. Par contre, lorsque la maison est *en construction*, les matériaux possèdent alors déjà nécessairement en acte quelque chose de la forme de la maison, autrement la maison ne serait pas encore *en construction*. De même, celui qui a simplement la puissance d'apprendre n'est pas nécessairement en train d'apprendre. Mais celui qui est en train d'apprendre connaît déjà en acte quelque chose de ce qu'il apprend. Une réalité en mouvement n'est donc ni simplement en puissance, ni simplement en acte : lorsqu'elle est simplement en puissance, elle n'est pas en mouvement et lorsqu'elle est simplement en acte, elle n'est plus en mouvement. Par conséquent, on peut dire qu'« être une maison » est l'acte de ce qui est en puissance une maison, et qu'« être en construction » est l'acte de ce qui est en puissance une maison tant qu'il n'est pas en acte une maison, c'est-à-dire « en tant qu'il est en puissance ».

Nous pouvons ajouter que ce qui se déplace, tant qu'il se déplace, n'est jamais dans le même lieu, que ce qui augmente, tant qu'il augmente, n'est jamais de même quantité, que ce qui est altéré, tant qu'il subit cette altération, n'est jamais de même qualité, et que ce qui est généré, tant que dure la génération, n'est pas encore totalement en acte ce qu'il devient. De ce fait, nous pouvons saisir pourquoi dans l'Académie, on a voulu définir le mouvement comme altérité, inégalité ou non-étant<sup>306</sup>. Toutefois, ces notions ne suffisent pas et ne sont pas adéquates pour dire ce que c'est être en mouvement. En effet, si « inégal », « autre » et « non-étant » peuvent effectivement servir à qualifier les relations entre les points de départ et les termes des différents mouvements, ils ne suffisent pas pour dire lequel des deux est le point de départ et lequel des deux est le terme. De plus, puisque tout mouvement est un acte, aucun mouvement en tant que tel n'est « inégal », « autre » ou « non-étant ».

---

<sup>306</sup> Cf. *Physique* III 2, 201b 19-24.

Par conséquent, puisqu'une réalité en mouvement n'est ni simplement en acte ni simplement en puissance, il faut trouver comment concevoir et énoncer précisément ce qu'elle est quand elle est en mouvement, et cela d'une manière plus satisfaisante que ne l'avaient fait ceux qui employaient les notions d'inégalité, d'altérité et de non-étant. C'est ainsi qu'Aristote choisit d'énoncer ce qu'est le mouvement, d'une manière qui rende compte de ce qu'il est effectivement, en disant que le mouvement est un acte et un état accompli, mais en ajoutant qu'il est un acte inaccompli. Par ces deux termes, il rassemble les deux caractéristiques nécessaires de tout mouvement : un mouvement est nécessairement un acte et non une simple puissance, mais cet acte est nécessairement inachevé, car autrement il ne serait plus un mouvement. Dans ce contexte, Aristote réalise une distinction entre deux actes c'est-à-dire entre un acte *simple* (« ἐνέργειαν ἀπλήν<sup>307</sup> »), et un *certain* acte (« ἐνέργειαν τινα ») :

Le mouvement paraît être un certain acte (ἐνέργεια τις), mais inaccompli (ἀτελής). Et la cause en est que ce qui est en puissance (τὸ δυνατόν) dont il est l'acte est inaccompli (ἀτελής). Et c'est pourquoi il est difficile de saisir ce qu'il est. Car il est nécessaire de placer une chose soit dans la privation (εἰς στέρησιν), soit dans la puissance (εἰς δύναμιν), soit dans l'acte simple (εἰς ἐνέργειαν ἀπλήν), cependant aucune de ces possibilités ne paraît acceptable. Il reste donc notre manière de le dire : il est un certain acte (ἐνέργειαν τινα), un acte tel que nous l'avons dit (τοιαύτην δ' ἐνέργειαν οἷαν εἶπαμεν). Un tel acte est difficile à concevoir, mais il est cependant possible.<sup>308</sup>

Cette distinction est en effet nécessaire pour dire ce qu'est le mouvement car bien qu'il implique effectivement ces trois aspects, on ne peut pas dire que le mouvement est simplement une privation, ni qu'il est simplement une puissance, ni qu'il est simplement un acte. Il faut donc concevoir une autre notion ou une variation dans la notion d'acte, et dire qu'il est bien un acte, mais un *certain* acte qui est l'acte de ce qui est inaccompli, c'est-à-dire de ce qui est en

---

<sup>307</sup> Expression que l'on pourrait aussi traduire par « un acte *dit sans qualification* ».

<sup>308</sup> *Physique* III 2, 201b 31 – 202a 3 : « ἢ τε κίνησις ἐνέργεια μὲν εἶναι τις δοκεῖ, ἀτελής δέ· αἴτιον δ' ὅτι ἀτελής τὸ δυνατόν, οὗ ἔστιν ἐνέργεια. Καὶ διὰ τοῦτο δὴ χαλεπὸν αὐτὴν λαβεῖν τί ἐστίν· ἢ γὰρ εἰς στέρησιν ἀναγκαῖον θεῖναι ἢ εἰς δύναμιν ἢ εἰς ἐνέργειαν ἀπλήν, τούτων δ' οὐδὲν φαίνεται ἐνδεχόμενον. Λείπεται τοίνυν ὁ εἰρημένος τρόπος, ἐνέργειαν μὲν τινα εἶναι, τοιαύτην δ' ἐνέργειαν οἷαν εἶπαμεν, χαλεπήν μὲν ἰδεῖν, ἐνδεχομένην δ' εἶναι. » M. Burnyeat, « *Kinēsis vs. Energeia: a much-read passage in (but not of) Aristotle's Metaphysics* », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 34 (2008), 219-292, pense que ce qui exprimé ici par Aristote ne correspond pas au « Passage » de *Métaphysique* Θ 6, 1048b 18-35, car dans le « Passage », Aristote conçoit une distinction exclusive : ce qui est un mouvement n'est pas un *energeia* (voir en particulier pp. 261-262). Pour notre part, il ne nous semble pas que la distinction opérée en Θ 6 soit exclusive, et il nous semble au contraire qu'Aristote cherche à y montrer pourquoi le mouvement qui est « un certain acte », se distingue cependant des « actes simples ». Ce fait est important pour Aristote, car il a pour conséquence que le mouvement ne peut pas être la base première sur laquelle s'appuyer pour comprendre et expliquer ce que c'est une *energeia* ; en d'autres mots, nous pourrions dire que ce n'est pas la notion de mouvement qui permet de comprendre la notion d'*energeia*, mais c'est la notion d'*energeia* qui permet de comprendre la notion de mouvement. M. Burnyat interprète aussi ce « Passage » comme si Aristote voulait y établir une terminologie fixe qui l'obligerait lui-même à ne pas appeler les mouvements des *energeiai*. Pour notre part, nous pensons, comme nous l'avons déjà dit pour d'autres termes techniques, qu'Aristote n'a pas « une terminologie fixe », du moins pas selon notre habitude de penser moderne. Nous nous permettons à nouveau de renvoyer à la 1<sup>re</sup> partie, III, 2, notes 185 et 186 et III, 4, note 206.

puissance en tant qu'il est en puissance et qu'il implique encore une privation. Et c'est pour cette raison qu'il est un acte inaccompli, l'état accompli d'une chose précisément en tant qu'elle n'est pas encore parfaitement en acte ce qu'elle est en train de devenir.

Ayant opéré ces distinctions, Aristote peut conclure la recherche de ces trois chapitres en disant qu'il a effectivement produit une manière de définir les mouvements qui convient pour parler de tout mouvement et qui est capable d'être utilisée pour définir ensuite chaque mouvement particulier<sup>309</sup>.

### III. Les moteurs et les mobiles

À partir de la définition du mouvement telle qu'Aristote l'a réalisée, nous souhaitons maintenant montrer comment il se sert d'une telle définition pour étudier ce que sont les moteurs et les mobiles, la manière particulière dont chacun est relié au mouvement et les propriétés qui leur appartiennent nécessairement. À ce propos, nous pouvons déjà relever que cette étude des moteurs et des mobiles se situe au même niveau de généralité que la définition du mouvement : de même qu'Aristote a produit une définition valable pour tout mouvement, de même, ce qu'il dit en *Physique* III 1 à 3, à propos des moteurs et des mobiles, est valable pour tout moteur et pour tout mobile quel que soit le mouvement qu'ils produisent ou qu'ils reçoivent. Nous signalerons aussi d'autres passages où Aristote utilise des raisonnements situés à ce niveau de généralité, par exemple en *Physique* VIII, ou en *Métaphysique* Θ. Enfin, pour que notre présentation soit complète rappelons aussi que de tels raisonnements généraux ne sont pas conçus par Aristote comme des raisonnements suffisants pour connaître les causes des différentes sortes de mouvements naturels, et qu'il prend soin, dans ses autres traités, de préciser ce que sont ces principes dans chacun des cas particuliers. Ainsi, les traités tels que *De l'âme*, du *Mouvement des animaux*, de la *Génération des animaux* contiennent de nombreux passages

---

<sup>309</sup> Cf. *Physique* III 3, 202b 23-29 : « On a donc dit ce qu'est le mouvement, universellement et en particulier. En effet, il est évident de voir comment définir chacune de ces formes, puisque, l'altération, c'est l'état accompli de ce qui peut être altéré en tant qu'il peut être altéré. Ou bien encore d'une manière plus compréhensible, l'état accompli de ce qui est en puissance capable de produire et capable de subir, en tant que tel, simplement <pour tous> et de nouveau aussi d'une manière particulière selon chacun, soit la construction, soit la guérison. Et l'on pourra parler de la même manière de chacun des autres mouvements. – Τί μὲν οὖν ἔστιν κίνησις εἴρηται καὶ καθόλου καὶ κατὰ μέρος· οὐ γὰρ ἄδηλον πῶς ὀρίσθησεται τῶν εἰδῶν ἕκαστον αὐτῆς· ἀλλοίωσις μὲν γὰρ ἢ τοῦ ἀλλοιωτοῦ, ἢ ἀλλοιωτόν, ἐντελέχεια. Ἔτι δὲ γνωριμώτερον, ἢ τοῦ δυνάμει ποιητικοῦ καὶ παθητικοῦ, ἢ τοιοῦτον, ἀπλῶς τε καὶ πάλιν καθ' ἕκαστον, ἢ οἰκοδόμησις ἢ ἰατρεισις. Τὸν αὐτὸν δὲ λεχθήσεται τρόπον καὶ περὶ τῶν ἄλλων κινήσεων ἐκάστης. »

où il précise et adapte le sens des termes pour qu'ils soient adéquats aux explications particulières qu'il y développe<sup>310</sup>.

1. Deux couples de verbes : « κινεῖν » et « κινεῖσθαι », « ποιεῖν » et « πάσχειν »

Au début de *Physique* III 1, avant de débiter la recherche proprement dite de la définition du mouvement, Aristote a indiqué que les termes moteurs et mobiles sont des termes relatifs, et il le signifie en utilisant des termes forgés à partir de deux couples de verbes : « κινεῖν » et « κινεῖσθαι », « ποιεῖν » et « πάσχειν ».

Le relatif est dit soit selon l'excès et le défaut, soit selon « ce qui produit », « τὸ ποιητικόν », et « ce qui subit », « τὸ παθητικόν », et en général, « ὅλως », selon « ce qui peut mettre en mouvement », « κινητικόν » et « ce qui peut être en mouvement », « κινητόν ». En effet, « ce qui peut mettre en mouvement » peut mettre en mouvement « ce qui peut être en mouvement », « τὸ γὰρ κινητικόν τοῦ κινητοῦ ». Et « ce qui peut être en mouvement » peut être mis en mouvement par « ce qui peut mettre en mouvement », « τὸ κινητόν ὑπὸ τοῦ κινητικοῦ ».<sup>311</sup>

Avant d'étudier plus précisément la distinction et la relation réciproque qui existent entre *ce qui peut mettre en mouvement* et *ce qui peut être en mouvement*, il est utile de s'arrêter sur les termes utilisés par Aristote pour exprimer cela. Cette recherche est utile en elle-même car elle permettra de mieux comprendre les raisonnements d'Aristote, et elle est aussi utile en particulier pour une discussion que nous développerons dans notre 5<sup>e</sup> partie à propos de la causalité du premier moteur du premier Ciel. En effet, deux passages de *Métaphysique* Λ contiennent les termes « τὸ ποιητικόν » et « τὸ κινητικόν »<sup>312</sup>, et l'interprétation de ces deux termes qui sont utilisés dans le contexte de la causalité du premier moteur a suscité un certain nombre de débats<sup>313</sup>. À ce propos, une des questions qui se pose consiste à savoir si effectivement ces deux termes sont utilisés par Aristote pour désigner deux manières différentes d'être moteur : certains moteurs seraient des causes productrices, tandis que d'autres moteurs – comme le premier moteur du premier Ciel – ne seraient que des causes finales sans être en même temps des causes productrices.

---

<sup>310</sup> Sur ce point de la méthode aristotélicienne, nous renvoyons à Th. Bénatouïl, « L'usage des analogies dans le *De motu animalium* », in *Aristote et le mouvement des animaux, dix études sur le De motu animalium*, éd. A. Laks, M. Rashed, Lille, Presse Universitaire du Septentrion, 2004, pp. 81-114, qui montre comment les modèles conçus par Aristote sont adaptés et transformés selon les différents domaines où il les utilise.

<sup>311</sup> *Physique* III 1, 200b 28-32 : « Τοῦ δὲ πρὸς τι τὸ μὲν καθ' ὑπεροχὴν λέγεται καὶ κατ' ἔλλειψιν, τὸ δὲ κατὰ τὸ ποιητικόν καὶ παθητικόν, καὶ ὅλως κινητικόν τε καὶ κινητόν· τὸ γὰρ κινητικόν τοῦ κινητοῦ καὶ τὸ κινητόν ὑπὸ τοῦ κινητικοῦ. »

<sup>312</sup> Cf. *Métaphysique* Λ 6, 1071b 12. et Λ 10, 1075b 31.

<sup>313</sup> Cf. E. Berti, « De qui est fin le Moteur immobile ? », in *Essais sur la théologie d'Aristote*, Actes du colloque de Dijon, éd. M. Bastit, J. Follon, Louvain, Peeters, 1998, pp. 5-28, qui relancé le débat sur ces termes. F. Baghdassarian, *Métaphysique, Livre Lambda, op. cit.*, pp. 204-207, fait un état de la question.

À cette étape de notre recherche, si nous renvoyons à notre 5<sup>e</sup> partie l'étude spécifique de la causalité du premier de tous les moteurs, nous souhaitons dans ce contexte général de la définition du mouvement étudier les significations que peuvent prendre les termes « τὸ ποιητικόν » et « τὸ κινητικόν ». À ce propos, nous ne pensons pas que lorsque Aristote utilise ces deux termes dans une même phrase ou dans un même passage, ainsi que d'autres termes dérivés des mêmes racines, il désigne nécessairement deux types de moteurs ou deux types de cause – par exemple, on aurait d'une part les moteurs pour les altérations et d'autre part les moteurs pour les déplacements locaux. Ainsi dans certains cas, il semble qu'il s'agisse simplement d'un hendiadys<sup>314</sup>, ou bien d'un changement de mot sans qu'il y ait changement dans la notion signifiée. Et si nous rappelons ce qui a été dit à propos des différents sens du terme mouvement, nous pouvons dire que cette même variation de sens se retrouve avec le terme « τὸ κινητικόν » qui peut signifier ou bien tout ce qui peut mettre en mouvement, quel que soit le mouvement concerné, ou bien, dans un contexte particulier signifier ce qui peut mettre en mouvement selon un mouvement spécifique.

Un signe de ce style d'analyse générale se retrouve en *Physique* III 3 dans le fait que dans la discussion de ce chapitre les termes « ποίησις » et « πάθησις » sont utilisés eux aussi pour désigner tout mouvement quel qu'il soit, et non spécifiquement les actions et passions selon la qualité, c'est-à-dire les altérations telles qu'elles sont étudiées en *Génération et corruption* I 6 et 7 par exemple<sup>315</sup>. Enfin ce point de vue général des analyses – et par conséquent des significations des termes utilisés – est aussi indiqué dans le fait que dans le passage cité de *Physique* III 1, Aristote a relié le couple « κινητικόν τε καὶ κινητόν » au couple « τὸ ποιητικόν καὶ παθητικόν » cité juste avant, par l'adverbe « ὅλως ». Dans ce contexte, les termes « κινητικόν τε καὶ κινητόν » ne désignent donc pas, pensons-nous, les moteurs et les mobiles d'un autre genre de mouvement mais ils désignent « ὅλως » ou *en général* les moteurs et les mobiles quel que soit le genre de mouvement qui les concernent. C'est en ce sens, nous semble-t-il aussi, qu'Aristote affirme en *Génération et corruption* I 6 :

En effet, on dit aussi que d'une certaine façon le moteur produit « τὸ κινούν ποιεῖν » et que *ce qui produit* met en mouvement, « τὸ ποιοῦν κινεῖν ». Les deux choses diffèrent malgré tout et il faut assurément faire la distinction. En effet, les choses ne sont pas telles que ce soit tout moteur qui produit, si du moins nous

<sup>314</sup> Par exemple, *Génération des animaux* I 20, 729a 28-29 : « Si donc le mâle est comme moteur et producteur (...) –Εἰ οὖν τὸ ἄρρεν ἐστὶν ὡς κινούν καὶ ποιοῦν (...) » (trad. Lefebvre, *Oeuvres Complètes*, p. 1608)

<sup>315</sup> Ch. Wildberg, « *On Generation and Corruption* I. 7: Aristotle on *poiein* and *paschein* », in *Aristotle's on Generation and Corruption I*, Actes du XV<sup>e</sup> Symposium Aristotelicum, eds. F. De Haas, J. Mansfeld, Oxford, Clarendon Press, 2004, pp. 221-242, signale aussi qu'Aristote ne distingue pas partout « κινεῖν » et « ποιεῖν » comme il le fait en *Génération et corruption* ; et il donne comme exemple *Physique* III.

référons *ce qui produit* à ce qui pâtit, « τῷ πάσχοντι », et cela pour les choses dont le mouvement est une affection, « πάθος » – et il n’y a affection que dans la mesure où la chose est seulement altérée, comme dans le cas du blanc ou du chaud. Mais *mettre en mouvement*, « τὸ κινεῖν », a plus d’extension que *produire*, « τοῦ ποιεῖν ».<sup>316</sup>

Ainsi, dans ce passage où Aristote examine la question de savoir s’il peut y avoir quelque chose qui produit sans lui-même subir une affection – question sur laquelle nous reviendrons plus loin – il passe de ce qui est vrai pour les moteurs, à savoir le fait qu’il y a un moteur premier qui met en mouvement en étant immobile et un moteur qui met en mouvement en étant lui-même en mouvement, à une affirmation semblable concernant ce qui produit. Dans ce contexte, il ne distingue pas « τὸ κινουῦν » et « τὸ ποιοῦν » en disant que le premier terme désigne les moteurs de déplacements selon le lieu et que le deuxième terme désigne les producteurs des altérations. Par contre, tout en reconnaissant que ces termes peuvent être employés l’un pour l’autre, il affirme cependant que « κινεῖν » a plus d’extension que « ποιεῖν », mais en précisant qu’une telle différence existe dans le cas où l’on réserve le terme « τὸ ποιοῦν » pour ce qui produit une affection telle qu’un changement de couleur ou de chaleur.

Derrière cette précision de vocabulaire, nous trouvons un style d’analyse proprement aristotélicien que nous avons déjà relevé : Aristote cherche d’une part à déterminer ce qui est vrai de tout mouvement, de tout moteur, de tout mobile, quel que soit le genre de mouvement concerné, et il cherche en même temps à montrer la manière dont ces caractéristiques communes se réalisent différemment dans les cas particuliers. Et c’est à l’intérieur de cette distinction entre analyses plus générales et analyses particulières que les verbes « κινεῖν » et « ποιεῖν » sont distingués : « κινεῖν » à plus d’extension et peut désigner tout mouvement tandis que « ποιεῖν » peut être réservé pour les affections.

Un tel usage général du verbe « κινεῖν » relativise la remarque que nous avons faite plus haut en disant qu’il était possible que « κινήσις » signifie premièrement les déplacements locaux, mais elle rejoint par contre la remarque de *Physique* V 2, 226a 32 – 226b 1 – que nous avons citée aussi – où Aristote relève que le mouvement selon le lieu n’a jamais reçu de nom spécifique. En effet, si réellement pour Aristote le mouvement selon le lieu n’a jamais reçu de nom particulier, cela veut dire que le verbe « κινεῖν » n’est pas, pour lui, le verbe spécifique

---

<sup>316</sup> *Génération et corruption* I 6, 323a 15-20 : « καὶ γὰρ τὸ κινουῦν ποιεῖν τί φασι καὶ τὸ ποιοῦν κινεῖν. Οὐ μὴν ἀλλὰ διαφέρει γε καὶ δεῖ διορίζειν· οὐ γὰρ οἷόν τε πᾶν τὸ κινουῦν ποιεῖν, εἴπερ τὸ ποιοῦν ἀντιθήσομεν τῷ πάσχοντι, τοῦτο δ’ οἷς ἡ κίνησις πάθος. Πάθος δὲ καθ’ ὅσον ἀλλοιοῦται μόνον, οἷον τὸ λευκὸν καὶ τὸ θερμὸν· ἀλλὰ τὸ κινεῖν ἐπὶ πλεον τοῦ ποιεῖν ἐστίν. »

réservé pour les mouvements locaux, mais qu'il est utilisé pour ceux-ci parce qu'il n'y a pas de verbe propre pour eux.

Par conséquent, ici aussi, il est nécessaire de tenir compte du contexte pour déterminer le sens exact de « κινεῖν » et « ποιεῖν » ainsi que de « κινεῖσθαι » et « πάσχειν » qui leur sont relatifs : Aristote est-il en train de produire un raisonnement valable pour tout mouvement ou bien analyse-t-il un mouvement particulier ? Et en tenant compte de la remarque initiale du passage de *Génération et corruption* I 6 qui en admet la possibilité, ainsi que du fait que *Physique* III 3, *Physique* VIII et *Métaphysique* Θ 1-5 utilisent effectivement « ποιεῖν » et « πάσχειν » dans des analyses qui concernent tout mouvement, nous pouvons en conclure que dans ces contextes Aristote utilise « κινεῖν » et « ποιεῖν » l'un pour l'autre<sup>317</sup>.

De ces considérations, nous pouvons conclure que les termes « τὸ ποιητικὸν » et « τὸ κινητικόν » et les termes qui dérivent des mêmes racines, ne désignent donc pas deux manières différentes pour un moteur d'être une cause active pour un mouvement, l'une comme cause productrice et l'autre comme cause finale, mais que selon les contextes, l'un peut être pris comme plus général pour désigner tous les genres de moteurs, tandis que l'autre peut être réservé pour désigner des moteurs particuliers des affections, tandis que dans d'autres contextes, ils sont utilisés l'un pour l'autre<sup>318</sup>. Quant aux différentes manières dont un moteur peut être moteur pour un mouvement, nous continuerons à élucider cette question dans la suite de ce travail.

## 2. La distinction nécessaire entre le moteur et le mobile

En revenant maintenant à la distinction entre moteur et mobile, nous allons étudier comment Aristote la conçoit et comment il la conçoit ici en *Physique* III comme valable pour tout mouvement quel qu'il soit. Au point de départ de cette distinction se trouve le fait que tout mouvement est l'acte de ce qui est inaccompli, c'est-à-dire d'une chose qui ne possède pas encore pleinement son acte et sa forme ; et on peut ajouter, *précisément* en tant qu'elle ne la

---

<sup>317</sup> Voir par exemple *Physique* VIII 1, 251b 1-10 (cité et commenté plus bas, 5<sup>e</sup> partie, II, 1, voir note 692) où tous ces termes liés à ces différents verbes sont utilisés dans un raisonnement valable pour tout mouvement. À l'appui de cette compréhension de l'usage des termes chez Aristote, nous pouvons renvoyer par exemple au traité *De l'âme* II 5, 417a 14-21 et 417b 2 – 418a 6 où après être parti d'une vérité valable pour tout mouvement et pour toute passion, il montre la nécessité de préciser progressivement le sens des termes, et en particulier le verbe « πάσχειν », pour qu'ils soient adéquats au type de mouvement étudié.

<sup>318</sup> Comme en *Génération des animaux* I 20, 729a 28-29 (cité note 314) ; voir aussi, *Génération et Corruption* II 9, 335b 29-31 : « En effet, subir et être mis en mouvement appartient à la matière, tandis que mettre en mouvement et produire appartient à une autre puissance. – τῆς μὲν γὰρ ὕλης τὸ πάσχειν ἐστὶ καὶ τὸ κινεῖσθαι, τὸ δὲ κινεῖν καὶ ποιεῖν ἐτέρας δυνάμεως. » ; et *Physique* VIII 4, 255b 29-31, cité plus bas dans cette 2<sup>e</sup> partie, note 372.

possède pas pleinement, puisque si elle possédait pleinement sa forme, elle ne serait plus en mouvement. Par conséquent, pour un étant donné, être en mouvement, c'est être en train d'acquérir actuellement telle forme qu'il est capable de recevoir, dont il a la puissance passive. Et cette forme peut être soit telle substance, soit telle qualité, soit telle quantité, soit le fait d'être dans tel lieu<sup>319</sup>. On peut donc en conclure que tout ce qui est en mouvement, du fait même qu'il est en puissance et qu'il ne possède pas encore pleinement en acte la forme qu'il est en train d'acquérir, ne peut pas être lui-même la cause du fait qu'il acquiert cette forme, c'est-à-dire qu'aucun étant en mouvement ne peut être la cause active de son propre mouvement.

Ce qui est capable de produire telle forme et ce qui est capable de recevoir cette même forme doivent donc nécessairement être distincts. Tout mouvement implique ainsi une distinction et une relation, soit entre deux substances différentes par le nombre, soit entre deux parties distinctes formellement dans une même substance, puisqu'il est nécessaire d'avoir d'une part ce qui produit cette forme et d'autre part ce qui reçoit cette forme. C'est donc en ce sens que, pour Aristote, la même chose, en tant qu'elle est une et la même, ne peut pas en même temps être ce qui produit et être ce qui reçoit la forme.

Nous pouvons préciser que les moteurs qui mettent en mouvement, et qui en ce sens ont la capacité de produire telle ou telle forme, possèdent ces formes de différentes manières : soit en possédant en acte et par eux-mêmes telle forme, soit en possédant en acte uniquement la puissance de produire cette forme. Dans le cas des générations des êtres vivants, c'est un être vivant en état accompli qui peut engendrer un autre être vivant en lui donnant une forme de vie semblable à celle qu'il possède actuellement lui-même. Dans le cas du feu ou d'un corps chaud qui chauffe un corps plus froid, le corps qui chauffe est lui-même nécessairement chaud. Dans le cas de l'enseignement aussi, celui qui enseigne doit nécessairement connaître en acte ce qu'il enseigne. Par contre, pour d'autres mouvements, le moteur peut posséder seulement la capacité de produire telle forme, sans que lui-même possède en acte la forme qu'il produit. Par exemple dans le cas du blanchissement ou du noircissement, ce qui blanchit n'est pas nécessairement blanc, ou bien lorsque le feu amollit et que le froid durcit, ce qui amollit n'est pas nécessairement mou<sup>320</sup>. Dans le cas des artefacts, on peut dire que celui qui produit doit

---

<sup>319</sup> Cf. *Physique* III 2, 202a 9-12 : « Certes, ce qui met en mouvement, lorsqu'il met en mouvement, produira toujours une certaine forme, soit ceci, soit telle qualité, soit telle quantité, qui sera principe et cause du mouvement. Par exemple l'homme en état accompli, à partir de ce qui est en puissance un homme, produit un homme. – Εἶδος δὲ αἰεὶ οἴσεται τι τὸ κινεῖν, ἤτοι τόδε ἢ τοιόνδε ἢ τοσόνδε, ὃ ἔσται ἀρχὴ καὶ αἴτιον τῆς κινήσεως, ὅταν κινῆ, οἷον ὁ ἐντελεχεία ἄνθρωπος ποιεῖ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος ἀνθρώπου ἄνθρωπον. »

<sup>320</sup> Cf. *Métaphysique* Z 9, 1034b 16-19 : « Il est certes possible de saisir, à partir de là, le propre de la substance : la préexistence nécessaire d'une autre substance en état accompli et qui produit, un animal par exemple s'il naît

nécessairement posséder en acte le λόγος sans matière de ce qu'il veut produire c'est-à-dire l'art ou la science productrice, mais qu'il n'est pas lui-même de même forme que ce qu'il produit.

Cette conception du moteur qui lorsqu'il met en mouvement produit en acte une forme, non en lui-même, mais dans le mobile qui peut la recevoir, bien qu'elle soit plus manifeste dans le cas des générations simples, est adaptée par Aristote aux autres mouvements<sup>321</sup>. Ainsi on peut dire que ce qui produit l'augmentation est autre que ce qui est augmenté, et que ce n'est pas lui qui augmente. De même, ce qui produit telle qualité est autre que ce qui reçoit cette qualité et ce n'est pas ce qui produit une qualité qui change de qualité. Enfin, dans le cas des mouvements locaux, elle prendra une forme particulière dans la théorie du « point fixe » développée plus particulièrement dans le traité du *Mouvement des animaux*. En effet, ce qui produit un mouvement local n'est pas moteur du fait même qu'il se trouve là où aboutit le mouvement qu'il produit, même si l'on peut peut-être affirmer cela dans le cas d'un bien poursuivi par un déplacement<sup>322</sup>. Par contre, tout ce qui produit un déplacement, en tant qu'il le produit, doit être fixe. Cette fixité peut être relative, c'est-à-dire que le moteur peut être en mouvement sous un autre rapport. Mais le moteur qui produit un déplacement qui appartient à un objet par lui-même<sup>323</sup>, ne peut pas être en mouvement, en même temps et par lui-même<sup>324</sup>, de ce même mouvement<sup>325</sup> dont il est la cause.

### 3. Le moteur, le mobile et les principes du mouvement

Dans le passage de *Physique* III 2, 202a 9-12<sup>326</sup>, nous avons le seul lieu de ces trois chapitres où Aristote parle du principe et de la cause du mouvement<sup>327</sup> : « ἀρχὴ καὶ αἴτιον τῆς

---

un animal. Mais ce n'est pas nécessaire pour la qualité ou la quantité qui peuvent préexister seulement en puissance. – Ἀλλ' ἴδιον τῆς οὐσίας ἐκ τούτων λαβεῖν ἔστιν ὅτι ἀναγκαῖον προϋπάρχειν ἑτέραν οὐσίαν ἐντελεχεία οὖσαν ἢ ποιεῖ, οἷον ζῶον εἰ γίγνεται ζῶον· ποιὸν δ' ἢ ποσὸν οὐκ ἀνάγκη ἀλλ' ἢ δυνάμει μόνον. »

<sup>321</sup> Nous pouvons aussi préciser que, si cette interprétation est juste, il faut en conclure que tout moteur, en tant que moteur, est ce qui produit un mouvement, y compris les moteurs immobiles. Toutefois, cette affirmation se situe à un niveau général, et elle sera valable avec des implications diverses selon les différents types de mouvements : l'architecte ne produit pas un mouvement dans les matériaux de la même manière que le bien désiré produit un mouvement dans une puissance de désirer. Nous continuerons d'exposer ce point dans la suite de notre travail, en particulier quant à la question du moteur du premier Ciel.

<sup>322</sup> Nous disons « peut-être » car au sens strict, le bien fait passer le désir de l'animal de la puissance à l'acte et c'est ce désir lié à la faculté de connaissance de l'animal qui produit le mouvement local. Le bien ne produit donc pas directement un mouvement local, mais il produit un désir en acte.

<sup>323</sup> Et non par coïncidence. Nous reviendrons dans le point suivant sur cette différence.

<sup>324</sup> Il peut l'être par coïncidence comme dans le cas de l'âme.

<sup>325</sup> Nous précisons, même selon la forme et selon le nombre.

<sup>326</sup> Cité plus haut à la note 319.

<sup>327</sup> Aristote parle trois autres fois de cause (III 2, 201b 24, 28 et 32), mais c'est à chaque fois pour chercher la cause d'une affirmation et il parle deux autres fois de principes, mais la première fois c'est lorsqu'il rappelle la définition de la nature (III 1, 200b 13) et la deuxième fois, lorsqu'il parle de la deuxième série des principes (III 2, 201b 25).

κινήσεως ». Dans ce contexte, être principe et cause du mouvement est attribué précisément à la forme que le moteur produit et qu'il possède d'une certaine manière, et non pas au moteur lui-même. Il nous semble important de souligner qu'Aristote réserve ici les termes *principe* et *cause* à la forme, alors que les verbes produire ou agir « ποιεῖν » ou « ἐνεργεῖν<sup>328</sup> » sont utilisés pour exprimer l'action du moteur. Par conséquent, en nous appuyant sur cet usage des termes, nous pouvons dire que rechercher la cause et le principe d'un mouvement ne consiste pas seulement à déterminer quel est le moteur individuel qui a produit ce mouvement, mais que cela consiste précisément à déterminer ce qui appartient à tel moteur et ce qui appartient à tel mobile et qui explique le fait que l'un peut produire un mouvement et l'autre être en mouvement<sup>329</sup>. Par conséquent, dans ce contexte, il faut préciser que ce n'est pas l'art pris en lui-même et séparé de l'homme d'art qui produit un artefact, mais que c'est l'homme, à qui l'art appartient, et précisément *en tant que l'art lui appartient*, qui produit un artefact. De la même manière, ce n'est pas la forme du feu qui chauffe, mais c'est tel feu qui a telle forme naturelle et qui, parce qu'il possède en acte cette forme naturelle, chauffe. Et d'une manière générale, ce n'est pas la nature qui produit quelque chose, mais les substances naturelles<sup>330</sup>, en tant qu'elles ont telle ou telle nature.

En ce sens, nous pouvons signaler que l'expression « cause motrice » appliquée à la nature peut induire en erreur si elle conduit à affirmer que c'est la nature, prise en elle-même et séparée du substrat auquel elle appartient, qui produit quelque mouvement ou qui produit des

<sup>328</sup> « ἐνεργεῖν » peut aussi être attribué au mobile lorsqu'il est effectivement en mouvement.

<sup>329</sup> Cf. *Physique* II 3, 195b 21-25 : « Il faut toujours rechercher la cause la plus haute de chaque chose, comme aussi dans les autres <recherches>. Par exemple, un homme bâtit parce qu'il est bâtisseur et il est bâtisseur selon l'art de bâtir. Telle est donc la cause antérieure et il faut chercher ainsi au sujet de toutes choses. – Δεῖ δ' αἰεὶ τὸ αἴτιον ἐκάστου τὸ ἀκρότατον ζητεῖν, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων (οἷον ἄνθρωπος οἰκοδομεῖ ὅτι οἰκοδόμος, ὁ δ' οἰκοδόμος κατὰ τὴν οἰκοδομικήν· τοῦτο τοίνυν πρότερον τὸ αἴτιον, καὶ οὕτως ἐπὶ πάντων). » M. Frede, « Les origines de la notion de cause », *Revue de Métaphysique et de Morale* 4 (1989), p. 484, donne ce type de raisonnement pour expliquer en quoi la notion de cause chez Aristote est éloignée de la notion moderne de cause.

<sup>330</sup> Pour la différence entre « une nature » et « un <être> nature », nous renvoyons à *Physique* II 1, 193b 5-6 : « Le composé des deux <la matière et la forme> n'est pas une nature, mais par nature, tel l'homme. – Τὸ δ' ἐκ τούτων φύσις μὲν οὐκ ἔστιν, φύσει δέ, οἷον ἄνθρωπος. » Ces distinctions sont, pensons-nous, à l'origine du double sens que l'on a vu dans la notion de « αἰτία » comme *cause* ou comme *explication*. La réalité qui produit ou qui subit un changement est une substance composée ; cette substance composée peut donc être dite la cause : le médecin guérit et il peut guérir parce qu'il y a effectivement des malades à guérir. Mais cette substance composée est une cause *en tant qu'*elle possède telle forme, ou *en tant qu'*elle possède telle matière. La forme et la matière sont donc aussi les causes qui *expliquent* ou qui *rendent raison* du fait que cet homme peut effectivement soigner et que ces hommes peuvent effectivement *être soignés*. La cause est donc pour Aristote, pensons-nous, *et* une cause réelle, *et* une explication : cette substance composée possède réellement cette forme ou cette matière, et cette forme ou cette matière explique pourquoi les choses se passent ainsi. Pour une interprétation de la cause aristotélicienne comme cause réelle et pas uniquement comme *explication*, nous pouvons renvoyer à C. Natali, « *Aitia* in Plato and Aristotle », *art. cit.*, pp. 57-59.

substances naturelles<sup>331</sup>. Et toujours dans ce contexte, nous pouvons dire que lorsque Aristote affirme que « la nature ne produit rien en vain<sup>332</sup> » cela signifie, pensons-nous, que les mouvements des substances naturelles, lorsqu'ils ont pour causes les natures de celles-ci, qui sont leur forme et leur matière, ne se produisent pas en vain, ou alors que les résultats des générations naturelles produites par les substances naturelles et selon leur nature, n'ont pas non plus été produits en vain.

#### 4. Le mouvement est un acte produit par le moteur dans le mobile

À la suite de cette distinction entre le moteur qui *produit* le mouvement et le mobile qui *est* en mouvement et qui reçoit une forme qu'il ne possède pas encore pleinement, Aristote pose la question suivante : si le mouvement, en tant qu'il est l'état accompli de ce qui est en puissance en tant qu'il est en puissance, est l'acte propre du mobile, dans quelle mesure peut-on dire qu'il est aussi l'acte du moteur, puisqu'un moteur est un moteur en acte dans la mesure où il produit un mouvement<sup>333</sup> ? La solution d'Aristote consiste à dire qu'il y a un seul et même acte, tel mouvement particulier, qui est produit par un moteur mais qui se trouve dans un mobile.

Toutefois, il reconnaît qu'il y a une difficulté dialectique ou « ἀπορίαν λογικήν<sup>334</sup> » puisque ce même mouvement est une action pour le moteur tout en étant une passion pour le mobile et qu'il peut ainsi recevoir deux noms, par exemple, l'enseignement et l'apprentissage. Nous allons nous arrêter un peu sur cette question, car elle fournit certaines clés pour comprendre la théorie des moteurs immobiles. Pour résoudre ce problème, Aristote forge un terme nouveau et il crée à cette occasion une terminologie propre :

---

<sup>331</sup> Nous pouvons aussi signaler que cette interprétation du concept de forme, d'art et de nature, comme cause d'où vient le mouvement, n'oriente pas vers une compréhension de tous les mouvements naturels comme provenant *de l'intérieur* des substances naturelles. S. Waterlow, *Nature, change, and agency in Aristotle's Physics*, Oxford, Clarendon Press, 1982, pp. 4 et sq. insiste pour dire que les mouvements naturels sont « *from within the object* » et qu'ils correspondent à un « *innate impulse* » ; p. 95, elle utilise aussi ces termes (nous soulignons) : « The changes which *spring* from natures... ». Or, bien qu'il y ait évidemment des cas de mouvements naturels, comme toutes les activités vitales, qui peuvent être décrits en ces termes, nous pensons cependant que les mouvements naturels sont naturels, d'une part parce qu'ils correspondent à la nature de la substance qui en est le sujet, parce qu'ils concourent à la pleine réalisation de cette substance naturelle, selon sa forme propre, et d'autre part parce que la substance qui est au point de départ de ce mouvement en est effectivement la cause *en tant qu'elle possède* cette nature, ou encore *en raison* de sa nature, c'est-à-dire de la forme et de l'acte qu'elle possède par nature.

<sup>332</sup> Pour une analyse du sens de cette formule dans la biologie d'Aristote, voir P. Pellegrin, « Les ruses de la nature et l'éternité du mouvement », in *Le style de la pensée*, Recueil de textes en hommages à Jacques Brunschwig, éd. M. Canto-Sperber et P. Pellegrin, Paris, Les Belles Lettres, 2002, pp. 296-323 ; P.-M. Morel, « *La nature ne fait rien en vain*. Sur la causalité finale dans la *Locomotion des animaux* d'Aristote », *Philosophie antique* 16 (2016), pp. 9-30.

<sup>333</sup> Cf. *Physique* III 3, 202a 12-18, cité plus haut, voir note 302.

<sup>334</sup> Cf. *Physique* III 3, 202a 21-22.

En effet, il est sans doute nécessaire qu'il y ait un certain acte de *ce qui peut produire*, « τοῦ ποιητικοῦ », et un certain acte du *ce qui peut subir*, « τοῦ παθητικοῦ », l'un étant une production, « ποίησις », l'autre une passion, « πάθησις » ; l'œuvre et l'aboutissement de l'un étant *une chose produite*, « ποίημα », et de l'autre, une affection, « πάθος ».<sup>335</sup>

Partant de la distinction entre ce qui produit le mouvement et ce qui reçoit le mouvement – qui est dans ce contexte équivalente à la distinction entre le moteur et le mobile – il donne un nom propre pour l'acte de chacun : l'acte de ce qui produit est appelé « ποίησις » et l'acte de ce qui reçoit est appelé « πάθησις ». Le terme « πάθησις », parmi les termes techniques d'Aristote est peut-être le plus aristotélien d'entre eux car il semble n'avoir été créé que pour cette analyse actuelle et il n'a pas trouvé de postérité réelle dans la langue grecque<sup>336</sup>. Il est créé ici pour distinguer, du point de vue du mobile, le mouvement qui est une « πάθησις » et l'œuvre et l'aboutissement de ce mouvement qui est une « πάθος ». Du point de vue du moteur, « ποίησις » désignera le mouvement et « ποίημα » désignera l'œuvre et l'aboutissement de ce mouvement. Les exemples de « ποίησις » et de « πάθησις » les plus couramment utilisés dans ce chapitre seront l'enseignement et l'apprentissage, « ἡ δίδαξις καὶ ἡ μάθησις », et l'on peut penser que la science acquise et son exercice, comme toute autre forme et tout autre acte acquis au terme d'un mouvement, est un exemple de « πάθος » et de « ποίημα », bien qu'ici dans ce texte, Aristote ne donne pas d'exemple pour ces deux termes.

Ayant mis en place cette terminologie, Aristote se demande si une *ποίησις* et une *πάθησις*, pris en ce sens, peuvent désigner deux mouvements différents et deux actes différents. Le problème se pose effectivement, puisque enseigner est différent d'apprendre, et que d'une manière générale produire est différent de pâtir, l'enseignement doit donc être un acte différent de l'apprentissage. Toutefois poser que l'enseignement et l'apprentissage sont deux mouvements différents par le nombre et qu'ils se produisent en même temps lorsqu'un professeur enseigne ses élèves produira aussi un certain nombre de difficultés. Soit, il faudra dire que la production se trouve dans le producteur et la passion, dans ce qui pâtit. Mais dans ce cas, puisque la production est un mouvement, il faudra que nécessairement tout moteur soit

---

<sup>335</sup> *Physique* III 3, 202a 22-24 : « ἀναγκαῖον γὰρ ἴσως εἶναι τινα ἐνέργειαν τοῦ ποιητικοῦ καὶ τοῦ παθητικοῦ· τὸ μὲν δὴ ποίησις, τὸ δὲ πάθησις, ἔργον δὲ καὶ τέλος τοῦ μὲν ποίημα, τοῦ δὲ πάθος. »

<sup>336</sup> En effet, P. Pellegrin cite Philopon qui pense que ce mot n'appartient pas à la langue grecque. Cf. note 4, p. 168. Et d'après une recherche dans la base de « Thesaurus Linguae Graecae », ce mot ne se retrouve que 112 fois dans l'ensemble de la littérature grecque qui y est enregistrée (24 fois chez Philopon, 18 fois chez Simplicius et 7 fois chez Aristote lui-même : 5 fois dans la *Physique*, 1 fois dans la deuxième version du livre VII de la *Physique* et une fois dans le traité *De l'âme*). Cf. Thesaurus Linguae Graecae© Digital Library. Ed. Maria C. Pantelia. University of California, Irvine. <http://stephanus.tlg.uci.edu.janus.biu.sorbonne.fr> (accessed Jun. 24, 2019).

en mouvement, puisque son acte propre qui se trouve en lui est un mouvement<sup>337</sup>. Aristote ne s'arrête pas à cette option, et vraisemblablement, il la juge impossible puisqu'il a déjà affirmé au livre II qu'il était nécessaire que certains moteurs soient immobiles<sup>338</sup> et qu'il le démontrera plus loin au livre VIII. Quant à affirmer qu'il y a deux actes, une production et une passion et que les deux se trouvent dans le mobile, cette solution aussi est rejetée comme absurde.

Mais s'il y a un seul acte et que cet acte se trouve et dans le moteur et dans le mobile, il faudra affirmer que la passion, *πάθησις*, se trouve dans ce qui la produit ce qui est aussi absurde et impossible pour Aristote puisqu'il a montré qu'il y a une distinction nécessaire entre le moteur et le mobile<sup>339</sup>.

La solution d'Aristote consiste alors à dire qu'il y a bien un seul mouvement et donc un seul acte, et que cet acte est produit par le moteur mais qu'il se trouve dans le mobile<sup>340</sup>. Ce mouvement, en tant qu'acte du moteur est une production : celui qui enseigne *produit* un enseignement. Mais, ce même mouvement sans être autre par le nombre peut être autre par le λόγος et ainsi en tant qu'acte du mobile, il est une passion : celui qui écoute *reçoit* cet enseignement produit par l'enseignant. Aristote maintient donc que produire et pâtir, qu'enseigner et apprendre ne sont pas la même chose, tout en affirmant qu'il n'y a qu'un seul mouvement<sup>341</sup>.

---

<sup>337</sup> *Physique* III 3, 202a 28-31 : « Mais, s'il en est ainsi, le mouvement serait dans le moteur – en effet, le même λόγος s'appliquerait au moteur et au mobile – de sorte que, ou bien tout moteur sera en mouvement, ou bien ayant un mouvement, il ne sera pas en mouvement. – Ἀλλὰ μὴν εἰ τοῦτο, ἢ κίνησις ἐν τῷ κινουμένῳ ἔσται (ὁ γὰρ αὐτὸς λόγος ἐπὶ κινουμένου καὶ κινουμένου), ὥστ' ἢ πᾶν τὸ κινουὶν κινήσεται, ἢ ἔχον κίνησιν οὐ κινήσεται. »

<sup>338</sup> Cf. *Physique* II 7, 198a 27-31.

<sup>339</sup> *Physique* III 3, 202a 36 – 202b 5 : « Mais alors, il y aura un seul acte. Mais il est absurde qu'un même acte unique soit l'acte de deux choses différentes par la forme. Et si l'enseignement et l'apprentissage sont les mêmes, et aussi la production et la passion, alors « enseigner » sera la même chose qu'« apprendre » et « produire » la même chose que « subir », de sorte qu'il serait nécessaire que tout *celui qui enseigne* soit en train d'apprendre et que tout *ce qui produit* subisse. – Ἀλλὰ μία ἔσται ἡ ἐνέργεια. Ἀλλ' ἄλογον δύο ἐτέρων τῶ εἶδει τὴν αὐτὴν καὶ μίαν εἶναι ἐνέργειαν. Καὶ ἔσται, εἴπερ ἡ διδάξις καὶ ἡ μάθησις τὸ αὐτὸ καὶ ἡ ποιήσις καὶ ἡ πάθησις, καὶ τὸ διδάσκειν τῶ μανθάνειν τὸ αὐτὸ καὶ τὸ ποιεῖν τῶ πάσχειν, ὥστε τὸν διδάσκοντα ἀνάγκη ἔσται πάντα μανθάνειν καὶ τὸν ποιοῦντα πάσχειν. »

<sup>340</sup> Cf. *Physique* III 3, 202b 5-8 : « Ou alors, il n'est pas absurde <de penser> que l'acte d'une chose soit dans une autre. En effet, l'enseignement est l'acte de *celui qui peut enseigner*, mais il est cependant dans cette autre personne. Et cet acte, sans être coupé <en deux>, est l'acte de l'enseignant dans celui qui apprend. – Ἡ οὔτε τὸ τὴν ἄλλου ἐνέργειαν ἐν ἐτέρῳ εἶναι ἄτοπον (ἔστι γὰρ ἡ διδάξις ἐνέργεια τοῦ διδασκαλικοῦ, ἐν τινι μόνῳ, καὶ οὐκ ἀποτεταμημένη, ἀλλὰ τοῦδε ἐν τῷδε). »

<sup>341</sup> Cf. *Physique* III 3, 202b 16-22 : « Toutefois, il n'est pas vrai, même si l'enseignement est la même chose que l'apprentissage, qu'« apprendre » soit la même chose qu'« enseigner », de même qu'il n'est pas vrai, même s'il y a un seul intervalle entre les choses qu'il sépare, qu'« être distant » d'ici à là et de là à ici soit le même. Pour le dire d'une manière générale, ni l'enseignement et l'apprentissage, ni la production et la passion ne sont les mêmes au sens précis, mais ce à quoi ils appartiennent, le mouvement. En effet, l'acte de ceci dans cela, et l'acte de cela par l'action de ceci sont autres par le λόγος. – Οὐ μὴν ἄλλ' οὐδ' εἰ ἡ διδάξις τῆ μαθήσει τὸ αὐτὸ, καὶ τὸ μανθάνειν τῶ διδάσκειν, ὥσπερ οὐδ' εἰ ἡ διάστασις μία τῶν διεστηκότων, καὶ τὸ δίστασθαι ἐνθένθε ἐκεῖσε κάκειθεν δεῦρο ἐν καὶ τὸ αὐτό. Ὅλωσ δ' εἰπεῖν οὐδ' ἡ διδάξις τῆ μαθήσει οὐδ' ἡ ποιήσις τῆ παθήσει τὸ αὐτὸ κυρίως, ἀλλ' ὃ ὑπάρχει ταῦτα, ἢ κίνησις· τὸ γὰρ τοῦδε ἐν τῷδε καὶ τὸ τοῦδε ὑπὸ τοῦδε ἐνέργειαν εἶναι ἕτερον τῶ λόγῳ. »

D'autre part, l'affirmation selon laquelle l'acte du moteur, c'est-à-dire le mouvement, est dans le mobile et non dans le moteur lui-même, affirmation qu'il vient de démontrer comme valide pour tout mouvement quel qu'il soit, est l'un des éléments dont Aristote se servira par la suite pour montrer en quel sens il est possible de concevoir des moteurs qui ne sont pas eux-mêmes en mouvement. En effet, si tout mouvement est une certaine passion ou *πάθησις* et qu'il se trouve toujours dans un mobile qui en a la puissance, et non dans le moteur qui le produit, dans le cas où l'on montrerait qu'il y a un étant qui est moteur, et qui par ailleurs ne possède aucune puissance de pâtir et d'être mis en mouvement, cet étant sera nécessairement un moteur immobile<sup>342</sup>.

#### IV. Différentes manières d'être en mouvement

##### 1. Être en mouvement par soi-même et être en mouvement par coïncidence

Dans le passage du traité *De l'âme* que nous avons cité dans notre première partie pour illustrer la nécessité de préciser les différentes significations d'un terme, Aristote déclarait qu'« être en mouvement » pouvait être dit de deux manières<sup>343</sup>. Revenons sur cette expression et essayons de comprendre ce qu'il veut dire lorsqu'il emploie cette distinction. Quelques lignes plus haut dans ce traité *De l'âme*, pour préciser le sens de cette distinction, Aristote avait utilisé l'exemple des marins sur un navire :

Toute chose est en mouvement de deux manières : en effet, soit elle l'est par autre chose, « (καθ' ἕτερον) », soit par elle-même (« καθ' αὐτό »). Nous disons « par autre chose », pour toutes les choses qui sont en mouvement du fait d'être dans ce qui est en mouvement, tels les marins. En effet, ils ne sont pas en mouvement de la même manière que le navire, car celui-ci est en mouvement par lui-même, mais eux sont en mouvement du fait d'être dans ce qui est en mouvement.<sup>344</sup>

Dans cet exemple, nous avons donc deux étants qui sont en mouvement : les marins et le navire. Le mouvement particulier qui leur est attribué est le même selon la forme et selon le nombre, car ils sont en mouvement selon un mouvement local qui va d'un même lieu à un même

---

<sup>342</sup> S. Broadie, « Où se trouve l'activité ? », *art. cit.*, p. 457, trouve curieuse l'hypothèse défendue par Aristote. Pour notre part, nous pensons que cette hypothèse est curieuse dans la mesure où on comprend le mouvement ou l'activité comme signifiant d'une manière imprécise « quelque chose bouge » ou « quelque chose fait quelque chose ». Par contre, si l'on dit que le constructeur *en tant que constructeur* est cause non de n'importe quel mouvement, mais de la construction, la conséquence est plus évidente : ce n'est pas le constructeur qui est *en construction*, mais les matériaux qui peuvent être une maison et qui sont encore en partie privés de la forme de la maison. Le constructeur peut donc être en train de bouger lorsqu'il construit, mais Aristote regarde ici le mouvement dont il la cause *en tant que constructeur*.

<sup>343</sup> Voir *De l'âme* I 3, 406a 10-15, cité 1<sup>re</sup> partie, III, 2, note 177.

<sup>344</sup> *De l'âme* I 3, 406a 4-8 : « Διχῶς δὲ κινουμένου παντός-ἢ γὰρ καθ' ἕτερον ἢ καθ' αὐτό· καθ' ἕτερον δὲ λέγομεν ὅσα κινεῖται τῷ ἐν κινουμένῳ εἶναι, οἷον πλωτῆρες· οὐ γὰρ ὁμοίως κινοῦνται τῷ πλοίῳ· τὸ μὲν γὰρ καθ' αὐτὸ κινεῖται, οἱ δὲ τῷ ἐν κινουμένῳ εἶναι. »

lieu, dans un même temps et qui affecte un même sujet comme un tout, c'est-à-dire le navire et tout ce qu'il contient. Par suite, le moteur de ce mouvement est aussi le même et il peut être soit le vent, soit les rames. La distinction entre « par soi-même » et « par autre chose », « καθ' ἑτερον ἢ καθ' αὐτό », ne concerne donc ni la forme du mouvement qui est attribué, ni le moteur de ce mouvement<sup>345</sup>, mais elle concerne en propre la raison pour laquelle ce mouvement est attribué et appartient effectivement aux marins et au navire<sup>346</sup>. Cela veut dire que ce navire est en mouvement parce qu'il est précisément un navire qui est maintenant poussé par le vent ou par les rames, alors que ces hommes sont en mouvement, non pas précisément parce qu'ils sont des hommes, mais parce qu'ils sont sur ce navire. Dans la suite du texte, Aristote dira que le mouvement qui appartient à ces hommes, en tant qu'ils sont des hommes, c'est la marche car elle est le mouvement propre des êtres vivants qui ont des pieds.

Nous soulignons que cette distinction porte précisément sur le mode d'attribution ou d'appartenance de tel mouvement à tel étant. Dans l'exemple cité, le même mouvement local selon le nombre et selon la forme, appartient bien aux marins ainsi qu'au navire mais il ne leur appartient pas pour la même raison. Il appartient au navire « par soi-même » c'est-à-dire en tant qu'il est un navire et par nature<sup>347</sup>. Il appartient aux marins « par autre chose », c'est-à-dire en tant qu'ils sont sur le navire. Dans la suite du texte, l'expression « καθ' ἑτερον » sera remplacée par l'expression « κατὰ συμβεβηκός<sup>348</sup> », que l'on peut traduire par « par coïncidence », c'est-à-dire, si l'on reprend notre exemple, *en tant qu'il arrive* aux marins d'être sur le navire, en tant qu'ils coïncident avec le navire en mouvement.

Soulignons encore que cette distinction entre « par soi-même » et « par coïncidence » concerne le fait d'appartenir réellement à une chose, ainsi que le fait d'être attribué ou prédiqué d'une chose. En effet, dans notre cas, elle concerne premièrement la raison pour laquelle le mouvement appartient effectivement à une chose et par conséquent, en deuxième lieu, la manière dont le mouvement est prédiqué d'un sujet dans une affirmation. Ainsi, si le navire est en mouvement par lui-même, on peut dans une analyse des affirmations dire qu'« être en mouvement » – précisons selon le mouvement propre du bateau – est un attribut du navire par lui-même, alors qu'il est un attribut des marins « par coïncidence ».

---

<sup>345</sup> En ce sens, il faut faire attention à la traduction française de « καθ' ἑτερον » et « καθ' αὐτό » par « par autre chose » et « par soi-même ». Nous avons gardé cette solution faute d'avoir pu trouver une meilleure traduction, mais il faut se rappeler que « par soi-même » et « par autre chose » ne signifient pas les causes motrices.

<sup>346</sup> Pour une étude sur le sens de la préposition « κατὰ », nous renvoyons à D. Lefebvre, *Dynamis, op. cit.*, pp. 46 et sq.

<sup>347</sup> Si l'on étend le mot pour les besoins de notre exemple en appelant la forme du navire, sa nature.

<sup>348</sup> *De l'âme I 3*, 406a 14-15, passage cité en entier plus haut, voir 1<sup>re</sup> partie, III, 2, note 177.

Pour terminer rappelons que l'explication de cette distinction vient au début de la réfutation de l'opinion de Platon pour qui l'âme était en mouvement. Ainsi, nous voyons qu'Aristote se sert de cette distinction pour montrer qu'il est impossible que le mouvement appartienne à l'âme « par elle-même », c'est-à-dire du fait de sa propre nature, mais qu'il peut appartenir à l'âme « par coïncidence », c'est-à-dire du fait qu'elle est l'âme d'un animal qui se déplace, qui grandit et qui diminue, qui a été engendré et qui mourra<sup>349</sup>. Tout en faisant ce raisonnement qui montre de quelle manière l'âme peut être dite en mouvement, nous rappelons qu'il n'implique pas que l'âme appartienne à l'être vivant dont elle est l'âme, de la même manière que les marins appartiennent à leur navire. Le parallèle porte uniquement sur les deux manières dont une chose peut être dite en mouvement.

Aristote revient à nouveau sur cette distinction dans le livre VIII de la *Physique* et il l'utilise pour distinguer non seulement deux manières dont le mouvement peut appartenir à une chose, mais aussi pour distinguer deux manières dont « mettre en mouvement » peut appartenir à une chose :

Parmi les choses qui mettent en mouvement et qui sont en mouvement, les unes mettent en mouvement et sont en mouvement par coïncidence, et les autres par elles-mêmes : par coïncidence d'une part, comme toutes celles qui <mettent en mouvement ou sont en mouvement> du fait d'appartenir à des choses qui mettent en mouvement ou qui sont en mouvement, ou comme celles qui le sont selon une partie ; par elles-mêmes, toutes les choses qui ne le sont pas du fait d'appartenir à ce qui met en mouvement ou qui est en mouvement, ni du fait qu'une partie d'elles-mêmes met en mouvement ou est en mouvement.<sup>350</sup>

Dans ce passage, Aristote ajoute un deuxième cas où un mouvement peut appartenir par coïncidence à une chose : une chose peut être *par coïncidence* en mouvement du fait qu'une de ses parties est en mouvement. Pour reprendre un exemple d'Aristote, nous pouvons dire que quand un homme noircit au soleil, c'est bien cet homme qui est en mouvement et qui change, mais cet homme change *par coïncidence* car c'est selon une de ses parties qu'il change et non dans ce qu'il est par lui-même comme homme<sup>351</sup>.

Dans la suite du texte, nous constatons que ces distinctions sont à nouveau utilisées pour pouvoir préciser ce que l'on attribue précisément à l'âme. Car, si d'une part, l'âme est par

---

<sup>349</sup> Nous pouvons nous demander s'il n'y a pas dans le choix de l'exemple des marins et du navire la manifestation d'une ironie aristotélicienne du fait que dans la conclusion, il en arrive à dire que si l'âme peut être dite en mouvement, cela ne peut être qu'au même titre qu'un pilote dans son navire.

<sup>350</sup> *Physique* VIII 4, 254b 7-12 : « Τῶν δὲ κινούντων καὶ κινουμένων τὰ μὲν κατὰ συμβεβηκὸς κινεῖ καὶ κινεῖται, τὰ δὲ καθ' αὐτά, κατὰ συμβεβηκὸς μὲν οἷον ὅσα τε τῷ ὑπάρχειν τοῖς κινουμένοις ἢ κινουμένοις καὶ τὰ κατὰ μόριον, τὰ δὲ καθ' αὐτά, ὅσα μὴ τῷ ὑπάρχειν τῷ κινούντι ἢ τῷ κινουμένῳ, μηδὲ τῷ μόριόν τι αὐτῶν κινεῖν ἢ κινεῖσθαι. »

<sup>351</sup> Une telle distinction est aussi exposée très clairement en *Physique* V I, 224a 21-33 et Aristote y rappelle que les termes généraux liés aux mouvements sont à comprendre différemment selon chaque sorte de mouvement.

coïncidence en mouvement, du fait d'être l'âme d'un animal, d'autre part, l'animal est moteur, mais par coïncidence, du fait qu'une de ses parties met en mouvement, c'est-à-dire son âme. Dans un deuxième temps et grâce à cette double distinction, Aristote peut alors expliquer qu'il cherche le premier dans l'ordre des moteurs et que ce premier ne doit pas être comme l'animal, c'est-à-dire un moteur par coïncidence, ni comme l'âme des animaux, c'est-à-dire en mouvement par coïncidence.

D'autre part, et d'une manière générale, nous pouvons aussi dire que cette distinction permet de préciser l'objet exact de la science naturelle : déterminer les causes des mouvements qui appartiennent à leurs sujets par eux-mêmes, étant donné qu'il « faut laisser de côté le changement par coïncidence, puisqu'il est toujours dans toute chose et appartient à toutes les choses<sup>352</sup> ».

## 2. Être en mouvement par soi-même, par nature et par sa propre action

Pour éviter de confondre les différentes expressions et distinctions d'Aristote et en particulier cette distinction entre « être en mouvement par soi-même » et « être en mouvement par coïncidence », nous souhaitons ici montrer les différences entre trois distinctions aristotéliennes qui sont conçues à propos des mouvements. Ainsi, en plus de cette première distinction, nous pouvons voir qu'Aristote distingue pour les corps naturels, les mouvements qui leur appartiennent selon leur nature ou par nature et ceux qui leur appartiennent par force :

En effet, toutes choses demeurent quelque part et sont en mouvement et selon la nature, (« κατὰ φύσιν »), et par force (« βία »). Pour celles qui sont en mouvement selon la nature, ce dans quoi elles demeurent, non pas par force, c'est vers là-bas qu'elles sont déplacées, et ce vers quoi elles sont déplacées, c'est là qu'elles demeurent. Par contre, ce dans quoi elles sont par force, elles y sont aussi déplacées par force, et ce vers quoi elles sont déplacées, c'est aussi par force qu'elles y demeurent.<sup>353</sup>

Le feu peut donc se trouver en bas et être déplacé vers le bas, mais le fait de s'y trouver et d'y être déplacé ne correspond pas à sa nature propre, à la différence du fait d'aller vers le haut et d'être en haut. Et inversement, la terre peut se trouver en haut ou être déplacée vers le haut, mais ce lieu et ce déplacement ne correspondent pas à sa nature, ils ont lieu par force. Par ces expressions, d'une part mouvement par nature, ou « φύσει », et selon la nature, ou « κατὰ φύσιν », et d'autre part mouvement contre nature, ou « παρὰ φύσιν », Aristote distingue donc

---

<sup>352</sup> *Physique* V 1, 224b 26-28 : « ἡ μὲν οὖν κατὰ συμβεβηκὸς μεταβολὴ ἀφείσθω· ἐν ἅσασί τε γὰρ ἐστὶ καὶ αἰεὶ καὶ πάντων »

<sup>353</sup> *Du Ciel* I 8, 276a 22-26 : « Ἄπαντα γὰρ καὶ μένει καὶ κινεῖται καὶ κατὰ φύσιν καὶ βία, καὶ κατὰ φύσιν μὲν, ἐν ᾧ μένει μὴ βία, καὶ φέρεται, καὶ εἰς ὃν φέρεται, καὶ μένει· ἐν ᾧ δὲ βία, καὶ φέρεται βία, καὶ εἰς ὃν βία φέρεται, βία καὶ μένει. »

les mouvements qui correspondent à la nature propre d'un corps, à ce qu'il est, et ceux qui ne correspondent pas à sa nature, qui ne correspondent pas à ce qu'il est, et qui lui appartiennent donc par force. Cette deuxième distinction est donc différente non seulement de la première, qui distingue le fait d'être en mouvement par coïncidence ou par soi, mais aussi d'une troisième distinction, qui distingue entre les mouvements d'une substance naturelle qui sont produits par l'action de cette même substance, et ceux qui sont produits par l'action d'autre chose<sup>354</sup>. Nous lisons ainsi ce passage en *Physique* VIII :

Parmi les choses qui sont en mouvement par l'action d'un autre (« ὑπ' ἄλλου »), les unes sont en mouvement par nature (« φύσει »), les autres, contre nature (« παρὰ φύσιν »), par exemple, sont contre nature, les choses terreuses lorsqu'elles vont vers le haut et le feu vers le bas.<sup>355</sup>

Aristote utilise donc trois distinctions différentes : premièrement, il peut distinguer entre les mouvements qui appartiennent aux étants « καθ' αὐτά », par eux-mêmes, et ceux qui leur appartiennent « κατὰ συμβεβηκός », par coïncidence. Deuxièmement, il peut distinguer entre les étants qui sont en mouvements qui sont « ὑφ' ἑαυτοῦ » ou « ὑπ' ἄλλου », c'est-à-dire ceux qui ont pour cause productrice la substance elle-même qui est en mouvement – c'est-à-dire précisément un principe qui se trouve en elle et qui lui appartient « καθ' αὐτά » – et ceux qui ont pour cause productrice une autre chose – c'est-à-dire ceux qui précisément viennent d'un principe qui ne se trouve pas en elle, ou qui se trouve en elle « κατὰ συμβεβηκός ». Troisièmement, il peut distinguer entre les mouvements qui sont « κατὰ φύσιν », ou « φύσει », selon la nature ou par nature, et ceux qui sont « βία », par force, ou « παρὰ φύσιν », en dehors de la nature propre de cette substance<sup>356</sup>.

Ces trois distinctions sont utilisées par Aristote selon ses besoins aux cours de ses différentes analyses et argumentations. La première permet, comme nous l'avons vu, de préciser une affirmation et la manière dont un étant est dit être en mouvement, et elle permet aussi de spécifier le domaine propre des sciences qui ont pour objet des mouvements naturels :

<sup>354</sup> Cf. *Physique* VIII 4, 254b 12-13 : « Parmi les choses qui sont en mouvement selon elles-mêmes, les unes le sont par leur propre action, les autres par l'action d'autre chose. – Τῶν δὲ καθ' αὐτὰ τὰ μὲν ὑφ' ἑαυτοῦ τὰ δ' ὑπ' ἄλλου. »

<sup>355</sup> *Physique* VIII 4, 254b 20-22 : « Καὶ τῶν ὑπ' ἄλλου κινουμένων τὰ μὲν φύσει κινεῖται τὰ δὲ παρὰ φύσιν, παρὰ φύσιν μὲν οἷον τὰ γεηρὰ ἄνω καὶ τὸ πῦρ κάτω. »

<sup>356</sup> À propos de ces trois distinctions, nous pouvons signaler que les traductions françaises et anglaises peuvent conduire à les confondre puisque l'on peut traduire la préposition « ὑπό + gén. » et la préposition « κατὰ + acc. » en utilisant le même terme : « par » ou « by ». Le problème se pose aussi lorsque l'on traduit « φύσει » en disant « par nature » ou « by nature ». G. Aubry, *Dieu sans la puissance*, op. cit., p. 102, note aussi que la distinction entre mû par force ou par nature et la distinction entre mû par soi-même ou par autre chose, ne se recouvrent pas.

celles-ci cherchent toujours les causes de l'appartenance par soi de tel mouvement naturel à telle substance naturelle.

La deuxième distinction qui concerne les étants qui sont en mouvement « ὕφ' ἑαυτοῦ » ou « ὕπ' ἄλλου », est utilisée particulièrement dans les analyses de *Physique* VIII lorsque au moyen de l'impossibilité de remonter à l'infini dans l'ordre de la cause qui produit le mouvement, Aristote veut démontrer la nécessité de poser des moteurs immobiles qui ne soient plus mis en mouvement par autre chose. Elle est aussi utilisée dans l'étude des animaux, lorsqu'il cherche à comprendre la manière dont un animal se déplace de lui-même.

Quant à la troisième distinction, elle est utilisée lorsque Aristote cherche à déterminer la nature propre d'une substance naturelle : la nature désigne alors les causes, forme et matière, des mouvements qui appartiennent à cette substance en raison de ce qu'elle est et qui ne lui sont pas imposés par force. Par exemple, dans l'analyse des déplacements des corps naturels, Aristote distingue les déplacements qui peuvent être selon la nature du corps déplacé ou en dehors de sa nature. Ainsi, un mouvement qui est selon la nature est un mouvement qui correspond à l'acte propre d'une substance naturelle ou bien qui permet à une substance naturelle d'atteindre son acte propre<sup>357</sup>, tandis qu'un mouvement par force ou contre nature est un mouvement qui ne correspond pas ou ne conduit pas cette substance naturelle à son acte propre.

Par le rappel de la différence entre ces trois distinctions, nous pouvons aussi montrer qu'il y a, pour Aristote, certains mouvements qui sont « par nature » ou « φύσει », mais qui ne sont pas, pour autant, produits par la substance dont ils sont les mouvements naturels : dans la physique d'Aristote, *être en mouvement selon la nature* n'équivaut donc pas à *se mettre soi-même en mouvement*. Toujours en s'appuyant sur la différence entre ces trois distinctions, nous pouvons aussi affirmer que même dans le cas où une même substance est en mouvement selon elle-même, « καθ' αὐτήν », par sa propre action, « ὕφ' ἑαυτῆς », et par nature, « φύσει » – par exemple lorsqu'un oiseau vole – ces trois qualifications qui caractérisent alors le même mouvement désignent cependant trois aspects différents de ce mouvement. Premièrement lorsque l'oiseau vole, on peut dire que l'animal tout entier est en mouvement selon lui-même « καθ' αὐτήν », tandis que son âme est en mouvement selon la coïncidence. Selon cette même distinction, si l'oiseau se perche sur le mât d'un navire en mer, il faut dire qu'il est en

---

<sup>357</sup> Cf. *Physique* VIII 4, 255a 28-30 : « Donc, le feu et la terre sont en mouvement par l'action de quelque chose, d'un côté par force lorsque c'est à côté de leur nature, d'un autre côté, par nature lorsque étant en puissance elles sont en mouvement vers leurs actes propres. – Τὸ δὴ πῦρ καὶ ἡ γῆ κινοῦνται ὑπὸ τινος βίᾳ μὲν ὅταν παρὰ φύσιν, φύσει δ' ὅταν εἰς τὰς αὐτῶν ἐνεργείας δυνάμει ὄντα. »

mouvement selon la coïncidence, puisque c'est le navire et non l'oiseau qui bouge. Deuxièmement, lorsque l'oiseau vole, il est en mouvement « par lui-même », « ὑφ' ἑαυτῆς », c'est-à-dire du fait de sa propre âme et des puissances qu'elle implique, tandis que lorsqu'il se chauffe au soleil, il s'échauffe par l'action d'un autre ; troisièmement, nous pouvons dire que le vol est la manière naturelle dont les oiseaux se déplacent et que le fait de voler appartient à leur nature propre d'oiseau, alors que le fait d'être projeté sur le sol ou en l'air par un ouragan est un mouvement qui leur appartiendra par force et qui sera contre nature.

## V. Deux sortes de moteurs, les moteurs en mouvement et les moteurs immobiles

Dans le traité *De l'âme*, lorsqu'il considère les opinions de tous ceux qui caractérisent l'âme par le mouvement, Aristote rapporte aussi l'opinion commune de ceux qui pensent que tous les moteurs que nous voyons sont en mouvement :

C'est à cette même position qu'aboutissent encore tous ceux pour qui l'âme est ce qui se met soi-même en mouvement (« τὸ αὐτὸ κινουῦν »). Ces penseurs semblent tous supposer que le mouvement est éminemment propre à l'âme, que toutes les autres choses sont mises en mouvement par l'âme (« διὰ τὴν ψυχὴν ») et que celle-ci est mise en mouvement par elle-même (« ὑφ' ἑαυτῆς ») ; et cela parce que nous ne voyons aucun moteur qui n'est pas lui-même en mouvement (« κινουῦν ὃ μὴ καὶ αὐτὸ κινεῖται »).<sup>358</sup>

Cette opinion selon laquelle tout moteur est en mouvement se trouve donc être la raison fondamentale pour laquelle Platon et ceux qui le suivent, estiment nécessaire d'attribuer à l'âme, qu'ils conçoivent comme le premier principe de tout mouvement, le fait d'être elle aussi en mouvement. Et il faut ajouter que puisqu'elle est le premier principe du mouvement, elle doit être, par conséquent, ce qui se met soi-même en mouvement, autrement, elle ne serait pas première. Aristote refuse cette théorie, autant d'une manière générale que par rapport à l'âme, c'est-à-dire que pour lui – et c'est que nous voudrions montrer – tout moteur premier, quel qu'il soit, est immobile.

Cette théorie est affirmée, utilisée et démontrée dans plusieurs passages de sa philosophie naturelle. Mais, et c'est la raison pour laquelle nous avons cité ce passage du traité *De l'âme*, il reconnaît cependant qu'elle ne semble pas en conformité avec ce que nous voyons tous, y compris Aristote lui-même : tous les moteurs que nous voyons sont aussi en mouvement. Par conséquent, il est nécessaire de démontrer explicitement que certains moteurs et que

---

<sup>358</sup> *De l'âme* I 2, 404a 20-25 : « Ἐπὶ ταῦτο δὲ φέρονται καὶ ὅσοι λέγουσι τὴν ψυχὴν τὸ αὐτὸ κινουῦν· εἰκόμασι γὰρ οὗτοι πάντες ὑπεληφέναι τὴν κίνησιν οἰκειότατον εἶναι τῇ ψυχῇ, καὶ τὰ μὲν ἄλλα πάντα κινεῖσθαι διὰ τὴν ψυχὴν, ταύτην δ' ὑφ' ἑαυτῆς, διὰ τὸ μηθὲν ὄραν κινουῦν ὃ μὴ καὶ αὐτὸ κινεῖται. »

certaines principes du mouvement ne sont pas eux-mêmes en mouvement et d'expliquer exactement le sens et la portée de cette théorie<sup>359</sup>.

Avant d'étudier les textes de *Physique* VIII sur la question de l'immobilité du premier moteur, nous commencerons par préciser ce que recouvre la distinction entre moteur immobile et moteur en mouvement, qui est dans ce contexte, une distinction centrale pour Aristote, et nous mettrons en évidence l'existence d'un schéma explicatif qui est utilisé plusieurs fois dans les traités de philosophie de la nature et qui est repris jusque dans le livre Λ des *Métaphysiques*.

Sur la question des principes du mouvement, le traité *De l'âme* et celui du *Mouvement des animaux* ont cherché à déterminer en quel sens l'âme était un principe et un moteur immobile<sup>360</sup>. Ils ont aussi cherché à montrer en quel sens le bien est un principe immobile qui met en mouvement le désir et la pensée pratique ou l'imagination, désir et pensée pratique qui sont des actes de la puissance de désirer et de la puissance de représentation et de pensée. Un tel bien pratique est donc une cause de mouvement et d'acte pour ces puissances, tout en restant lui-même immobile. Dans un tel schéma, utilisé ici pour expliquer les déplacements locaux des animaux, Aristote conçoit donc le bien pratique comme *un moteur premier et immobile*, le désir et l'imagination ou l'intellect comme *un ou des moteurs mis en mouvement* par le bien et enfin l'animal entier comme *ce qui est en mouvement* par le moyen des organes :

Puisqu'il y a trois choses, premièrement, ce qui met en mouvement (ou le moteur, « τὸ κινῶν »), deuxièmement, ce par quoi il met en mouvement (« ὃ κινεῖ ») et troisièmement ce qui est en mouvement (« τὸ κινούμενον »), et puisque le moteur est double, d'une part le moteur immobile (« τὸ μὲν ἀκίνητον ») et d'autre part le moteur en mouvement (« τὸ δὲ κινῶν καὶ κινούμενον »), ici certes, le moteur immobile

---

<sup>359</sup> À ce propos, nous pouvons citer l'introduction du *Mouvement des animaux*, 1, 698a 7-15, où Aristote déclare qu'il a déjà démontré d'une manière générale la nécessaire immobilité de tout principe premier d'un mouvement et qu'il souhaite maintenant montrer en quel sens cette conclusion est effectivement valable pour tous les mouvements particuliers et pas seulement pour le premier mouvement éternel : « Il a donc été établi précédemment que *ce qui se met soi-même en mouvement* est un principe de tous les autres mouvements, et que *ce qui est immobile* est principe de celui-ci, et que ce qui met en mouvement en premier est nécessairement immobile <et cela a été établi> lorsque l'on a traité également du mouvement éternel et qu'il a été question de savoir s'il est ou s'il n'est pas, et s'il est, ce qu'il est. Or cela, il faut le saisir, non seulement par le λόγος, mais aussi en considérant les choses particulières et sensibles à cause desquelles, précisément, nous cherchons les λόγοι universels et auxquelles nous pensons que ces derniers doivent s'adapter. En effet, ces données, elles aussi, montrent clairement qu'il est impossible que quelque chose soit en mouvement si rien n'est au repos. – Ὅτι μὲν οὖν ἀρχὴ τῶν ἄλλων κινήσεων τὸ αὐτὸ αὐτὸ κινῶν, τούτου δὲ τὸ ἀκίνητον, καὶ ὅτι τὸ πρῶτον κινῶν ἀναγκαῖον ἀκίνητον εἶναι, διώρισται πρότερον, ὅτεπερ καὶ περὶ κινήσεως αἰδίου, πότερον ἔστιν ἢ οὐκ ἔστι, καὶ εἰ ἔστι, τίς ἐστίν. Δεῖ δὲ τοῦτο μὴ μόνον τῷ λόγῳ λαβεῖν, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα καὶ τῶν αἰσθητῶν, δι' ἅπερ καὶ τοὺς καθόλου ζητοῦμεν λόγους, καὶ ἐφ' ὧν ἐφαρμόττειν οἰόμεθα δεῖν αὐτούς. Φανερόν γάρ καὶ ἐπὶ τούτων ὅτι ἀδύνατον κινεῖσθαι μηδενὸς ἡρεμοῦντος. » Dans les chapitres qui suivent, Aristote considérera en effet des mouvements particuliers, qu'il s'agisse des déplacements des animaux ou des mouvements des corps célestes en montrant quels sont les principes immobiles des mouvements et en quels sens ils sont effectivement immobiles. Par exemple, les articulations des animaux contiennent une partie fixe sans laquelle l'autre partie ne pourrait bouger et l'air est d'une certaine manière immobile pour l'oiseau qui vole en prenant appui sur l'air.

<sup>360</sup> Conclusions assumées dans les raisonnements de *Physique* VIII.

est le bien réalisable (« τὸ πρακτὸν ἀγαθόν »), le moteur en mouvement est ce qui est capable de désirer (« τὸ ὀρεκτικόν ») – en effet, *ce qui est en mouvement*, est en mouvement en tant qu’il désire et le désir est un certain mouvement ou un acte – et ce qui est en mouvement c’est l’animal. Ce par quoi le désir met en mouvement, c’est l’organe et celui-ci est déjà corporel. Et c’est pourquoi, c’est dans <l’étude> des œuvres communes au corps et à l’âme qu’il faut considérer les organes.<sup>361</sup>

Bien que cette explication soit formulée ici dans l’étude des principes et des causes du mouvement local des animaux, nous pouvons faire remarquer qu’Aristote commence par énoncer ce qu’il considère comme un schéma, des principes et des termes qui ont une portée générale pour l’analyse de tout mouvement<sup>362</sup> et que c’est dans un deuxième temps qu’il précise comment les déplacements des animaux peuvent être analysés à l’aide de ce schéma et de ces termes. Ce schéma général d’analyse des causes d’un mouvement comporte donc un moteur, ou ce qui met en mouvement, « τὸ κινούν ». Ce moteur est ensuite conçu comme double, puisqu’il y a ce qui met en mouvement en étant immobile et ce qui met en mouvement en étant lui-même en mouvement. Il y a ensuite ce qui est en mouvement, « τὸ κινούμενον », comme l’est l’animal entier. Et enfin, ce par quoi le moteur met le mobile en mouvement, « ὃ κινεῖ ».

Dans ce passage, les deux moteurs, celui qui est immobile et celui qui est en mouvement, sont donc deux moteurs qui sont des principes d’où vient le mouvement : le moteur immobile produit une sorte de mouvement dans la puissance de désirer et la puissance de désirer étant alors en mouvement, le désir est un moteur en mouvement, qui produit un mouvement dans le corps de l’animal tout entier par le moyen des organes.

Dans le VIII<sup>e</sup> livre de la *Physique*, pour parvenir à la conclusion que la première cause du premier mouvement est un principe et un étant immobile, Aristote commence par démontrer que tout principe ou tout étant qui met en mouvement en premier, est en tant que tel immobile. Pour expliquer cette argumentation et pour montrer que l’expression « moteur premier » ou « ce qui met en mouvement en premier », ne désigne pas nécessairement la première cause de tous les mouvements, nous pouvons lire ce passage où Aristote se sert d’une telle expression pour établir une distinction entre les causes successives d’un même mouvement :

---

<sup>361</sup> *De l’âme* III 10, 433b 13-21 : « Ἐπει δ’ ἔστι τρία, ἐν μὲν τὸ κινούν, δεύτερον δ’ ὃ κινεῖ, ἔτι τρίτον τὸ κινούμενον, τὸ δὲ κινούν διπτόν, τὸ μὲν ἀκίνητον, τὸ δὲ κινούν καὶ κινούμενον, ἔστι δὴ τὸ μὲν ἀκίνητον τὸ πρακτὸν ἀγαθόν, τὸ δὲ κινούν καὶ κινούμενον τὸ ὀρεκτικόν (κινεῖται γὰρ τὸ κινούμενον ἢ ὀρέγεται, καὶ ἡ ὄρεξις κίνησις τίς ἐστιν, ἢ ἐνεργεῖα), τὸ δὲ κινούμενον τὸ ζῶον ὃ δὲ κινεῖ ὀργάνῳ ἢ ὄρεξις, ἥδη τοῦτο σωματικόν ἐστιν-διὸ ἐν τοῖς κοινοῖς σώματος καὶ ψυχῆς ἔργοις θεωρητέον περὶ αὐτοῦ. »

<sup>362</sup> Ce même schéma a été utilisé par Aristote en *Physique* VIII 5, 256b 14-24, pour montrer la nécessité de poser un premier moteur immobile pour rendre compte des étants en mouvement que nous voyons. Nous le citerons et commenterons plus bas (voir note 364).

Certes, nous disons que les deux <moteurs> mettent en mouvement, que ce soit le dernier (« τὸ τελευταῖον ») ou le premier (« τὸ πρῶτον ») des moteurs. Cependant c'est plutôt le premier puisque c'est celui-ci qui met en mouvement le dernier, et non le dernier qui met en mouvement le premier. Et sans le premier, le dernier ne mettra pas en mouvement alors que le premier mettra en mouvement sans le dernier, par exemple, le bras ne mettra pas en mouvement si l'homme ne le met pas en mouvement.<sup>363</sup>

Pour Aristote, il y a la possibilité de concevoir plusieurs moteurs pour un même mouvement, du moment que cette chaîne de moteur est limitée en nombre. Par conséquent, il y a en ce sens le *premier moteur* au point de départ du mouvement et le *dernier moteur*, celui qui est le plus proche du mobile. Ainsi, si nous prenons l'exemple d'une balle frappée par un joueur de cricket, il y a deux causes, deux moteurs, qui produisent le mouvement de cette balle : le bâton et l'homme. Le bâton est le moteur dernier et l'homme le moteur premier. Le bâton est un moteur qui est lui-même en mouvement, puisqu'il est mis en mouvement par l'homme. Par contre, il faut poser dans l'homme un principe qui lui n'est plus en mouvement sous peine de remonter à l'infini dans l'ordre de cette cause. Or, un tel raisonnement, qui a comme fondement la distinction entre moteur et mobile que nous avons expliquée plus haut, est valable pour tout mouvement quel qu'il soit et pour le prouver, Aristote reprend le schéma que nous avons vu à l'œuvre plus haut dans le traité *De l'âme* :

En effet, il est nécessaire qu'il y ait trois choses : ce qui est en mouvement (« τὸ κινούμενον »), le moteur (« τὸ κινῶν ») et ce par quoi il met en mouvement (« τὸ ᾧ κινεῖ »). Ce qui est en mouvement, il est nécessaire qu'il soit en mouvement (« κινεῖσθαι »), mais il n'est pas nécessaire qu'il mette en mouvement (« κινεῖν »). Ce par quoi il met en mouvement, il met en mouvement et il est en mouvement (« καὶ κινεῖν καὶ κινεῖσθαι »), puisqu'il change avec, et en même temps, étant <en mouvement> selon le même <mouvement> que ce qui est en mouvement. Cela est évident pour les choses qui sont en mouvement selon le lieu puisqu'il est nécessaire qu'elles se touchent jusqu'à un certain point. Mais le moteur, quand il est tel qu'il n'est pas ce par quoi il met en mouvement, il est immobile (« ἀκίνητον »). Puisque nous voyons le dernier terme, celui qui peut être en mouvement et qui n'a pas de principe de mouvement, et aussi ce qui est en mouvement, non pas par l'action d'un autre mais par lui-même (« οὐχ ὑπ' ἄλλου δὲ ἀλλ' ὑφ' αὐτοῦν »), il est raisonnable, pour ne pas dire nécessaire, qu'il y ait aussi le troisième terme, ce qui met en mouvement en étant immobile (« ὃ κινεῖ ἀκίνητον ὄν »).<sup>364</sup>

<sup>363</sup> *Physique* VIII 5, 256a 8-13 : « Ἄμφω δὴ κινεῖν φαμέν, καὶ τὸ τελευταῖον καὶ τὸ πρῶτον τῶν κινούντων, ἀλλὰ μᾶλλον τὸ πρῶτον· ἐκεῖνο γὰρ κινεῖ τὸ τελευταῖον, ἀλλ' οὐ τοῦτο τὸ πρῶτον, καὶ ἄνευ μὲν τοῦ πρώτου τὸ τελευταῖον οὐ κινήσει, ἐκεῖνο δ' ἄνευ τούτου, οἷον ἡ βακτηρία οὐ κινήσει μὴ κινούντος τοῦ ἀνθρώπου. »

<sup>364</sup> Cf. *Physique* VIII 5, 256b 14-24 : « Τρία γὰρ ἀνάγκη εἶναι, τὸ τε κινούμενον καὶ τὸ κινῶν καὶ τὸ ᾧ κινεῖ. Τὸ μὲν ὄν κινούμενον ἀνάγκη κινεῖσθαι, κινεῖν δ' οὐκ ἀνάγκη· τὸ δ' ᾧ κινεῖ, καὶ κινεῖν καὶ κινεῖσθαι (συμμεταβάλλει γὰρ τοῦτο ἅμα καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ τῷ κινουμένῳ ὄν· δηλον δ' ἐπὶ τῶν κατὰ τόπον κινούντων· ἄπτεσθαι γὰρ ἀλλήλων ἀνάγκη μέχρι τινός)· τὸ δὲ κινῶν οὕτως ὅστ' εἶναι μὴ ᾧ κινεῖ, ἀκίνητον. Ἐπεὶ δ' ὁρῶμεν τὸ ἔσχατον, ὃ κινεῖσθαι μὲν δύνатаι, κινήσεως δ' ἀρχὴν οὐκ ἔχει, καὶ ὃ κινεῖται μὲν, οὐχ ὑπ' ἄλλου δὲ ἀλλ' ὑφ' αὐτοῦ, εὐλογον, ἵνα μὴ ἀναγκαῖον εἴπωμεν, καὶ τὸ τρίτον εἶναι ὃ κινεῖ ἀκίνητον ὄν. » à la ligne 22-23, nous lisons « οὐχ ὑπ' ἄλλου δὲ ἀλλ' ὑφ' αὐτοῦν » en suivant le texte établi par Ross.

Dans la description qu'Aristote réalise à l'aide de ce schéma, nous voyons que ce qui est en mouvement est le point de départ évident, ce dont nous cherchons les causes. Ce par quoi cette chose est mise en mouvement, et qui est lui-même en mouvement, semble être aussi une chose ou un terme assez évident. Par contre, à nouveau, ce qui n'est pas évident pour les sens, mais qu'il faut nécessairement poser, c'est le premier qui met en mouvement tout en étant immobile. En effet, si ce premier était lui-même en mouvement, il faudrait qu'il ait lui-même une autre cause qui soit cause de son mouvement, et par conséquent il faudrait encore remonter à un principe antérieur à ce terme qui pourtant avait été donné comme premier. Par conséquent,

il est impossible que les moteurs, qui sont eux-mêmes en mouvement par l'action d'un autre, aillent à l'infini, puisqu'il n'y a aucun premier dans les choses infinies. Si donc, toute chose en mouvement est en mouvement par l'action de quelque chose, et que le moteur premier est en mouvement, mais qu'il ne l'est pas par l'action d'un autre, il est nécessaire qu'il soit en mouvement lui-même par lui-même (« αὐτὸ ὑφ' αὐτοῦ »).<sup>365</sup>

Une première sorte de premier moteur auquel Aristote parvient se trouve donc dans les étants qui se mettent eux-mêmes en mouvement, puisque dans le cas des mouvements qu'ils produisent, la remontée vers la première cause s'arrête effectivement à eux. Toutefois, ces êtres qui se mettent eux-mêmes en mouvements ne sont pas des êtres simples et il faut nécessairement que soit présente en eux une distinction entre un principe qui sera le moteur premier, qui sera immobile, et une autre partie qui sera mise en mouvement<sup>366</sup>. Pour prouver cela, Aristote s'appuie sur la distinction entre *ce qui est en mouvement*, « τὸ κινούμενον », et *ce qui met en mouvement*, ou le moteur, « τὸ κινούων ». En effet, ce qui met en mouvement quand il met en mouvement est en acte et non en puissance. Par contre ce qui est en mouvement, avant d'être en mouvement est en puissance et quand il est actuellement en mouvement, bien qu'il soit en acte, il est aussi encore en puissance, puisque son acte, le mouvement, est un acte inaccompli. Pour cette raison, qu'il y ait deux substances différentes et que l'une mette l'autre en mouvement, ou bien qu'il ait une seule substance qui se mette elle-même en mouvement, dans tous les cas, *ce qui met en mouvement* sera distinct de *ce qui est en mouvement*, le moteur sera distinct du mobile et le moteur premier sera, en tant qu'il est *ce qui met en mouvement en premier*, immobile :

---

<sup>365</sup> *Physique* VIII 5, 256a 17-21 : « ἀδύνατον γὰρ εἰς ἄπειρον ἰέναι τὸ κινούων καὶ κινούμενον ὑπ' ἄλλου αὐτό· τῶν γὰρ ἀπείρων οὐκ ἔστιν οὐδὲν πρῶτον. Εἰ οὖν ἅπαν μὲν τὸ κινούμενον ὑπὸ τινος κινεῖται, τὸ δὲ πρῶτον κινούων κινεῖται μὲν, οὐχ ὑπ' ἄλλου δέ, ἀνάγκη αὐτὸ ὑφ' αὐτοῦ κινεῖσθαι. »

<sup>366</sup> Un tel principe est aussi utilisé dans le traité *De l'âme* pour réfuter la théorie des nombres auto-moteurs : tout étant qui est moteur et mobile doit avoir des parties différenciées. Cf. *De l'âme* I 4, 409a 1-3.

De plus, nous avons défini que c'est le mobile (« τὸ κινητόν ») qui est en mouvement et celui-ci est ce qui est en mouvement en puissance (« δυνάμει κινούμενον ») et non en état accompli (« οὐκ ἐντελεχεία »). Mais ce qui est en puissance marche vers l'état accompli et le mouvement est l'état accompli inaccompli du mobile (« ἐντελέχεια κινητοῦ ἀτελής »). Or, le moteur est déjà en acte (« ἐνεργεία »), par exemple, ce qui chauffe est chaud et d'une manière générale (« καὶ ὅλως »), c'est ce qui possède la forme qui engendre. Par conséquent, <si l'on pense que ce qui met en mouvement est lui-même en mouvement> en même temps, le même et selon le même sera chaud et non chaud. Et il en va de même pour chacune des autres choses c'est-à-dire pour toutes celles dont le moteur est nécessairement synonyme. Donc, pour ce qui se met soi-même en mouvement, une partie met en mouvement et l'autre est mise en mouvement.<sup>367</sup>

Dans ces raisonnements, Aristote insiste sur le fait que tous les étants qui se mettent eux-mêmes en mouvements sont toujours constitués de plusieurs parties et qu'ils ne sont pas en mouvement tout entier puisqu'ils contiennent une partie qui met en mouvement et qui est immobile<sup>368</sup>. Par conséquent, pour cette même raison, il faut aussi affirmer qu'un étant qui est simple, et en tant qu'il est simple, ne peut pas se mettre lui-même en mouvement :

Et encore, comment est-il possible que quelque chose de continu et d'une nature homogène (« συμφύες ») se mette soi-même en mouvement (« αὐτὸ ἑαυτὸ κινεῖν ») ? En effet, en tant que ce n'est pas par contact qu'il est un et continu, il est impassible ; mais c'est en tant qu'il est séparé (« ἢ κεχώρισται ») que, par nature, une partie produit et l'autre subit. Donc, aucune de ces choses ne se met elle-même en mouvement puisqu'elles sont d'une nature homogène, ni rien d'autre de continu, mais il est nécessaire de distinguer en chacune ce qui met en mouvement (« τὸ κινῶν ») de ce qui est en mouvement (« πρὸς τὸ κινούμενον »), comme nous le voyons au sujet des choses inanimées lorsque quelque chose d'animé les met en mouvement. Cependant, ces choses aussi sont toujours en mouvement par l'action de quelque chose (« ὑπό τινος ») ; cela deviendrait manifeste pour qui distinguerait les causes.<sup>369</sup>

<sup>367</sup> *Physique* VIII 5, 257b 6-14 : « Ἔτι διώρισται ὅτι κινεῖται τὸ κινητόν· τοῦτο δ' ἐστὶν δυνάμει κινούμενον, οὐκ ἐντελεχεία, τὸ δὲ δυνάμει εἰς ἐντελέθειαν βαδίζει, ἔστιν δ' ἡ κίνησις ἐντελέχεια κινητοῦ ἀτελής. Τὸ δὲ κινῶν ἤδη ἐνεργεία ἐστίν, οἷον θερμαίνει τὸ θερμόν καὶ ὅλως γεννᾷ τὸ ἔχον τὸ εἶδος. Ὡσθ' ἅμα τὸ αὐτὸ κατὰ τὸ αὐτὸ θερμόν ἐσται καὶ οὐ θερμόν. Ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον, ὅσων τὸ κινῶν ἀνάγκη ἔχειν τὸ συνόνυμον. Τὸ μὲν ἄρα κινεῖ τὸ δὲ κινεῖται τοῦ αὐτοῦ αὐτὸ κινῶντος. »

<sup>368</sup> *Physique* VIII 5, 257b 2-6 : « Il est certes impossible que ce qui se met soi-même en mouvement, se mette soi-même tout entier en mouvement. En effet, il serait déplacé tout entier et déplacerait du même déplacement, étant un et indivisible par la forme ; et il serait altéré et altérerait de sorte que celui qui enseignerait, apprendrait en même temps, et que celui qui soigne serait soigné de la même santé. – Ἀδύνατον δὴ τὸ αὐτὸ αὐτὸ κινῶν πάντη κινεῖν αὐτὸ αὐτό· φέροιτο γὰρ ἂν ὅλον καὶ φέροι τὴν αὐτὴν φορᾶν, ἐν ὧν καὶ ἄτομον τῷ εἶδει, καὶ ἀλλοιοῖτο καὶ ἀλλοιοῖ, ὥστε διδάσκει ἂν καὶ μαθητὴν ἅμα, καὶ ὑγιάζει καὶ ὑγιάζοιτο τὴν αὐτὴν ὑγίειαν. »

<sup>369</sup> *Physique* VIII 4, 255b 12-20 : « Ἔτι πῶς ἐνδέχεται συνεχές τι καὶ συμφύες αὐτὸ ἑαυτὸ κινεῖν; ἢ γὰρ ἐν καὶ συνεχές μὴ ἀφῆ, ταύτη ἀπαθές· ἀλλ' ἢ κεχώρισται, ταύτη τὸ μὲν πέφυκε ποιεῖν τὸ δὲ πάσχειν. Οὐτ' ἄρα τούτων οὐθὲν αὐτὸ ἑαυτὸ κινεῖ (συμφυῆ γάρ), οὐτ' ἄλλο συνεχές οὐδέν, ἀλλ' ἀνάγκη διηρηθῆαι τὸ κινῶν ἐν ἐκάστω πρὸς τὸ κινούμενον, οἷον ἐπὶ τῶν ἀψύχων ὁρῶμεν, ὅταν κινή τι τῶν ἐμψύχων. Ἀλλὰ συμβαίνει καὶ ταῦτα ὑπό τινος αἰεὶ κινεῖσθαι· γένοιτο δ' ἂν φανερόν διαιροῦσι τὰς αἰτίας. »

Ce principe selon lequel aucune chose qui est constituée d'une nature homogène ne peut être la cause de son propre mouvement est aussi énoncé en *Métaphysique* Θ 1<sup>370</sup>, et ici, en *Physique* VIII, Aristote montre comment cette affirmation se vérifie pour toutes choses, y compris dans le cas des mouvements des corps simples. Et bien que la démonstration aristotélicienne du fait que les corps simples sont mis en mouvement par quelque chose d'autre soit complexe et que l'on puisse mettre en doute la validité de sa conclusion<sup>371</sup>, elle parvient cependant à une conclusion qui est évidente pour Aristote<sup>372</sup> et elle témoigne pour lui de l'universalité de la distinction *entre ce qui met en mouvement et ce qui est en mouvement*.

Par conséquent, Aristote estime pouvoir tenir comme fermement établis ces deux principes : (1) « toutes les choses qui sont en mouvement sont mises en mouvement par quelque chose<sup>373</sup> » et (2) dans le cas particulier des choses qui se mettent elles-mêmes en mouvement, « de la chose prise dans son ensemble, l'une des parties met en mouvement en étant immobile et l'autre est mise en mouvement, puisque c'est seulement ainsi que quelque chose peut être *auto-mobile*, ("αὐτοκίνητον").<sup>374</sup> » Et par suite, si nous rappelons les distinctions effectuées plus haut, au point IV, 2, nous pouvons affirmer que l'on ne peut pas, dans le cadre de la physique aristotélicienne, affirmer que les corps simples sont en mouvement *par leur propre*

<sup>370</sup> *Métaphysique* Θ 1, 1046a 26-29 : « Mais d'autre part, <la puissance> est dans ce qui produit, tel le chaud et l'art de bâtir, l'un est dans ce qui chauffe et l'autre dans celui qui bâtit. Et c'est pourquoi, en tant qu'uni par nature, aucun n'est affecté par lui-même : car il est un et non un autre. – ή δ' ἐν τῷ ποιῶντι, οἷον τὸ θερμὸν καὶ ή οἰκοδομική, ή μὲν ἐν τῷ θερμαντικῷ ή δ' ἐν τῷ οἰκοδομικῷ: διὸ ἧ συμπέφυκεν, οὐθὲν πάσχει αὐτὸ ὑφ' ἑαυτοῦ: ἐν γὰρ καὶ οὐκ ἄλλο. »

<sup>371</sup> Cf. entre autres, D. Graham, *Aristotle. Physics Book VIII*, Oxford, Clarendon Press, 2007 (1<sup>re</sup> éd. 1999), pp. 75-86 ; F. Baghdassarian, *La question du divin chez Aristote, discours sur les dieux et science du principe*, Louvain, Peeters, 2016, pp. 79-83 ; D. Lefebvre, *Dynamis, op. cit.*, pp. 458-465 (qui fait un état de la question et qui accorde à cette théorie d'Aristote une cohérence plus grande que les deux autres auteurs cités). À ce propos, nous voudrions faire remarquer que si l'on peut légitimement trouver des failles dans le raisonnement par lequel Aristote prouve que les éléments sont eux aussi mis en mouvement *par l'action* d'autre chose, il nous semble par contre illégitime de prendre appui sur ces failles supposées pour attribuer à Aristote une théorie de l'automotricité des éléments simples comme le fait F. Baghdassarian : « En somme, bien que l'intention d'Aristote soit manifestement de soumettre le mouvement élémentaire au principe de la transitivité du mouvement, il demeure que le feu ou la terre, une fois engendrés, se meuvent *huph' heautôn*. » (p. 83) Sur les causes du mouvement des éléments, nous renvoyons aussi à M. Matthen, « Why does earth move to the center ? An examination of some explanatory strategies in Aristotle's cosmology », in *New perspectives on Aristotle's De caelo*, éd. A. C. Bowen, C. Wildberg, Leiden – Boston, Brill, 2009, pp. 119-138 et M. L. Gill, « The theory of the elements in *De Caelo* 3 and 4 », in *New perspectives on Aristotle's De caelo, op. cit.*, pp. 139-161, qui font un état de la question et qui défendent des vues opposées.

<sup>372</sup> *Physique* VIII 4, 255b 29-31 : « Il est donc évident maintenant qu'aucun de ces corps ne se met lui-même en mouvement. Ils ont bien un principe de mouvement, cependant non pas un principe du fait de mettre en mouvement ni du fait de produire, mais du fait de subir. - Ὅτι μὲν τοίνυν οὐδὲν τούτων αὐτὸ κινεῖ ἑαυτό, δῆλον· ἀλλὰ κινήσεως ἀρχὴν ἔχει, οὐ τοῦ κινεῖν οὐδὲ τοῦ ποιεῖν, ἀλλὰ τοῦ πάσχειν. »

<sup>373</sup> *Physique* VIII 4, 256a 1-2 : « ἅπαντα ἂν τὰ κινούμενα ὑπὸ τινος κινῶτο. »

<sup>374</sup> *Physique* VIII 5, 258a 1-2 : « Τῆς ὅλης ἄρα τὸ μὲν κινήσει ἀκίνητον ὄν τὸ δὲ κινήθησεται· μόνως γὰρ οὕτως οἷόν τέ τι αὐτοκίνητον εἶναι. »

*action* sur la base de la thèse – elle parfaitement aristotélicienne – selon laquelle les corps simples sont *par nature* en mouvement vers leur lieu propre.

De ces premiers raisonnements, nous pouvons conclure que tout premier moteur, quel qu'il soit, est en tant que tel immobile<sup>375</sup>, même s'il peut être en mouvement selon la coïncidence :

Il est par conséquent manifeste à partir de ce que l'on a dit que ce qui met en mouvement en premier est immobile. En effet, soit ce qui est en mouvement et qui est en mouvement par l'action de quelque chose s'arrête immédiatement au premier immobile, soit il s'arrête à ce qui est en mouvement, et qui se met en mouvement et qui s'arrête lui-même. Des deux façons, il en résulte que ce qui met en mouvement en premier, pour toutes les choses qui sont en mouvement, est immobile.<sup>376</sup>

Par conséquent, les premiers moteurs immobiles peuvent donc être ou bien des étants eux-mêmes au repos et immobiles, ou bien les principes immobiles qui appartiennent aux étants qui se mettent eux-mêmes en mouvement<sup>377</sup>. Et l'immobilité des principes premiers qui mettent en mouvement doit être affirmée, au gré d'Aristote, en raison de l'impossibilité de remonter à l'infini dans l'ordre des moteurs et parce que tout moteur est simplement en acte alors que le mouvement est un acte inaccompli.

Si nous revenons maintenant à la distinction entre moteur immobile et moteur en mouvement, les analyses de *Physique* VIII ont confirmé que les moteurs immobiles sont effectivement conçus comme des moteurs qui produisent des mouvements et qui produisent des mouvements dans d'autres étants ; et ces derniers, étant par conséquent devenus eux aussi en acte, peuvent produire, comme moteur en mouvement, d'autres mouvements. Toutefois, il faut rappeler que ces moteurs immobiles peuvent ensuite désigner des objets différents, et qu'il faut aussi appliquer à cette expression la règle suivant laquelle le sens d'une expression générale se particularise en fonction des objets particuliers qu'elle sert à désigner. Par exemple, les âmes ne sont pas des moteurs immobiles de la même manière que le bien réalisable pour les animaux.

Pour conclure sur cette question, nous pouvons reprendre la définition du mouvement : l'état accompli de ce qui est en puissance en tant qu'il est en puissance. En effet, à partir de ce

---

<sup>375</sup> Cf. *Physique* VIII 5, 256b 24-27, cité et commenté plus bas, 5<sup>e</sup> partie, VI, 1, note 867, lorsque nous discutons de la position d'Anaxagore.

<sup>376</sup> *Physique* VIII 5, 258b 4-9 : « Φανερόν τοίνυν ἐκ τούτων ὅτι ἔστιν τὸ πρότερον κινεῖν ἀκίνητον· εἴτε γὰρ εὐθὺς ἴσταται τὸ κινούμενον, ὑπὸ τινος δὲ κινούμενον, εἰς ἀκίνητον τὸ πρότερον, εἴτε εἰς κινούμενον μὲν, αὐτὸ δ' αὐτὸ κινεῖν καὶ ἴσταν, ἀμφοτέρως συμβαίνει τὸ πρότερον κινεῖν ἅπασιν εἶναι τοῖς κινουμένοις ἀκίνητον. »

<sup>377</sup> Cf. *Mouvement des animaux*, 6, 700b 12-13 : « En effet, si on laisse de côté le mouvement du tout, les êtres animés sont causes du mouvement des autres êtres, à l'exception de ceux qui se meuvent mutuellement en se heurtant les uns aux autres. – Τῶν γὰρ ἄλλων παρὰ τὴν τοῦ ὅλου κίνησιν τὰ ἔμψυχα αἴτια τῆς κινήσεως, ὅσα μὴ κινεῖται ὑπ' ἀλλήλων διὰ τὸ προσκόπτειν ἀλλήλοις. »

point de départ, nous pouvons affirmer qu'il y a dans tout moteur en mouvement d'une part un acte, parce qu'il est moteur, et d'autre part une puissance parce qu'il est mis en mouvement. Par suite, les moteurs en mouvement sont de deux sortes : on peut parler d'un moteur en mouvement, comme dans le cas du désir, parce qu'un moteur ne serait pas en acte s'il n'avait pas été mis en mouvement par un autre moteur ; on peut aussi parler de moteur en mouvement, comme dans le cas de l'objet chaud qui se refroidit quand il chauffe, parce qu'un moteur est composé de puissance et d'acte et que le mobile sur lequel il agit, agit en retour sur la puissance que ce moteur possède aussi<sup>378</sup>. Ainsi, nous parvenons à nouveau à cette conclusion : s'il y a un étant et un moteur qui ne possède aucune puissance d'être autre chose, soit selon la substance, soit selon le lieu, ou la qualité ou la quantité, il sera par nécessité un moteur immobile ; et il sera un moteur immobile, non pas parce qu'il n'est pas une cause productrice d'un mouvement, mais parce qu'il n'a pas la puissance d'être en mouvement.

### Conclusion

En fonction de ce que nous avons développé sur la conception aristotélicienne du mouvement, nous pouvons tirer quelques conclusions concernant les principes et les causes du mouvement, principes et causes sur lesquelles porte précisément notre recherche.

Premièrement, nous pouvons dire que, pour Aristote, rechercher les causes d'un mouvement, c'est rechercher les causes d'un état accompli et d'un certain acte pour une réalité précise. En ce sens, rechercher les causes d'un mouvement, c'est rechercher pourquoi et en raison de quoi cette réalité est en acte de cette manière particulière c'est-à-dire en mouvement. Qu'est-ce qui dans cette réalité peut expliquer qu'elle est actuellement en mouvement ? Ces causes et ces principes doivent aussi permettre de comprendre précisément *ce que c'est* pour de telles réalités que d'être en mouvement. Cette recherche, étant donné la nature complexe du mouvement, n'est pas simple et l'histoire de la pensée en Grèce antique, témoigne des théories qui ont fini par refuser d'accepter la réalité du mouvement, faute d'avoir pu en concevoir adéquatement les causes. C'est en ce sens qu'en *Physique I*, Aristote affirme que tous ses prédécesseurs se sont égarés dans leurs recherches sur la génération et la corruption du fait qu'ils n'avaient pas une théorie suffisante du substrat et de la matière<sup>379</sup>. À l'inverse, la

---

<sup>378</sup> Pour de telles analyses, voir *Génération et corruption I* 6 et 7.

<sup>379</sup> *Physique I* 8, 191b 30-36 : « C'est de cette façon, comme nous l'avons dit, que sont résolues les difficultés qui les ont contraints à supprimer certaines des choses dont nous avons parlé. C'est en effet pour cela que nos prédécesseurs s'écartèrent à ce point de la voie (« ἐξετράπησαν τῆς ὁδοῦ ») de la génération et de la corruption et en général de tout changement. Car s'ils avaient vu cette nature, cela les aurait libérés de leur ignorance. Certains autres <les platoniciens>, par contre, ont atteint cette nature, mais pas de manière suffisante. – Ὡσθ' (ὅπερ ἐλέγομεν) αἱ ἀπορίαι λύονται δι' ἃς ἀναγκαζόμενοι ἀναιροῦσι τῶν εἰρημένων ἔνια· διὰ γὰρ τοῦτο τοσοῦτον καὶ οἱ

recherche d'Aristote se caractérise par le fait de prendre en compte les mouvements, y compris les générations simples, comme des faits et des actes réels dont il faut nécessairement parvenir à saisir toutes les causes. En ce sens, en *Physique* VIII 1, nous le voyons reprocher à Démocrite d'avoir admis que le mouvement était éternel, mais de ne pas en avoir recherché la cause<sup>380</sup>. De plus, étant donné que *ce qui est en mouvement* et *ce qui met en mouvement*, sont relatifs l'un à l'autre, rechercher les causes du mouvement consiste aussi à chercher explicitement pourquoi et en raison de quoi tel moteur met en mouvement tel mobile.

Deuxièmement, il faut aussi dire que celui qui recherche les causes d'un mouvement doit commencer par se demander si ce mouvement appartient à telle réalité par elle-même, ou s'il lui appartient par coïncidence. En effet, la recherche des causes d'un mouvement doit déterminer à quoi précisément le mouvement appartient par soi, puisque donner les causes d'un mouvement qui appartient par coïncidence à une réalité revient à dire qu'elle est en mouvement parce qu'elle coïncide avec telle réalité qui est en mouvement par elle-même. La science des causes doit donc s'attacher à donner les causes des mouvements qui appartiennent par soi à ce qui est en mouvement ; ainsi, la science des causes ne consiste pas à dire que les marins sont en mouvement parce qu'ils sont sur un bateau qui navigue, mais à dire pourquoi ce bateau est en mouvement.

Troisièmement, si l'on tient compte du fait que le déplacement, l'altération, l'augmentation-diminution et la génération sont autres par le genre, nous pouvons dire de leurs causes ce qu'Aristote dit en général des causes de toutes choses : « Les causes et les principes des différentes choses sont différents en un sens, mais en un autre sens, si on parle universellement et selon l'analogie, ils sont les mêmes pour toutes. »<sup>381</sup> Ainsi, il faut rester averti que chaque genre de mouvement a des causes différentes selon la forme : être un substrat, être un moteur, ou être un mobile, prennent une signification différente selon chaque genre de mouvement. Par conséquent, on ne peut pas appliquer indifféremment ce qui est vrai de l'un à un autre ; ce qui appartient à un mobile en tant qu'il est mobile appartient bien aux quatre genres de mobile, mais ce qui appartient au mobile selon le lieu n'est pas automatiquement vrai des autres mobiles.

---

πρότερον ἐξετράπησαν τῆς ὁδοῦ τῆς ἐπὶ τὴν γένεσιν καὶ φθορὰν καὶ ὅλως μεταβολῆν· αὕτη γὰρ ἂν ὀφθεῖσα ἢ φύσις ἅπασαν ἔλυσεν αὐτῶν τὴν ἄγνοιαν. Ἡμῆνοι μὲν οὖν καὶ ἕτεροὶ τινὲς εἰσιν αὐτῆς, ἀλλ' οὐχ ἰκανῶς. »

<sup>380</sup> Cf. *Physique* VIII 1, 252a 32 – 252b 5, cité et étudié plus loin, 5<sup>e</sup> partie, II, 1, note 700.

<sup>381</sup> *Métaphysique* Λ 4, 1070a 31-33 : « Τὰ δ' αἰτία καὶ αἰ ἀρχαὶ ἄλλα ἄλλων ἔστιν ὧς, ἔστι δ' ὧς, ἂν καθόλου λέγη τις καὶ κατ' ἀναλογίαν, ταῦτά πάντων. »

Enfin, en nous fondant sur ce que nous avons développé quant à la nécessité de préciser les différentes significations d'un terme et de donner, au-delà des exemples, des définitions précises des termes, nous pouvons en conclure que la connaissance du mouvement exige de connaître ce que c'est « être en puissance » et « être en acte ». Pour l'instant, nous avons vu qu'Aristote a largement utilisé ces notions, mais qu'il ne les a pas expliquées pour elles-mêmes. Nous pouvons aussi nous interroger sur les liens entre actes accomplis et actes inaccomplis. En effet, dans les exemples utilisés, les actes inaccomplis correspondent et s'achèvent dans des actes accomplis, par exemple, la construction de la maison s'achève dans une maison en état accompli, l'apprentissage s'achève dans la connaissance accomplie, la génération aboutit à un vivant autonome en état accompli. Mais, sans en rester à des listes d'exemples, comment peut-on préciser exactement ce qui caractérise les liens entre ces deux sortes d'états accomplis ou d'actes ? De plus, il faut pouvoir préciser ce que sont les figures de l'attribution qui ont été nécessaires à l'étude du mouvement. Elles aussi ont été utilisées sans être expliquées pour elles-mêmes.



### **3<sup>e</sup> partie : Les substances qui sont en mouvement**

Ayant montré dans notre première partie que la recherche des premiers principes et des premières causes du mouvement des substances naturelles constitue l'un des objectifs explicites de la science première développée dans les *Métaphysiques*, nous allons maintenant étudier la manière concrète dont cette recherche a été effectuée dans ces traités, ainsi que les résultats auxquels Aristote est parvenu. Pour introduire cette étude, nous pouvons prendre comme point de départ le reproche qu'Aristote formule contre Leucippe et Démocrite en *Métaphysique* A 4 : « Quant au mouvement, d'où ou comment il appartiendra aux étants, eux aussi, à peu près comme les autres, ont négligé cela avec insouciance.<sup>382</sup> » Dans ce passage, la critique s'adresse en particulier aux atomistes qui, comme les premiers physiciens, ont utilisé comme premiers principes de toutes choses uniquement des principes qui sont des causes comme matière, sans rechercher un type de principe qui serait une cause comme principe d'où vient le mouvement ; toutefois, nous pouvons généraliser cette critique et l'exprimer sous la forme d'une question globale qu'Aristote se pose effectivement : « Quant au mouvement, d'où ou comment appartient-il aux étants ? » Et lorsque nous formulons ainsi cette question, nous insistons sur les deux adverbes utilisés « ὅθεν ἢ πῶς ». Ainsi, en suivant D. Charles lorsqu'il montre dans un article sur la causalité finale<sup>383</sup> que la fin comme cause ne rend pas premièrement compte du point de départ de la production d'un mouvement, production dont le moteur est la cause, mais qu'elle rend essentiellement compte de *la manière* dont le moteur produit le mouvement – si tel moteur produit *ainsi* et *de cette manière* tel mouvement, c'est en raison d'une fin – nous pensons que lorsque Aristote soulève la nécessité de rendre compte de « *comment* le mouvement appartient aux étants ? » il indique ici la nécessité de déterminer quelle est cette cause qui peut rendre raison de la manière dont les mouvements se produisent effectivement dans les étants. On peut donc interpréter ces deux adverbes en disant qu'ils renvoient aux deux

---

<sup>382</sup> *Métaphysique* A 4, 985b 19-20 : « Περὶ δὲ κινήσεως, ὅθεν ἢ πῶς ὑπάρξει τοῖς οὐσι, καὶ οὗτοι παραπλησίως τοῖς ἄλλοις ῥαθύμως ἀφεῖσαν. » Nous avons cité et commenté ce passage dans notre 1<sup>re</sup> partie.

<sup>383</sup> Cf. D. Charles, « Teleological causation », in *Nature et sagesse, les rapports entre physique et métaphysique dans la tradition aristotélicienne*, éd. C. Cerami, Louvain, Peeters, 2014, pp. 177-205 et « La cause finale », in *Aitia I. Les quatre causes d'Aristote : origines et interprétations*, éd. C. Viano, C. Natali, M. Zingano, Louvain, Peeters, 2013, pp. 123-159. En faisant référence à *Topiques* VI 13, 150b 22-27, où Aristote signale qu'être une maison, ce n'est pas être des briques rassemblées de n'importe quelle manière, mais rassemblées de *telle* manière, nous pouvons dire que les causes de la maison sont celui qui est au point de départ du rassemblement de ces matériaux et aussi la raison pour laquelle il les a rassemblés *de cette manière*, c'est-à-dire afin d'abriter des hommes et leurs biens. Voir aussi, *Métaphysique* H 3, 1043a 29 – 1043b 4, cité plus bas où Aristote précise qu'une maison, ce sont des briques et des pierres disposées de telle façon, « ὡδὲ κειμένων ».

sortes de causes : celle comme principe d'où vient le mouvement et celle comme accomplissement.

Pour comprendre la réponse d'Aristote à la question que nous venons de formuler, nous mettrons en évidence deux thèses fondamentales : premièrement, la définition du mouvement telle que nous l'avons étudiée dans notre 2<sup>e</sup> partie ; deuxièmement, l'antériorité des substances comme principes et causes pour toutes choses – cette antériorité prenant un sens différent si l'on parle soit des substances comme substrats de tous les étants non-séparés, soit de la substance comme forme, soit des substances immobiles et éternelles. La mise en évidence de la première thèse montrera que la philosophie première d'Aristote suppose que les résultats atteints par la philosophie de la nature sont toujours valides. Aristote ne les remet pas en cause dans sa philosophie première, mais au contraire il les utilise lorsqu'il le juge nécessaire. La démonstration de la deuxième thèse, puisqu'elle n'appartient pas à la science naturelle, permettra de comprendre la spécificité de la science première qui a pour objet les étants en tant qu'étant, et en premier lieu les premiers des étants, c'est-à-dire les substances<sup>384</sup>.

Dans la suite de ce travail, nous montrerons donc que la définition du mouvement comme état accompli de ce qui est en puissance en tant qu'il est en puissance est présente lorsque Aristote détermine ce que sont les premières causes des substances naturelles et de leurs mouvements et que le rappel de cette définition permet de mieux comprendre ces recherches. D'autre part, quand nous étudierons la démonstration de l'antériorité de la substance, nous verrons que la recherche de la science première ne porte plus sur les mouvements eux-mêmes, sur leurs formes et sur leurs différences propres, mais sur les substances qui sont en mouvement

---

<sup>384</sup> Nous suivons la remarque de D. Devereux et P. Pellegrin (éd.), *Biologie, Logique et métaphysique chez Aristote*, Paris, éditions du CNRS, 1990, introduction, p. 3 : « Ainsi l'un des dilemmes bien connus des livres centraux de la *Métaphysique* tourne autour de la question de savoir si la forme d'une substance naturelle est universelle ou particulière. Dans la *Métaphysique* elle-même les partisans des deux interprétations n'ont pas manqué de trouver des arguments en leur faveur. Or si, comme nous le rappelions plus haut à l'occasion de la critique de Lloyd, le biologiste doit prendre en compte les exigences de la doctrine métaphysique de l'*ousia*, nous voyons aussi combien le connaisseur des textes biologiques est mieux armé qu'un autre pour s'y retrouver dans le labyrinthe du livre Z de la *Métaphysique*. » et p. 5 : « Sans armature épistémologique la biologie aristotélicienne est aveugle, sans les traités scientifiques et principalement biologiques, la métaphysique et la logique d'Aristote restent largement vides. » ; et nous renvoyons aussi à l'ensemble des débats développés dans les articles repris dans ce livre. Pour d'autres études sur la biologie d'Aristote, nous renvoyons entre autres à A. Gotthelf (éd.), *Aristotle, On Nature And Living Things, Philosophical and Historical Studies*, Pittsburg – Bristol, Mathesis Publications – Bristol Classical Press, 1985 ; A. Gotthelf, G. Lennox (éds.), *Philosophical issues in Aristotle's biology*, Cambridge University Press, 1987 ; A. Gotthelf, *Teleology, First Principles, and Scientific Method in Aristotle's Biology*, Oxford University Press, 2012 ; R. Bolton, J. Lennox, (éds.), *Being, Nature, and Life in Aristotle*, Cambridge University Press, 2010 ; A. Laks, M. Rashed (éds.) *Aristote et le mouvement des animaux, dix études sur le De motu animalium*, Lille, Presse Universitaire du Septentrion, 2004 ; P.-M. Morel, *De la matière à l'action. Aristote et le problème du vivant*, Paris, Vrin, 2007. Pour une étude générale de la conception aristotélicienne du monde naturel, nous renvoyons à F. Solmsen, *Aristotle's System of the Physical World, a Comparison with his Predecessors*, New York, Cornell University Press, Ithaca, 1960.

et sur les principes de ces substances. Nous souhaitons ainsi montrer les différentes manières selon lesquelles les substances sont effectivement des causes et des principes pour les mouvements, et cela en précisant les différents sens que peut prendre ce terme de substance. Ces recherches sur les substances permettront alors de répondre effectivement à la question initiale – « Quant au mouvement, d'où et comment appartient-il aux étants ? » – et cela en déterminant ce que sont toutes les causes de cette appartenance du mouvement aux étants, c'est-à-dire celles comme matière, celles comme forme, celles comme principe d'où vient le mouvement, et celles comme accomplissement.

Dans la 3<sup>e</sup> partie, après avoir montré que tout mouvement a comme substrat une substance et que toute substance en mouvement est une substance composée de matière et de forme, de puissance et d'acte, nous étudierons ce que sont ces principes de ces substances composées. Dans la 4<sup>e</sup> partie nous montrerons que la substance comme forme est aussi, pour les générations naturelles des substances engendrées et corruptibles, une cause comme principe d'où vient le mouvement, et une cause comme accomplissement<sup>385</sup>. Dans la 5<sup>e</sup> partie, nous étudierons pourquoi, dans la vision d'Aristote, il est nécessaire de poser l'existence d'un autre genre de substance c'est-à-dire de substances qui ne sont pas des substances naturelles en mouvement, mais qui sont les premières causes des mouvements éternels des corps célestes. Cette étude aura aussi pour objectif de préciser le type de causalité qui appartient à de telles substances.

### **I. Les substances sont des principes pour les mouvements dont elles sont les substrats**

Puisque tout mouvement est un acte et un état accompli de ce qui est en puissance en tant qu'il est en puissance, l'existence d'un mouvement particulier suppose l'existence de son substrat ; en d'autres termes, nous pouvons dire que tout mouvement est l'acte et l'état accompli *de quelque chose* et qu'il n'est jamais un acte et un état accompli séparé d'un substrat particulier. Or, puisque les substances sont les premiers des étants et qu'elles seules parmi tous

---

<sup>385</sup> Par de telles recherches, nous apporterons notre interprétation concernant les problèmes qui ont été soulevés quant à la matière et quant à la forme. Ces questions ont été reprises dans leur ensemble dans les articles de D. Charles, « Matter and Form : Unity, Persistence, and Identity », in *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, eds. T. Scaltsas, D. Charles, M. L. Gill, Oxford, Clarendon Press, 1994, pp. 75-105 ; « *Metaphysics*  $\Lambda$  2 : matter and change », *art. cit.*, ou encore dans G. Galluzzo, M. Mariani, *Aristotle's Metaphysics Book Z, op. cit.*, pp. 89-134. Faut-il concevoir la matière et la forme comme deux étants, deux entités, ou deux concepts indépendants l'un de l'autre ? Ou bien s'agit-il de deux manières de concevoir une seule et même substance ? S'il s'agit de deux objets indépendants comment faut-il comprendre leur unité dans les composés ? Cette unité est-elle une unité accidentelle ? Ou un autre type d'unité ? S'il ne s'agit que de deux manières de concevoir une même chose, dans quel but Aristote a-t-il conçu ces notions ? Servent-elles à expliquer quelque chose ? La matière doit-elle être comprise comme ce qui entre dans la composition d'une substance ou bien comme une capacité de changer ? Que représente la notion de *matière première* ?

les étants sont des étants séparés, nous pouvons en conclure que tout mouvement a pour substrat une substance et que sans substance, il n'y aurait pas de mouvement puisque eux non plus ne peuvent être séparés des substances.

En *Métaphysique* Λ 5, lorsque Aristote précise les différentes manières dont il est possible de parler des principes qui sont des causes et des principes *pour toutes choses*, il déclare que selon l'une de ces manières, on peut affirmer que les substances et les causes des substances sont des causes pour toutes choses, y compris pour les mouvements, et cela parce que les substances sont les substrats de toutes choses : « Puisqu'il y a des choses séparables et d'autres non séparables, les premières sont les substances. Et, elles sont les causes de toutes choses ("πάντων αίτια"), parce que sans les substances il n'y a ni affection, ni mouvement<sup>386</sup>. » Et cette affirmation est reprise à la fin du même chapitre : « Et c'est ainsi que les causes des substances sont en quelque sorte causes de toutes choses (" αίτια πάντων"), parce que tout est détruit si elles sont détruites. »<sup>387</sup>

Par conséquent, nous pouvons dire qu'en ce premier sens, la science des premières causes de toutes choses, y compris des premières causes des mouvements, est la science de ces substances et de leurs causes ; et ces substances sont principes de toutes choses en étant leurs substrats. Cette science des substances se distingue de la philosophie naturelle, bien que celle-ci aussi porte sur des substances. Que cette dernière porte sur des substances, nous pouvons le lire par exemple dans le III<sup>e</sup> livre du traité *Du Ciel* :

Puisque parmi les choses qui sont dites par nature, les uns sont des substances et les autres sont des œuvres (« έργα ») et des affections (« πάθη ») de celles-ci – et, j'appelle d'une part substances, les corps simples, tels le feu, la terre et ceux de leur série, et aussi tous les corps qui sont constitués à partir d'eux, tels le ciel tout entier (« τόν τε σύνολον οὐρανόν ») et ses parties, et encore les animaux et les plantes et leurs parties ; et d'autre part, j'appelle « affections » et « œuvres », les mouvements de chacune de ces <substances>, et les mouvements des autres choses dont ces <substances> sont causes selon leur propre puissance, et en outre leurs altérations et leurs changements de l'un vers l'autre – il est donc manifeste que la plus grande partie de la recherche au sujet de la nature porte sur des corps. En effet, toutes les

---

<sup>386</sup> *Métaphysique* Λ 5, 1070b 36 – 1071a 2 (nous soulignons) : « Ἐπει δ' ἐστὶ τὰ μὲν χωριστὰ τὰ δ' οὐ χωριστὰ, οὐσίαι ἐκεῖνα. Καὶ διὰ τοῦτο πάντων αίτια ταῦτά, ὅτι τῶν οὐσιῶν ἄνευ οὐκ ἔστι τὰ πάθη καὶ αἱ κινήσεις. »

<sup>387</sup> *Métaphysique* Λ 5, 1071a 34-35 : « καὶ ὡδὶ τὰ τῶν οὐσιῶν αίτια ὡς αίτια πάντων, ὅτι ἀναρῆται ἀναρῶμενων. » À ce propos, nous pouvons signaler que nous ne pensons pas qu'il y ait une opposition entre la doctrine des *Catégories* et celle des *Métaphysiques*. Il nous semble que *premier* doit toujours être compris comme désignant quelque chose qui est premier *par rapport à quelque chose* et non comme un titre. Dans les *Catégories*, les substances concrètes, comme les substances naturelles, sont dites premières *par rapport à tous les autres étants* qui peuvent leur être attribués, et par rapport aux espèces universelles. Dans *Métaphysique* Z, la forme est première *par rapport à la matière et au composé*. La suite de notre travail montrera comment comprendre cette priorité de la forme sur le composé et la matière ainsi que la différence entre la forme comme substance première et comme acte, et la forme comme espèce universelle, tel « homme » ou « hirondelle ».

substances naturelles ou bien sont des corps, ou bien se produisent (« γίνονται ») avec des corps et des grandeurs. Ceci est évident à partir de la recherche qui détermine quels sont les <êtres> par nature<sup>388</sup> et aussi à partir de la considération de chacun d'eux en particulier.<sup>389</sup>

Les recherches physiques et biologiques portent donc manifestement sur des substances, puisqu'elles considèrent des substances qui sont des corps ou qui ne sont pas sans des corps. Quant à la recherche des causes en philosophie naturelle, Aristote affirme, en se démarquant explicitement des autres physiologues sur ce point<sup>390</sup>, que la science de la nature utilise et doit utiliser la causalité de la forme et de la substance dans ses argumentations puisque la nature qui est principe d'une substance naturelle est non seulement sa matière, mais aussi et premièrement sa forme et sa substance<sup>391</sup>. Toutefois, s'il est juste d'affirmer que la philosophie de la nature traite de substances parce qu'elle traite de certaines substances, c'est-à-dire des substances naturelles et de leur nature qui est substance, nous pouvons cependant préciser qu'elle ne porte pas sur la substance comme telle<sup>392</sup>. En effet, si nous rappelons ce que nous avons développé dans notre 1<sup>re</sup> partie, en commentant *Métaphysique* I 1, 1052b 7-15, sur les deux manières de donner le sens d'un terme, c'est-à-dire, soit en donnant une liste de choses désignées par ce

---

<sup>388</sup> Nous pensons qu'une telle recherche est celle qui est réalisée particulièrement en *Physique* II 1 et 2. Voir par exemple, II 1, 192b 32-37 : « D'un côté donc, la nature est ce que l'on a dit. D'un autre côté, "possèdent une nature", toutes les choses qui ont un tel principe. Et toutes ces choses sont des substances, puisqu'elles sont un certain substrat et que la nature est toujours dans un substrat. D'un autre côté encore, sont "selon la nature", toutes les choses qui appartiennent à ces <substances naturelles> par elles-mêmes, comme par exemple le fait de se transporter vers le haut pour le feu. En effet, cela n'est pas une nature, ni ne possède une nature, mais est par nature et selon la nature. On a donc dit ce qu'est la nature, et ce qu'est le "par nature" ou "selon la nature". – Φύσις μὲν οὖν ἐστὶ τὸ ῥηθέν. Φύσιν δὲ ἔχει ὅσα τοιαύτην ἔχει ἀρχήν. Καὶ ἔστιν πάντα ταῦτα οὐσία· ὑποκειμένον γάρ τι, καὶ ἐν ὑποκειμένῳ ἐστὶν ἡ φύσις αἰεί. Κατὰ φύσιν δὲ ταῦτά τε καὶ ὅσα τούτοις ὑπάρχει καθ' αὐτά, οἷον τῷ πυρὶ φέρεσθαι ἄνω· τοῦτο γὰρ φύσις μὲν οὐκ ἔστιν οὐδ' ἔχει φύσιν, φύσει δὲ καὶ κατὰ φύσιν ἐστίν. Τί μὲν οὖν ἐστὶν ἡ φύσις, εἴρηται, καὶ τί τὸ φύσει καὶ κατὰ φύσιν. »

<sup>389</sup> *Du Ciel* III 1, 298a 27 – 298b 5 : « Ἐπεὶ δὲ τῶν φύσει λεγομένων τὰ μὲν ἐστὶν οὐσίαι, τὰ δ' ἔργα καὶ πάθη τούτων (λέγω δ' οὐσίας μὲν τὰ τε ἀπλᾶ σώματα, οἷον πῦρ καὶ γῆν καὶ τὰ σύστοιχα τούτοις, καὶ ὅσα ἐκ τούτων, οἷον τὸν τε σύνολον οὐρανὸν καὶ τὰ μόρια αὐτοῦ, καὶ πάλιν τὰ τε ζῶα καὶ τὰ φυτὰ καὶ τὰ μόρια τούτων, πάθη δὲ καὶ ἔργα τὰς τε κινήσεις τὰς τούτων ἐκάστου καὶ τῶν ἄλλων, ὅσων ἐστὶν αἴτια ταῦτα κατὰ τὴν δύναμιν τὴν ἑαυτῶν, ἐτι δὲ τὰς ἀλλοιώσεις καὶ τὰς εἰς ἄλληλα μεταβάσεις), φανερόν ὅτι τὴν πλείστην συμβαίνει τῆς περὶ φύσεως ἱστορίας περὶ σωμάτων εἶναι· πᾶσαι γὰρ αἱ φυσικαὶ οὐσίαι ἢ σώματα ἢ μετὰ σωμάτων γίνονται καὶ μεγεθῶν. Τοῦτο δὲ δῆλον ἐκ τε τοῦ διωρίσθαι τὰ ποῖά ἐστι φύσει, καὶ ἐκ τῆς καθ' ἕκαστα θεωρίας. »

<sup>390</sup> Cf. 1<sup>re</sup> partie, en particulier I, 3, b.

<sup>391</sup> Pour la nature comme forme, cf. *Physique* II 1, 193a 27 – 193b 21 ; pour la forme comme substance, cf. *Génération et corruption* II 9, 335b 5-7 ; *Météorologiques* II 6, 365a 11-13 ; *Génération des animaux* I 1, 715a 4-7 ; pour la nature comme substance, cf. *De l'âme* I 1, 402a 7-22 ; *Parties des animaux* I 1, 639a 15-19, et I 1, 641a 25-27 : « D'autant plus que la nature est dite et est de deux manières : d'une part comme matière et d'autre part comme substance. Et cette dernière est aussi la nature comme ce qui met en mouvement et comme accomplissement. Or pour l'animal, soit toute l'âme, soit une de ses parties, est quelque chose de cette sorte. – ἄλλως τε καὶ τῆς φύσεως διχῶς λεγομένης καὶ οὐσης τῆς μὲν ὡς ὕλης τῆς δ' ὡς οὐσίας. Καὶ ἔστιν αὕτη καὶ ὡς ἡ κινουῦσα καὶ ὡς τὸ τέλος. Τοιοῦτον δὲ τοῦ ζῶου ἦτοί πᾶσα ἡ ψυχὴ ἢ μέρος τι αὐτῆς. »

<sup>392</sup> Elle n'est pas « περὶ πάσης τῆς οὐσίας » comme l'est la philosophie première (cf. *Métaphysique* Γ 3, 1005b 6), mais elle est dans un premier temps « περὶ πάσης γενέσεως » (Cf. *Physique* I 7, 189b 30), ou plus précisément encore « Περί μὲν οὖν τῶν πρώτων αἰτίων τῆς φύσεως καὶ περὶ πάσης κινήσεως φυσικῆς » (cf. *Météorologique* I 1, 338a 20-21), et par suite, comme nous l'avons évoqué plus haut, elle particularise ses objets pour parvenir à l'étude des étants naturels et de leurs mouvements, en particulier.

terme, soit en définissant le terme lui-même<sup>393</sup>, nous pouvons dire que dans les traités de philosophie de la nature, Aristote désigne certaines substances et qu'il les distingue des autres étants naturels qui ne sont pas des substances, mais qu'il n'y rend compte ni de la diversité des sens de l'étant, ni de l'antériorité de la substance par rapport à tous les autres étants.

Par conséquent, si la philosophie de la nature traite de certaines substances, celles qui sont naturelles, et qu'elle a pour objectif de déterminer ce que sont les différentes natures qui sont principes et causes des substances et des étants naturels, la philosophie première traite de tout étant et premièrement de toute substance, et elle a pour objectif de déterminer ce que sont les substances qui sont principes de ces substances, qui elles-mêmes en étant les substrats premiers sont des principes pour tous les étants. Il ne s'agit donc pas seulement de donner une liste d'étants en désignant parmi eux, ceux qui sont effectivement des substances, mais bien de déterminer ce que c'est « être une substance » et ce que c'est « être un étant », et de déterminer ce qu'est la causalité propre de la substance comme substance. Il appartient donc à la sagesse qui recherche les premières causes de toutes choses de déterminer ce que sont ces substances et leurs principes. Et puisque ces substances sont principes comme substrat pour les mouvements, leur connaissance est aussi, en ce sens, une connaissance des premiers principes des mouvements.

À propos du rapport entre les substances et les choses qui sont prédiquées des substances, ou qui appartiennent aux substances, nous pouvons préciser un point concernant l'usage de la préposition « κατὰ » qui est suivie d'un accusatif ou d'un génitif. Lorsque Aristote qualifie un étant ou tout autre objet, en utilisant une locution introduite par la préposition « κατὰ » suivie du génitif, il désigne alors le substrat dont cet étant est dit ou auquel il appartient comme dans les expressions « καθ' ὑποκειμένου », « κατὰ τινος » ou « κατὰ πάντων ». Par contre, lorsqu'un étant ou un terme est suivi de la préposition « κατὰ » et d'un terme à l'accusatif, cette locution n'indique pas le substrat auquel cet étant appartient mais elle précise le sens du terme qu'elle suit, par exemple, lorsque Aristote qualifie les mouvements qui sont « κατ' οὐσίαν ἢ κατὰ ποσὸν ἢ κατὰ ποιὸν ἢ κατὰ τόπον »<sup>394</sup>. Selon ce même usage, il peut qualifier la nature ou la substance dont il parle, en disant par exemple, « ἡ κατὰ τὸ εἶδος λεγομένη φύσις<sup>395</sup> » ou « ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία<sup>396</sup> » ; enfin, il peut aussi préciser la raison

---

<sup>393</sup> Cf. 1<sup>re</sup> Partie, III.

<sup>394</sup> Cf. *Physique* III 1, 200b 32 – 201a 3, cité plus haut, 2<sup>e</sup> partie, note 282. Pour le sens de la préposition « κατὰ », nous renvoyons aussi à ce que nous avons développé plus haut, 2<sup>e</sup> partie, IV.

<sup>395</sup> Cf. *Métaphysique* Z 7, 1032a 24-25, cité plus bas, 4<sup>e</sup> partie, II, 1, note 645.

<sup>396</sup> Cf. *Métaphysique* Z 10, 1035b 15.

selon laquelle, ou pour laquelle, tel terme ou tel étant appartient à tel substrat, comme dans les expressions « κατὰ δύναμιν » et « κατ' ἐνέργειαν » ou encore « κατὰ συμβεβηκὸς » et « καθ' αὐτό ». Dans le cas des mouvements, nous pouvons donc dire qu'un mouvement est toujours dit d'un substrat, ou « καθ' ὑποκειμένου », et qu'il est dit selon l'une des quatre figures de l'attribution qui sont concernées par le mouvement, par exemple, « κατὰ ποσὸν ». De plus, on peut préciser s'il appartient à ce substrat selon la puissance, ou selon l'acte : « κατὰ δύναμιν » ou « κατ' ἐνέργειαν ». Et enfin, et d'une certaine manière en premier lieu, il faut préciser si tel substrat est dit en mouvement par coïncidence, « κατὰ συμβεβηκὸς », comme les marins dans leur navire, ou par lui-même, « καθ' αὐτό », comme l'homme qui court<sup>397</sup>.

Par conséquent, puisque tous les mouvements sont non-séparables des substances, nous pouvons affirmer que les substances sont antérieures aux mouvements, et qu'elles le sont selon le λόγος, selon le temps et selon la génération. Quant au temps et quant à la génération, comme pour les affections, les substances sont antérieures aux mouvements. En effet, il ne peut pas y avoir de mouvement sans qu'il y ait une substance particulière qui possède la puissance de le produire et qui le produise en acte ; et d'autre part une substance motrice ne peut pas produire un mouvement sans qu'il y ait une substance qui possède la puissance d'être en mouvement. Quant au λόγος, nous pouvons dire que la connaissance des substances est antérieure parce qu'il est impossible de concevoir un mouvement et un changement qui ne soit pas le mouvement et le changement d'une substance, selon l'une des quatre attributions concernées par le mouvement ; par contre, la connaissance de la substance n'est pas antérieure en ce sens qu'une telle connaissance nous fournirait la connaissance de *ce que c'est être un mouvement* : le mouvement fait l'objet d'une définition propre qui n'est pas déduite de la connaissance de la substance.

Nous pouvons encore préciser que, pour Aristote, il est possible de développer une science qui porte sur les choses en mouvement uniquement en tant qu'elles sont en mouvement et cela en faisant abstraction des particularités et du « ce que c'est » du substrat, et qu'ainsi, une science peut considérer comme séparé ce qui n'est pas séparable<sup>398</sup>. D'une certaine manière donc, sans ignorer le fait qu'un mouvement soit toujours le mouvement d'une substance

---

<sup>397</sup> Sur cette dernière distinction, voir 2<sup>e</sup> partie, point IV.

<sup>398</sup> Cf. *Métaphysique* M 3, 1077b 22-27 : « En effet, il y a beaucoup de λόγοι qui portent sur les choses seulement en tant qu'elles sont en mouvement, mis à part le ce que c'est de chacune des choses de cette sorte et de leurs coïncidents, et il n'est pas nécessaire pour ces raisons qu'il y ait une chose en mouvement séparée des réalités sensibles ou bien qu'il y ait en elles une certaine nature déterminée (...). – Ὡσπερ γὰρ καὶ ἡ κινούμενα μόνον πολλοὶ λόγοι εἰσὶ, χωρὶς τοῦ τί ἕκαστόν ἐστι τῶν τοιούτων καὶ τῶν συμβεβηκόντων αὐτοῖς, καὶ οὐκ ἀνάγκη διὰ ταῦτα ἢ κεχωρισμένον τι εἶναι κινούμενον τῶν αἰσθητῶν ἢ ἐν τούτοις τινὰ φύσιν εἶναι ἀφωρισμένην, (...) »

particulière, il est possible d'avoir une connaissance scientifique d'un mouvement, sans connaître précisément le λόγος de la substance particulière dont il est le mouvement. Mais, étant donné qu'un mouvement n'est un mouvement déterminé que s'il appartient à une substance déterminée et particulière, il faut ajouter qu'une connaissance d'un mouvement particulier ne peut pas être complète sans la connaissance de la substance particulière dont il est le mouvement.

## II. Toute substance en mouvement est constituée de matière et de forme

Nous pouvons donc reprendre maintenant la question que nous avons prise comme point de départ, c'est-à-dire « pourquoi le mouvement appartient aux étants ? », la reformuler ainsi « pourquoi le mouvement appartient aux substances ? », et continuer notre recherche sur cette base. Pour l'instant, nous n'allons pas encore considérer la question de la cause qui produit les mouvements et qui met les substances en mouvement<sup>399</sup>, mais nous allons nous interroger sur ce que sont les substances en mouvement et sur ce qui leur permet d'être effectivement les substrats des mouvements.

En effet, si le mouvement a été correctement défini en *Physique* III comme étant l'acte et « l'état accompli de ce qui est en puissance en tant qu'il est en puissance<sup>400</sup> », on peut affirmer que dans toute substance à laquelle un mouvement appartient, il y a nécessairement une puissance particulière, c'est-à-dire la puissance ou la possibilité d'être quelque chose qu'elle n'est pas encore. En effet, si cette substance ne pouvait pas actuellement devenir quelque chose, mais sans l'être encore, aucun mouvement, aucun changement ne pourrait lui appartenir. Ainsi, puisque au gré d'Aristote, nous ne pouvons pas, sans absurdité, nier la réalité des mouvements, il est nécessaire de poser dans les substances qui sont leurs substrats, une possibilité ou une puissance d'être en mouvement. En effet, s'il n'en était pas ainsi, nous devrions logiquement considérer que les mouvements ne peuvent appartenir à aucune substance véritable et qu'ils sont par conséquent une certaine sorte de non-étant.

D'autre part, si lors de tout mouvement, comme Aristote l'affirme en *Physique* III 2<sup>401</sup>, il y a effectivement production d'une certaine forme, nous devons aussi déterminer ce que sont ces formes que les substances en mouvement possèdent effectivement au terme des mouvements qui se produisent en elles. De plus, puisque ces mouvements tendent vers la possession d'une certaine forme, une telle forme ne peut pas être possédée par ces substances

---

<sup>399</sup> Cette question sera traitée dans la 4<sup>e</sup> partie.

<sup>400</sup> *Physique* III 1, 201b 4-5 : « ἡ τοῦ δυνατοῦ, ἢ δυνατόν, ἐντελέχεια. »

<sup>401</sup> *Physique* III 2, 202a 9-12, cité dans la 2<sup>e</sup> partie à la note 319.

au point de départ de leurs mouvements. Il est donc aussi nécessaire de préciser ce que sont ces substances au commencement du mouvement, c'est-à-dire ce que sont les formes qu'elles possèdent à ce moment-là, avant d'être en mouvement. En effet, nous ne pouvons pas affirmer qu'au point de départ des générations et des mouvements, elles sont simplement sans aucune forme, car alors elles ne seraient rien.

Ce sont précisément ces affirmations concernant les puissances et les formes des substances en mouvement que nous souhaitons maintenant développer en commençant par considérer la question des puissances avant d'étudier la question des formes. Pour cela, nous allons premièrement regarder comment Aristote, face aux théories développées par certains philosophes comme les Mégariques<sup>402</sup>, défend la possibilité d'une puissance distincte de son acte, puissance qui constitue la différence réelle qui sépare ce qui est possible de ce qui est impossible. Nous regarderons ensuite comment il se sert de la différence entre la puissance et l'acte pour déterminer ce que sont la matière et la forme comme principes des mouvements et comme principes des substances en mouvement.

### *1. « τὸ δύνασθαι » et « τὸ ἐνεργεῖν », le fait de pouvoir et le fait d'exercer*

Pour Aristote, le fait qu'une substance puisse réellement posséder une puissance particulière sans l'acte dont elle est la puissance, a pu être mis en cause suite aux raisonnements de certains philosophes :

Certains prétendent, comme les Mégariques, que c'est seulement lorsqu'on exerce (« ὅταν ἐνεργῇ »), que l'on peut <exercer> (« δύνασθαι »), mais que lorsqu'on n'exerce pas, on ne peut pas <exercer> ; ainsi, <selon ce raisonnement>, celui qui n'est pas en train de bâtir, ne peut pas bâtir, mais c'est celui qui est en train de bâtir, lorsqu'il bâtit <qui peut bâtir>, et il en va de même aussi pour les autres cas.<sup>403</sup>

Dans ce passage, la position qu'Aristote tient à réfuter est exprimée d'une manière générale sous cette forme : c'est uniquement lorsqu'un « ἐνεργεῖν » – que l'on peut traduire par

---

<sup>402</sup> Pour une réflexion plus détaillée sur la pensée des Mégariques et les problèmes qu'ils ont voulu soulever par leurs raisonnements, voir R. Muller, *Introduction à la pensée des mégariques*, Paris, Vrin, 1988 et aussi du même auteur, « À propos du possible mégarique », in *Dunamis, autour de la puissance chez Aristote*, éd. M. Crubellier, A. Jaulin, D. Lefebvre, P.-M. Morel, Louvain, Peeters, 2008, pp. 303-325. À propos de ce dernier article, et à la différence de l'auteur, nous voudrions montrer dans la suite de nos analyses que la notion de puissance et celle de possible chez Aristote ne sont pas premièrement liées au problème de la *connaissance* des événements futurs, mais à l'analyse des mouvements effectifs : dire que l'architecte a la puissance de bâtir, ce n'est pas dire qu'il est possible et probable qu'il bâtit quelque chose demain, mais c'est donner la cause réelle qui explique pourquoi cet homme a pu se mettre à bâtir et peut actuellement bâtir une maison alors que moi-même je ne peux pas (voir entre autres p. 313 et sq.). Si la théorie de la puissance a des conséquences sur la manière dont on résout les problèmes de la connaissance des événements futurs, elle n'est pas conçue premièrement en vue de les résoudre.

<sup>403</sup> *Métaphysique* Θ 3, 1046b 29-32 : « εἰσὶ δὲ τινες οἱ φασιν, οἷον οἱ Μεγαρικοί, ὅταν ἐνεργῇ μόνον δύνασθαι, ὅταν δὲ μὴ ἐνεργῇ οὐ δύνασθαι, οἷον τὸν μὴ οἰκοδομοῦντα οὐ δύνασθαι οἰκοδομεῖν, ἀλλὰ τὸν οἰκοδομοῦντα ὅταν οἰκοδομῇ: ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. »

« le fait d'exercer cela » – appartient à une certaine substance que le « δύνασθαι » correspondant lui appartient aussi – « δύνασθαι » que l'on peut traduire par « le fait de pouvoir exercer cela ». En raison de cette manière particulière de présenter le problème, et pour mieux comprendre cette discussion, ainsi que les notions qu'Aristote cherche à élaborer, nous allons commencer par préciser la signification et l'usage de ces deux verbes, « δύνασθαι » et « ἐνεργεῖν », ainsi que des termes qui leur sont liés. Précisons que dans ce premier temps, nous ne ferons que développer la signification des termes eux-mêmes, c'est-à-dire le sens du vocabulaire utilisé par Aristote, et que ce n'est que dans la suite de notre travail que nous étudierons ce que sont les différentes puissances et les différents actes qui sont désignés par ces termes<sup>404</sup>.

#### a. « ἡ δύναμις », « τὸ δυνατόν » et « δύναμαι »

Dans les textes d'Aristote, le verbe « δύναμαι », que l'on peut traduire par « je peux », « je suis capable » – et qui peut être substantivé sous la forme « τὸ δύνασθαι », c'est-à-dire « le fait de pouvoir » – est utilisé en lien avec le nom « ἡ δύναμις », que l'on peut traduire par « puissance », « capacité », « force », « potentialité », et l'adjectif « δυνατός », que l'on peut traduire par « qui peut », « puissant », « capable » ou « possible ». Nous pouvons aussi signaler que cet adjectif peut être substantivé sous la forme « τὸ δυνατόν », que l'on peut traduire par « le puissant », « le possible », « ce qui est capable » ou « ce qui peut »<sup>405</sup>.

Pour comprendre cette variation entre les diverses significations de ces trois termes et la diversité de traductions qui s'ensuit, le plus simple nous semble être de prendre comme point de départ le verbe « δύναμαι », « je peux ». En effet, ces trois termes sont liés l'un à l'autre en ce sens : lorsque « je peux », « δύναμαι », faire ou subir quelque chose, ou « devenir » quelque chose, ou lorsque « je peux » être quelque chose, il est possible d'exprimer cela en disant que j'en suis « δυνατός », « capable » ou bien que c'est « possible » pour moi ; d'une autre façon, on peut aussi dire que j'en ai la « δύναμις », « la puissance », « la capacité », « la possibilité » ou « la potentialité »<sup>406</sup>. Toutefois, puisque le fait de pouvoir « produire », « ποιεῖν », diffère

---

<sup>404</sup> Pour une étude exhaustive du terme « δύναμις », nous renvoyons à D. Lefebvre, *Dynamis, Sens et genèse de la notion aristotélicienne de puissance*, *op. cit.* Toutefois, nous reprenons ici une présentation et une analyse de ce terme en lien avec les termes « ἡ ἐνέργεια », « τὸ ἐνεργεῖν » et « ἐνεργέω » afin d'expliquer certains fondements de nos analyses ultérieures.

<sup>405</sup> Sur le lien entre « ἡ δύναμις » et « δύναμαι », voir aussi D. Lefebvre, *Dynamis, op. cit.*, pp. 55 et sq. et pp. 70 et sq.

<sup>406</sup> Nous pouvons remarquer qu'une différence générale semblable à celle qui existe entre « le puissant », c'est-à-dire *celui qui peut <exercer>* ou *ce qui peut <exercer>* et « la puissance », c'est-à-dire *qui ce qui appartient à l'étant qui peut <exercer>* et qui explique pourquoi il peut <exercer>, a été utilisée pour préciser la manière dont il fallait conduire la recherche des causes. Par exemple, le bâtisseur est une cause en raison de l'art de bâtir qu'il possède et qui fait de lui un bâtisseur. Cf. *Physique* II 3, 195b 21-25, cité dans la 2<sup>e</sup> partie, III, 3, à la note 329.

du fait de pouvoir « subir », « πάσχειν », et puisque le fait de pouvoir « devenir », « γίγνεσθαι », diffère du fait de pouvoir « être », « εἶναι », la signification du verbe « δύναμαι » varie en fonction du complément avec lequel il est employé<sup>407</sup>. Et par suite, les significations de « δυνατός » et « δύναμις » varieront elles aussi, et la puissance de produire sera différente de la puissance de subir, la puissance de devenir, de la puissance d'être<sup>408</sup>.

Néanmoins, comme pour les verbes « être », « devenir » ou « générer », et « mouvoir », il est remarquable de constater que malgré cette diversité de sens, qu'il reconnaît et exploite, Aristote cherche malgré tout à repérer, à déterminer et à analyser ce qu'il y a de commun entre tous ces emplois de « δύναμαι », « δυνατόν » et « δύναμις ». Ce faisant, il rend compte du fait que dans ses traités, ces notions ne sont pas utilisées dans une totale homonymie et que leurs diverses significations peuvent être reliées entre elles.

De plus, nous pouvons encore préciser que le verbe « pouvoir » ou « δύναμαι » n'a pas de signification complète sans complément puisque « pouvoir », c'est toujours « pouvoir quelque chose » ou « pouvoir être quelque chose ». En effet, nous ne pouvons ni dire « je peux », ni affirmer d'un objet quelconque « il peut », sans ajouter ou sous-entendre un complément qu'il soit explicite ou non, sous peine de ne rien dire du tout. Pour la même raison, l'adjectif « δυνατός », substantivé ou non, et le nom « δύναμις » impliquent toujours un complément, explicite ou sous-entendu. Par conséquent, dans les recherches sur la puissance, il ne faut pas oublier qu'« être capable » ou « avoir la puissance », c'est toujours être capable *de quelque chose* et avoir la puissance *de quelque chose*<sup>409</sup>.

Pour conclure sur le lien entre ces trois termes, nous pouvons dire que « τὸ δυνατόν », ou bien « τὸ δυνάμει ὄν », désigne un étant<sup>410</sup> en tant qu'il lui appartient un « τὸ δύνασθαι » et une « δύναμις ». Selon cet usage, ces termes peuvent être reliés à leur substrat par les verbes

---

<sup>407</sup> Cette variation dans les significations d'un terme en fonction des compléments qui lui sont joints est analogue à celle qui a été signalée quant aux verbes « être », « devenir » ou « générer », « changer », « mettre en mouvement ».

<sup>408</sup> La différence entre ces deux sortes de puissances a suscité des débats ; nous précisons plus bas la manière dont nous interprétons la différence entre ces deux puissances.

<sup>409</sup> Cf. *Métaphysique* Λ 2, 1069b 28-29 : « Si donc quelque chose est en puissance, ce n'est pourtant pas en puissance de n'importe quoi, mais une chose vient d'une chose et une autre d'une autre. – Εἰ δὴ τι ἔστι δυνάμει, ἀλλ' ὅμως οὐ τοῦ τυχόντος ἀλλ' ἕτερον ἐξ ἑτέρου. » voir aussi, *Métaphysique* Θ 5, 1047b 35 – 1048a 2 : « Puisque ce qui est capable est capable de quelque chose, et à un certain moment et d'une certaine manière et selon toutes les autres conditions qu'il est nécessaire d'ajouter dans la définition. – ἐπεὶ δὲ τὸ δυνατόν τι δυνατόν καὶ ποτὲ καὶ πῶς καὶ ὅσα ἄλλα ἀνάγκη προσεῖναι ἐν τῷ διορισμῷ. »

<sup>410</sup> Cet étant est normalement une substance, mais il peut arriver que dans certaines analyses ou certaines sciences on attribue une certaine puissance à une certaine sorte d'étant autre qu'une substance, comme dans les sciences mathématiques. On peut aussi parler des non-étants qui sont pensables ou désirables et qui ne sont pas des substances.

« ὑπάρχειν » ou « ἔχειν ». Un étant quelconque est donc « en puissance » ou « puissant », ou « capable » ou « possible », « s'il peut » quelque chose et en d'autres mots, si un certain « τὸ δύνασθαι » et une certaine « δύναμις » lui appartiennent. Enfin, nous pouvons remarquer que les exemples de « ce que peut » celui qui est « δυνατὸν » sont tous ici formulés sous forme de verbes, verbes qui peuvent être à la voix active, moyenne ou passive, et qui peuvent exprimer un mouvement ou non, comme « générer » ou « être debout ».

#### b. « ἡ ἐνέργεια », « τὸ ἐνεργεῖν » et « ἐνεργέω »

Nous venons de montrer que la signification des termes « ἡ δύναμις », « τὸ δυνατὸν » et « δύναμαι », pour être complète nécessite toujours un complément et que ces différents compléments ont été exprimés sous forme de verbe. Or, à propos de ces compléments du verbe « δύναμαι », nous constatons dans les textes d'Aristote qu'il utilise un verbe particulier, le verbe « ἐνεργέω » – dont on ne semble pas trouver d'usage avant Aristote – « j'exerce » ou « j'opère », afin de l'utiliser comme un verbe commun pouvant prendre la place de n'importe quel autre verbe particulier qui serait complément de « δύναμαι ». Par exemple, nous pouvons lire ceci en *Métaphysique* Θ 8 :

En effet, « ce qui est capable » au sens premier, « τὸ πρώτως δυνατὸν », est capable, « δυνατὸν », parce qu'il peut exercer, « τῷ ἐνδέχεσθαι ἐνεργῆσαι ». Par exemple, j'appelle capable de bâtir, « οἰκοδομικὸν », celui qui peut bâtir, « τὸ δυνάμενον οἰκοδομεῖν », capable de voir, « ὀρατικὸν », celui qui peut voir, « τὸ ὀρᾶν », et visible, « ὀρατὸν », ce qui peut être vu « τὸ δυνατὸν ὀρᾶσθαι ». Le même λόγος vaut aussi pour le reste.<sup>411</sup>

La conclusion de ce passage, « ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων » montre clairement qu'Aristote expose ici une manière générale d'exprimer ces notions quelles que soient les actions particulières qu'elles peuvent servir à désigner, et que selon cette logique, pouvoir c'est toujours pouvoir exercer, « δύναμαι ἐνεργεῖν », ou pouvoir ne pas exercer<sup>412</sup>, et que dans une

<sup>411</sup> *Métaphysique* Θ 8, 1049b 13-16 : « τῷ γὰρ ἐνδέχεσθαι ἐνεργῆσαι δυνατὸν ἐστὶ τὸ πρώτως δυνατὸν, οἷον λέγω οἰκοδομικὸν τὸ δυνάμενον οἰκοδομεῖν, καὶ ὀρατικὸν τὸ ὀρᾶν, καὶ ὀρατὸν τὸ δυνατὸν ὀρᾶσθαι. ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. »

<sup>412</sup> Cf. par exemple *Métaphysique* Θ 8, 1050b 10-13 : « Tout "δυνατὸν", il peut lui arriver de ne pas "ἐνεργεῖν". Donc, *celui qui peut* être <quelque chose>, "τὸ δυνατὸν εἶναι", il peut lui arriver d'être <cela> et de ne pas être <cela>. Ainsi le même est capable, "δυνατὸν", et d'être <cela> et de ne pas être <cela>. Mais, *celui qui peut* ne pas être <cela>, "τὸ δυνατὸν μὴ εἶναι", il peut lui arriver de ne pas être <cela>. – τὸ δυνατὸν δὲ πᾶν ἐνδέχεται μὴ ἐνεργεῖν. τὸ ἄρα δυνατὸν εἶναι ἐνδέχεται καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι: τὸ αὐτὸ ἄρα δυνατὸν καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι. τὸ δὲ δυνατὸν μὴ εἶναι ἐνδέχεται μὴ εἶναι. ». Sur ce même lien entre « τὸ δυνατὸν » ou « τὸ δύναμιν ἔχον » et « ἐνεργεῖν », voir aussi, *Métaphysique* Λ 6, 1071b 13-14 et N 2, 1088b 19-20.

telle formulation, « ἐνεργεῖν » signifie n'importe quel autre verbe qui pourrait être un complément de « δύναμαι », y compris le fait d'être quelque chose<sup>413</sup>.

Les passages que nous avons cités montrent aussi qu'à ce verbe, « ἐνεργέω », sont liés deux autres termes qui se distinguent en suivant la même logique que celle relevée pour les termes « δύναμαι », « δυνατὸν » et « δύναμις » : nous avons d'une part, le participe présent substantivé « τὸ ἐνεργοῦν », qui désigne l'étant qui opère ou qui exerce, l'étant auquel appartient un « τὸ ἐνεργεῖν » ; puis, nous avons le nom, « ἡ ἐνέργεια », qui désigne ce qui appartient à un tel étant qui opère ou qui exerce telle ou telle chose, précisément en tant qu'il opère ou exerce.

À ce sujet, il faut toutefois préciser et rappeler ici encore les analyses de *Physique* III 3, où Aristote avait pris soin de montrer que dans le cas des mouvements, il y a un seul acte, ou « ἐνέργεια », pour deux substrats qui « exercent », c'est-à-dire, pour le moteur et le mobile qui « exercent ». Et il avait conclu en disant que cet acte, qui est un mouvement, appartient au mobile en acte et non au moteur en acte. Ainsi, on peut dire que l'acte de celui qui exerce appartient à la substance *qui exerce* et qui est en acte, sauf dans le cas des moteurs en acte où le mouvement qu'ils produisent ne se trouve pas en eux mais dans le mobile qui est en mouvement. Quant à la puissance, on peut dire qu'elle appartient toujours à la substance *qui peut* et qui est en puissance, qu'il s'agisse de la substance qui peut produire ou de celle qui peut subir le mouvement.

Par suite, étant donné que « ἐνεργέω » peut remplacer des verbes aussi divers que manger, voir, générer, devenir et être, la signification de ces trois termes, « ἡ ἐνέργεια », « τὸ ἐνεργοῦν » et « ἐνεργέω », doit, elle aussi, varier en fonction des verbes particuliers que remplace le verbe « ἐνεργέω ». Par exemple, le terme « ἡ ἐνέργεια » peut désigner « la vision » si « ἐνεργεῖν » est pris pour « voir », il peut désigner un mouvement, si « ἐνεργεῖν » est pris pour « κινεῖσθαι », et nous verrons qu'il peut désigner la substance si « ἐνεργεῖν » est pris pour « εἶναι » utilisé dans un sens simple<sup>414</sup>. Les développements et la compréhension précise de

---

<sup>413</sup> Il semble qu'une signification aussi élargie de ce verbe « ἐνεργεῖν » soit le propre d'Aristote. Comme exemple de ces deux verbes et des termes puissance et acte, utilisés ensemble, nous pouvons citer *Métaphysique* Δ 15, 1021a 14-18 : « D'autre part, la relation entre ce qui peut produire et ce qui peut subir est selon la puissance qui peut produire ou subir, et selon les activités de ces puissances ; par exemple, ce qui peut chauffer est relatif à ce qui peut produire, parce qu'ils peuvent et, à l'inverse, ce qui chauffe est relatif à ce qui est chauffé, ce qui coupe à ce qui est coupé, parce qu'ils opèrent. – τὰ δὲ ποιητικὰ καὶ παθητικὰ κατὰ δύναμιν ποιητικὴν καὶ παθητικὴν καὶ ἐνεργείας τὰς τῶν δυνάμεων, οἷον τὸ θερμαντικὸν πρὸς τὸ θερμαινόμενον ὅτι δύναται, καὶ πάλιν τὸ θερμαίνον πρὸς τὸ θερμαινόμενον καὶ τὸ τέμνον πρὸς τὸ τεμνόμενον ὡς ἐνεργοῦντα. »

<sup>414</sup> Pour l'emploi de ces différents termes en lien les uns avec les autres, voir par exemple, *Métaphysique* Θ 8, 1049b 17-27, cité plus bas, 3<sup>e</sup> partie, II, 1, note 677.

cette variété de significations possibles pour ces termes « puissance » et « acte » constituent donc un des enjeux de la suite de nos recherches sur les causes et les principes du mouvement dans les traités des *Métaphysiques*.

### **c. L'impuissance, la puissance et l'acte ne sont pas identiques**

Nous souhaitons montrer maintenant que lorsque Aristote défend la différence entre « il peut » et « il exerce » et entre « puissance » et « acte », il défend la réalité d'une puissance qui permet de concevoir une différence réelle entre ce qui est possible et ce qui est impossible. En effet, pour comprendre la place de cette notion de « pouvoir » (pris comme verbe) et de « puissance », il nous semble nécessaire de la mettre en relation non seulement avec les termes « exercer » et « acte », mais aussi avec ses propres négations, c'est-à-dire avec le fait de « ne pas pouvoir » et « l'impuissance ». Aristote défend trois possibilités dans les relations entre un mouvement, ou tout autre étant, et une substance : soit il est impossible que ce mouvement ou que cet étant appartienne à cette substance, soit ce mouvement ou cet étant peut appartenir à cette substance, soit il appartient en acte à cette substance. En d'autres mots, de cette substance, nous pouvons dire soit (1) « elle ne peut pas » bouger ou changer, ou « elle ne peut pas » être cela, soit (2) « elle peut » bouger ou changer ou « elle peut » être cela, soit (3) « elle exerce », c'est-à-dire elle bouge ou change ou elle est cela en acte.

En ce sens, nous pouvons montrer que l'enjeu ne réside pas uniquement dans le fait d'affirmer une différence entre deux situations – par exemple entre « cette substance change » et « cette substance ne change pas », entre « ce mouvement appartient à cette substance » ou « ce mouvement ne lui appartient pas » – mais qu'il réside dans le fait de se prononcer sur la cause du « elle ne change pas » et sur la raison pour laquelle ce mouvement n'appartient pas à cette substance. On peut donc se demander : Est-ce que telle substance ne change pas actuellement parce qu'il est impossible qu'un tel mouvement lui appartienne ? Ou bien, est-ce qu'elle peut changer, mais ne change pas ? Est-ce qu'elle ne change pas parce qu'elle en a été empêchée ? Ou parce qu'aucun moteur n'a produit ce mouvement pour elle ? Est-ce que telle substance ne produit pas ce mouvement parce qu'elle n'a pas la puissance de produire un tel mouvement ? Ou bien, est-ce qu'elle pourrait le produire et ne le produit pas pour une autre cause ? En est-elle empêchée ? En a-t-elle la volonté ? Ou encore : Est-ce que telle substance n'est pas cela, parce qu'elle ne peut pas l'être, ou bien parce qu'elle ne l'est pas devenue, mais pourrait l'être ?

Or, par rapport à toutes ces questions, si l'on suit une position comme celle qui est attribuée par Aristote aux Mégariques, puisqu'une substance ne peut « exercer » que lorsqu'elle exerce, et que lorsqu'elle n'exerce pas elle n'en a pas la puissance, la réponse sera à chaque fois, que telle substance n'est pas en mouvement ou que telle substance n'est pas cela, parce qu'il lui est impossible actuellement d'être cela ou d'être en mouvement. Par conséquent, dans une telle logique, il n'y a plus que deux possibilités : soit cette substance n'est pas cela et ne peut pas l'être, soit cette substance est cela et elle l'est nécessairement en acte. Pour Aristote, une telle position n'est pas tenable et il est nécessaire d'affirmer qu'« être impossible » et « ne pas être » ne sont pas équivalents<sup>415</sup>. Il faut donc défendre le fait qu'il y a, comme nous l'avons énoncé au point de départ, trois possibilités : soit cette substance n'est pas cela et ne peut pas l'être, soit cette substance n'est pas cela et elle peut l'être, soit cette substance est cela en acte. On peut aussi l'exprimer sous cette forme : selon telle sorte de changement, ou bien telle substance ne change pas et ne peut pas changer, ou bien telle substance ne change pas actuellement mais peut changer, ou bien telle substance est en train de changer.

Par conséquent, pour Aristote, le refus de concevoir qu'une substance « peut » réellement produire quelque chose, ou subir quelque chose ou être quelque chose sans l'exercer, ruine tout discours sur les mouvements et les changements, ainsi que toute recherche de leurs causes. En effet, on devra nier la possibilité de changer réellement si « pouvoir » et « exercer », ou « être en acte », sont identiques, puisque aucune substance ne pourra réellement devenir et être ce qu'elle n'est pas encore en acte, puisqu'elle n'en aura pas la puissance. Ou alors, on sera conduit à affirmer que, d'une certaine manière, l'impossible se produit – si du moins l'impossible signifie « ce qui ne peut pas être » et donc ce qui est privé de puissance – puisqu'une substance en changement serait en train de devenir ce qu'elle n'aurait pas la possibilité d'être, ne l'étant pas encore en acte :

En outre, si ce qui est privé de puissance est impossible, il sera de ce fait impossible que ce qui n'est pas engendré soit engendré. Mais alors, celui qui affirme que l'impossible est engendré, ou qu'il est, ou qu'il sera, dira faux, puisque c'est cela que signifierait l'impossible. Par conséquent, ces λόγοι suppriment le mouvement et la génération. En effet, celui qui est debout restera toujours debout et celui qui est assis toujours assis ; en effet, il ne se lèvera pas, s'il est assis, car il lui sera impossible de se lever, lui qui ne peut pas se lever. Si donc, il n'est pas acceptable de dire cela, il est évident que la puissance et l'acte sont

---

<sup>415</sup> Cf. *Métaphysique* Θ 4, 1047a 12-14 : « En effet, le faux et l'impossible ne sont pas du tout la même chose, car il est faux que tu sois debout maintenant, mais ce n'est pas impossible. – οὐ γὰρ δὴ ἐστὶ ταὐτὸ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀδύνατον: τὸ γὰρ σε ἐστάναι νῦν ψεῦδος μὲν, οὐκ ἀδύνατον δέ. »

autres. Ces arguments rendent identiques la puissance et l'acte, c'est pourquoi ce qu'ils cherchent à enlever n'est pas petit.<sup>416</sup>

Par conséquent, nous voyons que pour Aristote, l'existence des mouvements et des changements implique nécessairement une différence réelle dans les substances en mouvements entre d'une part « pouvoir exercer<sup>417</sup> » et d'autre part « exercer » et par suite entre d'une part « ne pas exercer et pouvoir exercer » et d'autre part « ne pas exercer et ne pas pouvoir exercer ». Et c'est pourquoi, nécessairement, tout discours sur les mouvements, les générations et les changements sera tenu d'expliquer de telles différences pour les substances en mouvements, que ce soit au moyen de ces termes ou par d'autres termes analogues<sup>418</sup>.

Ajoutons à cela une conséquence quant à la recherche des raisons et des causes pour lesquelles un mouvement appartient aux substances. En effet, cette recherche doit se faire en deux temps : premièrement déterminer ce qui, dans cette substance en mouvement, lui permet d'être en mouvement et lui permet de changer. Une telle recherche est la recherche des principes comme matière. Mais, puisqu'un tel principe explique pourquoi une telle substance peut être quelque chose sans l'être en acte, il faut rechercher une deuxième sorte de cause : celle qui explique pourquoi cette substance qui peut être telle chose, l'est effectivement en acte.

Pour cette raison, nous pouvons affirmer que rendre équivalent l'acte et la puissance supprime aussi la recherche des causes telle qu'Aristote la conçoit, puisqu'il n'y aura plus ni principe comme matière, ni principe moteur qui peut produire un mouvement. En ce sens, nous pouvons dire que la différence entre « ce qui peut » et « ce qui ne peut pas » est au cœur de la philosophie de la nature d'Aristote puisqu'il place comme l'un des fondements de ses recherches sur la nature comme principe, le fait que, par nature, n'importe quoi ne peut pas subir n'importe quoi et que n'importe quoi ne peut pas produire n'importe quoi :

Il faut premièrement admettre qu'aucun des étants ne peut par nature produire ou subir n'importe quoi par l'action de n'importe quoi, ni devenir n'importe quoi à partir de n'importe quoi, sauf si quelqu'un prenait cela selon l'accident. En effet, comment le blanc serait-il généré à partir du musicien ? Sauf s'il

---

<sup>416</sup> *Métaphysique* Θ 3, 1047a 10-20 : « ἔτι εἰ ἀδύνατον τὸ ἐστερημένον δυνάμεως, τὸ μὴ γιγνόμενον ἀδύνατον ἔσται γενέσθαι: τὸ δ' ἀδύνατον γενέσθαι ὁ λέγων ἢ εἶναι ἢ ἔσεσθαι ψεύσεται (τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦτο ἐσήμαινεν), ὥστε οὗτοι οἱ λόγοι ἐξαιροῦσι καὶ κίνησιν καὶ γένεσιν. ἀεὶ γὰρ τὸ τε ἐστηκὸς ἐστήξεται καὶ τὸ καθήμενον καθεδεῖται : οὐ γὰρ ἀναστήσεται ἂν καθέζηται: ἀδύνατον γὰρ ἔσται ἀναστήναι ὃ γε μὴ δύναται ἀναστήναι. εἰ οὖν μὴ ἐνδέχεται ταῦτα λέγειν, φανερόν ὅτι δύναμις καὶ ἐνέργεια ἕτερόν ἐστιν (ἐκεῖνοι δ' οἱ λόγοι δυνάμιν καὶ ἐνέργειαν ταῦτο ποιοῦσιν, διὸ καὶ οὐ μικρόν τι ζητοῦσιν ἀναρῆν) »

<sup>417</sup> Rappelons que nous avons dit plus haut que dans des formules de ce type, « exercer » peut aussi être mis à la place de « être <quelque chose> ».

<sup>418</sup> Par exemple, Aristote lui-même peut exprimer la possibilité à l'aide d'un autre verbe comme « ἐνδέχεσθαι ».

arrivait au non-blanc et au noir d'être aussi musicien. Mais, le blanc est généré à partir du non-blanc, et pas à partir de tout non-blanc, mais du noir ou de ses intermédiaires.<sup>419</sup>

Ainsi, puisqu'il est évident que n'importe quoi ne vient pas de n'importe quoi – car personne ne pourrait dire que le blanc a grossi, sauf par coïncidence – on peut affirmer qu'il y a des choses qui *peuvent* devenir telle chose ou des choses qui *ne le peuvent pas*, par exemple il est possible pour certaines choses de devenir blanches, et c'est impossible pour d'autres. Et c'est sur une telle base qu'Aristote parle de la matière de telle chose comme d'une véritable cause<sup>420</sup>.

Telle matière peut donc recevoir telle forme et elle ne peut pas recevoir telle autre forme. Et c'est telle autre matière qui peut recevoir telle autre forme. Par conséquent, sans une matière qui soit telle qu'elle puisse recevoir telle forme, un moteur capable de produire une telle forme ne pourrait pas produire une telle forme<sup>421</sup>. Une matière n'est donc pas pour Aristote, un pur donné auquel il pourrait arriver n'importe quoi, auquel pourrait appartenir n'importe quoi ; mais elle est toujours la matière *de quelque chose*, caractérisée par le fait de « pouvoir être » certaines choses et de « ne pas pouvoir être » d'autres choses. Ainsi, même la matière première<sup>422</sup> et non séparée des corps premiers tels le feu, l'air, l'eau et la terre, est caractérisée par le fait de pouvoir être certaines choses et de ne pas pouvoir être d'autres choses<sup>423</sup>. Pour cette matière aussi, il y a donc de choses possibles et des choses impossibles et elle n'est pas une pure puissance<sup>424</sup>. Par conséquent, une telle conception de la matière comme véritable cause serait aussi ruinée par

---

<sup>419</sup> *Physique* I 5, 188a 31 – 188b 1 : « Ληπτέον δὴ πρῶτον ὅτι πάντων τῶν ὄντων οὐθὲν οὔτε ποιεῖν πέφυκεν οὔτε πάσχειν τὸ τυχόν ὑπὸ τοῦ τυχόντος, οὐδὲ γίγνεται ὀτιοῦν ἐξ ὀτουοῦν, ἂν μὴ τις λαμβάνῃ κατὰ συμβεβηκός· πῶς γὰρ ἂν γένοιτο λευκὸν ἐκ μουσικοῦ, πλὴν εἰ μὴ συμβεβηκός εἴη τῷ μὴ λευκῷ ἢ τῷ μέλανι τὸ μουσικόν; Ἀλλὰ λευκὸν μὲν γίγνεται ἐξ οὐ λευκοῦ, καὶ τούτου οὐκ ἐκ παντὸς ἀλλ' ἐκ μέλανος ἢ τῶν μεταξὺ. »

<sup>420</sup> Cf. *Métaphysique* Θ 1, 1046a 22-27, cité plus bas, 4<sup>e</sup> partie, I, 3, note 605 ; voir aussi plus précisément quant à la matière des générations naturelles, *Physique* I 9, 192a 13-14 : « La <nature> qui demeure comme substrat et qui est une cause conjointe avec la forme, des choses qui sont générées, est comme une mère. – Ἡ μὲν γὰρ ὑπομένουσα συναιτία τῇ μορφῇ τῶν γιγνομένων ἐστίν, ὥσπερ μήτηρ. » et elle est comme une mère parce que, par sa propre nature, elle tend vers et désire le terme bon et désirable, c'est-à-dire, pensons-nous, la forme qui fait qu'elle est quelque chose, qu'elle est telle substance en acte : cf. les lignes suivantes, 192a 16-19 : « En effet, étant donné qu'il y a un certain terme divin, bon et désirable, nous disons qu'il y a aussi, d'une part une chose qui lui est contraire, et d'autre part, ce qui est par nature et selon sa propre nature le désire et tend vers lui. – ὄντος γὰρ τινος θεοῦ καὶ ἀγαθοῦ καὶ ἐρετοῦ, τὸ μὲν ἐναντίον αὐτῷ φαμεν εἶναι, τὸ δὲ ὃ πέφυκεν ἐρίεσθαι καὶ ὀρέγεσθαι αὐτοῦ κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν. »

<sup>421</sup> Cf. *Métaphysique* H 4, 1044a 27-29 « Cependant, de certaines choses différentes, la matière doit nécessairement être différente ; ainsi une scie ne saurait être faite en bois, et cela n'est même pas au pouvoir de la cause motrice, car elle ne fera pas une scie en laine ou en bois. – Ἐνίων δ' ἐτέρα ἢ ὕλη ἐξ ἀνάγκης ἐτέρων ὄντων, οἷον πρίων οὐκ ἂν γένοιτο ἐκ ξύλου, οὐδ' ἐπὶ τῇ κινούσῃ αἰτία τοῦτο· οὐ γὰρ ποιήσει πρίονα ἐξ ἐρίου ἢ ξύλου. »

<sup>422</sup> Nous employons pour l'instant ce terme, tout en sachant qu'il fait objet d'un débat toujours ouvert parmi les interprètes. Nous précisons notre propre interprétation de ce point de la physique d'Aristote dans la suite de nos analyses, et nous résumons notre positionnement par rapport aux autres interprétations à la note 472.

<sup>423</sup> Cf. *Génération et corruption* II 1, 329a 24 et sq.

<sup>424</sup> Concept qui n'existe pas, pensons-nous, chez Aristote, puisque toute puissance se caractérise par le fait d'être puissance *de quelque chose*, c'est-à-dire *d'un certain acte*.

celui qui rendrait équivalents « ne pas être » et « être impossible » en refusant cette possibilité, c'est-à-dire : ceci n'est pas cela, mais il peut l'être.

Quant aux causes qui produisent les mouvements, au gré d'Aristote, il faut aussi reconnaître qu'un étant ou une substance qui peut produire quelque chose, ne peut pas produire n'importe quoi, ni à partir de n'importe quoi, ni dans n'importe quelles conditions<sup>425</sup>. Par conséquent, cette différence entre le possible et l'impossible qui est à la base de la détermination de la matière comme cause, est aussi à la base de la détermination des causes qui produisent le mouvement : telle substance peut produire ce mouvement, telle substance ne le peut pas ; et elle le peut ou ne le peut pas en fonction de la possession ou de la privation d'une certaine puissance déterminée.

Mais, puisque ces distinctions entre « possible » et « impossible » et entre « acte » et « puissance »<sup>426</sup> étaient nécessaires dans la philosophie de la nature, nous pouvons nous demander pourquoi Aristote ne signale pas dans ces mêmes traités, les difficultés soulevées par les Mégariques contre ces distinctions. En effet, même lorsqu'il définit le mouvement avec ces notions d'acte et de puissance, il ne mentionne pas le fait que certains aient pu douter de la validité de cette distinction. Enfin, lorsqu'il aborde directement ce problème en *Métaphysique* Θ 3, il ne dit rien sur le fait que ces distinctions étaient utilisées, mais à nos yeux, non justifiées, dans les traités de philosophie de la nature. La réponse à cette question, bien qu'elle ne soit pas signalée comme telle par Aristote se trouve, pensons-nous, dans le prologue du livre Θ :

On a donc parlé de l'étant au sens premier auquel se rapportent toutes les autres prédications de l'étant, c'est-à-dire de la substance, car c'est selon le λόγος de la substance que les autres choses sont dites des étants, la quantité, la qualité et les autres choses dites de cette manière ; en effet, toutes contiendront le λόγος de la substance, comme nous l'avons dit dans nos premières λόγοι. Mais puisque l'étant est dit d'une part comme le *ce que c'est* ou la qualité ou la quantité, et d'autre part selon la puissance et l'état accompli, c'est-à-dire selon l'œuvre, définissons aussi et la puissance et l'état accompli.<sup>427</sup>

<sup>425</sup> Cf. entre autres *Physique* II 4, 196a 28 et sq. : n'importe quelle semence ne produit pas n'importe quel être vivant et elle ne peut pas produire à partir de n'importe quelle matière. Voir aussi, *Génération des animaux* II 6, 743a 21 et sq. Cité en partie, et commenté plus bas, voir 4<sup>e</sup> partie, I, 4, note 634.

<sup>426</sup> Cf. à titre d'exemple, *Physique* II 3, 195b 3-5 (parallèle à *Métaphysique* Δ 3, 1014a 7 et sq.) : « Toutes les causes – qu'il s'agisse de celles qui sont dites dans un sens propre ou bien de celles qui sont dites selon la coïncidence – sont dites d'une part comme « pouvant », « ὡς δυνάμενα », et d'autre part comme « exerçant », « ὡς ἐνεργοῦντα ». Par exemple, pour « construire une maison », on peut dire que la cause en est, soit le constructeur, soit le constructeur construisant. – Πάντα δὲ καὶ τὰ οἰκείως λεγόμενα καὶ τὰ κατὰ συμβεβηκὸς τὰ μὲν ὡς δυνάμενα λέγεται τὰ δ' ὡς ἐνεργοῦντα, οἷον τοῦ οἰκοδομεῖσθαι οἰκίαν οἰκοδόμος ἢ οἰκοδομῶν οἰκοδόμος. » Cf. aussi : *Physique* III 3, 202a 12-18, déjà cité 2<sup>e</sup> partie, note 302. Il faudrait aussi mentionner ici toutes les recherches du traité *De l'âme* qui utilisent cette distinction.

<sup>427</sup> *Métaphysique* Θ 1, 1045b 27-35 : « περὶ μὲν οὖν τοῦ πρώτως ὄντος καὶ πρὸς ὃ πᾶσαι αἱ ἄλλαι κατηγορίαι τοῦ ὄντος ἀναφέρονται εἴρηται, περὶ τῆς οὐσίας (κατὰ γὰρ τὸν τῆς οὐσίας λόγον λέγεται τᾶλλα ὄντα, τό τε ποσὸν καὶ τὸ ποιὸν καὶ τᾶλλα τὰ οὕτω λεγόμενα: πάντα γὰρ ἔξει τὸν τῆς οὐσίας λόγον, ὥσπερ εἵπομεν ἐν τοῖς πρώτοις

Ainsi, puisque c'est l'étant qui est dit soit selon la puissance, soit selon l'état accompli, la distinction entre acte et puissance ne se limite pas aux substances naturelles mais elle est valable pour tout étant, soit parce que tel étant peut être en acte ou en puissance, soit parce que tel étant est seulement en acte sans posséder de puissance. Pour cette raison, la détermination exacte et la défense de cette distinction n'appartient pas à la science de la nature, mais à la science première à laquelle il revient d'étudier tout étant en tant qu'étant. En réalisant cette tâche, la philosophie première établit donc des principes dont la philosophie de la nature se servira.

## 2. La substance est dite de différentes manières

### a. La substance est dite de trois façons différentes<sup>428</sup>

Après ces précisions sur les termes « puissance » et « acte » et sur les termes qui leur sont apparentés, nous pouvons reprendre notre recherche sur les puissances et les formes qui sont nécessairement présentes dans les substances qui sont en mouvement. Pour cela, nous allons considérer la distinction qu'Aristote conçoit entre la substance comme matière, la substance comme forme et la substance qui est constituée des deux.

À ce propos, nous pouvons signaler deux questions que les analyses qui vont suivre contribueront à résoudre : comment concevoir la relation entre la matière et la forme ? comment concevoir ce qu'Aristote entend par matière ? Concernant la deuxième question, il nous semble qu'un certain nombre d'auteurs ne distinguent pas réellement la notion de matière et la notion de corps<sup>429</sup> ; or, cette distinction est importante pour ne pas se perdre dans les affirmations

---

λόγοις): ἐπει δὲ λέγεται τὸ ὄν τὸ μὲν τὸ τί ἢ ποῖόν ἢ ποσόν, τὸ δὲ κατὰ δύναμιν καὶ ἐντελέχειαν καὶ κατὰ τὸ ἔργον, διορίσωμεν καὶ περὶ δυνάμεως καὶ ἐντελεχείας. »

<sup>428</sup> Cf. *De l'âme* II 2, 414a 14-19 : « En effet, puisque la substance est dite de trois manières, comme nous l'avons dit, dont l'une est la forme, l'autre la matière et enfin celle qui est <composée> des deux, et que parmi elles, la matière est puissance et la forme, état accompli, et puisque celle qui est <composée> des deux est l'être animé, ce n'est pas le corps qui est l'état accompli de l'âme, mais c'est l'âme qui est l'état accompli d'un certain corps. – Τριχῶς γὰρ λεγομένης τῆς οὐσίας, καθάπερ εἶπομεν, ὧν τὸ μὲν εἶδος, τὸ δὲ ὕλη, τὸ δὲ ἐξ ἄμφοῖν, τούτων δ' ἡ μὲν ὕλη δύναμις, τὸ δὲ εἶδος ἐντελέχεια, ἐπει τὸ ἐξ ἄμφοῖν ἐμψυχον, οὐ τὸ σῶμά ἐστιν ἐντελέχεια ψυχῆς, ἀλλ' αὕτη σώματός τινος. »

<sup>429</sup> Nous renvoyons à P. Aubenque, « La matière chez Aristote », in P. Aubenque, *Problèmes Aristotéliens, I. Philosophie Théorique*, Paris, Vrin, 2009, pp. 211-219 (1<sup>re</sup> publication dans *Philosophiques* (Besançon) n°1 (1986), pp. 41-48). L'auteur y montre que la « matière » chez Aristote est un concept qui permet d'expliquer ce que sont les substances naturelles, mais qu'elle n'est pas un objet d'expérience sensible, ce que sont par contre les corps. Par contre, G. Galluzzo dans G. Galluzzo et M. Mariani, *Aristotle's Metaphysics Book Z: The Contemporary Debate, op. cit.* pp. 89-134, consacre un chapitre à une discussion sur les interprétations des rapports entre matière et forme, mais il semble comprendre la notion de matière comme équivalente à celle de corps. Il peut ainsi utiliser des expressions comme « a piece of matter » (par ex. p. 111). Dans ce même passage, il dit aussi : « Matter is a 'this', i.e. an independent subject of predication which people can point and refer to. It is somehow a complete entity. » (*idem*, p. 111). Une telle interprétation de la notion de matière nous semble passer à côté de la fonction théorique qu'Aristote assigne à cette notion : signifier ce qui possède la puissance *de quelque chose* et qui est donc

d'Aristote, et cela d'une part parce que tout corps naturel, même un corps simple, est composé de matière et de forme<sup>430</sup>, et d'autre part parce qu'Aristote utilise la notion de matière pour analyser ce qui n'est pas corporel, comme les êtres mathématiques, les définitions et les composés universels<sup>431</sup>. Par suite, il semble que c'est le fait de ne pas distinguer la notion de

---

défini par ce *quelque chose* dont il a la puissance, c'est-à-dire par une certaine forme. Pour cette raison, nous pensons qu'il est impossible de parler d'une matière qui serait une « entité » autonome par rapport à une forme : voir aussi, M. L. Gill, « Unity of definition in *Metaphysics* H.6 and Z.12 » in *Being, Nature, and Life in Aristotle*, éd. R. Bolton, J. Lennox, Cambridge University Press, 2010, pp. 97-121 : « If the account of the composite must mention the form and the persisting matter, the composite is defined with reference to two more basic entities. » (p. 102) ; voir aussi M. L. Gill, « The problem of substance in Aristotle's *Metaphysics* Z », *art. cit.*, p. 43, où elle distingue entre une « ordinary Aristotelian matter » comme le bronze, et une matière qui est « a bare subject » et qui est aussi une certaine entité. Il nous semble qu'une distinction entre la notion de matière et celle de corps est aussi absente chez M. Frede, « Substance in Aristotle's *Metaphysics* », *op. cit.*, chez D. Bostock, *Aristotle, Metaphysics Books Z and H*, Oxford, Clarendon Press, 1994 (réimpression 2000), et chez M. Wedin, *Aristotle's theory of substance, The Categories and Metaphysics Zeta*, Oxford University Press, 2000. M. Frede, «

<sup>430</sup> Sur ce point, nous ne suivons pas M. L. Gill, *Aristotle on Substance, The Paradox of Unity*, *op. cit.*, p. 242, lorsqu'elle dit que les éléments ne sont pas des composés de matière et de forme, du moins si par éléments on désigne les corps simples (le cas des éléments des définitions est plus complexe). En contre, nous pouvons renvoyer à M. Federspiel, *op. cit.*, p. 18 et à P. Moraux, *Du Ciel*, Paris, Belles Lettres, 1965, introduction, pp. CXXXIII-CXLII. Elle défend ces mêmes positions dans « The theory of the elements in *De Caelo* 3 and 4 », *art. cit.*, et parvient à des conclusions curieuses, selon notre point de vue ; elle affirme en effet que les éléments sont des corps naturels simples, qui sont corruptibles, mais qui ne sont pas des substances, et qu'ils sont de pures matières sans formes intrinsèques, tandis que leur lieu fonctionne comme leur forme (pp. 152-153). En effet, nous ne voyons pas comment un corps naturel pourrait ne pas être une substance et comment il pourrait ne pas avoir de forme, ni comment des corps qui sont engendrés et qui se corrompent pourraient ne pas être composés d'une matière et d'une forme. Quand l'affirmation de *Métaphysique* Z 16, 1040b 5-10, comme nous l'avons dit plus haut, nous ne pensons pas qu'Aristote refuse de considérer les corps simples comme des substances, mais qu'il réfute les conceptions des physiologues à propos des éléments corporels. On pourrait refuser une forme aux éléments en se basant sur *Du Ciel* III 8, 306b 3 – 307b 24, où Aristote refuse d'attribuer une figure propre « σχῆμα » aux éléments corporels. Toutefois, nous pensons que les développements de ce chapitre n'ont pas pour but de refuser aux corps simples d'être des composés d'une nature comme matière et d'une nature comme forme, mais de réfuter la théorie platonicienne qui différenciait les éléments corporels en leur attribuant des figures géométriques particulières : pour Aristote les éléments et les corps simples ne se différencient pas par les figures géométriques, mais « κατὰ τὰ πάθη καὶ τὰ ἔργα καὶ τὰς δυνάμεις » (307b 20-21) ; on peut aussi ajouter que les éléments corporels dont est composé un homéomère ou un corps organique complet ne sont plus des corps simples autonomes qui seraient juxtaposés les uns aux autres : les corps ne sont pas composés des éléments comme un mur est composé de briques (Cf. *Génération et corruption* II 7, 334a 26-32). Sur ce point, voir en particulier P. Moraux, *op. cit.*, p. CXLII.

<sup>431</sup> Nous pensons donc qu'il faut attribuer à la notion de matière le même type d'unité qu'aux autres notions techniques d'Aristote, cf. 1<sup>re</sup> partie, III, 2, notes 185 et 186 et III, 4, note 206. Pour illustrer cela dans le cas du terme matière, nous pouvons utiliser les exemples des cercles et des syllabes : pour Aristote, la matière d'un cercle peut être le bronze, de même que la matière d'une syllabe peut être les lettres écrites ou prononcées, la matière d'un cercle peut aussi être les demi-cercles, et enfin, la matière du λόγος du cercle peut être les points, le centre et la figure, de même que la matière du λόγος d'une syllabe peut être les lettres, c'est-à-dire ce que c'est être un a et ce que c'est être un b ; cf. *Métaphysique* Δ 24, 1023a 35 – 1023b 2, où Aristote dit ceci (nous soulignons) : « L'homme vient du bipède, et la syllabe des lettres et cela d'une autre manière que la statue qui vient du bronze : la forme ne provient pas de la matière sensible, mais de la matière de la forme. – Τὰ δὲ ὡς ἐκ τοῦ μέρους τὸ εἶδος, οἷον ἄνθρωπος ἐκ τοῦ δίποδος καὶ ἡ συλλαβὴ ἐκ τοῦ στοιχείου· ἄλλως γὰρ τοῦτο καὶ ὁ ἀνδριάς ἐκ χαλκοῦ· ἐκ τῆς αἰσθητῆς γὰρ ὕλης ἢ συνθετῆ οὐσία, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶδος ἐκ τῆς τοῦ εἶδους ὕλης. », passage qui peut être mis en parallèle avec *Métaphysique* Z 10, 1035a 9-17 : « C'est pourquoi le λόγος du cercle ne contient pas le λόγος des segments, alors que le λόγος de la syllabe contient le λόγος des lettres. De fait, les lettres sont des parties du λόγος de la forme et non une matière, alors que les segments sont des parties à la manière d'une matière à laquelle la forme s'ajoute. Ils sont pourtant plus proches de la forme que le bronze quand la rondeur est générée dans le bronze. Mais il peut se faire que toutes les lettres non plus ne soient pas présentes dans le λόγος de la syllabe, par exemple, ces lettres tracées dans la cire ou celles que l'on prononce, car ces lettres-là aussi sont déjà des parties de la syllabe à la manière d'une matière sensible. – διὸ ὁ μὲν τοῦ κύκλου λόγος οὐκ ἔχει τὸν τῶν τμημάτων, ὁ δὲ τῆς συλλαβῆς ἔχει τὸν τῶν στοιχείων· τὰ μὲν γὰρ στοιχεῖα τοῦ λόγου μέρη τοῦ εἶδους καὶ οὐχ ὕλη, τὰ δὲ τμήματα

matière et la notion de corps qui conduit les mêmes auteurs à concevoir la matière comme une entité ou comme un objet qui a une autonomie par rapport à la forme<sup>432</sup>. Mais, dans ce cas, comme ils le relèvent, l'unité de la matière et de la forme devient accidentelle<sup>433</sup> et par suite, paradoxale<sup>434</sup>. Dans la suite de notre travail, nous n'étudierons pas directement la question des définitions, mais nous pensons que nos recherches pourront clarifier certaines de ces questions.

Une distinction entre trois substances est conçue et utilisée plusieurs fois dans les traités des *Métaphysiques*, et elle est rappelée deux fois dans le livre II du traité *De l'âme*. En raison de la manière dont il formule cette distinction dans le premier de ces deux passages, nous allons commencer par citer celui-ci<sup>435</sup> :

Nous disons que l'un des genres des étants est la substance, et celle-ci est d'une certaine manière la matière, ce qui selon soi-même n'est pas « un certain ceci », d'une autre manière l'aspect et la forme (« μορφήν καὶ εἶδος »), selon laquelle elle est effectivement dite « un certain ceci », et d'une troisième

---

οὕτως μέρη ὡς ὕλη ἐφ' ἧς ἐπιγίγνεται· ἐγγυτέρω μέντοι τοῦ εἶδους ἢ ὁ χαλκὸς ὅταν ἐν χαλκῷ ἢ στρογγυλότης ἐγγένηται. Ἔστι δ' ὡς οὐδὲ τὰ στοιχεῖα πάντα τῆς συλλαβῆς ἐν τῷ λόγῳ ἐνέσται, οἷον ταδὶ τὰ κήρινα ἢ τὰ ἐν τῷ ἀέρι· ἦδη γὰρ καὶ ταῦτα μέρος τῆς συλλαβῆς ὡς ὕλη αἰσθητή. » Aristote précise aussi que les lettres prononcées sont infinies en nombres, mais qu'elles sont limitées selon la forme (cf. *Métaphysique* B 6, 1002b 19 et sq.). Pour plus d'explication sur la question des lettres comme éléments, nous renvoyons à R. Dupont-Roc, J. Lallot, *La Poétique*, Paris, Seuil, 1980, pp. 318 et sq. Voir aussi A. Jaulin, *Eidos et Ousia, op. cit.*, pp. 179 et sq. sur l'importance de la notion d'articulation qu'Aristote met en évidence par cet exemple. Enfin, nous renvoyons aussi à M. Crubellier, « Science de l'universel et connaissance du singulier (*Métaphysique* M 10) », *Revue de Philosophie Ancienne*, Vol. 14, N° 2 (1996), pp. 75-102, pour l'analyse de cet exemple des lettres et de la syllabe dans les raisonnements de *Métaphysique* M 10.

<sup>432</sup> Voir ce point aussi les travaux de M. L. Gill, par exemple, « Aristotle's *Metaphysics* Reconsidered », *art. cit.*, p. 234 : « The idea that matter is something independent of form is supported by one reasonable interpretation of *Metaphysics* Z.3 »

<sup>433</sup> Cf. M. L. Gill, « Form-Matter predication in *Metaphysics* Θ 7 », in *Dunamis, autour de la puissance chez Aristote*, éd. M. Crubellier, A. Jaulin, D. Lefebvre, P.-M. Morel, Louvain, Peeters, 2008, pp. 391-427 (en particulier, pp. 398-408) et aussi du même auteur, « The problem of substance in Aristotle's *Metaphysics* Z », *art. cit.*, voir en particulier p. 45, et aussi « Unity of definition in *Metaphysics* H.6 and Z.12 », *art. cit.*, p. 102 : « If the account of the composite must mention the form and the persisting matter, the composite is defined with reference to two more basic entities. » et p. 103 : « genus and differentia are two distinct entities, one (biped) predicated of the other (animal), as the spherical shape is predicated of the bronze. » Pour M. L. Gill, c'est pour résoudre ces problèmes d'unité de la matière et de la forme, qu'Aristote transforme son modèle en *Métaphysique* H 6; pour notre part, nous pensons qu'Aristote ne conçoit pas la matière et la forme comme deux entités autonomes, et cela ni en Z, ni en H.

<sup>434</sup> Voir sur ce sujet : M. L. Gill, *Aristotle on Substance, The Paradox of Unity, op. cit.*; voir aussi les débats contenus dans T. Scaltsas, D. Charles, M. L. Gill (éds.), *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Oxford, Clarendon Press, 1994. Enfin, sur ce sujet, nous ne pensons pas à la suite de M. L. Gill, « Unity of definition in *Metaphysics* H.6 and Z.12 », *art. cit.*, qu'Aristote a deux conceptions différentes de la matière dont la dernière est développée en H 6, mais nous pensons qu'il s'agit bien de la même notion qu'il explique tout au long de *Métaphysique* Z et H. Sur une interprétation unitaire de la théorie de la matière dans ces deux livres et sur l'importance de la notion de matière en *Métaphysique* H, voir P.-M. Morel, *Métaphysique, Livre Èta, op. cit.*, dont nous rejoignons les analyses qui montrent le rôle de la matière comme principe et comme substance pour les substances sensibles en mouvement.

<sup>435</sup> Le deuxième passage de ce traité a été utilisé pour formuler notre titre et il est cité à la note 428.

manière, le composé de ceux-ci. D'une part, la matière est puissance et d'autre part, la forme est état accompli, et cela en deux sens, d'une part comme la science et d'autre part comme le fait de connaître.<sup>436</sup>

Pour exposer cette distinction entre trois significations différentes pour le terme « substance », Aristote prend comme point de départ le fait que la substance est l'un des genres des étants. Cette conception des « genres des étants » renvoie à la distinction entre les étants selon les différentes figures de l'attribution et à ce que nous avons déjà rappelé concernant la priorité de la substance sur tous les autres étants. Une telle conception est donc considérée comme connue et Aristote montre maintenant que le même terme « substance » peut désigner ou signifier trois substances qui sont différentes l'une de l'autre. Or, puisque cette distinction est conçue par Aristote d'une part à partir de l'analyse des mouvements et des changements et d'autre part à partir de la structure de l'attribution mise en lumière par la théorie des différentes figures, nous allons considérer successivement ces deux raisonnements d'Aristote.

## **b. La matière est substance et n'est pas séparable**

### *i. La matière, substrat des contraires*

Des raisonnements servant à déterminer ce que sont ces trois substances à partir d'une analyse des mouvements sont effectués spécialement en *Métaphysique Z* 7-9, *Métaphysique H* et en *Métaphysique Λ* 1 à 5. Dans ce dernier livre, Aristote prend comme point de départ le fait que toutes les substances sensibles sont sujettes au changement : « Ἡ δ' αἰσθητὴ οὐσία μεταβλητή. »<sup>437</sup> Il rappelle ensuite la doctrine commune des principes du mouvement, telle qu'il l'a déjà établie dans les traités de physique, c'est-à-dire que tout changement va d'un contraire vers un contraire et que ce ne sont pas les contraires qui changent mais le substrat auquel ils appartiennent<sup>438</sup> :

Il y a nécessairement quelque chose qui se trouve en dessous : ce qui change vers la contrariété <celle qui est au terme du mouvement>. En effet, les contraires ne changent pas. Et de plus, ce qui est en dessous demeure alors que le contraire <celui qui est au point de départ du mouvement> ne demeure pas. Il y a donc un troisième terme au-delà des contraires, la matière.<sup>439</sup>

---

<sup>436</sup> *De l'âme* II 1, 412a 6-11 : « Λέγομεν δὴ γένος ἔν τι τῶν ὄντων τὴν οὐσίαν, ταύτης δὲ τὸ μὲν, ὡς ὕλην, ὁ καθ' αὐτὸ οὐκ ἔστι τόδε τι, ἕτερον δὲ μορφήν καὶ εἶδος, καθ' ἣν ἤδη λέγεται τόδε τι, καὶ τρίτον τὸ ἐκ τούτων. Ἔστι δ' ἡ μὲν ὕλη δύναμις, τὸ δ' εἶδος ἐντελέχεια, καὶ τοῦτο διχῶς, τὸ μὲν ὡς ἐπιστήμη, τὸ δ' ὡς τὸ θεωρεῖν. »

<sup>437</sup> *Métaphysique Λ* 1, 1069b 3.

<sup>438</sup> Pour cette théorie dans les traités de physique, cf. principalement, *Physique* I 6, 189a 11 et sq. et *Physique* V 1, 224a 21 – 225b 9.

<sup>439</sup> *Métaphysique Λ* 1 et 2, 1069b 6-9 : « ἀνάγκη ὑπεῖναι τι τὸ μεταβάλλον εἰς τὴν ἐναντίωσιν· οὐ γὰρ τὰ ἐναντία μεταβάλλει· ἔτι τὸ μὲν ὑπομένει, τὸ δ' ἐναντίον οὐχ ὑπομένει· ἔστιν ἄρα τι τρίτον παρὰ τὰ ἐναντία, ἡ ὕλη. »

À la fin du livre Λ, Aristote rappelle que par l'introduction de ce troisième terme, c'est-à-dire de la matière comme substrat et comme principe, il pense avoir corrigé d'une part les théories des physiologues et d'autre part les théories des Académiciens<sup>440</sup>. En effet, chacun de ces deux courants de pensée avait conçu les premiers principes ou les principes de toutes choses, comme étant les contraires. À ce propos, nous pouvons dire que d'une certaine manière, Aristote les rejoint, c'est-à-dire que pour lui aussi, comme nous l'avons vu, les principes des substances sont les principes de toutes choses. Par conséquent, ce qu'il refuse ici, ce n'est pas le fait d'affirmer que les principes des substances sont les principes de toutes choses, mais le fait d'affirmer que les contraires sont les principes des substances. En effet, pour Aristote, de telles théories sur les contraires sont, d'une part, insuffisantes pour rendre compte des substances en mouvement et elles sont, d'autre part, contradictoires lorsqu'elles sont utilisées par les Académiciens pour rendre compte de substances immobiles et incorruptibles :

Tous produisent toutes choses à partir des contraires. Mais ils ne s'expriment pas correctement quand ils disent « toutes choses » et « à partir des contraires ». Et ils ne disent pas comment existeront, à partir des contraires, toutes les choses dans lesquelles se trouvent les contraires, puisque les contraires ne sont pas affectés les uns par les autres. Pour nous, cette difficulté se résout d'une manière raisonnable par le fait qu'il y a un troisième terme. Et les autres font de l'un des deux contraires la matière de l'autre, comme ceux qui disent que l'inégal est la matière de l'égal, ou que la multiplicité est la matière de l'un. Cela aussi se résout de la même manière puisque la matière qui est une, n'est le contraire de rien.<sup>441</sup>

Dans ce passage, qui fait partie de la conclusion des recherches du livre Λ sur les premières causes de toutes choses, Aristote rappelle premièrement ce qui est, à ses yeux, une erreur commune pour les physiciens pris en général : ils ont pensé que toutes les substances étaient des substances corporelles et corruptibles, et que par conséquent toutes les substances avaient pour principes les contraires ; de plus, ils ne sont pas parvenus à une conception correcte de la matière et ils ont pensé que les contraires étaient des principes suffisants pour rendre compte de toute génération et de toute corruption. Aristote ne rejette pas l'utilisation des contraires dans l'analyse des générations et corruptions naturelles. Il les utilise pour décrire les mouvements et les générations naturelles, car montrer qu'elles se produisent entre deux contraires permet de manifester qu'il y a un ordre et une détermination dans les changements naturels, et que n'importe quoi ne provient pas de n'importe quoi et ne se corrompt pas en

<sup>440</sup> Une telle mise en parallèle des erreurs des uns et des autres quant à la nature de la matière comme principe se trouve déjà en *Physique* I 8, 191b 30-36, cité plus haut note 379.

<sup>441</sup> *Métaphysique* Λ 10, 1075a 28-34 : « Πάντες γὰρ ἐξ ἐναντίων ποιοῦσι πάντα. Οὔτε δὲ τὸ πάντα οὔτε τὸ ἐξ ἐναντίων ὀρθῶς, οὔτ' ἐν ὅσοις τὰ ἐναντία ὑπάρχει, πῶς ἐκ τῶν ἐναντίων ἔσται, οὐ λέγουσιν· Ἡμῖν δὲ λύεται τοῦτο εὐλόγως τῷ τρίτον τι εἶναι. Οἱ δὲ τὸ ἕτερον τῶν ἐναντίων ὕλην ποιοῦσιν, ὥσπερ οἱ τὸ ἄνισον τῷ ἴσῳ ἢ τῷ ἐνὶ τὰ πολλά. Λύεται δὲ καὶ τοῦτο τὸν αὐτὸν τρόπον· ἢ γὰρ ὕλη ἢ μία οὐδενὶ ἐναντίον. »

n'importe quoi<sup>442</sup>. Par contre, il n'accepte pas de prendre les contraires comme principes *de toutes choses*, car les contraires n'existent pour lui que dans les réalités soumises à la génération et à la corruption<sup>443</sup>. Or, comme nous l'avons rappelé plus haut, à la différence de la plupart des penseurs qui l'ont précédé, Aristote affirme et pense avoir démontré d'une manière suffisante, d'une part que l'univers pris comme un tout n'a jamais été engendré et ne se corrompra jamais, et d'autre part que les corps célestes sont eux aussi non-générés et non-corruptibles<sup>444</sup>. Par conséquent, les principes des corps célestes ne peuvent pas être conçus comme étant des contraires<sup>445</sup>, et il est donc faux d'affirmer que les contraires sont les principes de toutes choses<sup>446</sup>. Cette conception de l'incorruptibilité et de l'ingénérabilité des corps célestes permet de comprendre pourquoi Aristote fait le reproche suivant aux physiciens qui, parce qu'ils pensaient que les contraires étaient les principes de toutes choses, en tiraient comme conséquence le refus du principe de non-contradiction et l'affirmation que deux contraires pouvaient appartenir en même temps à la même chose :

<sup>442</sup> Cf. *Physique* I 5, 188a 19 – 189a 10.

<sup>443</sup> Cf. *Physique* I 5, 188b 25-26 : « De sorte que toute chose générée par nature, soit serait les contraires, soit serait à partir des contraires. – ὥστε πάντ' ἂν εἴη τὰ φύσει γινόμενα ἢ ἐναντία ἢ ἐξ ἐναντίων. » ; *De la longévité et de la vie brève* 3, 465b 28-29 : « Toutes les choses auxquelles appartiennent des contraires ne sont en aucune manière éternelles. – αἰδία δ' οὐδαμοῦ, ὅσοις ἐναντία ἔστιν. » ; *Génération et corruption* I 7, 324a 7-9 : « Il est manifeste que les contraires et leurs intermédiaires sont capables de pâtre et capables d'agir mutuellement les uns par rapport aux autres, et en effet, d'une manière générale c'est en eux que se trouvent la génération et la corruption. – φανερόν ὅτι παθητικὰ καὶ ποιητικὰ ἀλλήλων ἐστὶ τὰ τ' ἐναντία καὶ τὰ μεταξὺ· καὶ γὰρ ὅλως φθορὰ καὶ γένεσις ἐν τούτοις. »

<sup>444</sup> Pour l'univers pris comme un tout, voir *Du Ciel* I 10, 279b 4 à II 1, 284a 2 ; pour la substance corporelle des corps célestes, voir *Du Ciel* I 2, 268b 14 à I 3, 270b 25.

<sup>445</sup> Cf. *Du Ciel* I 3, 270a 18-22 : « Si donc il ne peut pas arriver qu'il y ait un contraire pour ce <corps> parce qu'il n'y a pas de mouvement contraire au déplacement en cercle, il semble juste que la nature ait soustrait aux contraires ce qui devait être inengendré et incorruptible. En effet, la génération et la corruption ont lieu dans les contraires. – Εἰ δὴ τούτῳ μηδὲν ἐναντίον ἐνδέχεται εἶναι διὰ τὸ καὶ τῇ φορᾷ τῇ κύκλῳ μὴ εἶναι ἄν τιν' ἐναντίαν κίνησιν, ὀρθῶς εἰσὶν ἢ φύσις τὸ μέλλον ἔσεσθαι ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον ἐξελέσθαι ἐκ τῶν ἐναντίων· ἐν τοῖς ἐναντίοις γὰρ ἢ γένεσις καὶ ἢ φθορὰ. » Voir aussi, *Du Ciel* I 4, 270b 32 – 271a 34 où Aristote démontre qu'il n'y a pas de mouvement contraire pour le transport circulaire.

<sup>446</sup> Par ces remarques sur l'absence des contraires dans le monde des corps célestes, nous ne pensons pas qu'Aristote revient sur la théorie générale des principes des mouvements qui a été établie d'une part en *Physique* I et d'autre part dans les traités des *Métaphysiques*, théorie qui corrige les anciennes théories des contraires et qui est basée sur les trois principes que sont la matière, la forme et la privation. Cependant, nous pensons qu'il adapte cette théorie au cas particulier que représentent pour lui de tels corps incorruptibles (voir un exemple d'une telle adaptation en *Du Ciel* I 8, 277a 22-27) : ils sont constitués d'un seul élément, qui n'a pas de contraire ; ils sont sujets d'un seul type de mouvement, le déplacement circulaire, qui n'a pas non plus de contraire ; ils n'ont pas la puissance d'être et de n'être pas, ni celle d'être en mouvement et de ne pas être en mouvement. Cette adaptation des principes du mouvement à la théorie des corps célestes est complexe et elle laisse, encore aujourd'hui, les commentateurs devant un certain nombre de problèmes toujours discutés (voir un résumé dans D. Lefebvre, « Aristote, Théophraste, Straton », in *Réceptions de la théologie aristotélicienne d'Aristote à Michel d'Éphèse*, dir. F. Baghdassarian, G. Guyomarc'h, Louvain, Peeters, 2017, pp. 59-88. Par cette théorie des corps incorruptibles, Aristote prépare néanmoins sa thèse, qui est originale parmi les penseurs grecs : les principes premiers de toutes choses ne sont pas deux principes contraires - comme le sont, par exemple, l'amitié et la discorde, l'un et le multiple, ou l'un et la dyade - mais il y a un seul premier principe qui n'a pas de contraire et qui est cause de mouvement pour un monde naturel éternellement en mouvement.

En outre, il est juste de reprocher à ceux qui pensent ainsi que, voyant que pour les sensibles eux-mêmes, il en était ainsi pour un très petit nombre, ils ont déclaré qu'il en était de même au sujet de l'univers entier. En effet, seul le lieu du sensible qui nous entoure est continûment en corruption et génération, mais celui-ci est une partie pour ainsi dire nulle du tout, en sorte qu'ils auraient plus justement acquitté ces choses-ci à cause de celles-là, que condamné ces choses-là à cause de celles-ci.<sup>447</sup>

Ainsi, pour Aristote, si les physiiciens avaient pris en compte l'univers entier et s'ils étaient parvenus à la même conclusion que lui – c'est-à-dire qu'il est constitué dans sa plus grande partie des corps célestes incorruptibles – ils auraient pu se rendre compte que les contraires ne sont pas des premiers principes *pour toutes choses*, mais seulement pour les sensibles qui sont en corruption et en génération, et par suite, ils n'auraient pas non plus été conduits sur la voie de la remise en cause du principe de non-contradiction. On peut ajouter que ce reproche n'est pas le seul qu'Aristote adresse aux théories des physiologues en *Métaphysique* Γ 5, mais qu'il souligne une deuxième erreur de leur part, qui est liée à l'ignorance de la notion de puissance et de matière. En effet, même dans leurs analyses des générations naturelles des substances corruptibles, ils n'ont pas vu en quel sens les contraires pouvaient appartenir en même temps à la même réalité :

En effet, l'étant est dit de deux façons, si bien qu'il y a une façon selon laquelle il est possible que quelque chose se produise (« γίνεσθαι τι ») à partir du non-étant, tandis qu'il y a une autre façon selon laquelle ce n'est pas possible ; c'est-à-dire qu'en même temps le même est étant et non étant, mais ce n'est pas sous le même aspect (« οὐ κατὰ ταὐτὸ ») qu'il est étant. En effet, c'est « en puissance » qu'il est possible qu'en même temps, le même soit les contraires, mais pas en « état accompli ».<sup>448</sup>

N'ayant donc pas une théorie adéquate de la puissance et de l'état accompli, ils n'ont pas eu une théorie correcte à propos des contraires et de la matière : ils ont pensé que les contraires appartenaient en même temps et de la même manière aux réalités corruptibles. Ainsi, ils n'ont pas vu que les contraires ne pouvaient pas être les seuls principes premiers puisque ces contraires impliquent des substrats auxquels ils appartiennent, sur lesquels ils agissent et qui peuvent changer. Or de tels substrats étant ce à quoi les contraires appartiennent, ils sont *sans doute*, dit Aristote en *Physique* I, des principes antérieurs aux contraires<sup>449</sup>. En effet, c'est dans

---

<sup>447</sup> *Métaphysique* Γ 5, 1010a 25-32 : « ἔτι δ' ἄξιον ἐπιτιμῆσαι τοῖς οὕτως ὑπολαμβάνουσιν, ὅτι καὶ αὐτῶν τῶν αἰσθητῶν ἐπὶ τῶν ἐλαττόνων τὸν ἀριθμὸν ἰδόντες οὕτως ἔχοντα περὶ ὅλου τοῦ οὐρανοῦ ὁμοίως ἀπεφίησαντο: ὁ γὰρ περὶ ἡμᾶς τοῦ αἰσθητοῦ τόπος ἐν φθορᾷ καὶ γενέσει διατελεῖ μόνος ὢν, ἀλλ' οὕτως οὐθὲν ὡς εἰπεῖν μῦθον τοῦ παντός ἐστιν, ὥστε δικαιότερον ἂν δι' ἐκεῖνα τούτων ἀπεψηφίσαντο ἢ διὰ ταῦτα ἐκείνων κατεψηφίσαντο. »

<sup>448</sup> *Métaphysique* Γ 5, 1009a 32-36 : « τὸ γὰρ ὄν λέγεται διχῶς, ὥστ' ἔστιν ὄν τρόπον ἐνδέχεται γίνεσθαι τι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, ἔστι δ' ὄν οὐ, καὶ ἅμα τὸ αὐτὸ εἶναι καὶ ὄν καὶ μὴ ὄν, ἀλλ' οὐ κατὰ ταὐτὸ ὄν: δυνάμει μὲν γὰρ ἐνδέχεται ἅμα ταὐτὸ εἶναι τὰ ἐναντία, ἐντελεχείᾳ δ' οὐ. »

<sup>449</sup> Cf. *Physique* I 6, 189a 30-32 : « Il faut certes que le principe ne soit pas dit d'un certain substrat, car il y aurait principe de principe. En effet, le substrat est principe et il semble être antérieur à ce qui lui est attribué. – Ἔσται γὰρ ἀρχὴ τῆς ἀρχῆς· τὸ γὰρ ὑποκείμενον ἀρχῆς, καὶ πρότερον δοκεῖ τοῦ κατηγορουμένου εἶναι. »

ce livre qu'Aristote a transformé les anciennes théories des physiciens en montrant que les principes des générations sont la matière, la forme et la privation ; et cette théorie est, d'une certaine manière, reprise et expliquée dans ses grandes lignes en *Métaphysique* Λ 1-5<sup>450</sup>. Pour Aristote, la forme et la privation sont les deux contraires, mais parmi ceux-ci, nous pouvons dire que la privation n'a pas le même statut que la forme et la matière. En effet, c'est la forme qui est la substance première et elle suffit par sa présence ou son absence à produire la génération<sup>451</sup> ; et d'autre part c'est la matière qui est d'une certaine manière substance tandis que la privation ne l'est pas du tout<sup>452</sup>.

Par contre, s'il est démontré en *Physique* I que, la matière, comme substrat, est presque substance et en ce sens est un principe antérieur à la privation, Aristote signale explicitement dans ce livre qu'entre la forme et le substrat, il n'est pas évident de savoir lequel des deux est premier, lequel des deux est substance<sup>453</sup>. Aristote a donc remplacé les théories des contraires comme principes des générations par une théorie de la forme et du substrat-matière qui ne sont pas deux contraires. Mais cette théorie, comme Aristote le signale, doit être achevée par une théorie de la forme, théorie qui, elle, relève de la philosophie première<sup>454</sup>.

Quant aux Académiciens – c'est-à-dire « les autres » dont on résout aussi les difficultés par une conception correcte de la matière<sup>455</sup> – Aristote leur a reproché en *Physique* I d'avoir conçu la matière comme l'un des deux éléments contraires et de ne pas avoir distingué la matière et la privation<sup>456</sup>. Pour Aristote, le substrat qui est au point de départ de la génération, s'il est un en nombre est double quant à ce qu'il est. En effet, d'une part ce substrat peut recevoir telle forme, c'est-à-dire qu'il possède cette forme en puissance et d'autre part, il est privé de cette forme. Si donc la privation de la forme est bien le contraire de la possession de la forme, la matière par contre, qui est « en puissance » tel ceci ou telle autre forme, n'est pas le contraire

<sup>450</sup> Cf. *Métaphysique* Λ 2, 1069b 32-34 : « Ainsi, il y a trois causes et trois principes ; deux sont le couple de contraires avec d'une part le λόγος et la forme, d'autre part la privation ; le troisième, la matière. – Τρία δὴ τὰ αἴτια καὶ τρεῖς αἱ ἀρχαί, δύο μὲν ἢ ἐναντίωσις, ἧς τὸ μὲν λόγος καὶ εἶδος τὸ δὲ στέρησις, τὸ δὲ τρίτον ἢ ὕλη. »

<sup>451</sup> Cf. *Physique* I 7, 191a 6-7 : « En effet, l'un des contraires suffit, par sa présence ou son absence, pour produire le changement. – ἰκανὸν γὰρ ἔσται τὸ ἕτερον τῶν ἐναντίων ποιεῖν τῇ ἀπουσίᾳ καὶ παρουσίᾳ τὴν μεταβολήν. »

<sup>452</sup> Cf. *Physique* I 9, 192a 2-6 : « Pour nous, nous affirmons que la matière est autre que la privation et que parmi elles, la matière est un non-étant par coïncidence alors que la privation l'est par elle-même, la matière est proche d'être substance et elle l'est d'une certaine manière alors que la privation ne l'est pas du tout. – Ἡμεῖς μὲν γὰρ ὕλην καὶ στέρησιν ἕτερόν φαμεν εἶναι, καὶ τούτων τὸ μὲν οὐκ ὄν εἶναι κατὰ συμβεβηκός, τὴν ὕλην, τὴν δὲ στέρησιν καθ' αὐτήν, καὶ τὴν μὲν ἐγγὺς καὶ οὐσίαν πῶς, τὴν ὕλην, τὴν δὲ οὐδαμῶς. »

<sup>453</sup> Cf. *Physique* I 7, 191a 19-20 : cité plus haut, 1<sup>re</sup> partie, II, 2, à la note 130

<sup>454</sup> Cf. *Physique* I 9, 192a 34-36 : « Quant au principe selon la forme, la question de savoir s'il est un ou plusieurs, et ce qu'il est ou ce qu'ils sont, le déterminer avec précision est l'œuvre de la philosophie première. – Περὶ δὲ τῆς κατὰ τὸ εἶδος ἀρχῆς, πότερον μία ἢ πολλαὶ καὶ τίς ἢ τίνες εἰσὶν, δι' ἀκριβείας τῆς πρώτης φιλοσοφίας ἔργον ἐστὶν διορίσαι. »

<sup>455</sup> Cf. *Métaphysique* Λ 10, 1075a 32.

<sup>456</sup> *Physique* I 9, 192a 1-6.

de la forme ; elle est en effet conçue par Aristote comme étant « en vue de la forme », comme « désirant<sup>457</sup> » la forme dont elle est par nature la puissance, ou dont elle a par nature la puissance.

De plus, les Académiciens ont étendu la théorie des contraires et ils ont conçu les principes des substances immobiles qui sont au-delà des substances naturelles, comme étant eux aussi des éléments contraires ; c'est une telle conception qu'Aristote rappelle et critique en *Métaphysique* N<sup>458</sup>. Pour Aristote donc, aucun de ses prédécesseurs n'a conçu correctement ce qu'étaient les substrats des changements et les principes des substances en mouvement<sup>459</sup> ; de plus, en pensant que les contraires étaient les principes de tout, ils se sont aussi trompés en pensant que les contraires étaient des principes pour toute substance quelle qu'elle soit, c'est-à-dire qu'elle soit une substance corruptible ou incorruptible, en mouvement ou immobile.

ii. *La matière, substrat des mouvements et des changements*

Pour Aristote donc, il est nécessaire d'affirmer que toute substance en mouvement, précisément parce qu'elle est en mouvement, a une certaine matière et que cette matière est un principe et une certaine substance :

Que la matière aussi soit substance, c'est évident. En effet, dans tous les changements à l'opposé, il y a quelque chose qui est substrat pour les changements, par exemple, pour les changements selon le lieu, ce qui est maintenant ici et, ensuite ailleurs ; pour les changements selon l'accroissement, ce qui est maintenant de telle grandeur et, ensuite, plus petit ou plus grand et, pour les changements selon l'altération, ce qui est maintenant en bonne santé et, ensuite malade ; de même aussi pour les changements selon la substance, ce qui est maintenant en génération et, ensuite, en corruption et ce qui est maintenant substrat comme « un certain ceci » et, ensuite substrat comme selon la privation.<sup>460</sup>

---

<sup>457</sup> Cf. *Physique* I 9, 192a 13 et sq.

<sup>458</sup> *Métaphysique* N 1, 1087a 29-31 : « Tous donc font des contraires les principes ; comme ils en font des principes dans les <substances> naturelles, de la même manière aussi, ils en font des principes au sujet des substances immobiles. – πάντες δὲ ποιούσι τὰς ἀρχὰς ἐναντίας, ὥσπερ ἐν τοῖς φυσικοῖς, καὶ περὶ τὰς ἀκινήτους οὐσίας ὁμοίως. »

<sup>459</sup> Cf. *Métaphysique* Λ 10, 1075b 11-16 : « Et tous ceux qui parlent des contraires n'utilisent pas les contraires, sauf si quelqu'un met en ordre ce qu'ils disent. Et pourquoi certaines choses sont corruptibles et d'autres incorruptibles, personne ne le dit. En effet, ils produisent tous les étants à partir des mêmes principes. Et encore, certains produisent les étants à partir du non-étant, alors que les autres, afin de ne pas être forcés d'admettre cela, produisent toutes choses une. – Πάντες δ' οἱ τὰναντία λέγοντες οὐ χρῶνται τοῖς ἐναντίοις, ἐὰν μὴ ρυθμίση τις. Καὶ διὰ τί τὰ μὲν φθαρτὰ τὰ δ' ἀφθαρτα, οὐδεὶς λέγει· πάντα γὰρ τὰ ὄντα ποιούσιν ἐκ τῶν αὐτῶν ἀρχῶν. Ἔτι οἱ μὲν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ποιούσι τὰ ὄντα· οἱ δ' ἴνα μὴ τοῦτο ἀναγκασθῶσιν, ἐν πάντα ποιούσιν. »

<sup>460</sup> *Métaphysique* H 1, 1042a 32 – 1042b 3 : « Ὅτι δ' ἐστὶν οὐσία καὶ ἡ ὕλη, δῆλον· ἐν πάσαις γὰρ ταῖς ἀντικειμέναις μεταβολαῖς ἐστὶ τὸ ὑποκείμενον ταῖς μεταβολαῖς, οἷον κατὰ τόπον τὸ νῦν μὲν ἐνταῦθα πάλιν δ' ἄλλοθι, καὶ κατ' αὔξησιν ὃ νῦν μὲν τηλικόνδε πάλιν δ' ἔλαττον ἢ μείζον, καὶ κατ' ἀλλοίωσιν ὃ νῦν μὲν ὑγιὲς πάλιν δὲ κάμνον· ὁμοίως δὲ καὶ κατ' οὐσίαν ὃ νῦν μὲν ἐν γενέσει πάλιν δ' ἐν φθορᾷ, καὶ νῦν μὲν ὑποκείμενον ὡς τότε τι πάλιν δ' ὑποκείμενον ὡς κατὰ στέρησιν. »

À propos de la matière qui est dite substrat pour les mouvements, il faut faire attention, ici aussi, à la manière dont Aristote utilise le vocabulaire technique qui est lié à ses propres théories. En effet, par un mot unique « matière », il désigne des matières qui sont différentes, puisque ce qui est mobile selon le lieu est autre que ce qui est mobile selon la qualité ou selon l'augmentation<sup>461</sup> et est encore autre que ce qui est matière pour les générations simples. En ce sens, en *Génération et corruption* I 5, Aristote précise la différence entre d'une part, ce qui est dit « matière » au plus haut point et qui est substrat pour les générations simples et d'autre part, les substrats des autres changements :

Donc, lorsque le changement de la contrariété est selon la quantité, c'est une augmentation et une diminution, selon le lieu, c'est un transport, selon l'affection et la qualité, c'est une altération. Mais lorsque rien ne demeure dont l'autre terme est une affection ou d'une manière générale un coïncident, c'est une génération et une corruption. Et la matière est au plus haut point et au sens le plus propre le substrat qui peut recevoir la génération et la corruption, et elle est d'une certaine manière aussi le substrat pour les autres changements, parce que tous les substrats peuvent recevoir certaines contrariétés.<sup>462</sup>

Pour tous les changements autres que les générations et corruptions simples, il y a donc un substrat qui est une substance composée et qui en elle-même, demeure la même et qui change selon l'une de ses affections, c'est-à-dire, selon une qualité, selon la quantité ou selon le lieu, comme lorsqu'un homme se lève, grossit ou devient malade. Ces substances sont des substrats peuvent être appelés « matière », mais elles ne sont des « matières » que dans un sens dérivé<sup>463</sup>. Par contre, dans les cas des générations simples et des corruptions, il y a une matière qui est substrat et qui ne demeure pas la même entre le point de départ et le terme du changement puisque le changement ne concerne pas une certaine affection mais la forme et le « un certain ceci » qui est substance.

<sup>461</sup> Cf. *Métaphysique* Λ 2, 1069b 24-25 : « Toutes les choses qui changent ont une matière, mais différente <pour chaque chose>. – πάντα δ' ὕλην ἔχει ὅσα μεταβάλλει, ἀλλ' ἑτέραν » et *Physique* V 1, 224a 28-29 : « Et c'est cela le mobile par lui-même et il est autre selon un mouvement autre, par exemple l'altérable pour l'altération, et dans l'altération, le guérissable et le chauffable sont encore autre. – καὶ τοῦτ' ἔστι τὸ καθ' αὐτὸ κινητόν, κατ' ἄλλην δὲ κίνησιν ἕτερον, οἷον ἀλλοιωτόν, καὶ ἀλλοιώσεως ὑγιαντόν ἢ θερμαντόν ἕτερον. »

<sup>462</sup> *Génération et corruption* I 5, 319b 31 – 320a 4 : « Ὅταν μὲν οὖν κατὰ τὸ ποσὸν ἢ ἡ μεταβολὴ τῆς ἐναντιώσεως, αὔξη καὶ φθίσις, ὅταν δὲ κατὰ τόπον, φορά, ὅταν δὲ κατὰ πάθος καὶ τὸ ποιόν, ἀλλοίωσις, ὅταν δὲ μηδὲν ὑπομένη οὐ θάτερον πάθος ἢ συμβεβηκὸς ὅλως, γένεσις, τὸ δὲ φθορά. Ἐστὶ δὲ ὕλη μάλιστα μὲν καὶ κυρίως τὸ ὑποκείμενον γενέσεως καὶ φθορᾶς δεκτικόν, τρόπον δὲ τινα καὶ τὸ ταῖς ἄλλαις μεταβολαῖς, ὅτι πάντα δεκτικὰ τὰ ὑποκείμενα ἐναντιώσεών τινων. »

<sup>463</sup> En *Métaphysique* H 4, 1044b 8-11, Aristote affirme que seules les substances ont une matière : « Pour tout ce qui est par nature mais qui n'est pas une substance, il n'y a pas non plus de matière, mais le substrat est la substance. Par exemple, quelle est la cause de l'éclipse et quelle est sa matière ? En effet, il n'y en a pas, mais c'est la lune qui est ce qui subit. – Οὐδ' ὅσα δὴ φύσει μὲν, μὴ οὐσίαι δέ, οὐκ ἔστι τούτοις ὕλη, ἀλλὰ τὸ ὑποκείμενον ἢ οὐσία. Οἷον τί αἴτιον ἐκλείψεως, τίς ὕλη; Οὐ γὰρ ἔστιν, ἀλλ' ἡ σελήνη τὸ πάσχον. »

Une telle matière qui ne demeure pas la même entre le point de départ et le terme d'une génération simple est une notion difficile à concevoir et nous verrons plus loin comment Aristote la complète par une argumentation basée sur les figures de l'attribution. Toutefois, nous pouvons déjà montrer que pour tous les changements qui ne concernent pas la substance d'une chose, nous avons toujours comme substrat, telle substance particulière qui est tel « ceci » en acte et qui a telles qualités, telle quantité et qui est dans tel lieu, et qui peut changer selon ces trois figures. Au cours des changements qu'elle subit, cette substance demeure la même, puisque ces changements ne concernent pas sa substance propre mais certaines de ses affections.

Par contre, toutes les substances naturelles sublunaires sont engendrées et corruptibles et elles ont donc en plus de cette possibilité ou puissance de changer selon ces trois figures, la possibilité et la puissance de changer selon la substance. En effet, puisqu'elles ont toutes été générées alors qu'elles n'existaient pas, et qu'elles se corrompent toutes un jour et n'existeront plus, il est évident qu'elles ont en elles cette possibilité d'être quelque chose, et celle de ne plus être et d'être autre chose ; et c'est cela qu'Aristote appelle au plus point « la matière ». Une telle matière est ce qui peut être ce « ceci », ce qui est « un certain ceci » en puissance<sup>464</sup>, par exemple ce qui peut être un moineau, et qui peut *ne plus être* ce « ceci », c'est-à-dire qui peut *ne plus être* un moineau. Ce moineau n'était pas un moineau il y a quelques années et il ne le sera plus dans quelques années. Cependant, il n'a pas été engendré à partir de rien mais à partir d'un corps. Ce corps, qui n'était pas un moineau, avait la puissance d'être transformé et de devenir un moineau. Et lorsqu'il ne sera plus un moineau, il y aura toujours un certain corps, mais un autre corps, un corps différent selon la substance puisque ce ne sera plus un moineau vivant et pouvant voler à son gré<sup>465</sup>.

---

<sup>464</sup> Pour cette doctrine, voir *Physique* I 7, 191a 7-13 : « La nature qui est substrat est connaissable selon l'analogie. En effet, ce que l'airain est à la statue, ce que le bois est au lit, ce que la matière et ce qui n'a pas de forme avant de recevoir une forme, est à l'une des autres choses qui ont une forme, cette nature l'est par rapport à la substance, au "un certain ceci" et à l'étant. Cette nature est donc un principe sans être pour autant, ni une, ni un étant comme l'est "un certain ceci". Puis, la nature qui est le λόγος est aussi un principe. Et en outre, il y a le contraire de cette dernière, la privation. – Ἡ δὲ ὑποκειμένη φύσις ἐπιστητὴ κατ' ἀναλογίαν. Ὡς γὰρ πρὸς ἀνδριάντα χαλκὸς ἢ πρὸς κλίνην ξύλον ἢ πρὸς τῶν ἄλλων τι τῶν ἐχόντων μορφήν ἢ ὕλη καὶ τὸ ἄμορφον ἔχει πρὶν λαβεῖν τὴν μορφήν, οὕτως αὕτη πρὸς οὐσίαν ἔχει καὶ τὸ τόδε τι καὶ τὸ ὄν. Μία μὲν οὖν ἀρχὴ αὕτη, οὐχ οὕτω μία οὕσα οὐδὲ οὕτως ὄν ὡς τὸ τόδε τι, μία δὲ ἧς ὁ λόγος, ἔτι δὲ τὸ ἐναντίον τούτῳ, ἡ στέρησις. »

<sup>465</sup> Cf. *Du Ciel* III 2, 302a 3-9 (trad. Federspiel, mod., p. 208) : « En effet, un corps peut être engendré à partir d'un autre corps, tel le feu à partir de l'air, mais il est impossible d'une manière générale qu'il soit engendré à partir d'aucune autre grandeur préexistante. Car il est tout à fait exact qu'à partir d'un certain corps en puissance puisse être engendré un corps en acte ; mais si le corps en puissance n'est pas auparavant un autre corps en acte, il y aura un vide séparé. – Ἄλλο μὲν γὰρ ἐξ ἄλλου σῶμα γίνεσθαι δυνατόν, οἷον ἐξ ἀέρος πῦρ, ὅλως δ' ἐκ μηδενὸς ἄλλου προϋπάρχοντος μεγέθους ἀδύνατον· μάλιστα γὰρ ἂν ἐκ δυνάμει τινὸς ὄντος σώματος ἐνεργεία γένοιτ' ἂν σῶμα. Ἀλλ' εἰ τὸ δυνάμει ὄν σῶμα μηθέν ἐστιν ἄλλο σῶμα ἐνεργεία πρότερον, κενὸν ἔσται κεχωρισμένον. »

Il est donc important de souligner que lorsque Aristote parle de matière, il ne désigne pas, au sens strict, un corps particulier et déterminé, mais une certaine puissance possédée par un corps particulier ; la notion de matière n'est pas définie à l'aide de la notion de corps simple, mais à l'aide de la notion de puissance : elle est « un certain ceci en puissance »<sup>466</sup>. En effet, tout corps est une substance composée et déterminée par une forme particulière et ainsi, tout corps est « un certain ceci » en acte, séparable simplement :

Et le substrat est substance et c'est en un certain sens la matière – j'appelle matière ce qui n'étant pas « un certain ceci » en acte est « un certain ceci » en puissance – et en un autre sens le λόγος et la forme – ce qui étant « un certain ceci » est séparable par le λόγος – et en un troisième sens, c'est ce qui est constitué à partir des deux, dont seul il y a génération et corruption, et qui est séparable simplement – en effet, parmi les substances selon le λόγος, les unes sont séparables, les autres non.<sup>467</sup>

Parmi ces trois substances, les corps qui sont en mouvement sont donc les substances composées et ils peuvent effectivement être en mouvement parce qu'ils sont constitués d'une matière qui peut changer selon telle forme, qui peut recevoir telle forme. Nous pouvons noter que souvent, Aristote affirme que la matière est « en puissance » plutôt que « puissance »<sup>468</sup>. La raison se trouve, sans doute – puisqu'à notre connaissance Aristote ne l'explique pas lui-même – dans le fait que la matière est conçue comme substrat alors que comme nous l'avons montré plus haut, une puissance, comme telle, est habituellement dite d'un substrat en tant qu'il « peut être » quelque chose. Toutefois, cette expression « en puissance », lorsqu'elle est dite de la matière, doit être précisée puisque la matière n'est pas dite « en puissance » comme si elle était un substrat de la même manière que tel homme qui peut se promener et qui est dit « un promeneur en puissance ». En ce sens, nous verrons plus loin comment Aristote montre que la matière n'est pas un « substrat » dans le même sens qu'une substance composée.

Cette matière qui est un principe, une nature et une puissance, est « substance » pour Aristote parce qu'elle est un certain substrat et une certaine cause nécessaire pour toutes les substances en mouvement et qui sont engendrées et corruptibles et que la cause d'une substance ne peut être qu'une substance. Elle n'est pas séparable parce qu'étant « un certain ceci » en

---

<sup>466</sup> Cette manière de concevoir la matière permet de comprendre comment cette notion peut être utilisée pour des étants non-corporels. Par exemple, les points et les demi-cercles peuvent être la matière du cercle parce qu'ils sont *ce qui peut être un cercle*.

<sup>467</sup> *Métaphysique* H 1, 1042a 26-31 : « Ἔστι δ' οὐσία τὸ ὑποκείμενον, ἄλλως μὲν ἢ ὕλη (ὕλην δὲ λέγω ἢ μὴ τὸδε τι οὐσα ἐνεργεῖα δυνάμει ἐστὶ τὸδε τι), ἄλλως δ' ὁ λόγος καὶ ἡ μορφή, ὃ τὸδε τι ὄν τῷ λόγῳ χωριστόν ἐστιν· τρίτον δὲ τὸ ἐκ τούτων, οὗ γένεσις μόνου καὶ φθορά ἐστὶ, καὶ χωριστόν ἀπλῶς· τῶν γὰρ κατὰ τὸν λόγον οὐσιῶν αἱ μὲν αἰ δ' οὐ. »

<sup>468</sup> Toutefois, dans les deux passages du traité *De l'âme* cités plus haut, en II 1, 412a 6-11 (voir note 436) et en II 2, 414a 14-19 (voir note 428), Aristote dit que la matière est « puissance ».

puissance et non en acte, elle n'est jamais donnée comme telle et elle n'existe jamais comme telle, sans être avec une certaine forme<sup>469</sup>, principe d'une substance composée.

Quant aux substances incorruptibles et éternellement en mouvement circulaire, Aristote affirme qu'elles aussi ont une certaine matière, car autrement, elles ne pourraient être en mouvement. Toutefois, cette matière est autre que la matière qui est un principe pour les générations et les corruptions, puisque de telles substances célestes n'ont pas la puissance d'être et de ne pas être et qu'elles n'ont pas non plus la puissance d'être en mouvement et de ne pas être en mouvement<sup>470</sup>. L'unique puissance qui leur appartient est celle d'être dans un autre lieu.

Ainsi, nous pouvons préciser que c'est toujours la substance composée constituée de matière et de forme, qui est séparable au sens simple. Elle seule, parmi ces trois substances, peut être en mouvement, par exemple tel aigle ou tel saule pleureur qui ont été engendrés et qui se corrompent un jour<sup>471</sup>. Mais, puisque ces substances composées sont en mouvement parce qu'elles ont une matière et une certaine puissance, nous pouvons aussi dire que c'est la matière qui change et que c'est la matière qui est le substrat qui change de forme pendant un mouvement. Une telle expression, dans le cas des générations simples, reste juste tant que l'on ne conçoit pas cette matière à la manière d'une substance composée, comme un élément corporel qui serait « un certain ceci » et un certain corps<sup>472</sup>.

---

<sup>469</sup> Cf. *Physique* II 1, 193b 18-20 : « Mais la forme et la nature sont dites de deux manières. En effet, la privation est en un sens, elle aussi, une forme. – Ἡ δὲ μορφή καὶ ἡ φύσις διχῶς λέγεται· καὶ γὰρ ἡ στέρησις εἰδὸς πῶς ἐστίν. »

<sup>470</sup> Cf. *Métaphysique* Θ 8, 1050b 16-24 : « Donc, aucun des êtres incorruptibles au sens simple n'est en puissance au sens simple ; mais rien n'empêche qu'ils le soient selon quelque chose, par exemple selon la qualité ou le lieu. Ainsi donc, ils sont tous en acte. Aucun des étants qui sont par nécessité non plus, n'est en puissance de manière simple, bien qu'ils soient des premiers, car s'ils n'étaient pas, aucun ne serait. Et le mouvement non plus, si du moins il y en a un d'éternel. Et s'il y a quelque chose qui est en mouvement éternellement, il n'est pas non plus en mouvement selon la puissance, sauf d'un lieu vers un autre, et à ceci, rien n'empêche qu'il lui appartienne une matière. Et c'est pourquoi le soleil "exerce" toujours, ainsi que les astres et le ciel tout entier ; et il n'y a pas à craindre qu'ils ne s'arrêtent jamais, comme le craignent les philosophes de la nature. – οὐθὲν ἄρα τῶν ἀφθάρτων ἀπλῶς δυνάμει ἔστιν ἀπλῶς (κατὰ τι δὲ οὐδὲν κωλύει, οἷον ποιὸν ἢ ποῦ) : ἐνεργεῖα ἄρα πάντα : οὐδὲ τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων (καίτοι ταῦτα πρῶτα : εἰ γὰρ ταῦτα μὴ ἦν, οὐθὲν ἂν ἦν) : οὐδὲ δὴ κίνησις, εἴ τίς ἐστίν ἀίδιος : οὐδ' εἴ τι κινούμενον ἀίδιον, οὐκ ἔστι κατὰ δύναμιν κινούμενον ἀλλ' ἢ ποθὲν ποί (τούτου δ' ὕλην οὐδὲν κωλύει ὑπάρχειν), διὸ αἰεὶ ἐνεργεῖ ἥλιος καὶ ἄστρα καὶ ὄλος ὁ οὐρανός, καὶ οὐ φοβερὸν μὴ ποτε στή, ὃ φοβοῦνται οἱ περὶ φύσεως. » cf. aussi *Métaphysique* H 4, 1044b 6-8, passage entier cité et commenté plus bas, voir note 566

<sup>471</sup> Cf. *Métaphysique* A 1, 981a 16-20 : « Or les actions et les générations concernent toutes le singulier, car celui qui soigne ne guérit pas l'homme, sauf selon la coïncidence, mais Callias ou Socrate, ou quelque autre de ceux à qui l'on donne un nom de cette manière et auquel il arrive le fait d'être un homme. – αἰ δὲ πράξεις καὶ αἰ γενέσεις πᾶσαι περὶ τὸ καθ' ἕκαστόν εἰσιν· οὐ γὰρ ἄνθρωπον ὑγιάζει ὁ ἰατροῦσιν ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκός, ἀλλὰ Καλλίαν ἢ Σωκράτην ἢ τῶν ἄλλων τινὰ τῶν οὕτω λεγομένων ᾧ συμβέβηκεν ἀνθρώπων εἶναι· »

<sup>472</sup> La question d'une « matière première », comme on le sait est très débattue. Nous pouvons renvoyer à W. Charlton, *Aristotle. Physics I and II*, Oxford, Clarendon Press, 1992 (1<sup>re</sup> éd. 1970), pp. 129-145, qui a marqué les débats et plus récemment aux débats qui ont eu lieu lors du XV<sup>e</sup> Symposium Aristotelicum sur le livre I de *Génération et Corruption*, en particulier, J. Brunschwig, « On Generation and Corruption I. 1 : A False Start ? », in *Aristotle's on Generation and Corruption I*, Actes du XV<sup>e</sup> Symposium Aristotelicum, éd. F. De Haas, J. Mansfeld, Oxford, Clarendon Press, 2004, pp. 25-63 ; S. Broadie, « On Generation and Corruption I. 4 :

iii. *La matière substrat de la forme, est substance ou proche d'être substance*

Nous venons de montrer que, pour Aristote, toute substance en mouvement est nécessairement une substance composée. Concernant cette affirmation, nous avons précisé qu'il ne conçoit pas de telles substances composées comme étant composées des contraires et que sur ce point, il corrige les théories des physiologues et des Académiciens en disant que la matière est autre chose que la privation. La matière est substance puisque en tant que substrat pour la forme, celle qui est substance et « un certain ceci », elle est, elle aussi, un principe pour les substances composées et particulières. Et elle est *proche* d'être substance, et non substance, parce qu'elle n'est pas une substance qui pourrait être quelque chose sans une forme : elle n'est pas séparable<sup>473</sup>. Par conséquent, nous pouvons confirmer que par le concept de « matière », Aristote ne désigne pas un corps en tant qu'il est effectivement tel corps particulier et tel « ceci », mais qu'il veut signifier ce dont les substances corporelles en mouvement sont composées, et qui rend raison de cette possibilité réelle d'être en mouvement<sup>474</sup>.

Nous avons aussi montré comment il explique que le terme « matière » désigne premièrement ce qui, dans les substances corporelles engendrées et corruptibles, explique que sans cesse, elles sont engendrées et se corrompent les unes à partir des autres et les unes vers les autres. Une telle matière est le substrat de la substance comme forme et elle peut être substrat d'une autre substance comme forme. Puis, par une extension de cette signification première, Aristote désigne ensuite par le terme « matière », les substrats des autres changements, c'est-à-dire, tout substrat qui peut soit changer de lieu, soit changer de qualité, soit changer de quantité. À ce propos, nous pouvons encore ajouter que dans une dernière extension de sens, Aristote

---

*Distinguishing Alteration* », *op. cit.*, pp. 123-150 ; D. Charles, « Simple Genesis and Prime Matter », *op. cit.*, pp. 151-169. Pour notre part, nous pensons qu'il y a bien une matière première chez Aristote, mais que par cette notion, Aristote ne désigne pas un corps : cette matière première n'est jamais quelque chose de séparé en dehors des corps simples. Par contre, puisque les corps simples ne sont pas incorruptibles, puisqu'ils se transforment les uns à partir des autres et les uns dans les autres, puisque cette transformation n'est pas une altération mais une génération, il y a, pour Aristote, une matière première qui n'est pas une pure puissance mais qui est ce qui peut être chaud ou froid, sec ou humide et qui rend compte de la génération et la corruption des corps simples. En d'autres mots nous pouvons dire que les corps simples sont composés d'une forme qui leur donne d'être ce qu'ils sont, différents les uns des autres, et d'une matière qui leur donne la possibilité d'être engendré et de se corrompre les uns à partir des autres et vers les autres ; cette matière première est toujours matière *de quelque chose* : matière *du feu*, ou matière *de la terre*, ou matière *de l'air*, ou matière *de l'eau*. Enfin, ajoutons une dernière précision, pour Aristote les quatre corps simples n'ont pas exactement le même statut : le feu est plus déterminé que la terre (Cf. note 269).

<sup>473</sup> Sur ce point, voir P.-M. Morel, *Métaphysique, Livre Éta*, *op. cit.* et « Matière et philosophie première. À propos du livre H de la *Métaphysique* d'Aristote », *Philonsorbonne* 10 (2015-16), pp. 153-168, dont les analyses montrent (1) que la matière est aussi un principe, une cause et une substance, même si la forme lui est antérieure, (2) que la philosophie première étudie aussi la matière, (3) que le livre H est essentiel pour résoudre les questions liées à la matière et à la relation matière-forme.

<sup>474</sup> Pour cette raison, nous pensons qu'il vaut mieux éviter de parler de la matière comme d'une « entité » (ou « entity » en anglais), dans la mesure où un tel terme peut laisser penser que la matière est conçue par Aristote comme quelque chose d'autonome, qui pourrait être séparé de ce dont elle est la matière.

désignera par le terme « matière intelligible » ce qui est le substrat de la forme dans les objets mathématiques<sup>475</sup>.

### c. La forme est substance et elle n'est pas un élément

Puisque nous avons parlé des substances en mouvement qui sont composées de matière et de forme, et puisque nous avons montré comment Aristote conçoit ce qu'il appelle la substance comme matière, il nous reste maintenant à parler de la forme, c'est-à-dire de la forme qui fait partie des trois substances, telles qu'elles sont distinguées dans les passages cités plus haut. En *Métaphysique Z 3*, après une première présentation de cette distinction, Aristote déclare que la forme qui est substance est celle qui, parmi les trois substances, pose le plus de difficultés :

Maintenant donc, il faut laisser la substance composée des deux, je parle de celle qui est composée de la matière et de la forme, car elle est postérieure et évidente. La matière aussi est d'une certaine façon manifeste. Mais pour la troisième substance, il faut rechercher, car c'est elle qui présente le plus de difficultés.<sup>476</sup>

En raison de ces difficultés, nous progresserons dans cette recherche sur la substance comme forme par étapes successives. Premièrement, nous souhaitons montrer que la substance comme forme et la substance comme matière ne sont pas conçues comme deux éléments dont le mélange ou la composition aurait pour résultat les substances composées. Nous regarderons ensuite comment Aristote distingue entre deux manières d'être substrat. En effet, comme nous l'avons déjà signalé, bien qu'il conçoive la matière et la substance composée comme des substrats, il pense cependant que l'une et l'autre ne sont pas des substrats de la même manière. Et nous verrons, à ce propos, qu'une telle distinction est liée à la conception qu'Aristote se fait la substance comme forme. Enfin, nous compléterons nos recherches sur la forme dans la

---

<sup>475</sup> Cf. *Métaphysique Z 10*, 1036a 9-12 : « La matière est soit sensible, soit intelligible : sensible, comme le bronze, le bois et toute matière qui peut être en mouvement, intelligible, celle qui se trouve dans les objets sensibles non <considérés> en tant que sensibles, par exemple, les objets mathématiques. – "Υλη δὲ ἢ μὲν αἰσθητὴ ἐστὶν ἢ δὲ νοητὴ, αἰσθητὴ μὲν οἷον χαλκὸς καὶ ξύλον καὶ ὄση κινητὴ ὕλη, νοητὴ δὲ ἢ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ὑπάρχουσα μὴ ἢ αἰσθητά, οἷον τὰ μαθηματικά. » Ce passage est mis en doute par Jaeger dans son édition de 1957. Nous le pensons véridique. En effet, si l'on voit qu'Aristote peut étendre le sens des termes qu'il emploie pour désigner des choses différentes, nous ne sommes pas obligés d'attribuer à cette « matière intelligible » toutes les propriétés qui appartiennent à la « matière sensible ». Nous pensons que le terme matière est ici utilisé uniquement pour montrer que dans le cas des objets mathématiques nous pouvons aussi concevoir une certaine distinction entre une forme qui détermine et une matière qui est déterminée. Cf. *Métaphysique H 6*, 1045a 33-35 : « Or en fait de matière, il y a l'intelligible et la sensible et toujours dans l'énoncé, une matière et un acte, par exemple, le cercle est une figure plane. – "Ἔστι δὲ τῆς ὕλης ἢ μὲν νοητὴ ἢ δ' αἰσθητὴ, καὶ αἰεὶ τοῦ λόγου τὸ μὲν ὕλη τὸ δὲ ἐνέργειά ἐστὶν, οἷον ὁ κύκλος σχῆμα ἐπίπεδον. »

<sup>476</sup> *Métaphysique Z 3*, 1029a 30-33 : « Τὴν μὲν τοίνυν ἐξ ἀμοιβῶν οὐσίαν, λέγω δὲ τὴν ἐκ τε τῆς ὕλης καὶ τῆς μορφῆς, ἀφετέον, ὕστερα γὰρ καὶ δήλη· φανερά δὲ πως καὶ ἡ ὕλη· περὶ δὲ τῆς τρίτης σκεπτέον, αὕτη γὰρ ἀπορωτάτη. »

quatrième partie de notre travail qui sera consacrée non plus à la question de la substance comme substrat des mouvements, mais à la question de la substance comme cause productrice des générations simples.

*i. Les différentes formes*

Nous avons rappelé dans notre 2<sup>e</sup> partie (III, 3), qu’Aristote affirme en *Physique* III 2, 202a 9-12, qu’un moteur, lorsqu’il est cause de mouvement pour tel mobile, produit toujours dans ce mobile une certaine forme, et que ces formes produites se distinguent les unes des autres par le fait qu’elles peuvent être soit « un certain ceci », soit une qualité, soit une quantité. En *Métaphysique* Z 7, nous retrouvons une affirmation semblable sur le fait que toute génération est génération d’une forme et sur la différence entre les formes qui sont produites<sup>477</sup> dans les substances lors des mouvements qui se déroulent en elles :

Tout ce qui est généré, est généré par quelque chose, (« ὑπό τινος »), à partir de quelque chose (« ἔκ τινος ») et quelque chose (« τί »). Ce « quelque chose », je le dis selon chacune des attributions, en effet, c’est, ou un « ceci », ou une quantité, ou une qualité, ou un lieu.<sup>478</sup>

Par l’expression « ἔκ τινος », Aristote désigne ce qui est au point de départ des mouvements et des générations, c’est-à-dire ce qu’il a précisé comme étant soit la matière, soit la privation<sup>479</sup>. Par « ὑπό τινος », il parle de la cause ou de la substance particulière qui produit cette génération, cause dont nous renvoyons l’étude à notre quatrième partie. Par le « τί », ou le « quelque chose », il désigne, pensons-nous, la forme<sup>480</sup>, c’est-à-dire ce que cette substance en mouvement est en train de devenir et ce qu’elle sera en acte au terme de ce mouvement ou changement<sup>481</sup>.

---

<sup>477</sup> Pour l’instant, nous utilisons ce verbe « produire » pour parler des formes. Nous préciserons plus bas en quel sens exactement, selon Aristote, on peut dire qu’une forme est produite. En effet, pour lui, les formes ne sont pas « en mouvement » et ne sont pas dites « être produites » au même titre que les substances composées.

<sup>478</sup> *Métaphysique* Z 7, 1032a 12-15 : « πάντα δὲ τὰ γινόμενα ὑπὸ τέ τινος γίνονται καὶ ἔκ τινος καὶ τί: τὸ δὲ τί λέγω καθ’ ἐκάστην κατηγορίαν: ἢ γὰρ τόδε ἢ ποσὸν ἢ ποιὸν ἢ πού. »

<sup>479</sup> Cf. *Métaphysique* Z 7, 1033a 8-23.

<sup>480</sup> Pour justifier cette interprétation, nous renvoyons à *Physique* III 2, 202a 9-12, commenté dans notre 2<sup>e</sup> partie : « Certes, ce qui met en mouvement, lorsqu’il met en mouvement, produira toujours une certaine forme, soit ceci, soit telle qualité, soit telle quantité, qui sera principe et cause du mouvement. Par exemple l’homme en état accompli, à partir de ce qui est en puissance un homme, produit un homme. – Εἶδος δὲ ἀεὶ οἴσεται ἢ τὸ κινουῦν, ἢ τοῦ τόδε ἢ τοιούδε ἢ τοσόνδε, ὃ ἔσται ἀρχὴ καὶ αἴτιον τῆς κινήσεως, ὅταν κινή, οἷον ὁ ἐντελεχία ἄνθρωπος ποιεῖ ἔκ τοῦ δυνάμει ὄντος ἀνθρώπου ἄνθρωπον. » En disant cela, nous n’oublions pas la complexité de la théorie aristotélicienne que nous continuerons d’exposer par la suite : lorsque Aristote dit qu’une forme est produite, il signifie que c’est tel composé qui possède telle forme au terme du mouvement qui est produit mais il ne veut pas dire que c’est la forme elle-même qui est produite ou générée ; de même, lorsqu’il dit que la nature produit, il signifie que c’est tel être naturel, en tant qu’il possède cette nature, qui produit et non une forme ou une nature séparée. Cf. *Physique* II 3, 195b 21-25, cité et commenté plus haut, 2<sup>e</sup> partie, III, 3, note 329.

<sup>481</sup> Quant au terme « τόδε », lorsque dans ces deux passages il est donné dans une liste similaire, (*Métaphysique* Z 7, 1032a 15 : « ἢ γὰρ τόδε ἢ ποσὸν ἢ ποιὸν ἢ πού », et *Physique* III 2, 202a 9-10 : « ἢ τοῦ τόδε ἢ τοιούδε ἢ τοσόνδε ») nous pensons qu’Aristote l’utilise non pas pour désigner une substance ou un étant individuel, mais

Ainsi, toute substance qui est déjà en mouvement non seulement possède une matière, mais aussi possède déjà en acte quelque chose de cette forme que tel moteur produit en elle, puisque le mouvement est déjà commencé<sup>482</sup>. Quant aux substances qui peuvent être en mouvement mais qui ne le sont pas encore, nous pouvons aussi dire qu'elles possèdent nécessairement une certaine forme puisque, comme nous l'avons vu, Aristote considère que la matière n'est pas séparable et que la privation d'une forme est d'une certaine manière une forme.

Au sujet de ces formes qui sont produites par les mouvements, ou plus précisément qui sont présentes dans le composé au terme du mouvement – puisque ce n'est pas le cercle, mais le cercle de bronze qui est produit<sup>483</sup> – Aristote distingue la forme qui est « un certain ceci », par exemple homme ou dauphin, des autres formes, c'est-à-dire des qualités, des quantités et du lieu. C'est ainsi que cette forme est dite « un certain ceci », ou un « τόδε τι », non pas dans le sens où elle serait « un certain ceci » comme l'est tel chien qui court ou tel oiseau qui vole, mais pour signifier qu'il s'agit de la forme qui est substance et non d'une forme selon l'une des autres attributions<sup>484</sup>. Par conséquent, bien qu'Aristote puisse utiliser dans beaucoup de contextes différents les termes « forme », « matière » et « privation », on peut encore attirer l'attention d'une part sur le fait que ces termes ne désignent pas les mêmes causes et les mêmes éléments pour toutes les substances sensibles et corporelles et d'autre part sur le fait que

---

qu'il l'utilise pour distinguer les formes qui sont dans la figure d'attribution des substances, des formes qui sont dans les autres figures. Pour un usage similaire, voir *Métaphysique* Λ 2, 1069b 9-14 : « Si donc, il y a quatre sortes de changement : selon le *quelque chose*, ou selon la qualité, ou la quantité, ou le lieu, et si le changement selon le ceci est une génération et une corruption simples, si le changement selon la quantité est une augmentation et une diminution, si le changement selon l'affection est une altération, si le changement local est un déplacement, les changements iront vers les contraires selon chacune de ces quatre <prédications>. – Εἰ δὴ αἱ μεταβολαὶ τέτταρες, ἢ κατὰ τὸ τί ἢ κατὰ τὸ ποῖον ἢ πόσον ἢ ποῦ, καὶ γένεσις μὲν ἢ ἀπλή καὶ φθορὰ ἢ κατὰ τὸ τόδε, αὐξήσις δὲ καὶ φθίσις ἢ κατὰ τὸ ποσόν, ἀλλοίωσις δὲ ἢ κατὰ τὸ πάθος, φορὰ δὲ ἢ κατὰ τόπον, εἰς ἐναντιώσεις ἂν εἶεν τὰς καθ' ἕκαστον αἱ μεταβολαί. »

<sup>482</sup> Cf. *Métaphysique* Γ 5, 1010a 16-19 : « Ce qui change, quand il change, comporte quelque raison de ne pas croire qu'il est. Mais c'est cependant discutabile, car ce qui subit une perte possède quelque chose de ce qu'il perd, et de ce qui est en train d'être généré, certes, nécessairement quelque chose est <déjà>. – τὸ μὲν μεταβάλλον ὅτε μεταβάλλει ἔχει τινὰ αὐτοῖς λόγον μὴ οἶσθαι εἶναι, καίτοι ἔστι γε ἀμφισβητήσιμον: τὸ τε γὰρ ἀποβάλλον ἔχει τι τοῦ ἀποβαλλομένου, καὶ τοῦ γιγνομένου ἤδη ἀνάγκη τι εἶναι, »

<sup>483</sup> Cf. *Métaphysique* Ζ 9, 1034b 7-20, texte sur lequel nous reviendrons dans notre 4<sup>e</sup> partie (voir I, 4, note 624).

<sup>484</sup> En *Génération et corruption* I 3, 318b 1 et sq. Aristote ajoute une autre manière d'utiliser cette expression « τόδε τι ». En effet, avant de rappeler, en 319a 11-14, la distinction connue entre les générations simples et les générations relatives – distinction qui se fait par le fait de concerner soit le « τόδε τι » soit une autre attribution – il veut montrer la différence entre les générations et les corruptions. Pour cela, il affirme que le mouvement qui va vers quelque chose qui est plus un « τόδε τι », par exemple un homme vivant ou le feu, est une génération simple et une certaine corruption d'un certain corps, par exemple la corruption de la semence ; quant au mouvement qui va vers ce qui est moins un « τόδε τι », par exemple un cadavre ou la terre, c'est une corruption simple et une certaine génération d'un certain corps, par exemple la génération d'un cadavre. Voir note 269.

lorsqu'ils sont utilisés pour parler des autres attributions, il faut les comprendre selon l'analogie :

Donc, pour les corps sensibles, les principes et les éléments sont les mêmes, et différents pour des choses différentes. Mais on ne peut pas parler ainsi de tous, sauf par analogie, comme si quelqu'un disait que les principes sont trois : la forme, la privation et la matière. Mais chacun d'eux est différent en chaque genre, par exemple blanc, noir et surface pour la couleur, ou lumière, obscurité et air et ce qui en résulte, le jour et la nuit.<sup>485</sup>

L'affirmation contenue dans la deuxième partie de ce passage rejoint ce que nous avons relevé plus haut au sujet du terme « matière » quand nous avons montré que ce terme ne désigne pas la même chose lorsque l'on parle de la matière des générations simples ou de la matière pour les autres mouvements. Ici, Aristote étend cette manière de voir aux termes « forme » et « privation ». En effet, il affirme que lorsque ces trois termes sont utilisés pour parler des étants qui sont dans les figures de l'attribution autres que la substance, ils doivent être compris selon l'analogie, c'est-à-dire selon une égalité de rapport entre les objets désignés par ces termes et non selon une identité de significations entre les objets désignés par ces termes. Par exemple, nous pouvons dire que les rapports entre « blanc », « noir » et « surface » sont semblables aux rapports entre « l'âme de ce dauphin », « la privation de cette âme » et « le corps de ce dauphin » ; mais il faut ajouter que l'âme n'est pas une forme de la même manière que le blanc et que le corps d'un animal n'est pas une matière de la même manière que la surface.

Par conséquent, puisque toutes ces choses peuvent être dites formes et matières, de même qu'elles peuvent être dites étants, Aristote cherche à montrer ce qui est commun à tout ce qui est une forme et à tout ce qui est une matière, comme il cherche à montrer ce qui appartient à tout étant<sup>486</sup>. Mais en même temps, puisque les étants qui se trouvent dans les différentes figures de l'attribution ne sont pas dits des étants selon le même sens et que l'étant n'est pas un genre commun, il faut aussi nécessairement préciser que c'est d'une autre manière

---

<sup>485</sup> *Métaphysique* Λ 4, 1070b 16-21 : « Τούτων μὲν οὖν ταῦτα στοιχεῖα καὶ ἀρχαί (ἄλλων δ' ἄλλα), πάντων δὲ οὕτω μὲν εἰπεῖν οὐκ ἔστιν, τῷ ἀνάλογον δέ, ὥσπερ εἰ τις εἴποι ὅτι ἀρχαὶ εἰσὶ τρεῖς, τὸ εἶδος καὶ ἡ στέρησις καὶ ἡ ὕλη. Ἀλλ' ἕκαστον τούτων ἕτερον περὶ ἕκαστον γένος ἐστίν, οἷον ἐν χρώματι λευκὸν μέλαν ἐπιφάνεια· φῶς σκότος αἴηρ, ἐκ δὲ τούτων ἡμέρα καὶ νύξ. »

<sup>486</sup> Cf. par exemple *Métaphysique* Ζ 9, 1034b 7-20, cité plus bas (4<sup>e</sup> partie, I, 4, note 624). Voir aussi *Métaphysique* Ζ 4, 1030a 11 – 1030b 13, pour un raisonnement qui passe de ce qui est vrai des substances à ce qui est vrai, d'une certaine manière, pour tous les autres étants.

que l'on parle de forme, de matière et de privation dans le cas des substances et dans le cas des autres étants<sup>487</sup>.

Quant aux principes des substances sensibles et en mouvement, nous pouvons dire que ces principes sont toujours une matière qui est substance, ainsi qu'une forme qui est substance. Mais cela ne signifie pas que toutes les substances sensibles aient les mêmes principes, ni selon le nombre, ni selon la forme. Pour des substances qui ne sont pas de même forme, comme le chêne et la baleine, leurs principes et leurs causes seront autres par le nombre et par la forme, mais, d'une certaine manière, les mêmes par le genre<sup>488</sup> ; pour les substances de même forme, comme Socrate et Callias, leurs principes et leurs causes seront autres par le nombre mais les mêmes par la forme<sup>489</sup>.

Par conséquent, si dans la description des mouvements, le terme « forme » désigne toujours ce que devient telle substance en mouvement, cette forme ne doit pas être conçue à chaque fois d'une manière identique : la forme d'une couleur n'est pas la même chose que la forme d'un poisson, et la forme d'une caille n'est pas la forme du blé. De plus, si l'on peut affirmer qu'un animal ou une plante est « de même forme » que celui qui l'a engendré, il ne faut pas entendre par là qu'il y a une même forme séparée qui serait une selon le nombre<sup>490</sup> –

---

<sup>487</sup> Cf. *Métaphysique* Λ 4, 1070a 31 – 1070b 3 : « Les causes et les principes des différentes choses sont différents en un sens, mais en un autre sens, si on parle universellement et selon l'analogie, ils sont les mêmes pour toutes. En effet, il y a une difficulté pour savoir si les principes et les éléments des substances et des relatifs sont différents ou sont les mêmes, et de manière semblable pour chacune des attributions prises une à une. Mais il est absurde que ce soit les mêmes pour toutes, car les relatifs et les substances viendront des mêmes <éléments ou principes>. Qu'est-ce que cela pourrait être ? En effet, au-delà de la substance et des autres attributions, il n'y a rien de commun. Or l'élément est antérieur aux choses dont il est l'élément. – Τὰ δ' αἴτια καὶ αἱ ἀρχαὶ ἄλλα ἄλλων ἔστιν ὧς, ἔστι δ' ὧς, ἂν καθόλου λέγη τις καὶ κατ' ἀναλογίαν, ταῦτά πάντων. Απορήσειε γὰρ ἂν τις πότερον ἕτεροι ἢ αἱ αὐταὶ ἀρχαὶ καὶ στοιχεῖα τῶν οὐσιῶν καὶ τῶν πρὸς τι, καὶ καθ' ἑκάστην δὴ τῶν κατηγοριῶν ὁμοίως. Ἀλλ' ἄτοπον εἰ ταῦτά πάντων· ἐκ τῶν αὐτῶν γὰρ ἔσται τὰ πρὸς τι καὶ αἱ οὐσίαι. Τί οὖν τοῦτ' ἔσται; Παρὰ γὰρ τὴν οὐσίαν καὶ τὰ ἄλλα τὰ κατηγορούμενα οὐδέν ἐστι κοινόν, πρύτερον δὲ τὸ στοιχεῖον ἢ ὧν στοιχεῖον· » Voir aussi *Métaphysique* Λ 5, 1071a 24-27. Pour une analyse de ces passages, nous renvoyons à M. Crubellier, « *Metaphysics* Λ 4 », in *Aristotle's Metaphysics Lambda*, Actes du XIV<sup>e</sup> Symposium Aristotelicum, éd. M. Frede, D. Charles, Oxford, Clarendon Press, 2000, pp. 137-160, qui montre comment la théorie d'Aristote a pour but de remplacer ou de corriger la théorie des platoniciens qui recherchaient les premiers éléments de toutes choses.

<sup>488</sup> Nous disons d'une certaine manière car nous rejoignons les positions de P. Pellegrin qui a montré que les notions de genre et de forme ou d'espèce n'étaient pas fixes chez Aristote. Cf. Pellegrin, 1982.

<sup>489</sup> *Métaphysique* Λ 5, 1071a 17-29, cité plus bas (voir 4<sup>e</sup> partie, II, note 656). Voir aussi, *Physique* II 3, 195b 25-28 : « Il faut dire aussi que les genres sont causes des genres, que les choses particulières sont causes des choses particulières, par exemple, un statuaire est cause d'une statue et ce statuaire-ci est cause de cette statue-ci, et encore, que les puissances sont causes des choses possibles et que les choses en exercice sont causes pour les choses en exercice. – Ἔτι τὰ μὲν γένη τῶν γενῶν, τὰ δὲ καθ' ἑκάστον τῶν καθ' ἑκάστον (οἷον ἀνδριαντοποιὸς μὲν ἀνδριάντος, ὁδὶ δὲ τουδὶ)· καὶ τὰς μὲν δυνάμεις τῶν δυνατῶν, τὰ δ' ἐνεργοῦντα πρὸς τὰ ἐνεργούμενα. »

<sup>490</sup> Cf. *Métaphysique* M 10, 1087a 4-10, cité et commenté plus bas (4<sup>e</sup> partie, II, note 665).

c'est-à-dire une selon le nombre à la manière dont les substances composées sont une – pour tous les membres d'une même espèce<sup>491</sup>.

ii. *La forme n'est pas un élément mais l'acte et l'état accompli*

Puisque la présence en acte d'une forme dans un composé et une substance qui en possède la puissance, constitue le terme et l'aboutissement d'un mouvement, il est possible de dire en ce sens que les formes sont des actes ou des états accomplis : elles sont des états accomplis parce qu'elles sont présentes aux termes des mouvements et elles sont des états accomplis par rapport à la puissance qui était déjà possédée par telle substance, avant qu'elle ne soit en mouvement<sup>492</sup>. En effet, elles sont précisément ce qui appartient aux substances en mouvement quand leurs mouvements sont accomplis, sont parvenus à leur terme, et cessent. À ce moment-là, ces substances ne possèdent plus ces formes « en puissance », mais elles les possèdent « en acte » et elles ne sont plus en mouvement<sup>493</sup>. Par exemple, nous pouvons dire qu'à ce moment-là, telle substance ne devient plus blanche mais qu'elle est blanche, ou bien qu'elle ne devient plus une cigogne mais qu'elle est une cigogne ou encore qu'elle ne vient plus ici, mais qu'elle est ici.

Par conséquent, les formes qui sont substances, comme toute forme, sont aussi une certaine possession et un certain acte pour une matière qui pouvait être cela, acte vers lequel tendaient les générations des substances composées : « Ce qu'est la substance sensible et comment elle est, est donc manifeste à partir de ce que l'on a dit. En effet, soit elle est comme matière, soit comme forme et acte (« ἡ δ' ὡς μορφή καὶ ἐνέργεια »), et la troisième est celle composée des deux. »<sup>494</sup> Cette conception de la forme comme acte ou comme état accompli permet de voir comment Aristote explique que la forme n'est pas un élément supplémentaire

---

<sup>491</sup> Cf. *Métaphysique* I 3, 1054a 32 – 1054b 3 : « Et, étant donné que "le même" est dit en plusieurs sens, en un sens c'est selon le nombre que parfois nous disons "le même", en un autre sens c'est si une chose est une par le λόγος et par le nombre, par exemple, tu es un avec toi-même par la forme et par la matière. En autre sens encore, nous disons "le même" si le λόγος de la substance première est un, par exemple, les lignes droites égales sont "les mêmes", et aussi les quadrilatères égaux à angles égaux ; bien qu'ils soient plusieurs, cependant en eux, l'égalité est unité. – λεγομένου δὲ τοῦ ταυτοῦ πολλαχῶς, ἓνα μὲν τρόπον κατ' ἀριθμὸν λέγομεν ἐνίοτε αὐτό, τὸ δ' ἐὰν καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῶ ἐν ἧ, οἷον σὺ σαυτῶ καὶ τῶ εἶδει καὶ τῇ ὕλῃ ἐν: ἔτι δ' ἐὰν ὁ λόγος ὁ τῆς πρώτης οὐσίας εἷς ἧ, οἷον αἰ ἴσαι γραμμαὶ εὐθεῖαι αἰ αὐταί, καὶ τὰ ἴσα καὶ ἰσογώνια τετράγωνα, καίτοι πλείω: ἀλλ' ἐν τούτοις ἡ ἰσότης ἐνόησεν. »

<sup>492</sup> Cf. par exemple *De l'âme* II 1, 412a 6-11 (voir note 436) et II 2, 414a 14-19 (voir note 428).

<sup>493</sup> Cf. *Génération et corruption* I 7, 324b 15-18 : « En effet, lorsque ce qui produit est là, ce qui subit devient quelque chose, mais les états (« ἔξεων ») étant présents, il ne devient plus, mais il est effectivement. Et les formes et les accomplissements sont des états. Quant à la matière en tant que matière, elle est ce qui subit. – καὶ γὰρ τοῦ μὲν ποιούντος ὅταν ὑπάρχη, γίνεται τι τὸ πάσχον, τῶν δ' ἔξεων παρουσῶν οὐκέτι γίνεται, ἀλλ' ἔστιν ἤδη: τὰ δ' εἶδη καὶ τὰ τέλη ἔξεως τινέσ, ἡ δ' ὕλη ἢ ὕλη παθητικόν. »

<sup>494</sup> *Métaphysique* H 2, 1043a 26-28 : « Φανερόν δὲ ἐκ τῶν εἰρημένων τίς ἡ αἰσθητὴ οὐσία ἐστὶ καὶ πῶς: ἡ μὲν γὰρ ὡς ὕλη, ἡ δ' ὡς μορφή καὶ ἐνέργεια, ἡ δὲ τρίτη ἡ ἐκ τούτων. »

qui s'ajouterait aux éléments qui sont au point de départ des générations et qui constituent la matière d'une chose. En ce sens, en *Métaphysique* Λ 3, il présente ainsi la distinction entre les trois substances :

Il y a trois substances, d'une part la matière qui est « un certain ceci » du fait qu'elle est visible (car tout ce qui est par contact et non par soudure est matière et substrat), d'autre part la nature vers quoi, qui est « un certain ceci » et un certain état (« ἔξις ») ; enfin, la troisième, celle qui est à partir de celles-là, et qui est la substance singulière par exemple, Socrate ou Callias.<sup>495</sup>

Dans ce passage, Aristote reprend le fait que la substance comme forme, ou la nature comme forme pour les substances naturelles, est ce vers quoi tendent les générations. Par ailleurs, il parle de la matière en disant non plus qu'elle est « un certain ceci » en puissance<sup>496</sup>, mais en disant qu'elle est « un certain ceci » *du fait d'être visible*, ou « τῷ φαίνεσθαι ». Il n'est pas évident de savoir ce qu'Aristote entend exactement par ce verbe tel qu'il l'utilise ici<sup>497</sup> ; toutefois, il ne fait pas de doute qu'il reprend la même distinction entre les trois substances, telle que nous l'avons déjà exposée. Et puisqu'il précise ensuite que tout ce qui est par contact, est matière et substrat, nous pensons qu'il souhaite exprimer la même idée qu'en *Métaphysique* Z 16, où il parle des parties et des éléments des substances naturelles, qui sont matières et puissances. Dans ce passage, il précise en effet que ces parties et ces éléments, s'ils sont séparés de la substance complète, par exemple de tel animal, ne peuvent être unis que « comme un tas », c'est-à-dire simplement par contact, mais qu'ils ne sont pas une substance une<sup>498</sup>. Cette idée du

---

<sup>495</sup> *Métaphysique* Λ 3, 1070a 9-13 : « Οὐσίαι δὲ τρεῖς, ἡ μὲν ὅλη τόδε τι οὗσα τῷ φαίνεσθαι (ὅσα γὰρ ἀφῆ καὶ μὴ συμφύσει, ὅλη καὶ ὑποκείμενον), ἡ δὲ φύσις τόδε τι καὶ ἔξις τις εἰς ἣν ἔτι τρίτη ἢ ἐκ τούτων ἢ καθ' ἕκαστα, οἷον Σωκράτης ἢ Καλλίας. »

<sup>496</sup> Cf. *Métaphysique* H 1, 1042a 26-31, cité plus haut, note 467.

<sup>497</sup> Pour une interprétation possible, voir M. Crubellier, « What the Form Has to Be and What It Needs not Be (Metaphysics, Λ 3) », *art. cit.*, p. 127 : « Matter is the human being insofar as it is what we perceive when we see (touch, hear, and so on) this human being. This assertion is expressed in a positive form; that is, Aristotle does admit that saying that what I see is a human being is undoubtedly a sound way of speaking. However, the following sentence immediately lessens the force of this admission, since it defines matter as something which lacks real unity, since it is what it is 'by contact and not through natural continuity'. That amounts to saying that this is not the real human being, just as Aristotle says in other contexts that a corpse is not an animal, or that a hand separated from the living body is no more a hand – although we are used to calling them by the same names. »

<sup>498</sup> Cf. *Métaphysique* Z 16, 1040b 5-10 : « Il est manifeste que même la plupart des choses considérées comme des substances sont des puissances : les parties des animaux (car aucune d'elles n'est séparée ; quand on les sépare, alors elles sont toutes des étants comme une matière) et la terre, le feu et l'air ; en effet, aucune d'elles n'est une, mais elles sont comme un tas avant d'être cuites, et avant que quelque chose d'un ne se forme à partir d'elles. – Φανερόν δὲ ὅτι καὶ τῶν δοκουσῶν εἶναι οὐσιῶν αἱ πλεῖσται δυνάμεις εἰσὶ, τὰ τε μόρια τῶν ζώων οὐθὲν γὰρ κεχωρισμένον αὐτῶν ἐστίν· ὅταν δὲ χωρισθῆ, καὶ τότε ὄντα ὡς ὅλη πάντα καὶ γῆ καὶ πῦρ καὶ ἀήρ· οὐδὲν γὰρ αὐτῶν ἓν ἐστίν, ἀλλ' οἷον σωρός, πρὶν ἢ πεφθῆ καὶ γένηται τι ἐξ αὐτῶν ἓν. » Précisons que nous ne pensons pas que, dans ce passage, Aristote refuse de considérer les corps simples comme des substances, mais qu'il refuse les positions des physiologues qui posent les éléments des corps comme des principes premiers pour ces corps. Ce point ne semble pas être vu par M. Burnyeat, « Introduction » in *Aristotle's on Generation and Corruption I*, Actes du XV<sup>e</sup> Symposium Aristotelicum, éd. F. De Haas, J. Mansfeld, Oxford, Clarendon Press, 2004, p. 12, lorsqu'il pense que les seules substances non-controversées des *Métaphysiques* sont les plantes et les animaux : « From the

tas qui n'est pas réellement un, mais seulement un par contact, est ensuite reprise et utilisée en *Métaphysique Z 17* :

Cependant, le composé de quelque chose est formé de telle sorte que le tout soit un, non pas comme un tas, mais comme la syllabe. Or, les lettres (ou éléments) ne sont pas la syllabe : *B* et *A* ne sont pas la même chose que *BA*. Et la chair non plus n'est pas la même chose que du feu et de la terre. En effet, après décomposition, les composés ne sont plus, comme la chair et la syllabe, mais les lettres (ou éléments) sont encore, ainsi que le feu et la terre. La syllabe est donc quelque chose, non seulement ses éléments, voyelles et consonne, mais encore autre chose ; la chair n'est pas seulement du feu et de la terre, ou du chaud et du froid, mais encore autre chose.<sup>499</sup>

En se servant de l'expérience de la corruption, Aristote montre que dans une substance composée, il y a non seulement les éléments<sup>500</sup> mais aussi autre chose qui n'est pas un élément. En effet, les éléments demeurent après la division de la substance alors que la forme n'y est plus, ni ne demeure quelque chose en étant séparée. Aristote ne conçoit donc pas ce qu'il nomme les substances composées, comme des tas et des ensembles de parties et d'éléments qui ne seraient unis que par contact. En effet, une syllabe n'est pas simplement deux lettres mises côte à côte, de la chair n'est pas seulement un mélange d'éléments corporels simples unis par contact et un animal n'est pas un assemblage de parties et d'organes, mais il faut la présence d'autre chose, la présence d'un certain ordre, d'une proportion, d'un certain λόγος et d'une forme.

En *Génération des animaux I 22*, lorsqu'il veut préciser le rôle propre du mâle et de la semence dans la génération d'un nouvel animal, Aristote développe un parallèle avec la production des artefacts, parallèle qui peut nous aider à saisir pourquoi la forme n'est pas un élément supplémentaire mais un acte et un état accompli :

En effet, le charpentier est en contact avec le bois et le potier avec la glaise, et d'une manière générale, toute activité et, en général, tout mouvement dernier est en contact avec la matière, par exemple la construction qui est dans ce qui est en construction. On pourrait donc saisir par-là comment le mâle concourt à la génération. En effet, ce ne sont pas tous les mâles qui émettent une semence, et pour tous les mâles qui en émettent, cette semence n'est pas une partie de l'embryon qui est en train d'être généré ;

---

perspective of first philosophy, earth, air, fire and water are mere potentialities, not proper substantial beings (Z 16. 1040b7–10). »

<sup>499</sup> *Métaphysique Z 17*, 1041b 11-19 : « Ἐπεὶ δὲ τὸ ἐκ τίνος σύνθετον οὕτως ὥστε ἐν εἶναι τὸ πᾶν, ἂν μὴ ὡς σωρὸς ἀλλ' ὡς ἡ συλλαβή - ἡ δὲ συλλαβὴ οὐκ ἔστι τὰ στοιχεῖα, οὐδὲ τῶ BA ταὐτὸ τὸ B καὶ A (οὐδ' ἡ σὰρξ πῦρ καὶ γῆ) διαλυθέντων γὰρ τὰ μὲν οὐκέτι ἔστιν, οἷον ἡ σὰρξ καὶ ἡ συλλαβή, τὰ δὲ στοιχεῖα ἔστι, καὶ τὸ πῦρ καὶ ἡ γῆ ἔστιν ἄρα τι ἡ συλλαβή, οὐ μόνον τὰ στοιχεῖα τὸ φωνῆεν καὶ ἄφωνον ἀλλὰ καὶ ἕτερόν τι, καὶ ἡ σὰρξ οὐ μόνον πῦρ καὶ γῆ ἢ τὸ θερμὸν καὶ ψυχρὸν ἀλλὰ καὶ ἕτερόν τι. »

<sup>500</sup> Éléments qu'il définit ainsi à la fin de ce chapitre : « Un élément est un constituant qui, comme matière, résulte de la division, par exemple le *A* et le *B* de la syllabe. – στοιχεῖον δ' ἐστὶν εἰς ὃ διαιρεῖται ἐνυπάρχον ὡς ὕλην, οἷον τῆς συλλαβῆς τὸ A καὶ τὸ B. » *Métaphysique Z 17*, 1041b 31-33.

de la même manière, provenant du charpentier, rien ne vient s'ajouter à la matière des morceaux de bois et aucune partie de son art ne se trouve dans ce qui est en train d'être généré, mais c'est l'aspect et la forme qui proviennent de celui-là, par le moyen du mouvement dans la matière. Et c'est l'âme <du charpentier>, dans laquelle se trouvent la forme et la science, qui meut les mains ou une autre partie et qui produit un certain mouvement – soit des mouvements différents à partir desquels ce qui est généré sera différent, soit les mêmes mouvements à partir desquels ce qui est généré sera le même –, et les mains meuvent les outils et les outils, la matière. C'est aussi d'une manière semblable que la nature, dans les mâles qui émettent une semence, utilise la semence comme un outil qui possède en acte un mouvement, de la même manière que dans les productions de l'art, les outils sont en mouvement, puisque le mouvement de l'art se trouve d'une certaine manière en eux.<sup>501</sup>

Pour Aristote donc, celui qui construit une maison en donnant à des matériaux la forme d'une maison n'y apporte pas un nouvel élément en plus des matériaux, mais il donne à ces matériaux une nouvelle forme : ces matériaux qui étaient disposés là sans ordre ne pouvaient abriter personne ; mais maintenant que la maison est construite, et qu'ils possèdent en acte la forme d'une maison, ils peuvent servir d'abri pour des personnes et leurs biens. Et c'est sur ce modèle qu'il conçoit aussi l'activité des animaux mâles dans les générations des animaux : l'animal mâle, avec ou sans semence, met en mouvement la matière qui vient de la femelle, mouvement qui aboutit et s'achève avec la présence d'une nature et d'une âme, c'est-à-dire d'une forme telle que ceci est un nouvel animal vivant et autonome. Et cette nature ou cette âme, pas plus que la forme de la maison dans les matériaux, n'est un nouvel élément en plus des autres. La forme est donc ce que cette matière et ces éléments pouvaient être et qu'ils sont maintenant en acte :

Il est donc manifeste, à partir de là, que d'une matière différente, l'acte est différent, et le λόγος aussi est différent : en effet, dans certains cas, c'est un assemblage, dans d'autres un mélange, dans d'autres une des autres des choses énoncées. C'est pourquoi certains de ceux qui définissent ce qu'est la maison en disant que ce sont des pierres, des briques et des morceaux de bois, parlent de la maison en puissance, car ces choses-là sont la matière. Ceux qui proposent « un espace clos qui abrite les biens et les corps » ou une autre définition semblable, disent l'acte. Ceux qui combinent ces deux définitions, disent une troisième chose, la substance <constituée> à partir de ces choses. Car le λόγος par les différences semble

<sup>501</sup> Cf. *Génération des animaux* I 22, 730b 5-23 : « καὶ γὰρ πρὸς τῷ ξύλῳ ὁ τέκτων καὶ πρὸς τῷ πηλῷ ὁ κεραμεύς, καὶ ὅλως πᾶσα ἡ ἐργασία καὶ ἡ κίνησις ἡ ἐσχάτη πρὸς τῇ ὕλῃ οἷον ἡ οἰκοδόμησις ἐν τοῖς οἰκοδομουμένοις. Λάβοι δ' ἂν τις ἐκ τούτων καὶ τὸ ἄρρεν πῶς συμβάλλεται πρὸς τὴν γένεσιν· οὐδὲ γὰρ τὸ ἄρρεν ἅπαν προίεται σπέρμα, ὅσα τε προίεται τῶν ἀρρένων, οὐθὲν μόνιον τοῦτ' ἔστι τοῦ γιγνομένου κηήματος, ὡσπερ οὐδ' ἀπὸ τοῦ τέκτονος πρὸς τὴν τῶν ξύλων ὕλην οὐτ' ἀπέρχεται οὐθὲν, οὔτε μόνιον οὐθὲν ἐστὶν ἐν τῷ γιγνομένῳ τῆς τεκτονικῆς, ἀλλ' ἡ μορφή καὶ τὸ εἶδος ἀπ' ἐκείνου ἐγγίγνεται διὰ τῆς κινήσεως ἐν τῇ ὕλῃ, καὶ ἡ μὲν ψυχὴ ἐν ἧ τὸ εἶδος καὶ ἡ ἐπιστήμη κινουῦσι τὰς χεῖρας ἢ τι μόνιον ἕτερον ποιᾶν τινα κίνησιν, ἐτέραν μὲν ἀφ' ὧν τὸ γιγνόμενον ἕτερον, τὴν αὐτὴν δὲ ἀφ' ὧν τὸ αὐτό, αἱ δὲ χεῖρες τὰ ὄργανα, τὰ δ' ὄργανα τὴν ὕλην. Ὁμοίως δὲ καὶ ἡ φύσις ἢ ἐν τῷ ἄρρενι τῶν σπέρμα προῖεμένων χρῆται τῷ σπέρματι ὡς ὄργανῳ καὶ ἔχοντι κίνησιν ἐνεργεία, ὡσπερ ἐν τοῖς κατὰ τέχνην γιγνομένοις τὰ ὄργανα κινεῖται· ἐν ἐκείνοις γὰρ πῶς ἢ κίνησις τῆς τέχνης. »

être le λόγος de la forme et de l'acte, et le λόγος à partir des constituants semble plus être celui de la matière.<sup>502</sup>

Par cet exemple de la maison, Aristote explique comment il conçoit que l'on puisse parler d'une substance de trois manières : soit en donnant le λόγος de sa matière seule, par exemple les matériaux pour la maison ou le corps et les parties organiques pour les animaux, soit en donnant le λόγος de sa forme seule, « un abri » pour la maison, « vivre » pour l'animal, c'est-à-dire, se nourrir, se conserver, se reproduire et surtout « sentir » qui constitue la différence propre des animaux par rapport aux plantes, soit en donnant le λόγος qui contient les deux, par exemple, un abri fait de briques et de poutres ou tel corps animé, qui a la vie, qui sent et qui est composé d'arêtes et de branchies, s'il est un poisson par exemple.

En *Métaphysique* H 3, Aristote revient sur cette idée que la forme est présente nécessairement dans les substances composées sans être un élément et il revient sur une double critique des physiologues et des platoniciens qui n'ont pas parlé comme il le fallait de la substance et de la forme :

Pour ceux qui font la recherche, il ne semble donc pas que la syllabe soit formée de lettres et de leur composition (« σύνθεσις »), ni que la maison le soit de briques et de leur composition, et à bon droit. En effet, ni la composition, ni le mélange ne sont formés des éléments dont ils sont la composition ou le mélange. De la même manière, ce n'est non plus le cas de rien d'autre, par exemple si le seuil est seuil par la position, la position n'est pas formée du seuil, mais plutôt le seuil par celle-ci. Donc, l'homme n'est pas non plus l'animal et le bipède, mais il doit y avoir, en dehors de l'animal et du bipède, s'ils sont une matière, quelque chose qui n'est ni élément, ni formé d'un élément, mais qui est la substance, ce que suppriment ceux qui ne parlent que de la matière. Et si donc c'est cela qui est la cause du fait d'être <telle chose> et que c'est cela la substance, ils ne parleraient pas de la substance elle-même.<sup>503</sup>

Contre les physiiciens, Aristote rappelle qu'ils n'ont parlé que la matière sans parler de la forme ; et contre les platoniciens, il montre que leurs recherches à l'intérieur des λόγοι ne sont parvenues qu'à poser comme principes les éléments des définitions, mais que ces éléments des λόγοι ne sont toujours pas la forme et la substance, celle qui est cause du fait que ces briques

---

<sup>502</sup> *Métaphysique* H 2, 1043a 12-21 : « Φανερόν δὴ ἐκ τούτων ὅτι ἡ ἐνέργεια ἄλλη ἄλλης ὕλης καὶ ὁ λόγος· τῶν μὲν γὰρ ἡ σύνθεσις τῶν δ' ἡ μίξις τῶν δὲ ἄλλο τι τῶν εἰρημένων. Διὸ τῶν ὀριζομένων οἱ μὲν λέγοντες τί ἐστὶν οἰκία, ὅτι λίθοι πλίνθοι ξύλα, τὴν δυνάμει οἰκίαν λέγουσιν, ὕλη γὰρ ταῦτα· οἱ δὲ ἀγγεῖον σκεπαστικὸν χρημάτων καὶ σωμάτων ἢ τι ἄλλο τοιοῦτον προτιθέντες, τὴν ἐνέργειαν λέγουσιν· οἱ δ' ἄμφω ταῦτα συντιθέντες τὴν τρίτην καὶ τὴν ἐκ τούτων οὐσίαν (ἔοικε γὰρ ὁ μὲν διὰ τῶν διαφορῶν λόγος τοῦ εἶδους καὶ τῆς ἐνεργείας εἶναι, ὁ δ' ἐκ τῶν ἐνυπαρχόντων τῆς ὕλης μᾶλλον)· »

<sup>503</sup> *Métaphysique* H 3, 1043b 4-14 : « Οὐ φαίνεται δὴ ζητοῦσιν ἡ συλλαβὴ ἐκ τῶν στοιχείων οὔσα καὶ συνθέσεως, οὐδ' ἡ οἰκία πλίνθοι τε καὶ σύνθεσις. Καὶ τοῦτο ὀρθῶς· οὐ γὰρ ἐστὶν ἡ σύνθεσις οὐδ' ἡ μίξις ἐκ τούτων ὧν ἐστὶ σύνθεσις ἢ μίξις. Ὁμοίως δὲ οὐδὲ τῶν ἄλλων οὐθέν, οἷον εἰ ὁ οὐδὸς θέσει, οὐκ ἐκ τοῦ οὐδοῦ ἢ θέσις ἀλλὰ μᾶλλον οὗτος ἐξ ἐκείνης. Οὐδὲ δὴ ὁ ἄνθρωπος ἐστὶ τὸ ζῶον καὶ δίπουν, ἀλλὰ τι δεῖ εἶναι ὁ παρὰ ταῦτά ἐστιν, εἰ ταῦθ' ὕλη, οὔτε δὲ στοιχεῖον οὔτ' ἐκ στοιχείου, ἀλλ' ἡ οὐσία· ὁ ζῆταιροντες τὴν ὕλην λέγουσιν. Εἰ οὖν τοῦτ' αἴτιον τοῦ εἶναι, καὶ οὐσία τοῦτο, αὐτὴν ἂν τὴν οὐσίαν οὐ λέγοιεν. »

et ces pierres sont une maison, et que ces éléments forment la définition d'une chose une. Pour répondre à cette difficulté, il montre quelques lignes plus loin que même dans les λόγοι, il y a ce qui est comme une matière et ce qui est comme une forme et qui est dit de la matière<sup>504</sup>.

La forme, pour Aristote, n'est donc pas un élément à partir duquel la génération a lieu et elle n'est pas non plus elle-même un composé, constitué à partir des éléments dont elle est la forme. Au contraire, c'est elle qui, pour les éléments, est la cause de ce qu'ils sont : soit parce qu'ils possèdent cette forme en puissance, soit parce qu'ils la possèdent en acte. La matière n'est donc pas une cause pour la forme, mais c'est la forme qui est cause pour la matière et les deux sont causes et principes de la substance composée. Cette manière de voir la différence entre la forme et les éléments constitutifs est ensuite utilisée pour réfuter les positions platoniciennes : si les Idées sont des substances, il ne suffit pas de donner les éléments dont elles sont constituées, mais il faut encore expliquer pourquoi ces éléments sont un et non « comme un tas », par exemple la cause de l'unité de « homme » et « bipède ».

En *Métaphysique* Z 17, à la suite du passage cité plus haut, Aristote produit un raisonnement plus abstrait, non plus à partir d'exemples mais à partir de la notion même d'élément, pour parvenir à la même conclusion, à savoir le fait que la forme n'est pas un élément :

Donc, s'il est vrai que cela aussi est nécessairement soit un élément, soit à partir d'éléments, si c'est un élément, on reviendra au même raisonnement, car la chair sera formée de ce feu et de cette terre, et encore d'un autre élément, de sorte que l'on ira à l'infini. Or si elle est formée d'éléments, ce n'est évidemment pas d'un seul, mais de plusieurs, sans quoi cet élément sera la chose, de sorte qu'à nouveau nous ferons dans ce cas le même raisonnement que sur la chair et la syllabe.<sup>505</sup>

Le « cela » de la première ligne de ce passage renvoie à « l'autre chose », ou « ἕτερόν τι » qui se trouve quelques mots avant sur la même ligne et qui désigne ce qui fait que la substance composée est ce qu'elle est, par exemple une syllabe, de la chair, un animal, sans être simplement « comme un tas ». Le raisonnement d'Aristote consiste alors à montrer que si cette chose est elle aussi un élément, la question de l'unité n'est pas résolue et si elle est elle-même composée d'éléments, il faudra à nouveau trouver pour cette forme la cause de son unité.

---

<sup>504</sup> Cf. *Métaphysique* H 3, 1043b 28-32, cité plus loin, voir note 547.

<sup>505</sup> *Métaphysique* Z 17, 1041b 19-25 : « εἰ τοίνυν ἀνάγκη κάκεινο ἢ στοιχεῖον ἢ ἐκ στοιχείων εἶναι, εἰ μὲν στοιχεῖον, πάλιν ὁ αὐτὸς ἔσται λόγος ἐκ τούτου γὰρ καὶ πυρὸς καὶ γῆς ἔσται ἢ σὰρξ καὶ ἔτι ἄλλου, ὥστ' εἰς ἄπειρον βαδιεῖται· εἰ δὲ ἐκ στοιχείου, δῆλον ὅτι οὐχ ἐνὸς ἀλλὰ πλειόνων, ἢ ἐκεῖνο αὐτὸ ἔσται, ὥστε πάλιν ἐπὶ τούτου τὸν αὐτὸν ἐροῦμεν λόγον καὶ ἐπὶ τῆς σαρκὸς ἢ συλλαβῆς. »

Il s'agit donc alors de montrer que la forme est bien quelque chose de nécessaire dans le composé, autrement il ne serait pas ce qu'il est, et en même temps de montrer qu'elle n'est pas un élément :

Toutefois, on pourrait penser que c'est quelque chose, non un élément, et la cause précisément du fait que ceci est chair, cela syllabe et ainsi de suite pour les autres composés. Or, c'est la substance de chaque chose, car c'est la première cause du fait d'être <telle chose>.<sup>506</sup>

Les matériaux, par eux-mêmes ne sont pas une maison, le feu et les autres corps simples, par eux-mêmes ne sont pas de la chair, les parties d'un animal par elles-mêmes ne sont pas l'animal, mais il faut qu'il y ait, au terme d'une génération, la présence d'un certain λόγος, d'une forme et d'une âme qui donne à de tels éléments d'être une maison, de la chair et un animal vivant. Cette forme n'est donc pas un élément qui résulterait comme les autres de la division, mais elle est ce qui est présent aux termes des générations et qui est la substance de chaque chose parce qu'elle est cause du fait que ceci est une maison en état accompli, de la chair en état accompli ou un animal vivant en acte.

*iii. Le « ce que c'est être », l'acte et la forme*

Pour montrer ce qu'il entend par cette forme qui est une cause pour la matière et pour la substance composée, Aristote utilise une autre expression : le « τὸ τί ἦν εἶναι » que nous avons choisi de traduire par « ce que c'est être ». Dans un passage que nous étudierons un peu plus bas, il affirme en effet que le « ce que c'est être » appartient à la forme et à l'acte<sup>507</sup> et nous allons considérer le lien entre ces notions. Si nous repartons de l'exemple de la production d'une maison, nous pouvons montrer que ces matériaux, avant la construction, ne sont pas encore une maison et qu'il ne leur appartient pas « ce que c'est être une maison ». Par contre, s'ils sont bien des matériaux pour une maison, ils le sont parce qu'une maison et plus précisément « ce que c'est être une maison » peut leur appartenir ou leur appartient en puissance. Pendant la construction, le bâtisseur fait de ces matériaux une maison et au terme « ce que c'est être une maison » ou la forme d'une maison leur appartient en acte. Nous pouvons donc dire d'une manière générale que le « ce que c'est être X » est la forme et l'acte de cette matière qui pouvait être X.

---

<sup>506</sup> *Métaphysique* Z 17, 1041b 25-28 : « Δόξειε δ' ἂν εἶναι τὶ τοῦτο καὶ οὐ στοιχεῖον, καὶ αἰτίον γε τοῦ εἶναι τοῦ μὲν σάρκα τοῦ δὲ συλλαβῆν· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. Οὐσία δὲ ἐκάστου μὲν τοῦτο (τοῦτο γὰρ αἰτίον πρῶτον τοῦ εἶναι) »

<sup>507</sup> Cf. *Métaphysique* H 3, 1043b 1-2.

À cette explication qui ne fait que reprendre ce que nous avons déjà dit, nous pouvons ajouter une nouvelle complexité. En effet, selon la même forme, une chose peut être dite en puissance ou en acte selon différents degrés :

Mais une même chose peut être en puissance d'une manière plus lointaine ou d'une manière plus proche d'elle-même : comme le géomètre qui dort est plus éloigné <de l'acte> que celui qui est éveillé et ce dernier est plus éloigné que celui qui exerce sa science.<sup>508</sup>

Donc, « ce que c'est être un géomètre » au sens le plus propre c'est être un géomètre en acte qui exerce sa science : c'est à ce moment-là qu'il est un géomètre en acte et non plus en puissance, et c'est en vue de ce moment-là, ou de cet acte-là, qu'il est devenu un géomètre. Toutefois, s'il a déjà acquis cette science, mais qu'il ne l'exerce pas, ou qu'il dort, il reste un géomètre et « ce que c'est être un géomètre » lui appartient toujours en acte. Une telle forme, c'est-à-dire ici la science, reste l'acte de ce qui dans son âme pouvait recevoir la science du géomètre, même s'il n'exerce pas en acte une telle science. Par contre, lorsqu'il était enfant, « ce que c'est être un géomètre » ne lui appartenait pas encore en acte, mais lui appartenait en puissance.

Pour Aristote, le passage de ceci qui possède en puissance « ce que c'est être X<sup>509</sup> » à ce qui possède en acte « ce que c'est être X » est une génération au sens strict. Par contre, lorsqu'un animal, qui est déjà un animal en acte et qui possède en acte « ce que c'est être un animal », sent en acte, puis dort et est empêché de sentir, puis à nouveau sent en acte, un tel passage de la puissance à l'acte n'est pas une génération<sup>510</sup>. En *Physique* VIII 4, Aristote utilise ces

---

<sup>508</sup> *Génération des animaux* II 1, 735a 9-11 : « Ἐγγυτέρω δὲ καὶ πορρωτέρω αὐτὸ αὐτοῦ ἐνδέχεται εἶναι δυνάμει, ὥσπερ ὁ καθεύδων γεωμέτρης τοῦ ἐργηγορότος πορρωτέρω καὶ οὗτος τοῦ θεωροῦντος. »

<sup>509</sup> X étant pris pour n'importe quelle substance naturelle engendrée et corruptible.

<sup>510</sup> Cf. *De l'âme* II 5, 417a 21 – 418a 6. On peut ajouter que tout étant le même et sans changer de substance et de forme, l'animal qui est éveillé et l'animal qui dort n'est pas en acte de la même manière. Pour Aristote, le sommeil est une certaine privation de la veille (cf. *Du sommeil et de la veille* 1, 453b 28 : « στέρησις τις ὁ ὕπνος τῆς ἐργηγορέως »), une affection et une impuissance due au fait qu'il est impossible d'exercer toujours la sensation en acte (cf. 454b 4-6 : « Εἰ οὖν τὸ τοιοῦτον πάθος ὕπνος, τοῦτο δ' ἐστὶν ἀδυναμία δι' ὑπερβολὴν τοῦ ἐργηγορέναι. »), cette impuissance est due à un lien et le réveil est comme une libération de ce lien (cf. 454b 25-27 : « τῆς δ' αἰσθήσεως τρόπον τινὰ τὴν μὲν ἀκίνησίαν καὶ οἷον δεσμόν τὸν ὕπνον εἶναι φαμεν, τὴν δὲ λύσιν καὶ τὴν ἄνεσιν ἐργηγορσιν ») ; par suite, il peut dire que l'animal, tant qu'il est vivant, sent en acte, sauf quand il en est empêché par le sommeil, que sentir et penser – et non dormir – constituent l'accomplissement et le meilleur, et que le sommeil est en vue de la sauvegarde (« σωτηρίας ἔνεκα ») des animaux : *Du sommeil et de la veille* 2, 455b 16-24 : « Le repos est nécessaire et utile pour tout ce qui est en mouvement par nature sans avoir pourtant la capacité de se mouvoir toujours et continûment avec plaisir ; étant donné que c'est en accord avec la réalité que l'on dit métaphoriquement du sommeil qu'il est un repos ; il résulte que c'est pour sa sauvegarde que l'animal connaît le sommeil. Mais c'est la veille qui est l'accomplissement. En effet sentir et penser constituent l'accomplissement pour les animaux auxquels appartiennent l'un ou l'autre, puisqu'ils sont ce qu'il y a de meilleur, et que l'accomplissement est ce qu'il y a de meilleur. – τὴν δ' ἀνάπαυσιν παντὶ τῷ πεφυκότι κινεῖσθαι, μὴ δυναμένῳ δ' αἰεὶ καὶ συνεχῶς κινεῖσθαι μεθ' ἡδονῆς, ἀναγκαῖον εἶναι καὶ ὠφέλιμον, τῷ δὲ ὕπνω αὐτῇ τῇ ἀληθείᾳ προσάπτουσι τὴν μεταφορὰν ταύτην ὡς ἀναπαύσει ὄντι ὥστε σωτηρίας ἔνεκα τῶν ζώων ὑπάρχει. Ἡ δ' ἐργηγορσις τέλος· τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ φρονεῖν πᾶσι τέλος οἷς ὑπάρχει θάτερον αὐτῶν. Βέλτιστα γὰρ ταῦτα, τὸ δὲ τέλος βέλτιστον. »

distinctions pour expliquer comment il conçoit la cause du déplacement naturel des corps simples qui sont lourds ou légers. En effet, « ce que c'est être léger » c'est, nous dit Aristote, « être en haut » et par conséquent tout corps léger en acte, est en haut en acte. Par contre, l'eau qui peut devenir de l'air et donc devenir un corps léger, mais à laquelle « ce que c'est être léger » n'appartient qu'en puissance et non en acte, est en bas, parce qu'elle est lourde en acte. Par conséquent, les causes principales du fait que les corps légers sont en haut, sont les causes qui ont produit « ce que c'est être léger » en acte dans ces corps, qui l'étaient en puissance. Mais, il faut ajouter qu'il peut arriver des situations naturelles où, bien que « ce que c'est être léger » appartienne déjà en acte à un corps, il puisse être empêché d'être en haut, tout en restant léger et donc sans perdre la possession en acte de « ce que c'est être léger » ; la situation de ce corps sera alors analogue à l'animal qui dort, en ce sens qu'il n'est pas en haut *parce qu'il en est empêché*, comme l'animal qui dort est empêché de sentir en raison d'un certain lien<sup>511</sup>. Dans certaines situations, le « ce que c'est être » et la forme peut donc continuer d'appartenir à une substance naturelle, même si elle est empêchée d'exercer son acte spécifique, acte qui constitue cependant l'accomplissement et le meilleur pour cette substance, tel l'exercice de la sensation pour les animaux, ou le fait d'être en haut pour les corps légers<sup>512</sup>.

Pour ces raisons, ces trois notions, c'est-à-dire le « ce que c'est être », la forme et l'acte, sont liées dans la pensée d'Aristote. Elles désignent ce qui n'est pas un élément et qui fait que telle substance composée est telle substance composée, cause qu'Aristote peut appeler la cause de la matière<sup>513</sup>. Par conséquent, le « ce que c'est être », la forme et l'acte se distinguent de la matière et de la puissance d'une part et de la substance composée d'autre part :

<sup>511</sup> La notion d'empêchement est utilisée en *De l'âme* II 5, 417a 28, où Aristote dit que celui qui possède la science l'exerce comme il veut, sauf s'il en est empêché par quelque chose d'extérieur ; elle est aussi utilisée comme nous l'avons vu à la note précédente pour expliquer le sommeil ; elle est utilisée ici pour expliquer pourquoi tous les corps légers ne sont pas en haut ; et enfin, elle est aussi utilisée en *Métaphysique* Θ 7, 1049a 5-18, lorsque Aristote précise exactement quand on peut dire qu'une chose est cela en puissance : la semence n'est pas encore un homme en puissance, parce qu'elle doit être transformée pour devenir un homme, le bébé est un homme en puissance parce qu'en l'absence d'empêchement extérieur, grâce au principe qui est en lui, il sera un homme complet. Nous y reviendrons sur ces passages de *Métaphysique* Θ 7 plus bas (point 3, a, ii).

<sup>512</sup> Cf. *Physique* VIII 4, 255a 30 – 256a 3.

<sup>513</sup> Cf. *Métaphysique* Z 17, 1041b 2-9 : « Mais il faut chercher en distinguant les articulations, sinon il y aurait un point commun entre ne rien chercher et chercher quelque chose. Puisqu'il faut avoir connaissance de la chose et qu'elle doit d'abord exister, il est clair que l'on cherche au sujet de la matière, du fait de quoi elle est quelque chose, par exemple du fait de quoi ces matériaux-ci sont-ils une maison ? Parce qu'il leur appartient ce qui est « être une maison ». Et pourquoi ceci est-il un homme ou pourquoi ceci qui possède ce corps est-il un homme ? En conséquence, on cherche la cause de la matière, et celle-ci est la forme, par laquelle quelque chose est <quelque chose>, et celle-ci est la substance. – Ἀλλὰ δεῖ διαρθρώσαντας ζητεῖν· εἰ δὲ μή, κοινὸν τοῦ μηθὲν ζητεῖν καὶ τοῦ ζητεῖν τι γίγνεται. Ἐπεὶ δὲ δεῖ ἔχειν τε καὶ ὑπάρχειν τὸ εἶναι, δῆλον δὴ ὅτι τὴν ὕλην ζητεῖ διὰ τί ἐστίν· οἷον οἰκία ταδὶ διὰ τί; Ὅτι ὑπάρχει ὃ ἦν οἰκία εἶναι. Καὶ ἄνθρωπος τοδὶ, ἢ τὸ σῶμα τοῦτο τοδὶ ἔχον. Ὡστε τὸ αἴτιον ζητεῖται τῆς ὕλης (τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ εἶδος) ἢ τί ἐστίν· τοῦτο δ' ἡ οὐσία. »

Or, il ne faut pas ignorer qu'il nous échappe parfois si le nom signifie la substance composée ou l'acte et la forme, par exemple, si « maison » signifie l'ensemble, c'est-à-dire un abri fait de briques et de pierres disposées de telle façon, ou l'acte et la forme, c'est-à-dire un abri, et si « ligne » signifie la dyade en longueur ou la dyade, et si « animal » signifie une âme dans un corps ou une âme, car l'âme est la substance et l'acte d'un certain corps. « Animal » s'appliquerait donc aussi dans les deux cas, non parce qu'il a un seul énoncé, mais parce qu'il est relatif à une seule chose. Cependant, ces distinctions ont ailleurs quelque importance, mais elles n'en ont aucune en ce qui concerne la recherche de la substance sensible, car le *ce que c'est être* appartient et à la forme et à l'acte. En effet, « âme » et « être une âme » sont identiques, tandis que « homme » et « être homme » ne sont pas identiques, à moins que l'âme ne soit dite aussi homme, et dans ce cas, il y a tantôt identité, tantôt non.<sup>514</sup>

En effet, à propos de cette ignorance relevée ici par Aristote, nous avons vu au cours de nos raisonnements précédents, comment il parlait de la substance et du « un certain ceci » comme d'un acte qui appartient à la matière qui peut être « un certain ceci », par exemple la maison par rapport aux matériaux et l'animal par rapport aux os et aux chairs. Mais les termes tels que maison et animal peuvent soit signifier la forme, comme dans l'affirmation « ces matériaux sont une maison » ou dans l'affirmation « ceci est un poulet », soit la substance composée comme dans l'affirmation « il habite dans une maison » ou dans l'affirmation « il a mangé ce poulet ». Pour cette raison, Aristote précise que ce que l'on attribue à une matière quand ont dit « ces matériaux sont une maison », c'est le « ce que c'est être une maison » qui est la forme et la substance attribuée à ces matériaux qui peuvent être une maison ; et il en va de même pour animal et tous les termes qui sont tels. Par suite, il distingue entre « une maison » qui est cette substance composée et « ce que c'est être une maison » qui est la forme et l'acte qui appartient à la matière qui est cela en puissance<sup>515</sup>.

<sup>514</sup> *Métaphysique* H 3, 1043a 29 – 1043b 4 : « Δεῖ δὲ μὴ ἀγνοεῖν ὅτι ἐνίοτε λανθάνει πότερον σημαίνει τὸ ὄνομα τὴν σύνθετον οὐσίαν ἢ τὴν ἐνέργειαν καὶ τὴν μορφήν, οἷον ἡ οἰκία πότερον σημειῖον τοῦ κοινοῦ ὅτι σκέπασμα ἐκ πλίνθων καὶ λίθων ὡδὶ κειμένων, ἢ τῆς ἐνεργείας καὶ τοῦ εἶδους ὅτι σκέπασμα, καὶ γραμμὴ πότερον δυὰς ἐν μήκει ἢ ὅτι δυὰς, καὶ ζῶον πότερον ψυχὴ ἐν σώματι ἢ ψυχὴ· αὕτη γὰρ οὐσία καὶ ἐνέργεια σώματός τινος. Εἴη δ' ἂν καὶ ἐπ' ἀμφοτέροις τὸ ζῶον, οὐχ ὡς ἐνὶ λόγῳ λεγόμενον ἀλλ' ὡς πρὸς ἓν. Ἀλλὰ ταῦτα πρὸς μὲν τι ἄλλο διαφέρει, πρὸς δὲ τὴν ζήτησιν τῆς οὐσίας τῆς αἰσθητῆς οὐδέν· τὸ γὰρ τί ἦν εἶναι τῶ εἶδει καὶ τῇ ἐνεργείᾳ ὑπάρχει. Ψυχὴ μὲν γὰρ καὶ ψυχῆ εἶναι ταῦτόν, ἀνθρώπων δὲ καὶ ἀνθρώπων οὐ ταῦτόν, εἰ μὴ καὶ ἡ ψυχὴ ἀνθρώπων λεχθήσεται· οὕτω δὲ τινὶ μὲν τινὶ δ' οὐ. »

<sup>515</sup> D. Devereux, « The relationship between Books Zeta and Eta of Aristotle's *Metaphysics* », *art. cit.*, défend une interprétation selon laquelle le composé peut être attribué à la matière, par exemple lorsque Aristote dit « these bricks and stones are a house », mais que lorsque Aristote dit « The essence or form of a house belongs to these materials », c'est la forme qui est prédiquée de la matière (voir en part. pp. 183 et sq.) ; et puisque le composé universel ne peut être prédiqué d'une entité particulière constituée de matière, il en conclut que c'est le composé particulier de matière et de forme qui est attribué à la matière (p. 184, ou p. 186 : « So the flesh which is predicabile of its constituent elements is a particular composite entity »). Cela nous semble peu probable. Premièrement, parce qu'Aristote, comme D. Devereux le reconnaît, ne dit nulle part que le composé est attribué à la matière. Et quand en *Métaphysique* Z 17, Aristote demande pourquoi ces briques et ces poutres sont une maison, ou pourquoi ceci qui est ce corps est un homme, ou pourquoi ces lettres A et B sont la syllabe AB, nous ne pensons pas qu'il attribue le composé à la matière, mais qu'il parle ainsi pour montrer que ces briques et ces poutres ne sont pas un simple tas, mais une maison, et qu'il faut expliquer pourquoi elles sont ainsi, c'est-à-dire « pas comme un tas » ; et il en

Dans le cas de l'âme par contre, cette distinction entre « une âme » et « ce que c'est être une âme » n'a plus lieu d'être dans la biologie d'Aristote puisque l'âme est la forme, l'état accompli ou l'acte qui appartient à ce corps quand il y a là un animal vivant, et qui est cause d'être c'est-à-dire cause du fait qu'il est vivant. L'âme n'est donc pas la substance composée, mais elle est la forme et l'acte de cette substance composée qu'est, par exemple, une hirondelle.

Le lien entre forme et « ce que c'est être » permet aussi de confirmer la raison pour laquelle Aristote reproche à Démocrite d'avoir pensé que la forme des substances naturelles consistait en une simple configuration extérieure :

Si donc, chacun des animaux et chacune de leurs parties étaient <ce qu'ils sont> par leur configuration extérieure (« τῷ σχήματι ») et leur couleur, Démocrite aurait parlé correctement. En effet, il semble que c'est ce qu'il soutient. Il dit en tout cas qu'il est évident pour tous <de savoir> ce qu'est par exemple la forme de l'homme, comme si celui-ci était connu par sa configuration extérieure et sa couleur. Cependant, le cadavre aussi a la même forme de configuration, et en même temps, il n'est plus un homme. De plus, il est impossible d'être une main en étant constituée de n'importe quoi, telle une main de bronze ou de bois, si ce n'est par homonymie comme un médecin en peinture est <médecin>. En effet, elle ne peut pas produire son œuvre propre, comme des flûtes de pierre ne peuvent pas produire la leur, ni un médecin en peinture la sienne. De la même manière, aucune des parties du cadavre ne sera plus telle, je veux dire comme un œil et une main.<sup>516</sup>

En effet, « ce que c'est être une flûte » c'est être un instrument capable de produire des sons et normalement de beaux sons. Un objet qui ressemble à une flûte, mais qui ne peut pas produire des sons, n'est pas une flûte et ne possède pas « ce que c'est être une flûte ». De la même manière, pour toutes les substances naturelles, elles possèdent leurs formes et leurs « ce que c'est être » au moment où leurs mouvements naturels et les actions qui leur sont propres peuvent leur appartenir et où ils leur appartiennent en acte sauf en cas d'empêchements. À ce propos, soulignons cette différence entre les substances naturelles et les artefacts, qu'Aristote utilise comme exemples dans ses raisonnements, mais qui par eux-mêmes et en tant qu'artefacts

---

va de même pour les lettres et la syllabe, pour les éléments et la chair. M. L. Gill, « The problem of substance in Aristotle's *Metaphysics Z* », *art. cit.*, p. 45, soutient la même thèse.

<sup>516</sup> *Parties des animaux I 1*, 640b 29 – 641a 5 : « Εἰ μὲν οὖν τῷ σχήματι καὶ τῷ χρώματι ἕκαστόν ἐστι τῶν τε ζώων καὶ τῶν μορίων, ὀρθῶς ἂν Δημόκριτος λέγοι· φαίνεται γὰρ οὕτως ὑπολαβεῖν. Φησὶ γοῦν παντὶ δῆλον εἶναι οἷόν τι τὴν μορφήν ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος, ὡς ὄντος αὐτοῦ τῷ τε σχήματι καὶ τῷ χρώματι γνωρίμου. Καίτοι καὶ ὁ τεθνεὼς ἔχει τὴν αὐτὴν τοῦ σχήματος μορφήν, ἀλλ' ὁμῶς οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος. Ἔτι δ' ἀδύνατον εἶναι χεῖρα ὅπως οὖν διακεμένην, οἷον χαλκὴν ἢ ξυλίνην, πλὴν ὁμωνύμως, ὥσπερ τὸν γεγραμμένον ἰατρὸν. Οὐ γὰρ δυνήσεται ποιεῖν τὸ αὐτῆς ἔργον, ὥσπερ οὐδ' αὐλοὶ λίθινοι τὸ ἐαυτῶν ἔργον, οὐδ' ὁ γεγραμμένος ἰατρός. Ὅμοίως δὲ τούτοις οὐδὲ τῶν τοῦ τεθνηκότος μορίων οὐδὲν ἐστὶ τῶν τοιούτων ἐστὶ, λέγω δ' οἷον ὀφθαλμὸς, χεῖρ. » La même idée est exprimée en *Métaphysique Z 11*, 1036b 30-32 (cité 2<sup>e</sup> partie, II, 2, note 297).

ne sont pas des véritables substances : toutes les substances naturelles qui sont en état accompli sont en mouvement et en acte selon leur propre nature sauf si elles en sont empêchées<sup>517</sup>.

### 3. Différentes manières d'être substrat, d'être en puissance et d'être en acte

#### a. Les différences entre les substrats

##### i. Être substrat comme la matière ou comme la substance

Nous avons donc montré en quel sens les substances composées sont des étants séparables et premiers et comment elles sont des principes comme substrats pour les mouvements. D'autre part, nous avons aussi vu que la matière est conçue par Aristote comme un troisième principe, en plus des deux contraires et qui comme substrat des contraires, c'est-à-dire de la forme et de sa privation, est nécessaire pour rendre compte des générations et des mouvements. Pour cette raison, Aristote peut aussi parler de la matière comme étant le substrat pour les mouvements<sup>518</sup>. Néanmoins, nous avons montré plus haut que la matière qui est substrat ne doit pas être comprise comme étant un corps qui est déjà tel « ceci » en acte. Et, pour cette raison, nous pouvons dire qu'elle n'est pas un substrat pour les mouvements de la même manière que les substances corporelles et composées qui sont « un certain ceci » en acte. Pour cette raison, comme nous l'avons annoncé plus haut, nous souhaitons maintenant, d'une part, étudier les précisions qu'Aristote apporte sur ces deux manières d'être substrat et d'autre part, considérer ce qu'il dit des trois sortes de substances à partir d'une analyse de la structure « substrat et figures de l'attribution ».

Pour l'étude de la question du substrat, nous pouvons repartir de la distinction qu'Aristote conçoit entre les choses qui ne sont pas dites d'un substrat et les choses qui sont dites d'un substrat, distinction qui apparaît par exemple dans ce passage en *Métaphysique* Δ 8 : « Toutes ces choses sont dites <être> des substances parce qu'elles ne sont pas dites d'un substrat alors que toutes les autres choses sont dites d'elles. »<sup>519</sup> Les choses dont parle ici Aristote sont, selon les explications qui précèdent dans ce texte, les corps simples comme la terre, le feu et l'eau, ainsi que tous les corps qui sont composés à partir d'eux. Tous les corps font donc partie des étants premiers parce qu'ils sont ce qu'ils sont sans appartenir à un substrat

---

<sup>517</sup> Pour illustrer ce point, nous renvoyons à ce que nous avons relevé concernant le sommeil et la veille, cf. note 510.

<sup>518</sup> Cf. par exemple, *Métaphysique* H 1, 1042a 32 – 1042b 3 (cité note 460), et *Métaphysique* Λ 1 et 2, 1069b 6-9 (cité note 439).

<sup>519</sup> *Métaphysique* Δ 8, 1017b 13-14 : « ἅπαντα δὲ ταῦτα λέγεται οὐσία ὅτι οὐ καθ' ὑποκειμένου λέγεται ἀλλὰ κατὰ τούτων τὰ ἄλλα. »

autre qu'eux-mêmes et ils se distinguent de tous les autres étants qui sont toujours dits d'un substrat, qui appartiennent toujours à un substrat autre qu'eux-mêmes. Or, pour Aristote, la matière, la forme et le composé sont appelés des substances et des substrats, et il l'exprime en ces termes en *Métaphysique Z 3* :

Le substrat est ce de quoi les autres choses sont dites (« καθ' οὗ τὰ ἄλλα λέγεται ») mais lui-même n'est plus dit d'une autre chose (« κατ' ἄλλου ») ; c'est pourquoi, il faut le définir en premier. En effet, il semble au plus haut point que soit substance le substrat premier. En un sens, la matière est dite une chose de cette sorte, en un autre sens c'est la forme, en un troisième sens, c'est ce qui résulte des deux.<sup>520</sup>

La question de la forme comme substrat est complexe<sup>521</sup> ; et on peut aussi retrouver une affirmation semblable en *Métaphysique H 1*, 1042a 26-31, que nous avons cité plus haut, mais Aristote n'y dit pas clairement si finalement la forme est substrat ou non. Toutefois, si l'on maintient que la forme ne peut pas être séparée de ce dont elle est la forme, on peut en conclure qu'elle ne peut pas être un substrat autonome<sup>522</sup>. Ainsi pour l'âme, si elle peut être dite substrat pour certaines affections, ce n'est jamais une âme autonome et séparée qui est substrat puisqu'il n'y a pas d'âme sans corps<sup>523</sup>.

Continuant ce raisonnement et en se basant sur le fait que la substance est toujours un substrat premier – et donc que ce n'est pas elle qui est dite d'autre chose ou qui appartient à autre chose, mais que c'est d'elle que toutes choses sont dites – Aristote effectue alors ce que l'on peut appeler une expérience de pensée : si l'on supprime tout ce qui est dit d'une substance particulière, c'est-à-dire ses qualités, sa quantité, ses relations, son lieu, et toutes les autres attributions, il ne restera rien, sauf peut-être la matière. Et cela se produit même pour celui qui ne distingue pas entre les formes qui sont des substances et les formes des autres attributions.

---

<sup>520</sup> *Métaphysique Z 3*, 1028b 36 – 1029a 3 : « τὸ δ' ὑποκείμενόν ἐστι καθ' οὗ τὰ ἄλλα λέγεται, ἐκεῖνο δὲ αὐτὸ μηκέτι κατ' ἄλλου: διὸ πρῶτον περὶ τούτου διοριστέον. μάλιστα γὰρ δοκεῖ εἶναι οὐσία τὸ ὑποκείμενον πρῶτον. Τοιοῦτον δὲ τρόπον μὲν τινα ἢ ὕλη λέγεται, ἄλλον δὲ τρόπον ἢ μορφή, τρίτον δὲ τὸ ἐκ τούτων. »

<sup>521</sup> Cf. W. D. Ross, *op. cit.*, Vol II, p. 164, relève qu'il est surprenant de trouver la forme dans cette liste, mais il refuse de penser qu'elle se trouve là par une erreur due à une simple association d'idées, comme si elle avait été notée d'une manière automatique à la suite de la matière et du composé. Parmi les possibilités d'interprétations, il donne le cas de l'âme qui est un certain substrat. M. Frede, « Substance in Aristotle's *Metaphysics* », *art. cit.*, pp. 74 et sq., s'appuie sur ce passage pour étayer la thèse de l'individualité des formes.

<sup>522</sup> Cf. *De l'âme I 1*, 403a 10-16 : « Si donc il y a, parmi les œuvres et les affections de l'âme, une qui lui est propre, il sera possible que celle-ci soit séparée. Si par contre, aucune ne lui est propre, elle ne sera pas séparable mais, il en sera pour elle comme de la droite en tant que droite à laquelle beaucoup de choses surviennent (« συμβαίνει »), par exemple, toucher la sphère d'airain en un point, cependant elle ne touchera pas en étant ainsi une droite séparée. En effet, elle est inséparable, si du moins elle est toujours avec un certain corps. – Εἰ μὲν οὖν ἐστι τι τῶν τῆς ψυχῆς ἔργων ἢ παθημάτων ἴδιον, ἐνδέχεται ἂν αὐτὴν χωρίζεσθαι· εἰ δὲ μηθέν ἐστιν ἴδιον αὐτῆς, οὐκ ἂν εἴη χωριστή, ἀλλὰ καθάπερ τῷ εὐθεῖ, ἢ εὐθύ, πολλὰ συμβαίνει, οἷον ἄπτεσθαι τῆς χαλκῆς σφαιράς κατὰ στιγμήν, οὐ μέντοι γ' ἄψεται οὕτως χωρισθὲν τι εὐθύ· ἀχώριστον γάρ, εἴπερ ἀεὶ μετὰ σώματός τινος ἐστίν. »

<sup>523</sup> Et à ce propos, nous pourrions nous demander ce qu'il en est du *voûς*. Néanmoins, dans le cas présent, puisque nous étudions les substances composées et en mouvement, nous choisissons de laisser de côté cette question de l'âme noétique chez l'homme.

En effet, que peut bien être un substrat qui n'a aucune qualité, aucune quantité, aucun lieu et aucune relation, ni rien de ce par quoi on peut dire et définir ce qu'est tel étant ? Aristote constate alors qu'un tel raisonnement devient obscur<sup>524</sup> et qu'il ne permet pas de comprendre ce qu'est la substance. Et nous pouvons ajouter qu'il ne permet pas non plus de comprendre ce qu'est la matière, puisque celle-ci étant *ce qui peut être telle chose*, elle n'est pas connaissable par elle-même : une matière n'est connaissable que par la forme et l'acte dont elle a la puissance<sup>525</sup>.

Ainsi, pour Aristote, un tel substrat et une telle matière n'est pas un étant séparé : il est substrat d'une forme parce que la forme est dite d'une certaine matière, mais il ne peut pas être sans une certaine forme. Par conséquent, ce substrat ne peut pas être par lui-même une substance et il sera postérieur à la forme qui le définit :

J'appelle matière ce qui, par soi-même, n'est dit, ni quelque chose, ni une quantité, ni aucune des autres choses par lesquelles l'étant est défini. En effet, il y a quelque chose dont est prédiqué chacun de ces prédicats et « être » pour lui est autre que pour chacune des attributions. Le reste est en effet attribué à la substance, mais celle-ci est attribuée à la matière, de sorte que ce qui est dernier n'est par lui-même ni quelque chose, ni une quantité, ni rien d'autre, ni bien sûr leurs négations, car celles-ci appartiennent selon l'accident. Ainsi, il arrive que la matière soit substance pour ceux qui considèrent <les choses> à partir de ces choses-là. Mais c'est impossible. En effet, on est d'avis que « séparable » et « un certain ceci » appartiennent au plus haut point à la substance. C'est pourquoi, on pourrait être d'avis que la forme et le composé soient plus substance que la matière.<sup>526</sup>

Toutefois, si ce substrat n'est par lui-même aucune des formes par lesquelles un étant peut se définir, pourquoi faut-il poser un tel substrat qui d'une certaine manière n'est rien<sup>527</sup> ? Une première réponse à cette question se trouve dans le fait que pour Aristote, les générations

---

<sup>524</sup> Cf. *Métaphysique* Z 3, 1029a 7-10 : « On a déjà ébauché ainsi ce que peut être la substance : ce qui n'est pas dit d'un substrat mais ce de quoi le reste est dit. Mais, il ne faut pas en rester là, cela ne suffit pas, parce que cela même est obscur et de plus la matière devient substance. – Νῦν μὲν οὖν τύπῳ εἴρηται τί ποτ' ἐστὶν ἡ οὐσία, ὅτι τὸ μὴ καθ' ὑποκειμένου ἀλλὰ καθ' οὗ τὰ ἄλλα· δεῖ δὲ μὴ μόνον οὕτως· οὐ γὰρ ἰκανόν· αὐτὸ γὰρ τοῦτο ἄδηλον, καὶ ἔτι ἡ ὕλη οὐσία γίγνεται. »

<sup>525</sup> Cf. *Métaphysique* Z 10, 1036a 8-9 : « Quant à la matière, elle est inconnaissable par soi. – Ἡ δ' ὕλη ἄγνωστος καθ' αὐτήν. »

<sup>526</sup> *Métaphysique* Z 3, 1029a 20-30 : « Λέγω δ' ὕλην ἢ καθ' αὐτήν μήτε τι μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηδὲν λέγεται οἷς ὄρισται τὸ ὄν. Ἔστι γάρ τι καθ' οὗ κατηγορεῖται τούτων ἕκαστον, ᾧ τὸ εἶναι ἕτερον καὶ τῶν κατηγοριῶν ἐκάστη (τὰ μὲν γὰρ ἄλλα τῆς οὐσίας κατηγορεῖται, αὕτη δὲ τῆς ὕλης), ὥστε τὸ ἔσχατον καθ' αὐτὸ οὔτε τι οὔτε ποσὸν οὔτε ἄλλο οὐδὲν ἐστίν· οὐδὲ δὴ αἰ ἀποφάσεις, καὶ γὰρ αὗται ὑπάρξουσι κατὰ συμβεβηκός. Ἐκ μὲν οὖν τούτων θεωροῦσι συμβαίνει οὐσίαν εἶναι τὴν ὕλην· ἀδύνατον δέ· καὶ γὰρ τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τι ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῇ οὐσίᾳ, διὸ τὸ εἶδος καὶ τὸ ἐξ ἀμφοῖν οὐσία δόξειεν ἂν εἶναι μᾶλλον τῆς ὕλης. » ;

<sup>527</sup> Pour cette raison, nous pensons que l'on ne peut pas affirmer qu'il y a une relation accidentelle entre la forme et la matière, puisque c'est par la forme que la matière est définie et puisque être une matière c'est être en puissance telle ou telle forme. Pour une défense de la relation accidentelle entre forme et matière, voir entre autres, M. L. Gill, « The problem of substance in Aristotle's *Metaphysics* Z », *art. cit.*, pp. 40 et sq. ; G. Galluzzo, M. Mariani, *Aristotle's Metaphysics Book Z: The Contemporary Debate*, *op. cit.*, pp. 97 et sq.

et les corruptions simples nécessitent de poser une certaine possibilité ou puissance et donc une matière qui puisse être une autre substance, un autre « ceci », et qui est donc « un certain ceci » en puissance seulement. Cette matière n'est pas un « ceci » en acte, mais elle n'est pas rien parce qu'elle est un « ceci » en puissance et que tant qu'elle n'est pas un « ceci » en acte, elle possède d'autres formes.

Aristote ajoute à cette réflexion le fait que la considération des différentes attributions à un substrat nécessite aussi de poser quelque chose qui soit substrat pour ces attributions et qui par conséquent ne soit par lui-même aucune d'elles. Du point de vue des attributions autres que la substance, ce fait ne pose pas de problème particulier et nous avons déjà montré que tous ces étants ne sont des étants que parce qu'ils appartiennent et sont attribués à une substance composée qui en ce sens est première et séparée. Mais la question devient plus complexe concernant la substance comme forme. En effet, nous avons vu que les substances comme formes appartiennent aux substances composées au terme de leurs générations et que les formes des substances en mouvement ne sont jamais séparées réellement de leur matière. Il n'y a pas plus de maison sans briques et sans poutres que d'âmes de moineaux, de lapins et d'homme sans corps appropriés. Ainsi, bien que l'une ne soit pas sans l'autre, il y a bien une différence entre cette forme qui appartient à cette matière et cette matière à laquelle cette forme appartient. Or, puisque entre la matière et la forme, c'est la forme qui est dite de la matière et que c'est la matière qui est substrat pour la forme, si la substance se définit par le fait d'être le substrat dernier, il faudra affirmer que la matière est substance plus que la forme.

À un tel raisonnement, Aristote objecte que la substance se définit aussi par le fait d'être séparable et d'être « un certain ceci ». Or la matière n'est pas séparable et elle n'est « un certain ceci » qu'en raison de la forme qui lui appartient. Elle ne peut donc pas être première et elle est moins une substance que la forme et la substance composée.

Cette particularité de la matière qui est conçue comme le substrat dernier mais qui n'est pas la substance première va être développée en *Métaphysique* Θ 7, lorsque Aristote montre précisément la différence entre deux manières d'être substrat :

En effet, en général, le substrat diffère aussi par le fait d'être ou de ne pas être « un certain ceci ». Par exemple, pour les affections, le substrat est un homme, corps et âme, et les affections sont musicien et blanc (lorsque la musique se produit dans un substrat, celui-ci n'est pas dit « musique », mais musicien ; et l'homme n'est pas « blancheur », mais blanc, ni « marche », ni « mouvement », mais « en marche » et « en mouvement », comme on dit « en ceci »). Donc, dans tous les cas où il en est ainsi, le dernier <substrat>, c'est une substance. Dans tous les cas où il n'en est pas ainsi, mais où ce qui est attribué est une certaine forme et « un certain ceci », le dernier, c'est une matière et une substance matérielle. Et c'est

de manière correcte que « en cela » est dit selon la matière et selon les affections, en effet les deux sont indéterminés.<sup>528</sup>

Dans ce passage, Aristote propose le critère suivant pour distinguer entre les deux sortes d'attributions : lorsqu'un mouvement ou la couleur blanche ou orange est attribué à un substrat, ce substrat ne devient pas *un mouvement*, ni *une couleur blanche* ou *une couleur orange* mais il est une chose *en mouvement* ou *en blanc* ou *en orange* ; par contre, lorsque ce qui est attribué est une forme qui est « un certain ceci », le substrat est dit être ce « ceci », par exemple une truite ou un olivier ou une orange, si nous parlons maintenant d'un fruit. Par suite, au niveau du vocabulaire, Aristote relève une certaine similitude dans la manière de désigner la matière d'une chose et certaines de ces affections, similitude qui se retrouve plus ou moins dans la langue française. En effet, il note que l'on ne dit pas d'une statue qu'elle est « bois » mais « en bois », « οὐ ξύλον ἀλλὰ ξύλινον<sup>529</sup> » et que l'on ne dit pas de celui qui se promène, qu'il est une promenade ou un mouvement, mais « en promenade » et « en mouvement », « οὐδὲ βάδισις ἢ κίνησις ἀλλὰ βαδίζον ἢ κινούμενον ». Il formalise ensuite ce fait de vocabulaire en créant le terme « ἐκείνινον<sup>530</sup> » pour parler de tous ces cas, comme si l'on disait d'une manière générale « en cela »<sup>531</sup>.

En se basant sur ce fait de vocabulaire, Aristote poursuit son raisonnement et fait un rapprochement entre les affections et les attributions autre que la substance d'une part, et la matière d'autre part, en disant que les deux se disent correctement sous cette forme, comme « ἐκείνινον ». À première vue, dans ce contexte de réflexion sur le substrat, ce rapprochement

---

<sup>528</sup> *Métaphysique* Θ 7, 1049a 27 – 1049b 2 : « τούτω γὰρ διαφέρει τὸ καθόλου<sup>1</sup> καὶ τὸ ὑποκείμενον, τῷ εἶναι τόδε τι ἢ μὴ εἶναι: οἷον τοῖς πάθεσι τὸ ὑποκείμενον ἄνθρωπος καὶ σῶμα καὶ ψυχὴ, πάθος δὲ τὸ μουσικὸν καὶ λευκόν (λέγεται δὲ τῆς μουσικῆς ἐγγενομένης ἐκεῖνο οὐ μουσικὴ ἀλλὰ μουσικόν, καὶ οὐ λευκότης ὁ ἄνθρωπος ἀλλὰ λευκόν, οὐδὲ βάδισις ἢ κίνησις ἀλλὰ βαδίζον ἢ κινούμενον, ὡς τὸ ἐκείνινον) : ὅσα μὲν οὖν οὕτω, τὸ ἔσχατον οὐσία: ὅσα δὲ μὴ οὕτως ἀλλ' εἶδος τι καὶ τόδε τι τὸ κατηγορούμενον, τὸ ἔσχατον ὕλη καὶ οὐσία ὕλική. καὶ ὀρθῶς δὴ συμβαίνει τὸ ἐκείνινον λέγεσθαι κατὰ τὴν ὕλην καὶ τὰ πάθη: ἄμφω γὰρ ἀόριστα. » <sup>1</sup> texte des manuscrits. Correction de Appelt suivie par Ross et Jaeger : καθ' οὗ. Pour la traduction de cette première phrase, nous avons suivi Duminil et Jaulin, p. 1876, qui gardent le texte des manuscrits. M. L. Gill, « Form-Matter predication in *Metaphysics* Θ 7 », *art. cit.*, p. 394, note 5, refuse la correction et donne une argumentation en faveur du texte des manuscrits. Pour J. Brunschwig, « La forme, prédicat de la matière ? », *art. cit.*, p. 148, note 55, la correction est indispensable. Toutefois, en traduisant « en général », nous nous rapprochons de l'interprétation de J. Brunschwig et non de celle de M. L. Gill.

<sup>529</sup> Cf. *Métaphysique* Θ 7, 1049a 19.

<sup>530</sup> Adjectif inventé, semble-t-il, par Aristote pour les besoins de cette analyse.

<sup>531</sup> Pour mettre en évidence cette précision conceptuelle d'Aristote à propos de la matière, nous pouvons noter son absence dans ce que dit Platon dans le *Timée* 50b-c : « Supposons que quelqu'un modèle avec de l'or toutes les figures possibles et ne cesse pas un instant de transformer chacune d'elles en toutes les autres absolument. Supposons qu'à cet artiste, on montre une des figures et qu'on lui demande : qu'est ceci ? La réponse, de beaucoup et le sûrement véritable serait : c'est de l'or. Quant à la figure triangulaire, et à toutes les autres figures qui ont pu naître dans cet or, on ne peut jamais les désigner comme des êtres, puisqu'elles se transforment dans l'instant même où on les pose. Si toutefois on veut bien accepter constamment l'expression "ce qui a telle qualité", contentons-nous en. Or peut faire le même raisonnement au sujet de la nature qui reçoit tous les corps. » (trad. Rivaud, p. 168)

est curieux puisque la matière est le substrat dernier et puisque les attributions autres que la substance sont, au contraire, toujours dites d'un substrat. Mais dans ce cas, il est justement intéressant de constater qu'Aristote ne distingue plus entre ce qui est substrat et ce qui est dit du substrat, mais entre ce qui est déterminé et ce qui est indéterminé. En effet, il précise que si la matière et les affections sont dites sous la forme « ἐκείνινον », c'est parce que les deux sont indéterminés, ou « ἄορίστα ». Toutes les attributions autres que la substance sont indéterminées parce qu'elles ne sont des étants qu'en raison d'un substrat déterminé, ou « ὀρισμένον », auquel elles appartiennent<sup>532</sup>. Quant à la matière, elle est en elle-même indéterminée puisqu'elle est déterminée par la forme qu'elle possède en puissance ou en acte<sup>533</sup>. Par conséquent, lorsque l'attribution n'est pas une substance, elle est toujours attribuée à une substance particulière qui, en tant que substance séparable, est un substrat plus déterminé que ce qui lui est attribué. Mais lorsque c'est la substance comme forme qui est attribuée à la matière, c'est elle qui détermine le substrat et la matière à laquelle elle est attribuée comme forme<sup>534</sup>.

Dans le cas des mouvements, y compris des générations simples, nous pouvons donc confirmer le fait que ce sont les substances composées qui sont les substrats de tous les mouvements. En effet, lorsqu'une génération est attribuée à un substrat, celui-ci n'est pas dit « une génération », mais il peut être dit « en génération » ou « en devenir ». Par contre, comme nous l'avions dit plus haut, étant donné que cette substance composée est en génération et en devenir parce qu'elle possède ou est constituée d'une matière qui peut changer pour devenir une autre matière déterminée par une autre forme, nous pouvons dire, d'une certaine manière, que cette matière est le substrat des mouvements. En effet, pour Aristote, les contraires et les formes elles-mêmes ne changent pas, mais ce sont telles substances et telles matières qui changent de forme<sup>535</sup>.

<sup>532</sup> Cf. *Métaphysique* Z 1, 1028a 26-27 : « διότι ἔστι τι τὸ ὑποκείμενον αὐτοῖς ὀρισμένον, τοῦτο δ' ἐστὶν ἡ οὐσία καὶ τὸ καθ' ἕκαστον. ».

<sup>533</sup> Cf. *Métaphysique* Θ 8, 1050a 15-16 : « De plus la matière est en puissance parce qu'elle pourra aller vers sa forme ; mais chaque fois qu'elle est en acte, alors elle est dans sa forme. – ἔτι ἡ ὕλη ἔστι δυνάμει ὅτι ἔλθοι ἄν εἰς τὸ εἶδος : ὅταν δέ γε ἐνεργείᾳ ᾗ, τότε ἐν τῷ εἶδει ἐστίν. »

<sup>534</sup> Cf. B. Besnier, « Ekeinon », in *Le style de la pensée*, Recueil de textes en hommages à Jacques Brunschwig, éd. M. Canto-Sperber et P. Pellegrin, Paris, Les Belles Lettres, 2002, pp. 132-154, qui cherche à préciser quelle est exactement l'indétermination qu'Aristote a en vue quand il utilise ce terme et il pense que c'est en tant que « désignateurs incomplets » que les termes en « ekeinon » sont indéterminés. Pour notre part, nous continuerions dans cette ligne, en disant qu'Aristote cherche, ici aussi face à Platon, à montrer que ces termes ne désignent pas des étants au sens premiers et séparés, mais des étants qui dépendent des substances, qui sont quelque chose de déterminé quand ils sont la matière *de telle substance*, ou la couleur *de telle substance*, ou le mouvement *de telle substance*.

<sup>535</sup> Cf. *Métaphysique* Λ 1, 1069b 6-9 (cité note 439) ; voir aussi *Physique* V 1, 224b 1-26.

ii. *Quand est-ce que quelque chose est en puissance ?*

Nous venons de voir qu'il y a deux manières d'être substrat, soit comme une substance qui possède en puissance tel mouvement, soit comme telle matière qui est en puissance tel « ceci ». En lien avec cette distinction, Aristote se demande à quel moment on peut dire qu'une chose est en puissance telle autre chose et nous allons voir que dans cette discussion, il fait varier le sens des termes puissance et acte selon les différentes puissances et actes qu'ils servent à désigner.

Nous avons déjà relevé que la théorie de la matière comme principe pour les générations naturelles est basée sur le fait que n'importe quoi ne peut pas devenir n'importe quoi mais que, par exemple, ce n'est que ce qui est brûlable qui peut brûler. Ainsi, il y a des choses qui sont « en puissance » telle chose et d'autres qui ne le sont pas<sup>536</sup> et les matières sont différentes pour des formes différentes. Mais, les processus de générations sont progressifs, qu'il s'agisse des substances naturelles ou des artefacts. Ainsi, pour une maison, on peut dire qu'il y a premièrement génération des poutres, des briques et des matériaux et puis seulement génération de la maison, et pour un animal, qu'il y a d'abord génération de la semence chez le mâle et de la matière chez la femelle et puis générations des embryons puis des animaux complets. On peut donc se demander à quel moment, dans cet enchaînement des générations, une matière peut effectivement être dite telle substance « en puissance ». Par exemple, peut-on dire qu'un arbre et de la glaise sont une maison en puissance et sont la matière de la maison parce qu'ils deviendront une maison après avoir été transformés en poutres et en briques ? Et peut-on dire que la semence et la matière qui vient de la femelle sont déjà un animal en puissance et la matière de l'animal ?

Pour répondre à cette question et pour montrer qu'il y a une différence entre les matières tout au long des processus de génération progressive des substances, Aristote utilise à nouveau le fait de vocabulaire relevé plus haut et formalisé par l'adjectif « ἐκείνῳ ». En effet, il pense qu'il n'est pas correct de dire qu'une statue de bois est « en terre », sous prétexte que le bois dont est faite la statue est lui-même fait de terre. De la même manière, il n'est pas correct de dire d'une colombe qu'elle est « en terre » sous prétexte que les chairs et les os dont elle est composée proviennent eux-mêmes de la terre :

---

<sup>536</sup> Cf. *Métaphysique* Θ 7, 1049a 3-5 : « De même donc, tout ne serait pas guéri par la médecine ni par hasard, mais il y a quelque chose qui peut l'être, et ceci, c'est ce qui est sain en puissance. – ὥσπερ οὖν οὐδ' ὑπὸ ἰατρικῆς ἅπαν ἂν ὑγιασθεῖν οὐδ' ἀπὸ τύχης, ἀλλ' ἔστι τι ὃ δυνατόν ἐστι, καὶ τοῦτ' ἔστιν ὑγιαῖνον δυνάμει. »

Il semble que ce que nous disons être non pas « ceci », « τόδε », mais « en cela », « ἐκεῖνον », – par exemple le coffret n’est pas dit « bois », mais « en bois », et le bois n’est pas « terre » mais « en terre », et la terre à son tour si, de la même façon, elle n’est pas autre chose mais, « en cela » – chaque fois le « cela » est simplement en puissance ce qui vient après. Par exemple, le coffret n’est ni en terre, ni terre, mais en bois, car le bois est en puissance un coffret et la matière du coffret, matière simplement du coffret pris simplement, et ce bois-ci, matière de ce coffret-ci. Et si quelque chose est premier, qui n’est plus dit « en cela », selon un autre, cela sera la matière première. Par exemple, si la terre est « <faite> d’air », et si l’air n’est pas feu, mais « <fait> de feu », le feu sera la matière première, qui n’est pas « un certain ceci ».<sup>537</sup>

Selon ce schéma, il y a donc d’une part, la matière propre d’une chose, matière qui se manifeste quand on dit « en quoi » cette chose est faite, et d’autre part, une *matière première* qui est au terme de la remontée lorsque nous cherchons le dernier « en quoi » les choses sont faites, *matière première* qui n’est plus faite d’autre chose<sup>538</sup>. Seul le « cela » du « en cela » est la matière propre d’une substance qui est dite « en cela » et lui seul peut être dit « en puissance ». Les autres matières d’où proviendrait à son tour le « cela », ne peuvent plus être dites directement « en puissance » et matière propre. Quant à la matière première, elle est posée parce que, dans cette série des « en cela », comme dans toute série causale pour Aristote, une remontée à l’infini est impossible.

Nous ne revenons pas ici sur le fait que cette matière première ne peut pas être « un certain ceci », par contre, nous pouvons mettre en évidence cette conception progressive de la matière des substances composées et engendrées. En effet, ce principe matériel est conçu comme une série qui est bornée par deux matières et chacune des deux peut être dite première :

La nature est la matière première, – et cela de deux façons, ou bien la première par rapport à l’objet concerné, ou bien la première en général : par exemple, pour les œuvres en bronze, le bronze est premier

<sup>537</sup> *Métaphysique* Θ 7, 1049a 18-27 : « ἔοικε δὲ ὁ λέγομεν εἶναι οὐ τόδε ἀλλ’ ἐκεῖνον—οἷον τὸ κιβώτιον οὐ ξύλον ἀλλὰ ξύλινον, οὐδὲ τὸ ξύλον γῆ ἀλλὰ γῆνιν, πάλιν ἢ γῆ εἰ οὕτως μὴ ἄλλο ἀλλὰ ἐκεῖνον—ἀεὶ ἐκεῖνο δυνάμει ἀπλῶς τὸ ὕστερόν ἐστιν. οἷον τὸ κιβώτιον οὐ γῆνιν οὐδὲ γῆ ἀλλὰ ξύλινον: τοῦτο γὰρ δυνάμει κιβώτιον καὶ ὕλη κιβωτίου αὕτη, ἀπλῶς μὲν τοῦ ἀπλῶς τουδὶ δὲ τοδὶ τὸ ξύλον. εἰ δὲ τί ἐστι πρῶτον ὃ μηκέτι κατ’ ἄλλο λέγεται ἐκεῖνον, τοῦτο πρώτη ὕλη: οἷον εἰ ἢ γῆ ἀερίνη, ὃ δ’ ἀήρ μὴ πῦρ ἀλλὰ πύρινος, τὸ πῦρ ὕλη πρώτη οὐ τόδε τι οὐσα. »

<sup>538</sup> Cf. aussi, *Métaphysique* H 4, 1044a 15-20 : « À propos de la substance matérielle, il ne doit pas nous échapper que, si tout vient du même premier, ou des mêmes comme premiers, et si la même matière est comme principe des choses générées, il y a cependant une matière propre à chaque chose, par exemple, le sucré et le gras sont la matière propre au phlegme, l’amer ou certaines autres qualités sont la matière propre à la bile ; mais ces qualités viennent peut-être du même élément. – Περὶ δὲ τῆς ὑλικῆς οὐσίας δεῖ μὴ λανθάνειν ὅτι εἰ καὶ ἐκ τοῦ αὐτοῦ πάντα πρώτου ἢ τῶν αὐτῶν ὡς πρώτων καὶ ἢ αὐτῆ ὕλη ὡς ἀρχὴ τοῖς γιγνομένοις, ὅμως ἔστι τις οἰκεία ἐκάστου, οἷον φλέγματος [ἐστὶ πρώτη ὕλη] τὰ γλυκέα ἢ λιπαρά, χολῆς δὲ τὰ πικρά ἢ ἄλλα ἄττα· ἴσως δὲ ταῦτα ἐκ τοῦ αὐτοῦ. » [ἐστὶ πρώτη ὕλη], mis entre crochet par Ross car absents de Ab, nous ne les avons pas traduits.

par rapport à elles, mais en général, c'est probablement l'eau, si toutefois tout ce qui peut fondre est eau – et aussi la forme et la substance. Et cela, c'est l'accomplissement de la génération.<sup>539</sup>

Pour l'interprétation de ces raisonnements et des exemples utilisés par Aristote dans ce passage, ainsi que dans les passages précédents, nous pouvons rappeler encore une fois la différence entre les deux manières de déterminer le sens d'un terme : soit en précisant ce qu'est la réalité ou l'objet particulier que ce terme désigne, soit en précisant le sens du terme lui-même. Dans ces discussions sur la matière et la forme qui sont menées dans les traités des *Métaphysiques*, nous pensons en effet qu'Aristote cherche à préciser le plus exactement possible le sens des termes, et ici *ce que c'est être une matière* et *ce que c'est être une forme* en particulier. Par conséquent, dans ce passage des *Métaphysiques*, il ne cherche pas à dire ce qu'est, dans le monde sublunaire, la matière première des substances naturelles, ni ce qu'est exactement, pour les substances naturelles cet enchaînement progressif de la génération et de la constitution des corps naturels, depuis les quatre corps simples jusqu'aux animaux les plus complexes, en passant par les parties homéomères et les parties anhoméomères. De telles recherches sont effectivement menées par Aristote mais dans les traités de physique et de biologie et non dans les traités des *Métaphysiques*<sup>540</sup>.

Pour cette raison, lorsque Aristote parle de l'eau qui serait la matière première ou du feu, l'eau et le feu ne sont utilisés ici, pensons-nous, qu'à titre d'exemples pour illustrer un raisonnement sur la différence entre la matière propre d'une chose et la matière première. Et concernant cette distinction, le passage du livre Δ que nous avons cité apporte un nouvel exemple de la manière dont Aristote utilise son vocabulaire technique : ce qui est dit « premier » est toujours dit premier par rapport à quelque chose. Ainsi, la matière que l'on appelle habituellement « prochaine » et qui est effectivement telle substance « en puissance » peut aussi être dite première, si l'on prend comme référence la substance composée. Enfin, il dit aussi que la forme et la substance sont l'accomplissement des générations, c'est-à-dire ce que cette substance est en acte au terme de sa génération.

---

<sup>539</sup> *Métaphysique* Δ 4, 1015a 7-11 : « φύσις δὲ ἢ τε πρώτη ὕλη (καὶ αὕτη διχῶς, ἢ ἢ πρὸς αὐτὸ πρώτη ἢ ἢ ὅλως πρώτη, οἷον τῶν χαλκῶν ἔργων πρὸς αὐτὰ μὲν πρῶτος ὁ χαλκός, ὅλως δ' ἴσως ὕδωρ, εἰ πάντα τὰ τηκτὰ ὕδωρ) καὶ τὸ εἶδος καὶ ἡ οὐσία· τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ τέλος τῆς γενέσεως. »

<sup>540</sup> Pour un raisonnement semblable, voir *Métaphysique* Z 10, 1035b 25-27, où Aristote cherche le critère qui permet de déterminer quelles sont les parties qui sont en même temps que le composé et celles qui sont postérieures, mais sans se prononcer sur le fait de savoir si une telle partie est le cœur ou le cerveau : « Pourtant certaines parties sont en même temps <que le composé>, toutes les parties principales et celle où se trouve en premier le λόγος et la substance, que ce soit par exemple le cœur ou le cerveau, car peu importe que ce soit l'un ou l'autre. – ἔνια δὲ ἅμα, ὅσα κύρια καὶ ἐν ᾧ πρῶτω ὁ λόγος καὶ ἡ οὐσία, οἷον εἰ τοῦτο καρδία ἢ ἐγκέφαλος· διαφέρει γὰρ οὐθὲν πότερον τοιοῦτον. »

Enfin, quant au critère qui permet de savoir si telle matière est déjà telle substance « en puissance » ou si elle est encore à un stade d'élaboration antérieur, il diffère selon le type des réalités ou des substances. En effet, Aristote distingue entre les choses dont le principe de génération est extérieur, par exemple une maison et celles dont le principe de génération est en elles, par exemple les animaux<sup>541</sup>. Pour les maisons, seront une maison « en puissance », les matériaux nécessaires et aptes à l'élaboration d'une maison quand ces matériaux n'ont plus besoin de devenir autre chose :

De même aussi pour la maison en puissance : si rien de ce qui se trouve dans ceci, c'est-à-dire dans cette matière, ne l'empêche de devenir une maison, et s'il n'y a rien à ajouter ni à ôter ni à changer, ceci est une maison en puissance. Et il en va de même pour toutes les autres choses dont le principe de génération est extérieur.<sup>542</sup>

Nous avons donc une maison en puissance quand les matériaux pris en eux-mêmes ne doivent plus changer, qu'ils soient déjà disposés de manière à former une maison en acte ou non. Par contre, pour les autres substances, celles dont le principe de génération n'est pas extérieur, ceci n'est une substance « en puissance » qu'à partir du moment où une substance peut devenir et être elle-même en raison d'un principe qui se trouve en elle. Selon ce critère, la semence du mâle n'est pas un animal en puissance parce que, elle seule à partir des principes qui sont en elle, ne deviendra pas un animal. En effet, il faut encore que la semence tombe dans la matière fournie par la femelle et produise un embryon, et c'est à ce moment-là que nous avons, pour Aristote, un animal en puissance :

Par exemple, la semence n'est pas encore <un homme en puissance>, puisqu'il faut qu'elle tombe dans un autre et change. Mais par contre, lorsque grâce au principe qui est le sien, ceci est déjà tel, alors ceci est déjà *en puissance*. Mais la semence a besoin d'un autre principe, de même que la terre n'est pas encore une statue en puissance, puisque c'est par transformation qu'elle sera du bronze.<sup>543</sup>

Par conséquent, ce qu'il y a de commun aux deux sortes de réalités et de matière, c'est le fait qu'une chose A (les matériaux de la maison ou le corps de l'embryon déjà constitué) n'est la matière propre d'une chose B et n'est en puissance un B (la maison ou l'animal vivant) qu'à partir du moment où cette matière A, prise en elle-même ne doit plus être transformée pour

---

<sup>541</sup> Nous reprendrons plus bas une discussion sur la signification et la portée exacte de cette distinction.

<sup>542</sup> *Métaphysique* Θ 7, 1049a 8-12 : « ὁμοίως δὲ δυνάμει καὶ οἰκία: εἰ μὴ ἐν κωλύει τῶν ἐν τούτῳ καὶ τῇ ὅλῃ τοῦ γίνεσθαι οἰκίαν, οὐδ' ἔστιν ὁ δεῖ προσγενέσθαι ἢ ἀπογενέσθαι ἢ μεταβαλεῖν, τοῦτο δυνάμει οἰκία: καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὡσαύτως ὅσων ἕξωθεν ἢ ἀρχῇ τῆς γενέσεως. »

<sup>543</sup> *Métaphysique* Θ 7, 1049a 14-18 : « καὶ ὅσων δὴ ἐν αὐτῷ τῷ ἔχοντι, ὅσα μὴ ἐνὸς τῶν ἕξωθεν ἐμποδίζοντος ἔσται δι' αὐτοῦ: οἷον τὸ σπέρμα οὐπω (δεῖ γὰρ ἐν ἄλλῳ πεσεῖν καὶ μεταβάλλειν), ὅταν δ' ἤδη διὰ τῆς αὐτοῦ ἀρχῆς ἢ τοιοῦτον, ἤδη τοῦτο δυνάμει: ἐκεῖνο δὲ ἐτέρας ἀρχῆς δεῖται, ὥσπερ ἢ γῆ οὐπω ἀνδριάς δυνάμει (μεταβαλοῦσα γὰρ ἔσται χαλκός). »

devenir en acte cette chose B : ce sont les matériaux derniers déjà constitués et suffisants quant à la qualité et quant à la quantité qui sont en puissance une maison, et c'est un corps vivant qui est en puissance un animal. Ainsi, ce qui diffère entre les deux matières, c'est que dans le cas des artefacts, la matière est déjà constituée avant la production elle-même de l'artefact, tandis que dans le cas d'un animal, sa matière propre n'est pleinement constituée qu'à partir du moment où il est déjà un animal vivant qui peut se développer par lui-même. Pour cette raison, les briques et les poutres sont une maison en puissance, mais la semence du mâle et la matière de la femelle ne sont pas encore un animal en puissance et la matière prochaine de cet animal, et après la corruption et la mort, un cadavre ne peut plus être dit un animal en puissance, ni la matière propre d'un animal.

Ainsi, dans le cas des animaux, le corps, celui qui est la matière qui est au point de départ de leur génération, possède la puissance de devenir tel animal mais ce corps et cette matière ne sont pas encore « un corps qui possède la vie en puissance ». Ce corps possède la puissance d'être transformé et la puissance de devenir le corps d'un vivant et lorsqu'il est transformé et qu'il possède une âme, c'est alors qu'il est un corps qui possède la vie en puissance<sup>544</sup>.

### **b. Différentes manières d'être en acte : Le mouvement et la substance**

Aux deux manières d'être substrat – soit comme « un certain ceci », soit comme une matière – correspondent deux manières d'être en acte et en état accompli. Un substrat est ce à quoi appartient en acte ou en puissance ou bien telle forme et tel « ceci », ou bien telle affection et tel mouvement ; et les substrats auxquels peuvent appartenir les mouvements et les autres affections diffèrent des substrats auxquels peuvent appartenir les substances ou formes comme « un certain ceci ». Or cette même doctrine peut aussi être exposée du point de vue de l'acte qui appartient à ce qui peut être en acte :

Cependant, toute chose n'est pas dite « en acte » de la même manière, mais par analogie : comme ceci est en ceci, ou relatif à ceci, ainsi cela est en cela, ou relatif à cela. En effet, l'acte est soit comme un mouvement pour une puissance, soit comme une substance pour une certaine matière.<sup>545</sup>

<sup>544</sup> Cf. *De l'âme* II 1, 412b 25-27 : « Ce n'est pas le corps séparé de l'âme qui est en puissance de sorte qu'il vive, mais celui qui l'a. La semence et le fruit sont un corps de cette sorte en puissance. – Ἔστι δὲ οὐ τὸ ἀποβεβληκὸς τὴν ψυχὴν τὸ δυνάμει ὄν ὥστε ζῆν, ἀλλὰ τὸ ἔχον τὸ δὲ σπέρμα καὶ ὁ καρπὸς τὸ δυνάμει τοιονδὶ σῶμα. »

<sup>545</sup> *Métaphysique* Θ 6, 1048b 6-9 : « λέγεται δὲ ἐνεργεῖα οὐ πάντα ὁμοίως ἀλλ' ἢ τῷ ἀνάλογον, ὡς τοῦτο ἐν τούτῳ ἢ πρὸς τοῦτο, τὸ δ' ἐν τῷδε ἢ πρὸς τόδε: τὰ μὲν γὰρ ὡς κινήσεις πρὸς δύναμιν τὰ δ' ὡς οὐσία πρὸς τινα ὕλην. » Remarquons que ce passage manifeste clairement que l'analogie est un raisonnement qui comporte quatre termes et qui met en évidence une similitude entre deux relations : être en mouvement n'est pas équivalent à être une substance, être un substrat qui a la puissance d'un mouvement n'est pas être substrat d'une forme ; mais la relation

Il y a donc d'un côté les mouvements qui appartiennent en acte ou en puissance aux substances composées qui ont ces puissances d'être en mouvements, et de l'autre les substances comme formes qui appartiennent à une matière qui est cette forme et ce « ceci » en puissance. Dans les deux cas, nous avons une puissance et un acte. Mais dans le cas des mouvements, cette puissance et cet acte appartiennent à une substance composée qui est aussi autre chose, c'est-à-dire tel ou tel corps. Et comme nous l'avons dit plus haut, lorsqu'un mouvement appartient en acte à un corps, ce corps ne devient pas *un mouvement* mais *en mouvement*. Par contre, dans le cas de la substance et de la matière, il n'y a pas de substrat qui serait autre chose : lorsque la substance et la forme sont présentes, il y a telle substance en acte composée d'une matière comme puissance et d'une forme comme acte. Donc, puisqu'un mouvement est ce qui appartient à une substance qui avait la puissance d'être en mouvement, il peut être dit « un acte », et il est l'acte de cette puissance de mouvement. Pour la même raison, puisqu'une substance appartient à une matière qui a la puissance d'être tel « ceci », elle est aussi dite « un acte », mais elle est l'acte de cette matière.

Par cette voie, nous pouvons aussi comprendre pourquoi Aristote ne conçoit pas la matière et la forme comme deux éléments dont il faudrait se demander s'ils se retrouvent unis par participation de l'un à l'autre ou par mélange ou assemblage de l'un avec l'autre. En effet, en *Métaphysique* H 6, lorsqu'il reprend les questions et les difficultés des Académiciens au sujet de l'unité des choses définies et de l'unité des définitions, Aristote rattache ce problème à la question de l'unité de la matière et de la forme :

Il est alors manifeste que ceux qui poursuivent cette recherche avec leurs habitudes de définir et d'argumenter ne peuvent ni expliquer, ni résoudre la difficulté. Mais s'il y a comme nous le soutenons, d'une part la matière, de l'autre la forme, d'une part ce qui est en puissance, de l'autre ce qui est en acte, il semblerait ne plus y avoir de difficulté dans l'objet de la recherche.<sup>546</sup>

Pour comprendre ce lien, nous pouvons rappeler qu'Aristote conçoit pour les définitions qui sont des énoncés complexes, une partie qui est comme une matière et l'autre qui est comme la forme attribuée à cette matière, par exemple pour les cercles : « tous les points à égale

---

entre le mouvement et la puissance du mouvement, ainsi que la relation entre la forme comme acte et substance, et la matière comme substrat est dans les deux cas une relation entre un acte et ce qui est en puissance.

<sup>546</sup> *Métaphysique* H 6, 1045a 20-25 : « Φανερόν δὴ ὅτι οὕτω μὲν μειοῦσιν ὡς εἰώθασιν ὀρίζεσθαι καὶ λέγειν, οὐκ ἐνδέχεται ἀποδοῦναι καὶ λῦσαι τὴν ἀπορίαν· εἰ δ' ἐστίν, ὥσπερ λέγομεν, τὸ μὲν ὕλη τὸ δὲ μορφή, καὶ τὸ μὲν δυνάμει τὸ δὲ ἐνεργείᾳ, οὐκέτι ἀπορία δόξειεν ἂν εἶναι τὸ ζητούμενον. » Rappelons qu'en *Métaphysique* Z 17, la question ne portait pas sur la cause de l'unité de la forme et de la matière, mais sur la cause de l'unité des éléments constitutifs, qui ne sont pas « en tas », mais qui sont telle substance naturelle en acte. Il nous semble que D. Charles, « Matter and Form : Unity, Persistence, and Identity », *art. cit.*, ne distingue pas nettement ces deux questions.

distance du centre » comme forme et « figure plane » comme matière<sup>547</sup>. Pour lui, il y a donc entre les éléments d'une définition un rapport analogue à celui qui existe entre la matière et la forme dans les substances corporelles composées et il peut parler en ce sens de substances composées « intelligibles » qui sont une composition d'une matière intelligible et d'une différence et d'un acte.

Or, dans les substances corporelles et composées, qu'elles soient dites en acte parce qu'elles sont en mouvement ou bien qu'elles soient dites en acte parce qu'elles sont tel « ceci » en acte, dans aucun des deux cas, nous ne sommes en présence d'un mélange, d'un assemblage ou d'une participation d'une chose avec une autre chose. Mais une substance est en mouvement en acte parce qu'un moteur la met en mouvement et elle est tel ceci en acte, dans le cas de celles qui ne le sont pas toujours, parce qu'une autre substance les a produites et générées, c'est-à-dire a fait passer de la puissance à l'acte telle matière qui pouvait être « ceci »<sup>548</sup>. Par conséquent, si la matière et la forme sont autres, elles ne sont pas autres comme le sont le feu et la terre, les briques et les poutres, le « a » et le « b », ou le chat et le chien, mais elles sont autres comme sont autres l'acte et la puissance :

La cause <de cette difficulté> est qu'ils cherchent, pour la puissance et pour l'état accompli, un λόγος qui les unifie et une différence. Comme on l'a dit, la matière dernière et la forme sont une seule et même chose, soit en puissance, soit en acte, si bien qu'il revient au même de chercher ce qu'est la cause de « un » et la cause de « être un ». En effet, chaque chose est une, et ce qui est en puissance et ce qui est en acte sont un d'une certaine manière, de sorte qu'il n'y a aucune autre cause, si ce n'est comme ce qui meut de la puissance à l'acte.<sup>549</sup>

La substance comme forme est donc l'acte et l'état accompli d'une certaine matière qui est cette substance en puissance ; et la cause de l'unité de la matière et de la forme se trouve dans celui qui a produit ou généré cette substance. Quant à la substance comme forme prise en

---

<sup>547</sup> *Métaphysique* H 3, 1043b 28-32 : « En conséquence, c'est le propre d'une substance comme la substance composée, ou sensible ou intelligible, que l'on peut en donner une définition et un énoncé, mais pour ses composants premiers, ce n'est plus possible, puisque l'énoncé signifie une chose attribuée à une autre et qu'il faut que l'une soit comme une matière, l'autre comme une forme. – ὥστ' οὐσίας ἔστι μὲν ἢς ἐνδέχεται εἶναι ὄρον καὶ λόγον, οἷον τῆς συνθέτου, ἐάν τε αἰσθητὴ ἐάν τε νοητὴ ἢ· ἐξ ὧν δ' αὐτῆ πρώτων, οὐκέτι, εἴπερ τί κατὰ τινὸς σημαίνει ὁ λόγος ὁ ὀριστικὸς καὶ δεῖ τὸ μὲν ὡσπερ ὕλην εἶναι τὸ δὲ ὡς μορφήν. » ; voir aussi *Métaphysique* H 6, 1045a 33-35, cité plus haut note 475.

<sup>548</sup> *Métaphysique* H 6, 1045a 30-33 : « Quelle est donc la cause de cela : que l'étant en puissance soit en acte, en dehors de la cause qui produit, dans toutes les choses dont il y a génération ? Car il n'y a aucune autre cause de ce que la sphère en puissance soit la sphère en acte, sauf, disions-nous, le « ce que c'est être » de chacune de deux. – Τί οὖν τούτου αἴτιον, τοῦ τὸ δυνάμει ὄν ἐνεργεῖα εἶναι, παρὰ τὸ ποιῆσαν, ἐν ὅσοις ἔστι γένεσις; Οὐθὲν γάρ ἐστιν αἴτιον ἔτερον τοῦ τὴν δυνάμει σφαιραν ἐνεργεῖα εἶναι σφαιραν, ἀλλὰ τοῦτ' ἦν τὸ τί ἦν εἶναι ἑκατέρω. »

<sup>549</sup> *Métaphysique* H 6, 1045b 16-23 : « Αἴτιον δ' ὅτι δυνάμει καὶ ἐντελεχείας ζητοῦσι λόγον ἐνοποιὸν καὶ διαφοράν. Ἔστι δ', ὡσπερ εἴρηται, ἡ ἐσχάτη ὕλη καὶ ἡ μορφή ταῦτό καὶ ἐν, δυνάμει, τὸ δὲ ἐνεργεῖα, ὥστε ὁμοιον τὸ ζητεῖν τοῦ ἐνός τί αἴτιον καὶ τοῦ ἐν εἶναι· ἐν γάρ τι ἕκαστον, καὶ τὸ δυνάμει καὶ τὸ ἐνεργεῖα ἐν πῶς ἐστιν, ὥστε αἴτιον οὐθὲν ἄλλο πλὴν εἴ τι ὡς κινήσαν ἐκ δυνάμει εἰς ἐνέργειαν. »

elle-même, comme toute forme et comme tout ce qui est premier, elle est « une » et « étant » par elle-même :

Quant à toutes les choses qui n'ont pas de matière, ni intelligible ni sensible, elles sont chacune immédiatement ce qu'est précisément une unité, comme elles sont aussi ce qu'est précisément un certain étant, le ceci, la qualité, la quantité.<sup>550</sup>

Et ces étants n'ont pas de matière et ne peuvent pas être conçus comme ayant une matière, précisément parce qu'ils sont les actes et les états accomplis de ces matières qui peuvent être telles. Et s'ils sont dits « un » et « étant », ce n'est ni dans le même sens que lorsque nous disons que telle substance composée est un étant et une substance qui est une, ni comme possédant l'unité comme un point, mais parce qu'ils sont des états accomplis<sup>551</sup>.

Enfin, nous pouvons ajouter que cette substance qui est acte pour la matière et qui n'est pas un acte comme les mouvements, est, pensons-nous, l'acte abouti dont Aristote voulait distinguer les mouvements en *Physique* III. En effet, il se demandait alors si les mouvements étaient des actes comme la maison pour les matériaux ou comme la construction :

Que tel soit le mouvement et qu'« être en mouvement » arrive lorsque l'état accompli lui-même est tel, ni avant, ni après, c'est évident. En effet, chaque chose peut tantôt « exercer », tantôt non, par exemple, le constructible <peut exercer ou non>, et l'acte du constructible, en tant que constructible, c'est la construction. En effet, l'acte du constructible c'est ou la construction, ou la maison. Mais lorsque la maison est <une maison>, il n'y a plus de « constructible », et c'est le constructible qui est en construction.

---

<sup>550</sup> *Métaphysique* H 6, 1045a 36 – 1045b 2 : « Ὅσα δὲ μὴ ἔχει ὕλην μήτε νοητὴν μήτε αἰσθητὴν, εὐθὺς ὅπερ ἓν τί [εἶναι] ἐστὶν ἕκαστον, ὥσπερ καὶ ὅπερ ὄν τι, τὸ τόδε, τὸ ποιόν, τὸ ποσόν. » [εἶναι], mis entre crochet par Ross.

<sup>551</sup> Cf. *Métaphysique* H 3, 1044a 5-9 : « La définition aussi est une et pourtant, de la même manière, pour elle non plus ils ne peuvent dire pourquoi. Et c'est normal, car le λόγος est le même : la substance aussi est une de cette manière, non parce qu'elle est comme une unité ou un point, à ce que disent certains, mais parce que chacune est un état accompli et une nature. – καὶ ὁ ὀρισμὸς εἰς ἐστίν, ὁμοίως δὲ οὐδὲ τοῦτον ἔχουσι λέγειν. Καὶ τοῦτο εἰκότως συμβαίνει· τοῦ αὐτοῦ γὰρ λόγου, καὶ ἡ οὐσία ἐν οὕτως, ἀλλ' οὐχ ὡς λέγουσιν οἱον μόνας τις οὐσα ἢ στιγμῆ, ἀλλ' ἐντελέχεια καὶ φύσις τις ἐκάστη. » Sur ce point, nous pensons qu'il faudrait compléter ce que nous venons de dire par une analyse de *Métaphysique* I et de la question de « l'unité de mesure », cf. A. Jaulin, *Eidos et Ousia*, op. cit., pp. 239-264. Nous pensons que ce passage peut aussi être relié à *Métaphysique* Θ 10, 1051b 15 – 1052a 12, et en particulier avec 1051b 27-28 : « Ou bien, comme le vrai n'est pas le même dans ces cas-là, de la même manière "être" ne l'est pas non plus. – ἢ ὥσπερ οὐδὲ τὸ ἀληθὲς ἐπὶ τούτων τὸ αὐτό, οὕτως οὐδὲ τὸ εἶναι. » Pour un commentaire de ce chapitre, nous renvoyons à S. Makin, *Aristotle. Metaphysics. Book Θ*, op. cit., pp. 247-269. Nous pouvons résumer notre position en disant que la forme comme substance et comme acte, ainsi que tout premier dans chaque attribution, est une unité de mesure ; et cette unité de mesure ne peut pas être un objet supplémentaire parmi les étants dont elle est la mesure. Pour cette raison, elle n'est pas dite un étant, dans le même sens que les étants qu'elle mesure. « Ce que c'est être une maison » est ce qui appartient en acte à toutes les maisons, et c'est aussi ce dont la connaissance nous permet de savoir que ce sont des maisons ; mais « ce que c'est être une maison » n'est pas une maison supplémentaire à côté des maisons concrètes, composées des matériaux et de cet état accompli, c'est-à-dire des matériaux disposés de telle manière qu'ils puissent abriter des personnes et leurs biens ; et il en va de même pour tous les « ce que c'est être » et tous les états accomplis : ils sont un et étant, mais pas dans le même sens que les substances composées comme Socrate et chacun de nous.

Il est donc nécessaire que l'acte <du constructible> soit la construction, et la construction est un certain mouvement. Et le même λόγος s'applique aussi aux autres mouvements.<sup>552</sup>

Dans ce raisonnement, Aristote distingue donc deux actes : soit la maison, soit la construction. Or, le mouvement, ici la construction, ne peut pas être un acte comme la maison, parce que lorsque la maison est en acte elle n'est plus en construction ni en mouvement. Le mouvement est donc l'acte et l'état accompli de ce qui est en puissance en tant qu'il est en puissance, c'est-à-dire ici du constructible qui est précisément ce qui peut être construit en tant qu'il peut être construit. Par conséquent, les mouvements et les générations ne sont pas directement les actes d'une matière puisque l'acte propre d'une matière c'est sa forme. Par contre, ils sont les actes par lesquels une substance qui possède une puissance et qui est encore privée de la forme et de l'acte de cette puissance, va vers la possession de cette forme et de cet acte<sup>553</sup>.

### III. Quelles sont les substances en mouvements ?

#### 1. Les choses, ou « πραγμάτα », qui sont des substances et celles qui ne le sont pas

Dans les raisonnements qu'il construit afin de parvenir à déterminer ce que sont les principes et les causes des substances, Aristote peut utiliser des exemples en prenant des objets qui ne sont pas des substances, telle la syllabe ou un seuil. Toutefois, il le fait consciemment afin de construire un raisonnement qu'il appliquera ensuite aux substances<sup>554</sup>. En effet, dans un deuxième temps, il rappelle que ces choses ne sont pas des substances, et que, pour lui, seules

---

<sup>552</sup> *Physique* III 1, 201b 5-15 : « Ὅτι μὲν οὖν ἔστιν αὕτη, καὶ ὅτι συμβαίνει τότε κινεῖσθαι ὅταν ἡ ἐντελέχεια ᾗ αὐτῇ, καὶ οὔτε πρότερον οὔτε ὕστερον, δῆλον· ἐνδέχεται γὰρ ἕκαστον ὅτε μὲν ἐνεργεῖν ὅτε δὲ μὴ, οἷον τὸ οἰκοδομητόν, καὶ ἡ τοῦ οἰκοδομητοῦ ἐνέργεια, ἢ οἰκοδομητόν, οἰκοδόμησις ἔστιν (ἢ γὰρ οἰκοδόμησις ἢ ἐνέργεια τοῦ οἰκοδομητοῦ ἢ ἡ οἰκία· ἀλλ' ὅταν οἰκία ᾗ, οὐκέτ' οἰκοδομητόν ἔστιν· οἰκοδομεῖται δὲ τὸ οἰκοδομητόν· ἀνάγκη οὖν οἰκοδόμησιν τὴν ἐνέργειαν εἶναι)· ἢ δ' οἰκοδόμησις κινήσις τις. Ἀλλὰ μὴν ὁ αὐτὸς ἐφαρμόσει λόγος καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων κινήσεων. »

<sup>553</sup> Il y a un débat sur la valeur du *en tant qu'en puissance*, cf. A. Kosman, « Aristotle's Definition of Motion », *art. cit.*, A. Anagnostopoulos, « Change in Aristotle's *Physics* 3 », J. Beere, *Doing and Being, op. cit.*, p. 204, ainsi que sur la différence entre la puissance d'être et la puissance de devenir. Pour notre part, nous pensons que pour Aristote, quels que soient les mouvements et les états en mouvement, l'acte de "ce qui peut être x", c'est "être x" et "devenir x" est l'acte de "ce qui peut être x" en tant qu'il n'est pas encore en acte x. "Ce qui peut être x" peut ne pas être en train de devenir x, il peut être seulement en puissance ; s'il devient x, il y a déjà un certain acte, mais cet acte est l'acte de "ce qui est x en puissance" et qui n'est pas encore "x en acte". En d'autres termes, attribuer "devenir x" à une certaine substance, c'est en même temps lui attribuer une puissance d'être x et une certaine privation de x ; tandis qu'attribuer simplement "être x en acte" à une substance engendrée, c'est lui attribuer aussi en plus de "être x en acte", la puissance d'être x, puisqu'elle pourrait ne pas être x, mais pas la privation de x. Nous ne pensons donc pas qu'il y ait une puissance d'être et une puissance de devenir qui soient totalement différentes, mais qu'il y a une puissance d'être avec une privation – ce qui peut être x et qui ne l'est pas – et une puissance d'être prise simplement – ce qui peut être x.

<sup>554</sup> Cf. *Méaphysique* M 10, 1086b 22-24 : « Ποσὸν ἐν ἐφῆθη τὸν ἀπὸ τῶν συλλαβῶν οὐσίαι τὰ δὲ στοιχεῖα αὐτῶν στοιχεῖα τῶν οὐσιῶν. »

les substances naturelles sont véritablement des substances, c'est-à-dire les substances composées dont il cherche à déterminer ce que sont les principes et les causes :

Et puisque certaines choses ne sont pas des substances, mais que toutes celles qui sont des substances sont constituées selon la nature et par nature, il apparaît donc que cette nature aussi est substance, celle qui n'est pas un élément mais un principe.<sup>555</sup>

Une telle affirmation revient plusieurs fois, soit sous forme d'une affirmation comme ici<sup>556</sup>, soit sous forme d'une interrogation<sup>557</sup>. Pour cette raison, nous pouvons en conclure que tous les raisonnements qui ont pour objets soit des artefacts, soit des parties des corps des animaux comme l'œil et la main ne doivent pas être interprétés comme portant sur des objets qui seraient pleinement des substances. Mais, ces raisonnements ont pour but de construire, à partir d'exemples qui ne sont pas des substances, des schémas et des définitions qui sont utilisés pour déterminer ensuite ce que sont les principes et les causes des substances naturelles en mouvement. En effet, ces substances en mouvement sont, parmi les étants que nous connaissons directement et qui sont admis par tous, les premiers des étants<sup>558</sup>.

Dans ces livres des *Métaphysiques*, Aristote peut aussi traiter des autres étants qui ne sont pas des substances, non plus en les utilisant comme des exemples schématiques comme la syllabe et les lettres, mais dans l'intention de préciser de quelle manière ce qui est premièrement vrai des substances, de leurs principes et de leurs causes est aussi vrai de tous les étants, de leurs principes et de leurs causes :

Quant à chercher quels sont les principes ou les éléments des substances, des relatifs et des qualités, <en se demandant> s'ils sont les mêmes ou différents, il est évident que, étant dits en plusieurs sens, les principes et les éléments de chaque chose sont <les mêmes>, mais, quand on distingue entre les sens, ils

---

<sup>555</sup> *Métaphysique* Z 17, 1041b 28-31 : « ἐπεὶ δ' ἔνια οὐκ οὐσίαι τῶν πραγμάτων, ἀλλ' ὅσαι οὐσίαι, κατὰ φύσιν καὶ φύσει συνεστήκασιν, φανείη ἂν καὶ αὐτῇ ἢ φύσιν οὐσία, ἣ ἔστιν οὐ στοιχεῖον ἀλλ' ἀρχή. » l. 30 : nous ne gardons pas les crochets mis par Ross à la suite de Christ, pour le καὶ.

<sup>556</sup> Cf. aussi *Métaphysique* Z 8, 1034a 2-8, cité et commenté plus bas (4<sup>e</sup> partie, II, 1, voir note 653).

<sup>557</sup> *Métaphysique* H 3, 1043b 18-23 : « Quant à savoir si les substances des choses corruptibles sont séparables, ce n'est pas encore évident, sauf que du moins, à l'évidence, ce n'est pas possible pour quelques-unes, toutes celles comme une maison ou un instrument, qui ne peuvent exister en dehors des choses quelconques. Peut-être en fait que ne sont des substances ni ces choses-là, ni rien de ce qui n'est pas constitué par nature. On pourrait en effet supposer que seule la nature est la substance dans les choses corruptibles. – Εἰ δ' εἰσὶ τῶν φθαρτῶν αἱ οὐσίαι χωρισταί, οὐδέν πω δῆλον· πλὴν ὅτι γ' ἐνίων οὐκ ἐνδέχεται δῆλον, ὅσα μὴ οἶόν τε παρὰ τὰ τινὰ εἶναι, οἶον οἰκίαν ἢ σκεῦος. Ἴσως μὲν οὖν οὐδ' οὐσίαι εἰσὶν οὗτ' αὐτὰ ταῦτα οὔτε τι τῶν ἄλλων ὅσα μὴ φύσει συνέστηκεν· τὴν γὰρ φύσιν μόνην ἂν τις θεῖη τὴν ἐν τοῖς φθαρτοῖς οὐσίαν. » Voir aussi, *Métaphysique* Λ 3, 1070a 13-20.

<sup>558</sup> *Métaphysique* Z 3, 1029a 33 – 1029b 5 : « On s'accorde sur le fait que certaines choses sensibles sont des substances, ce qui fait qu'on doit chercher en premier lieu parmi elles, car il est avantageux d'aller vers le plus connu ; pour tout le monde en effet, l'apprentissage se fait en passant par ce qui est moins connu par nature vers le plus connu par nature. – Ὁμολογοῦνται δ' οὐσίαι εἶναι τῶν αἰσθητῶν τινές, ὥστε ἐν ταύταις ζητητέον πρῶτον. πρὸ ἔργου γὰρ τὸ μεταβαίνειν εἰς τὸ γνωριμώτερον. ἢ γὰρ μάθησις οὕτω γίγνεται πᾶσι διὰ τῶν ἥττον γνωρίμων φύσει εἰς τὰ γνώριμα μᾶλλον. »

ne sont pas les mêmes, mais différents, sauf de la manière que voici et pour toutes choses : les principes sont les mêmes ou analogues, parce qu'ils sont matière, forme, privation, moteur.<sup>559</sup>

Ainsi, des termes tels que forme, matière et privation peuvent être utilisés pour analyser tout étant et tout mouvement et toute génération, quelle que soit la figure de l'attribution concernée, mais en se souvenant d'une part que selon leur sens premier, ils sont d'abord conçus comme signifiant les principes des substances et d'autre part que leur signification doit être adaptée selon chaque figure de l'attribution<sup>560</sup>.

## 2. Les trois sortes de substances : les substances en mouvement et les substances immobiles

### a. Les substances en mouvement : corruptibles et incorruptibles

Dans cette partie, nous avons longuement repris et commenté la distinction entre trois sortes de substances, distinction qui consiste à déterminer ce qu'est la substance comme matière, la substance comme forme et la substance composée de matière et de forme. Mais il y a dans les textes d'Aristote une autre distinction entre trois sortes de substances, distinction qui ne peut pas être confondue avec celle que nous venons d'étudier :

Il y a trois <sortes de> substances, l'une est sensible, et <à l'intérieur de celle-ci> l'une est éternelle et l'autre corruptible (que tous reconnaissent, comme les plantes et les animaux), dont il est nécessaire de saisir les éléments, qu'ils soient un ou plusieurs ; et l'autre est immobile, et celle-ci, certains disent qu'elle est séparée, les uns la divisent en deux, d'autres posent en une seule nature et les formes et les choses mathématiques, d'autres ne gardent parmi celles-là que les objets mathématiques. Les deux premières substances relèvent de la physique, car elles sont avec le mouvement, la dernière relève d'une autre science, si elles n'ont aucun principe en commun.<sup>561</sup>

Pour Aristote, nous avons donc premièrement comme substances toutes les substances naturelles sublunaires qui sont engendrées et corruptibles : ces substances sont des substances

---

<sup>559</sup> *Métaphysique* Λ 5, 1071a 29-34 : « Τὸ δὲ ζητεῖν τίνες ἀρχαὶ ἢ στοιχεῖα τῶν οὐσιῶν καὶ πρὸς τι καὶ ποιῶν, πότερον αἱ αὐταὶ ἢ ἕτεραι, δῆλον ὅτι πολλαχῶς γε λεγομένων ἔστιν ἐκάστου, διαιρεθέντων δὲ οὐ ταῦτ' ἀλλ' ἕτερα, πλὴν ὡδὶ καὶ πάντων, ὡδὶ μὲν ταῦτ' ἢ τὸ ἀνάλογον, ὅτι ὕλη, εἶδος, στέρησις, τὸ κινεῖν, »

<sup>560</sup> Pour un raisonnement semblable, appliquant comme vrai d'une certaine manière, ce qui est premièrement vrai des substances, voir *Métaphysique* Z 4, 1030a 11 – 1030b 13.

<sup>561</sup> *Métaphysique* Λ 1, 1069a 30 – 1069b 2 : « Οὐσίαι δὲ τρεῖς, μία μὲν αἰσθητὴ - ἧς ἢ μὲν αἰδῖος ἢ δὲ φθαρτὴ, ἦν πάντες ὁμολογοῦσιν, οἷον τὰ φυτὰ καὶ τὰ ζῶα ἢ δ' αἰδῖος - ἧς ἀνάγκη τὰ στοιχεῖα λαβεῖν, εἴτε ἓν εἴτε πολλά· ἄλλη δὲ ἀκίνητος, καὶ ταύτην φασὶ τινες εἶναι χωριστήν, οἱ μὲν εἰς δύο διαιροῦντες, οἱ δὲ εἰς μίαν φύσιν τιθέντες τὰ εἶδη καὶ τὰ μαθηματικά, οἱ δὲ τὰ μαθηματικά μόνον τούτων. Ἐκεῖναι μὲν δὴ φυσικῆς (μετὰ κινήσεως γάρ), αὕτη δὲ ἐτέρας, εἰ μηδεμίᾳ αὐτοῖς ἀρχὴ κοινή. » Il y a un problème textuel dans ce texte, problème qui est analysé par M. Frede, « *Metaphysics* Λ I », *art. cit.*, pp. 78-80. Toutefois ce problème n'affecte pas le sens général de la distinction entre trois sortes de substances : deux qui sont sensibles et en mouvement, l'une éternelle et l'autre corruptible, et une troisième qui est immobile.

sensibles, elles sont acceptées par tous et tous reconnaissent qu'elles sont naturelles<sup>562</sup> et corruptibles. Nous avons ensuite d'autres substances sensibles qui elles aussi sont naturelles : les substances célestes<sup>563</sup>. Ces substances sont aussi reconnues par tous comme étant des substances naturelles et en mouvement, mais tous n'admettent pas qu'elles soient inengendrées et incorruptibles. Au contraire, Aristote est le seul parmi les penseurs grecs lorsqu'il défend leur incorruptibilité<sup>564</sup>. Et puisqu'elles sont incorruptibles, elles sont divines ; mais elles n'en sont pas moins naturelles et elles sont donc étudiées par la philosophie de la nature<sup>565</sup>.

Ces deux sortes de substances sont semblables et dissemblables. Elles sont semblables, parce qu'elles sont toutes sensibles, naturelles et en mouvement. Pour cela, elles sont toutes des substances composées de matière et de forme. Elles sont dissemblables, parce que les substances célestes sont incorruptibles et sont animées d'un mouvement circulaire éternel tandis que les substances sublunaires sont continuellement dans des processus de génération et de corruption, même si les plantes et les animaux jouissent d'une certaine période entre la fin de leur génération et le début de leur corruption. Pour ces raisons, ces substances naturelles, les corruptibles et les incorruptibles, ont et n'ont pas les mêmes principes :

Quand on cherche la cause, puisque les causes sont dites en plusieurs sens, il faut citer toutes les causes possibles. Par exemple, quelles sont les causes comme matière de l'homme ? Est-ce les menstrues ? Quelle est la cause comme moteur ? Est-ce la semence ? Quelle est la cause comme forme ? C'est le *ce que c'est être*. Et quelle est la cause comme *ce en vue de quoi* ? C'est l'*aboutissement*. Probablement, ces deux dernières causes sont identiques. Mais il faut dire les causes les plus proches : ni le feu, ni la terre, mais la matière propre. Donc, au sujet des substances physiques et engendrées, il est nécessaire de mener ainsi la recherche pour la mener correctement, puisque de fait, les causes sont telles et en tel nombre, et qu'il faut acquérir la connaissance des causes. Pour les substances physiques mais éternelles, c'est une

---

<sup>562</sup> Pour Aristote, il est absurde de vouloir douter de l'existence des substances constituées par nature. Cf. *Physique* II 1, 193a 1-9.

<sup>563</sup> Cette distinction était déjà présente en *Métaphysique* A 9, 991a 9-14 (cité plus haut, 1<sup>re</sup> partie, II, 1, note 101), où Aristote affirme que les Formes platoniciennes ne sont de causes de mouvement, ni pour les substances naturelles engendrées, ni pour les substances naturelles incorruptibles ; elles ne sont pas non plus les substances d'aucune de ces deux sortes de substances naturelles, puisqu'elles ne sont pas en elles. Pour cette raison aussi, nous pensons pouvoir conclure que les substances immobiles dont Aristote parlera en  $\Lambda$  6-8, ne peuvent pas être conçues comme les substances et les formes des substances naturelles incorruptibles, parce qu'alors, elles devraient être en elles, et on se trouverait devant l'aporie de savoir si elles sont dans les astres ou dans les sphères (pour la théorie aristotélicienne des corps célestes, voir plus bas, 5<sup>e</sup> partie, III).

<sup>564</sup> Nous pouvons noter que d'après le témoignage d'Aristote, les physiciens avaient plutôt tendance à accorder l'incorruptibilité et l'ingénérabilité au premier principe corporel, ou aux éléments premiers, mais pas aux corps célestes.

<sup>565</sup> Sur ce point, voir par ex. D. Lefebvre, « Aristote, Théophraste, Straton », in *Réceptions de la théologie aristotélicienne d'Aristote à Michel d'Éphèse*, dir. F. Baghdassarian, G. Guyomarc'h, Louvain, Peeters, 2017, pp. 59-88.

autre explication. Probablement, en effet, certaines n'ont pas de matière ou ont une matière qui n'est pas de cette sorte, mais qui est mobile seulement selon le lieu.<sup>566</sup>

Aristote revient plusieurs fois, dans les *Métaphysiques*, sur cette question de la matière et de la puissance présente dans les substances célestes. En effet, il tient à maintenir d'une part, qu'elles ne sont pas corruptibles et qu'elles ne sont donc pas constituées à partir de la même matière que les substances corruptibles qui est, comme nous l'avons vu, puissance des contraires ; et d'autre part, étant donné qu'elles sont en mouvement et que le mouvement est l'état accompli de ce qui est en puissance en tant qu'il est en puissance, il est aussi nécessaire de leur attribuer une certaine puissance et une certaine matière<sup>567</sup>. Toutes ces substances, les célestes incorruptibles et les sublunaires corruptibles, sont donc des substances naturelles, composées d'une matière et d'une forme naturelles et elles sont en mouvement par nature. Par conséquent, la recherche de leurs causes et de leurs principes doit parvenir à rendre compte des mouvements dont elles sont les substrats par nature et par elles-mêmes, et non par accident.

#### **b. Les substances immobiles et éternelles**

La recherche d'Aristote sur les étants et les substances a donc comme point de départ le fait que tous reconnaissent les corps naturels et les êtres vivants comme des substances<sup>568</sup> et il recherche leurs principes et leurs causes comme substances. Mais, pour deux raisons différentes, il tient aussi à se prononcer sur la question de l'existence ou la non-existence d'une troisième sorte de substance qui serait au-delà des substances naturelles et sensibles et en mouvement.

La première raison tient aux recherches de Platon, de Speusippe et des Académiciens qui ont parlé d'autres sortes de substances<sup>569</sup>. De telles substances ne rencontrant pas l'accord

---

<sup>566</sup> *Métaphysique* H 4, 1044a 32 – 1044b 8 : « Ὅταν δὴ τις ζητῇ τὸ αἴτιον, ἐπεὶ πλεοναχῶς τὰ αἴτια λέγεται, πάσας δεῖ λέγειν τὰς ἐνδεχομένας αἰτίας. Οἷον ἀνθρώπου τίς αἰτία ὡς ὕλη; Ἄρα τὰ καταμήνια; Τί δ' ὡς κινεῖν; Ἄρα τὸ σπέρμα; Τί δ' ὡς τὸ εἶδος; Τὸ τί ἦν εἶναι. Τί δ' ὡς οὐ ἔνεκα; Τὸ τέλος. Ἴσως δὲ ταῦτα ἄμφω τὸ αὐτό. Δεῖ δὲ τὰ ἐγγύτατα αἴτια λέγειν. Τίς ἡ ὕλη; Μὴ πῦρ ἢ γῆν ἀλλὰ τὴν ἴδιον. Περὶ μὲν οὖν τὰς φυσικὰς οὐσίας καὶ γενητὰς ἀνάγκη οὕτω μετεῖναι εἰ τις μέτεισιν ὀρθῶς, εἴπερ ἄρα αἰτία τε ταῦτα καὶ τοσαῦτα καὶ δεῖ τὰ αἴτια γνωρίζειν· ἐπὶ δὲ τῶν φυσικῶν μὲν αἰδίων δὲ οὐσιῶν ἄλλος λόγος. Ἴσως γὰρ ἓνα οὐκ ἔχει ὕλην, ἢ οὐ τοιαύτην ἀλλὰ μόνον κατὰ τόπον κινητήν. »

<sup>567</sup> Cf. *Métaphysique* Θ 8, 1050b 16-24, cité plus haut dans cette 3<sup>e</sup> partie, voir note 470 ; Voir aussi, *Métaphysique* Λ 2, 1069b 24-25, cité plus haut, voir note 461

<sup>568</sup> Cf. *Métaphysique* Z 2, 1028b 8-13, opinion qui n'est jamais remise en doute par Aristote.

<sup>569</sup> Cf. *Métaphysique* Z 2, 1028b 13-27 ; H 1, 1042a 6-12 : « Or certaines substances rencontrent l'accord de tous, alors que pour quelques-unes, certains ont été les seuls à les faire connaître. On s'accorde sur les substances naturelles comme le feu, la terre, l'eau et les autres corps simples, ensuite les plantes et leurs parties, les animaux et les parties des animaux, enfin le ciel et les parties du ciel. Mais certains sont les seuls à déclarer être substances, les formes et les objets mathématiques. – Οὐσίαι δὲ αἰ μὲν ὁμολογούμεναι εἰσιν ὑπὸ πάντων, περὶ δὲ ἐνίων ἰδίᾳ τινὲς ἀπεφάναντο· ὁμολογούμεναι μὲν αἰ φυσικαί, οἷον πῦρ γῆ ὕδωρ ἀήρ καὶ τᾶλλα τὰ ἀπλᾶ σώματα, ἔπειτα τὰ φυτὰ καὶ τὰ μόρια αὐτῶν, καὶ τὰ ζῶα καὶ τὰ μόρια τῶν ζῴων, καὶ τέλος ὁ οὐρανὸς καὶ τὰ μόρια τοῦ οὐρανοῦ· ἰδίᾳ δὲ τινες οὐσίας λέγουσιν εἶναι τὰ τ' εἶδη καὶ τὰ μαθηματικά. »

de tous et ne relevant pas de l'évidence comme les substances naturelles, il est nécessaire, pour Aristote, de se positionner sur cette question :

Sur ces sujets donc, qu'a-t-on raison ou tort de dire ? Quelles sont les substances ? En existe-t-il en dehors des substances sensibles ou non ? Et celles-là, comment existent-elles ? Existe-t-il quelque substance séparée, pourquoi et comment ? Ou bien n'en existe-t-il aucune en dehors des substances sensibles ? Il faut examiner cela après avoir dit sommairement ce qu'est la substance.<sup>570</sup>

Or, dans la présentation des trois substances qu'il expose au début de *Métaphysique* Λ et que nous avons relevée, Aristote admet explicitement l'existence d'une troisième sorte de substance qui n'est pas en mouvement et qui est d'une autre sorte que les substances sensibles<sup>571</sup>. Cette position sera exposée encore plus explicitement au début du chapitre 6 comme la thèse qu'il entend démontrer dans les chapitres suivants<sup>572</sup>. Et cette démonstration reposera sur la deuxième raison pour laquelle Aristote estime nécessaire de considérer la question d'une troisième sorte de substance : il est nécessaire de poser une première cause pour tous les mouvements, qui soit une première cause non comme puissance mais comme ce qui met en mouvement.

Il a déjà établi dans ses recherches physiques que les mouvements exigeaient des causes qui soient immobiles et la physique a établi quelles étaient les causes particulières des mouvements naturels, causes immobiles sous un certain aspect mais pas absolument, comme la mer pour un bateau, ou le cœur et les articulations des membres pour les animaux, ou encore autrement l'âme. En *Physique* VIII, après avoir démontré l'éternité d'un premier mouvement circulaire, il en a déduit la nécessité de sa cause et la nécessité de son immobilité absolue. C'est de cette cause qu'Aristote va reprendre l'étude dans les chapitres 6 à 10 du livre Λ comme étant une troisième sorte de substance. Cette troisième sorte de substance se différencie donc de toute substance naturelle en tant qu'elle n'est pas en mouvement, et elle se différencie des substances sublunaires en tant qu'elle est éternelle.

Nous avons donc deux listes différentes qui distinguent entre trois substances, listes dont les trois termes distingués ne sont pas les mêmes et dont la distinction n'a pas le même objectif.

---

<sup>570</sup> *Métaphysique* Z 2, 1028b 27-32 : « Περὶ δὴ τούτων τί λέγεται καλῶς ἢ μὴ καλῶς, καὶ τίνες εἰσὶν οὐσίαι, καὶ πότερον εἰσὶ τινες παρὰ τὰς αἰσθητὰς ἢ οὐκ εἰσὶ, καὶ αὐταὶ πῶς εἰσὶ, καὶ πότερον ἔστι τις χωριστὴ οὐσία, καὶ διὰ τί καὶ πῶς, ἢ οὐδεμία, παρὰ τὰς αἰσθητὰς, σκεπτέον, ὑποτυπωσαμένους τὴν οὐσίαν πρῶτον τί ἐστίν. »

<sup>571</sup> En *Métaphysique* Z 16, 1040b 27 – 1041a 2, Aristote pense qu'il est nécessaire qu'il y ait d'autres substances que les substances sensibles, mais que ces substances ne peuvent pas être telles que Platon et les Académiciens les ont conçues.

<sup>572</sup> *Métaphysique* Λ 6, 1071b 3-6, cité à la note 147 dans la 1<sup>re</sup> partie.

Dans une des deux listes, nous avons : les substances premières<sup>573</sup> et éternelles, immobiles et séparées ; les substances naturelles célestes, en mouvement et éternelles ; les substances naturelles sublunaires, en mouvement et corruptibles. Dans l'autre liste, nous avons : la forme ; la matière ; la substance composée. Les substances éternelles et immobiles sont dites premières à l'intérieur de la première liste, c'est-à-dire qu'elles sont premières par rapport aux substances naturelles, qu'elles soient éternelles ou corruptibles<sup>574</sup>. La substance comme forme est dite première à l'intérieur de la deuxième liste<sup>575</sup>, c'est-à-dire qu'elle est première par rapport à la matière et à la substance composée, et cela non pas parce qu'elle peut être une substance séparée simplement de la matière et du composé, mais parce qu'elle est la cause, l'acte et l'état accompli pour la matière et pour le composé<sup>576</sup>.

Nous pouvons aussi nous demander si les trois substances, c'est-à-dire les deux sortes de substances naturelles et les substances immobiles, appartiennent à la même science, puisque Aristote dit dans le passage cité plus haut : « Les deux premières substances relèvent de la physique, car elles sont avec le mouvement, la dernière relève d'une autre science, si elles n'ont aucun principe en commun.<sup>577</sup> » Dans ce passage, cette clause « si elles n'ont aucun principe en commun », est-elle une affirmation d'Aristote ou une question ouverte ? Les substances naturelles et les substances de cette troisième sorte n'ont-elles aucun principe en commun ? À cette question, nous pouvons répondre, pensons-nous, par la recherche effective d'Aristote dans ce livre Λ : il y reprend l'analyse des substances en mouvement, établit la signification des termes et des concepts tels que substance, acte et puissance et c'est à l'aide de tels outils conceptuels qu'il tente de résoudre la question de cette troisième sorte de substance ; il semble

<sup>573</sup> *Métaphysique* Λ 7, 1072b 31-32 ; Λ 8, 1073a 28-32, passage cité à la 5<sup>e</sup> partie, note 897 ; Λ 8, 1073b 1-3, cité à la 5<sup>e</sup> partie, note 883

<sup>574</sup> Quant à l'ordre entre les deux sortes de substances naturelles, en *Métaphysique* Θ 8, 1050b 6-17, Aristote a montré que les êtres éternels sont antérieurs par la substance aux êtres corruptibles.

<sup>575</sup> Cf. *Métaphysique* Z 7, 1032b 1-2 ; Z 11, 1037a 5-7 ; Z 11, 1037a 28 – 1037b 7.

<sup>576</sup> *Métaphysique* Z 3, 1029a 5-7 : « De sorte que si la forme est première par rapport à la matière et plus étant, elle sera aussi première par rapport à ce qui résulte des deux pour la même raison. – ὥστε εἰ τὸ εἶδος τῆς ὕλης πρότερον καὶ μᾶλλον ὄν, καὶ τοῦ ἐξ ἀμφοῖν πρότερον ἔσται διὰ τὸν αὐτὸν λόγον. ». Cf. aussi, 1029a 30-33 (voir note 476). Nous pouvons donc dire que si ceci est une maison, c'est premièrement parce qu'elle est un abri, et aussi parce qu'elle est constituée de matériaux adéquats ; et si ceci est une hirondelle c'est premièrement parce qu'elle vit, sent et se déplace à la manière d'une hirondelle, et aussi parce qu'elle possède un corps et des organes appropriés à son genre de vie. L'acte est donc premier selon la substance et la forme, parce que si "être un abri" et si "vivre, se déplacer et sentir comme une hirondelle", ne leur appartiennent pas, ils ne seraient ni une maison, ni une hirondelle ; mais ces actes ne sont jamais séparés car "être un abri" et "vivre, se déplacer et sentir comme une hirondelle" ne sont jamais possibles sans une matière appropriée. Pour d'autres analyses et interprétations sur la priorité selon la substance nous renvoyons à J. Beere, « The priority in being of *energeia* », in *Dunamis, autour de la puissance chez Aristote*, éd. M. Crubellier, A. Jaulin, D. Lefebvre, P.-M. Morel, Louvain, Peeters, 2008, pp. 429-456 et M. Peramatzis, « Aristotle's notion of priority in nature and substance », *art. cit.*

<sup>577</sup> *Métaphysique* Λ 1, 1069a 34 – 1069b 2 : « Ἐκεῖναι μὲν δὴ φυσικῆς (μετὰ κινήσεως γάρ), αὐτὴ δὲ ἐτέρας, εἰ μηδεμία αὐτοῖς ἀρχὴ κοινή. » Pour le passage entier, voir note

donc que sous cet aspect, celui d'une étude de notions de substance, d'acte et de puissance, toutes les substances appartiennent à une même science<sup>578</sup>. Nous pouvons aussi nous référer à ce passage de *Métaphysique Z 11* :

On doit examiner plus tard s'il y a, en dehors de la matière de telles substances, une autre matière et s'il faut chercher une autre substance, comme les nombres ou quelque chose de tel. En effet, c'est dans ce but que nous essayons d'établir des définitions aussi à propos des substances sensibles, bien que, en un certain sens, l'étude des substances sensibles soit la tâche de la Physique c'est-à-dire de la philosophie seconde, car le physicien ne doit pas seulement acquérir des connaissances sur la matière, mais aussi, et même davantage, sur la <substance> selon le λόγος.<sup>579</sup>

Ce passage manifeste qu'Aristote garde la question qu'il a posée au début du livre Z sur les substances séparées des platoniciens, comme les nombres ou les autres choses qui sont proposées comme substances séparées des substances sensibles, et que c'est aussi en vue de répondre à cette problématique qu'il traite dans ce livre des principes et des causes des substances sensibles. Et il rappelle à ce propos que ces principes et ces causes des substances sensibles, dont il traite ici, sont l'objet propre de la science physique puisque celle-ci doit connaître la substance selon le λόγος des substances naturelles<sup>580</sup>.

## Conclusion

À la fin de cette troisième partie, nous pensons avoir montré d'une manière suffisante que les substances naturelles, corruptibles et incorruptibles, sont principes des mouvements en tant que substrats. Nous avons aussi montré qu'en tant que substrats pour des mouvements, elles sont nécessairement composées de matière et de forme et nous avons montré ce que sont cette matière et cette forme qui sont les principes des substances.

Nous souhaitons dans la prochaine partie, reprendre la question de la substance comme forme, inengendrée mais non séparée, en étudiant la manière dont Aristote attribue à cette substance la causalité des générations simples des substances naturelles. Dans cette étude, nous

---

<sup>578</sup> Pour une étude plus complète de ce passage, nous renvoyons à D. Lefebvre, « La question de l'unité d'une science des substances, interprétations de *Métaphysique* Λ 1, 1069a 36 – b 2 », in *Physique et métaphysique chez Aristote*, éd. M. Bonelli, Paris, Vrin, 2012, pp. 133-174.

<sup>579</sup> *Métaphysique Z 11*, 1036a 10-17 : « Πότερον δὲ ἔστι παρὰ τὴν ὕλην τῶν τοιούτων οὐσιῶν τις ἄλλη, καὶ δεῖ ζητεῖν οὐσίαν ἐτέραν τινὰ οἷον ἀριθμοὺς ἢ τι τοιοῦτον, σκεπτέον ὕστερον. Τοῦτου γὰρ χάριν καὶ περὶ τῶν αἰσθητῶν οὐσιῶν πειρώμεθα διορίζειν, ἐπεὶ τρόπον τινὰ τῆς φυσικῆς καὶ δευτέρας φιλοσοφίας ἔργον ἢ περὶ τὰς αἰσθητὰς οὐσίας θεωρία· οὐ γὰρ μόνον περὶ τῆς ὕλης δεῖ γνωρίζειν τὸν φυσικὸν ἀλλὰ καὶ τῆς κατὰ τὸν λόγον, καὶ μᾶλλον. »

<sup>580</sup> Nous pouvons aussi manifester une autre différence entre ces deux listes par le fait que dans l'une, aucune des trois substances n'est substance *de quelque chose* : les substances immobiles ne sont pas les substances des sphères mais les moteurs des sphères, et les deux sortes de substances naturelles sont substances, mais ne sont pas substance *de quelque chose* ; tandis que dans l'autre liste deux des trois termes sont substances *de quelque chose* : la matière et la forme sont substances *de la substance composée*, premièrement la forme et ensuite la matière.

verrons aussi comment il corrige la théorie des formes platonicienne, théorie selon laquelle de telles formes sont séparées des substances dont elles sont les formes.



## **4<sup>e</sup> partie : Les substances qui produisent les mouvements**

Dans la partie précédente, afin de répondre à la question « Quant au mouvement, d'où et comment appartient-il aux étants ? », nous avons étudié ce que sont les étants qui sont en mouvement, c'est-à-dire les substances qui sont composées de matière et de forme. Dans ce cadre nous avons expliqué ce que sont la forme et la matière, en quel sens elles sont des substances et des principes pour les substances en mouvement. Ce faisant, nous avons traité de deux types de cause : la cause comme matière et la cause comme forme. Et nous avons aussi précisé la différence entre ce qui est une cause comme matière pour un mouvement et ce qui est une cause comme matière pour une substance, de même que nous avons montré la différence entre la manière dont une substance comme forme est un acte et un état accompli et la manière dont un mouvement est un acte et un état accompli.

Cependant, si nous voulons répondre complètement à la question formulée au point de départ, il ne suffit pas de déterminer ce que sont les substances en mouvement et ce que sont les causes comme matière et comme forme, mais, il faut encore déterminer les causes comme principe d'où vient le mouvement, et les causes comme bien. En effet, puisque le mouvement est l'état accompli de ce qui est en puissance en tant qu'il est en puissance, si certaines substances sont en mouvement, c'est parce que ce mouvement a été produit par un moteur en acte. D'autre part, si ces mouvements sont effectivement des actes inaccomplis qui tendent vers des actes parfaits, il faut déterminer ce que sont ces actes parfaits, en vue desquels ces mouvements sont produits. Ainsi, dans la mesure où l'on aura pu déterminer correctement ce que sont ces deux autres causes, on pourra penser que l'on aura répondu correctement à la question de savoir pourquoi et comment le mouvement appartient aux étants.

Pour déterminer ce qui caractérise les moteurs, c'est-à-dire ces substances qui ont la capacité de produire des mouvements et pour préciser ce qu'Aristote entend par « principe d'où vient le mouvement », nous allons premièrement étudier la différence qu'Aristote établit entre les puissances de produire un mouvement, puissances qui appartiennent à ces substances qui sont des moteurs, et les puissances de subir un mouvement qui appartiennent aux substances qui sont en mouvement. Après ce premier point, nous reviendrons plus particulièrement sur la question de la substance comme forme et sur la manière dont Aristote résout la difficulté qu'il

avait développée dans la 8<sup>e</sup> aporie du livre B et que nous avons commentée dans notre 1<sup>re</sup> partie, aporie qui portait sur la détermination de la cause comme forme<sup>581</sup>.

En effet, dans notre 3<sup>e</sup> partie, concernant les difficultés liées aux principes que sont la substance comme matière et la substance comme forme, nous n'avons pas encore complètement résolu celles qui touchent aux questions de la séparation de la forme et de l'ingénérabilité de la forme. Dans notre 1<sup>re</sup> partie, nous avons montré que ces deux caractères, séparation d'avec la matière et le composé et ingénérabilité-incorruptibilité semblent nécessaires pour rendre possibles non seulement la science, mais aussi les générations naturelles elles-mêmes<sup>582</sup>. Mais, nous avons aussi montré que, pour Aristote, poser de telles formes pour les substances naturelles, et les poser à la manière des Platoniciens, conduisait à des difficultés insolubles. Nous chercherons donc maintenant comment Aristote répond à cette difficulté en concevant pour les générations, des principes ingénérés, mais aussi non-séparés.

Ayant ainsi déterminé en quel sens la substance comme forme est un principe d'où vient le mouvement – c'est-à-dire non pas comme étant quelque chose de séparé, mais comme étant ce qui appartient au moteur et qui explique qu'il puisse être effectivement moteur de tel mouvement – nous aborderons la question de la quatrième cause en étudiant ce que sont les états accomplis et les actes parfaits en vue desquels sont produits les mouvements des substances naturelles.

## I. La puissance de produire un mouvement

### 1. Les principes comme matière ne suffisent pas

Dans la doxographie de *Métaphysique* A 3-10, lorsque Aristote considère la découverte des différentes sortes de principes et de causes dans les doctrines de ses prédécesseurs, il commence par exposer la manière dont ils ont conçu ce que pouvaient être les principes comme matière : « la plupart des premiers philosophes pensèrent que seuls les principes d'espèce matérielle sont les principes de toutes choses<sup>583</sup> ». Puis, dans un second temps, après ces

---

<sup>581</sup> Cf. *Métaphysique* B 1, 995b 31-36 : cité à la 1<sup>re</sup> partie, II, 2, voir note 110

<sup>582</sup> Cf. *Métaphysique* B 4, 999b 5-8 : « Car si rien n'est éternel, la génération non plus n'est pas possible. En effet, il est nécessaire que ce qui est généré et ce à partir de quoi il est généré soient quelque chose, et que le terme dernier parmi ceux-ci soit inengendré, si du moins il y a arrêt et qu'être généré à partir du non-étant est impossible. – ἀλλὰ μὴν εἴ γε αἰδίων μηθέν ἐστιν, οὐδὲ γένεσιν εἶναι δυνατόν. Ἀνάγκη γὰρ εἶναι τι τὸ γιγνόμενον καὶ ἐξ οὗ γίγνεται καὶ τούτων τὸ ἔσχατον ἀγένητον, εἴπερ ἴσταται τε καὶ ἐκ μὴ ὄντος γενέσθαι ἀδύνατον. » et 999b 12-16, cité à la 1<sup>re</sup> partie, note 120.

<sup>583</sup> *Métaphysique* A 3, 983b 7-8 : « Τῶν δὴ πρώτων φιλοσοφησάντων οἱ πλεῖστοι τὰς ἐν ὕλης εἶδει μόνας φήθησαν ἀρχὰς εἶναι πάντων. »

considérations sur de tels principes matériels, il passe à une deuxième sorte de cause, qui est elle aussi nécessaire pour rendre compte des changements et des générations :

Mais tandis qu'ils allaient ainsi de l'avant, la réalité elle-même leur a frayé la voie et les a contraints à continuer leur recherche. Car, si toute génération et toute corruption découlent autant qu'on le veut d'une seule chose ou d'un plus grand nombre, pourquoi cela arrive-t-il et quelle en est la cause ? En effet, ce n'est sûrement pas le substrat lui-même qui produit son propre changement – je veux dire par exemple, le bois et le bronze ne sont ni l'un ni l'autre causes de leur propre changement, et que ce n'est pas le bois qui fait le lit ni le bronze qui fait la statue, mais quelque chose d'autre est cause du changement. Chercher cela, c'est chercher l'autre principe, le principe d'où part le mouvement, comme nous le dirions nous-même.<sup>584</sup>

Pour Aristote, en effet, il est nécessaire de distinguer entre deux sortes de causes et de principes : les principes comme matière qui rendent raison du fait que telle substance peut changer et les principes comme moteurs et comme origines du mouvement<sup>585</sup> qui rendent raison du fait qu'elle change effectivement<sup>586</sup>. À la fin du livre Λ, dans le passage conclusif du chapitre 10, Aristote reviendra sur ce manque de distinction dans la théorie d'Empédocle entre ces deux sortes de causalité, en lui reprochant d'avoir attribué à l'amitié d'être un élément du mélange initial et par conséquent d'être en même temps *un principe comme ce qui met en mouvement et un principe comme matière*<sup>587</sup>.

---

<sup>584</sup> *Métaphysique* A 3, 984a 18-27 : « Ἐκ μὲν οὖν τούτων μόνην τις αἰτίαν νομίσειεν ἂν τὴν ἐν ὕλης εἶδει λεγομένην· προϊόντων δ' οὕτως, αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ὡδοποίησεν αὐτοῖς καὶ συνηγάκασε ζητεῖν· εἰ γὰρ ὅτι μάλιστα πᾶσα γένεσις καὶ φθορὰ ἐκ τινος ἑνὸς ἢ καὶ πλειόνων ἐστίν, διὰ τί τοῦτο συμβαίνει καὶ τί τὸ αἴτιον; Οὐ γὰρ δὴ τό γε ὑποκείμενον αὐτὸ ποιεῖ μεταβάλλειν ἑαυτό· λέγω δ' οἷον οὔτε τὸ ξύλον οὔτε ὁ χαλκὸς αἴτιος τοῦ μεταβάλλειν ἑκάτερον αὐτῶν, οὐδὲ ποιεῖ τὸ μὲν ξύλον κλίνην ὁ δὲ χαλκὸς ἀνδριάντα, ἀλλ' ἕτερόν τι τῆς μεταβολῆς αἴτιον. Τὸ δὲ τοῦτο ζητεῖν ἐστὶ τὸ τὴν ἑτέραν ἀρχὴν ζητεῖν, ὡς ἂν ἡμεῖς φαίημεν, ὅθεν ἢ ἀρχὴ τῆς κινήσεως. »

<sup>585</sup> Nous pouvons relever comme l'a fait J.-B. Gourinat, « "Origine du mouvement" et "cause efficiente" chez Aristote », in *Aitia I. Les quatre causes d'Aristote : origines et interprétations*, éd. C. Viano, C. Natali, M. Zingano, Louvain, Peeters, 2013, pp. 91-121, que le terme « cause efficiente » ne se trouve pas comme tel chez Aristote. Cette remarque est intéressante dans la mesure où elle permet de rappeler que lorsque Aristote recherche *le principe d'où vient le mouvement*, il ne recherche pas seulement ce qui possède la force nécessaire pour initier un mouvement dans une réalité inerte, mais il recherche ce qui est *au point de départ* d'un mouvement déterminé et qui peut rendre raison de ce mouvement, de la manière dont il se passe, et de l'accomplissement vers lequel il tend. En ce sens, comme nous le montrerons par la suite, le principe d'où vient le mouvement est lié au principe comme bien, qui lui aussi, d'une autre manière, permet de rendre raison de la manière dont le mouvement se déroule effectivement, comme l'a montré, D. Charles, « Teleological causation », *art. cit.*, et « La cause finale », *art. cit.* C'est pour cette raison, par exemple, que le feu seul, ne peut être le premier principe d'où vient la génération d'une hache ou d'un couteau : il peut expliquer pourquoi le métal fond, mais pas pourquoi il acquiert telle forme. De plus, il faut faire attention à ne pas ramener tout principe d'où vient le mouvement aux causes des générations simples, des productions artistiques, ou encore des causes qui sont à l'origine d'un mouvement local.

<sup>586</sup> Cf. *Métaphysique* A 5, 987a 9-13 : « Donc, jusqu'aux philosophes italiens, et eux mis à part, les autres ont soutenu sur ces causes des théories trop faibles, sauf, comme nous l'avons dit, quand ils se trouvent utiliser deux causes et que l'une d'elles, celle d'où part le mouvement est unique pour les uns et double pour les autres. - Μέχρι μὲν οὖν τῶν Ἰταλικῶν καὶ χωρὶς ἐκείνων μορυχώτερον εἰρήκασιν οἱ ἄλλοι περὶ αὐτῶν, πλὴν ὥσπερ εἶπομεν δυοῖν τε αἰτίαι τυγχάνουσι κεχημέναι, καὶ τούτων τὴν ἑτέραν οἱ μὲν μίαν οἱ δὲ δύο ποιοῦσι, τὴν ὅθεν ἢ κίνησις. »

<sup>587</sup> Cf. *Métaphysique* Λ 10, 1075b 1-7, cité et commenté plus bas, 5<sup>e</sup> partie, IV, 1, note 865.

Pour Aristote, cette nécessité de poser deux principes n'implique pas nécessairement la nécessité de poser l'existence de deux substances différentes par le nombre, dont l'une subit l'action de l'autre, puisqu'il admet la possibilité que ces deux principes puissent appartenir à la même chose. Toutefois, Aristote maintient que même lorsqu'ils appartiennent à la même chose, ces deux principes restent différents : il y a ce qui est un principe « ὡς ὕλη », c'est-à-dire comme une partie constituante et comme rendant compte de la possibilité de devenir la matière d'une autre chose, et il y a ce qui est un principe « ὡς κινούσα », c'est-à-dire qui rend compte de la puissance effective de produire un changement et un mouvement. Si donc, dans la vision d'Empédocle, l'amitié est d'une part, une partie du mélange, et d'autre part, une cause de mouvement, elle devra nécessairement être complexe et composée de deux principes<sup>588</sup>. Mais, au gré d'Aristote, cette position est incohérente puisque alors l'amitié, conçue comme un premier principe, sera postérieure aux principes dont elle est composée et elle ne sera pas un premier principe. Il ne s'agit donc là que de ce qu'il voit comme l'un « des beaux coups » portés par ses prédécesseurs, mais qui manquent de rigueur<sup>589</sup>.

Par conséquent, pour Aristote, s'il est nécessaire de parler de la cause comme matière et de déterminer exactement ce qu'est cette possibilité de devenir autre chose, il est aussi nécessaire de déterminer ce que sont les substances qui produisent les mouvements ainsi que les principes qui leur donnent ou qui rendent raison de cette capacité particulière. Pour cette raison, il loue tous les philosophes qui, même s'ils n'ont parlé que de principes corporels, ont cependant posé comme principes, plusieurs éléments corporels et non un seul, puisque dans ce cas, ils ont conçu certains éléments comme des causes comme matière et d'autres comme des principes producteurs de mouvement<sup>590</sup>. Et toujours pour cette même raison, au sein des Éléates, Parménide tient une place spéciale aux yeux d'Aristote, parce qu'ayant été plus attentif que les autres, il a été conduit à parler de deux causes dont l'une est le chaud. Et, pour Aristote, cette deuxième sorte de cause parménidienne est d'une certaine manière analogue à la cause que les physiologues considéraient comme étant le feu et qui est capable de produire un mouvement<sup>591</sup>.

---

<sup>588</sup> À ce propos, nous pouvons renvoyer à ce que nous avons déjà expliqué quant à la distinction nécessaire entre le moteur et le mobile, avec comme conséquence le fait que les corps simples ne sont pas producteurs de leurs propres mouvements. Cf. 2<sup>e</sup> partie.

<sup>589</sup> Cf. *Métaphysique* A 4, 985a 11-18, cité à la 1<sup>re</sup> partie, II, 1, note 98.

<sup>590</sup> *Métaphysique* A 3, 984b 6-8 : « Certes, ceux qui en produisent un plus grand nombre, par exemple le chaud et le froid ou le feu et la terre, ont davantage la possibilité de dire quelque chose qui vaille, car ils se servent du feu comme ayant la nature motrice, et de l'eau, de la terre et choses telles pour le contraire – τοῖς δὲ δὴ πλείω ποιούσι μᾶλλον ἐνδέχεται λέγειν, οἷον τοῖς θερμὸν καὶ ψυχρὸν ἢ πῦρ καὶ γῆν· χρώνται γὰρ ὡς κινητικὴν ἔχοντι τῷ πυρὶ τὴν φύσιν, ὕδατι δὲ καὶ γῆ καὶ τοῖς τοιούτοις τοῦναντίον. »

<sup>591</sup> Cf. *Métaphysique* A 5, 986b 27 – 987a 2 : « Parménide qui fait davantage attention semble peut-être dire quelque chose qui vaille. En effet, puisqu'il soutient qu'en comparaison de l'étant, le non-étant n'est rien, il pense

Toutefois, pour tous ces philosophes, il ne s'agit ici aussi que d'un balbutiement, puisque le fait de parler de plusieurs éléments n'implique pas forcément le fait d'avoir distingué formellement entre ce que *c'est être un principe d'où vient le mouvement*, et ce que *c'est être un principe comme matière*. De plus, pour Aristote, s'il est juste de dire que le feu a une nature telle qu'il est effectivement capable de chauffer, il est cependant impossible de penser, qu'une telle nature du feu suffise pour rendre de compte de la génération des êtres vivants<sup>592</sup> et de l'ordre de l'ensemble du monde naturel<sup>593</sup>. Il s'agit donc, pour Aristote, de dire correctement et mieux que ses prédécesseurs, ce qu'est cette cause d'où proviennent les mouvements, et cela d'une manière générale pour tout mouvement en précisant ce que c'est être un principe d'où vient le mouvement et d'une manière particulière en ayant pour objectif de déterminer ce qu'est la cause première qui peut rendre compte, comme principe d'où vient le mouvement, de l'ensemble ordonné, nécessaire et beau de tous les mouvements naturels. Et c'est ainsi que nous comprenons pourquoi en *Métaphysique* A 3, 984b 8-14, Aristote ne reproche plus aux physiciens d'avoir pensé que le feu pouvait être une cause suffisante pour les générations naturelles ou pour la nutrition, comme il l'avait reproché dans ces traités de physique, mais qu'il affirme qu'il est impossible de penser que le feu et le hasard puissent être la cause des biens qui sont présents dans l'ensemble de la nature.

## 2. Les causes sont dites de différentes manières

En *Métaphysique* Δ 2, 1013b 30 et sq<sup>594</sup>, après avoir donné les quatre sortes de causes, telles qu'elles sont rappelées et validées à la fin de *Métaphysique* A, Aristote précise encore que chacune de ces quatre causes peut être dite de différentes manières : soit comme genre ou particulier, soit comme cause par soi-même ou selon la coïncidence, soit d'une manière simple ou combinée. Parmi ces différentes formulations des causes, la recherche scientifique doit laisser de côté les causes selon la coïncidence et les causes dites d'une manière combinée, pour rechercher les causes qui le sont par elles-mêmes et parmi ces dernières, elle doit chercher la

---

que l'étant est, par nécessité, un, et qu'il n'y a rien d'autre – nous avons fait sur ce point un exposé plus clair dans nos traités sur la nature. Mais contraint de suivre les phénomènes et concevant que l'un est selon le *λόγος* et le multiple, selon la sensation, il revient à deux causes et à deux principes qu'il nomme chaud et froid, comme s'il disait feu et terre. De ces causes, il range le chaud selon l'étant, et l'autre selon le non-étant. – Παρμενίδης δὲ μᾶλλον βλέπων ἔοικε ποῦ λέγειν· παρὰ γὰρ τὸ ὄν τὸ μὴ ὄν οὐθὲν ἀξιῶν εἶναι, ἐξ ἀνάγκης ἐν οἴεται εἶναι, τὸ ὄν, καὶ ἄλλο οὐθὲν (περὶ οὗ σαφέστερον ἐν τοῖς περὶ φύσεως εἰρήκαμεν), ἀναγκασζόμενος δ' ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις, καὶ τὸ ἐν μὲν κατὰ τὸν λόγον πλείω δὲ κατὰ τὴν αἴσθησιν ὑπολαμβάνων εἶναι, δύο τὰς αἰτίας καὶ δύο τὰς ἀρχὰς πάλιν τίθησι, θερμὸν καὶ ψυχρὸν, οἷον πῦρ καὶ γῆν λέγων· τούτων δὲ κατὰ μὲν τὸ ὄν τὸ θερμὸν τάττει θάτερον δὲ κατὰ τὸ μὴ ὄν. ». Voir aussi, A 4, 984b 25.

<sup>592</sup> Cf. *Génération des animaux* II 1, 734b 19 et sq. ; V 8, 789b 2 et sq., voir aussi note 633 pour d'autres références.

<sup>593</sup> Cf. *Métaphysique* A 3, 984b 8-14. Cité à la note 149 dans notre 1<sup>re</sup> partie.

<sup>594</sup> Texte qui reprend *Physique* II 3, 195a 29 et sq.

cause la plus élevée, « τὸ ἀκρότατον », ou antérieure. Celle-ci, comme nous l'avons rappelé plus haut, est dans le cas du bâtisseur, l'art qui lui appartient et selon lequel il est dit bâtisseur<sup>595</sup>.

Nous rappelons ce point de doctrine, car il est central pour comprendre comment Aristote utilise la notion de cause et comment il cherche à déterminer ce que sont les causes. Ainsi, il ne cherche pas à déterminer quelle est la substance particulière qui a produit tel mouvement particulier, mais il cherche à déterminer précisément ce qui dans cette substance particulière lui permet d'être la cause de telle chose. Par exemple, si tel homme bâtit cette maison, c'est parce qu'il est un homme et non parce qu'il est blanc ou noir, puisqu'une pierre, qu'elle soit blanche ou qu'elle soit noire, ne peut pas bâtir quelque chose. Mais cette détermination de la cause comme étant l'homme, n'est pas assez précise puisque le simple fait d'être homme ne confère pas la capacité de bâtir une maison. Il est donc nécessaire, si l'on veut atteindre la cause par elle-même, de dire que s'il bâtit ou peut bâtir, c'est parce qu'il est bâtisseur et qu'il est bâtisseur parce qu'il possède l'art de bâtir.

Il précise encore qu'à l'intérieur des causes par elles-mêmes et non par coïncidence, il est possible de parler du genre de la cause ou de la cause particulière, par exemple, nous pouvons dire que la cause de la maison c'est une science productrice, ou bien que c'est l'art de construire, qui est une des sciences productrices. Ainsi, dans l'ordre de la cause d'où vient le mouvement, lorsque l'on dit que la cause de la génération d'un chat est une puissance de produire un mouvement, nous avons formulé cette cause de la manière la plus générale car nous ne pouvons pas remonter plus haut ; par contre, si nous disons que la cause de la génération d'un chat, c'est la nature du chat qui engendre, nous avons formulé cette cause de la manière la plus particulière, car nous désignons là une forme qui ne se divise plus en d'autres formes. Dans ce cadre donc, lorsque Aristote parle de causes particulières, il ne parle pas nécessairement d'une cause individuelle mais il peut désigner une forme qui n'est pas commune à plusieurs formes et qui ne se divise plus en d'autres formes. Par conséquent, lorsque Aristote affirme que la cause ou le principe c'est la nature, la forme ou la puissance, il faut se rappeler qu'il parle alors d'une manière générale en établissant des raisonnements valables pour toute nature, ou pour toute forme, ou pour toute puissance<sup>596</sup>.

---

<sup>595</sup> Cf. *Physique* II 3, 195b 21-25, cité dans la 2<sup>e</sup> partie, III, 3, à la note 329.

<sup>596</sup> Sans oublier non plus que c'est n'est pas l'art, la nature, la forme, la puissance qui produisent quelque chose mais les substances individuelles et concrètes *en tant qu'elles possèdent* soit cet art, soit cette nature, soit cette forme, soit cette puissance.

### 3. Deux sortes de puissance de mouvement : les puissances et les natures

Étant donné ce que nous venons de rappeler à propos des différentes manières de dire les causes, nous pouvons préciser que dans la recherche présente qui concerne la cause d'où provient le mouvement, il s'agit non pas de déterminer quelles sont les substances composées et individuelles qui produisent et qui sont les causes de tels ou tels mouvements, mais de déterminer, d'une manière générale, ce qui, dans les substances qui produisent des mouvements, leur donne précisément cette capacité-là.

À la suite de la définition du mouvement comme état accompli de ce qui est en puissance en tant qu'il est en puissance et à la suite de ce qu'une telle définition permet d'affirmer quant aux moteurs et aux mobiles, nous pouvons dire que pour Aristote, il y a nécessairement deux puissances différentes qui sont impliquées dans tout mouvement. En effet, au point de départ de tout mouvement, il y a une substance composée qui peut changer, c'est-à-dire qui a la possibilité ou la puissance de changer<sup>597</sup>. Mais, il doit aussi y avoir une substance qui peut faire changer, qui peut produire ce mouvement, c'est-à-dire qui a la puissance de mettre en mouvement. Cette puissance est une puissance *de produire*, « δύναμις τοῦ ποιεῖν », ou puissance active et elle est différente de la puissance de changer ou d'être en mouvement qui est une puissance *de subir*, « δύναμις τοῦ πάσχειν », ou puissance passive. Ces deux puissances peuvent se trouver soit dans une seule et même substance soit dans deux substances différentes. Enfin, précisons qu'elles sont relatives l'une à l'autre puisqu'elles ne peuvent exister l'une sans l'autre. Toutefois, malgré le fait qu'elles soient relatives, il y a un ordre entre ces deux puissances et la puissance de produire est première par rapport à la puissance de subir<sup>598</sup>.

Du point de vue du vocabulaire, en *Métaphysique* Θ, les verbes « πάσχειν » et « ποιεῖν » ont un sens général puisque ces verbes sont utilisés pour réaliser une distinction valable pour tout mouvement quel qu'il soit<sup>599</sup>. La substance en mouvement a une puissance de subir ou « δύναμις τοῦ πάσχειν » et l'autre puissance, qui caractérise la substance qui met en mouvement, est une puissance de produire ou « δύναμις τοῦ ποιεῖν ». Et si nous rattachons ces deux puissances aux différents types de causes, nous pouvons dire que la puissance de subir caractérise la cause comme matière tandis que la puissance de produire caractérise la cause comme principe d'où vient le mouvement.

---

<sup>597</sup> Nous avons analysé une telle puissance dans notre 3<sup>e</sup> partie.

<sup>598</sup> Pour ces points cf. *Métaphysique* Θ 1, 1046a 3 et sq.

<sup>599</sup> Cf. 2<sup>e</sup> partie, III, 1.

À propos de la puissance de produire un mouvement, en *Métaphysique* Θ comme en plusieurs autres passages de ses traités, Aristote utilise une distinction entre deux sortes de puissances productrices ou principes d'où viennent les mouvements : d'une part la nature – ou plus exactement les natures, puisqu'elles sont différentes selon les différentes substances naturelles – et d'autre part les puissances comme telles. Cette distinction est particulièrement développée en *Physique* II 1, 192b 8 et sq., lorsqu'il est question de déterminer ce qu'est la nature, ainsi qu'en *Métaphysique* Δ 12, 1019a 15 et sq., lorsqu'il s'agit de préciser les différents sens du terme « puissance ». Aristote la rappelle au début de l'analyse des puissances de mouvement en *Métaphysique* Θ 1. Nous pouvons aussi ajouter que, dans les développements d'Aristote, la différence entre ces deux principes de mouvement s'étend aux réalités et substances produites par ces deux principes : d'une part les substances constituées par nature et d'autre part, celles constituées par d'autres causes<sup>600</sup>. Enfin, nous verrons, dans les parties suivantes de notre travail, que cette même distinction est également à l'œuvre dans les analyses des livres Z et H. Pour toutes ces raisons, nous pensons qu'il est utile de nous y arrêter et de la commenter avant de poursuivre sur les analyses de la puissance productrice de mouvement.

En raison des exemples utilisés par Aristote – d'une manière régulière, les exemples utilisés pour étudier les puissances qui ne sont pas des natures, sont des exemples pris dans les arts humains, comme la construction d'une maison ou la guérison d'un malade<sup>601</sup> – cette distinction entre puissance et nature a pu être interprétée comme équivalente à la distinction entre art et nature<sup>602</sup>. Pour notre part, nous voudrions montrer que la distinction entre puissance et nature, et la distinction entre art et nature sont deux distinctions différentes et qu'elles sont utilisées pour des objectifs théoriques différents.

En *Métaphysique* Θ, après avoir étudié ce que sont les puissances de mouvements aux chapitres 1-5 et après avoir dit ce qu'est l'acte aux chapitres 6-7, Aristote souhaite montrer la priorité de l'acte sur toute puissance :

Puisqu'on a déterminé en combien de sens « antérieur » est dit, il est manifeste que l'acte est premier par rapport à la puissance. Et je ne parle pas seulement de la puissance qui a été définie et qui est dite principe

---

<sup>600</sup> Cf. par exemple *Métaphysique* Θ 7, 1049a 11-13 et *Physique* II 1, 192b 8-9. À ce sujet, nous pouvons rappeler ce que nous avons dit plus haut : seules les réalités produites par nature sont véritablement des substances, les artefacts ne le sont que dans un sens dérivé.

<sup>601</sup> Comme en *Métaphysique* Δ 12, 1019a 15 et sq.

<sup>602</sup> Cf. par exemple, D. Graham, *Aristotle. Physics Book VIII, op. cit.*, p. 77 : « Powers are exhibited in nature as well as in art. For instance, fire has the natural power to heat objects. Nevertheless, Aristotle tends to associate power with non-natural changes and nature with natural changes. (...) Thus he seems to have the tendency to read the nature-power contrast as a nature-art contrast, which in turn amounts to a contrast between non-deliberative and deliberative teleology. »

de changement dans un autre ou <dans le même> en tant qu'autre, mais d'une manière générale, de tout principe de mouvement ou de repos. En effet, la nature est aussi dans le même genre que la puissance puisqu'elle est principe de mouvement, toutefois, non dans un autre, mais dans la chose elle-même en tant qu'elle-même. Par rapport à toute puissance de cette sorte, donc, l'acte est premier et il est premier par le λόγος et par la substance ; par le temps, d'une certaine façon, il est premier et mais d'une autre façon, il ne l'est pas.<sup>603</sup>

La puissance qui a été définie comme principe de changement dans un autre est celle qui a été étudiée dans les premiers chapitres et parmi ces sortes de puissances, il y a les arts humains. En effet, l'art humain est effectivement une puissance : il est une puissance de produire *dans un autre*. Mais il faut ajouter qu'il est une sorte particulière de puissance puisque parmi les puissances, il se caractérise aussi par la connaissance du λόγος de ce qui sera produit. Par conséquent, pour Aristote, les arts humains qui impliquent spécifiquement la connaissance rationnelle du λόγος de l'œuvre produite, ne représentent qu'une certaine partie de ces puissances qui ne sont pas des natures et qui produisent « dans un autre », puisque dans de telles puissances se trouvent aussi les puissances sans λόγος :

Puisque de tels principes appartiennent, les uns, aux êtres inanimés et les autres aux êtres animés et <qu'ils sont> dans l'âme, dans <la partie> de l'âme qui a le λόγος, il est manifeste que parmi les puissances, certaines seront ἄλογοι et d'autres avec le λόγος.<sup>604</sup>

D'après ce passage, il y a donc deux sortes de puissances : d'une part, celles qui vont avec le λόγος, par exemple la médecine ou les autres arts, et d'autre part, celles qui sont ἄλογοι ; et Aristote donne comme exemples dans ces chapitres le chaud, ou ce qui chauffe, ce qui est sain et ce qui refroidit. Ainsi, lorsqu'il veut distinguer entre puissance de produire et puissance de subir, il donne les exemples suivants :

En effet, d'une part, <la puissance> est dans ce qui est affecté, car c'est du fait d'avoir un certain principe, et la matière aussi est un certain principe, que ce qui est affecté est affecté, l'un par une chose, l'autre par une autre. Le gras en effet est brûlable, ce qui est fragile de telle façon est broyable, et il en va de même pour les autres cas. Mais d'autre part, <la puissance> est dans ce qui produit, tel le chaud et l'art de bâtir, l'un est dans ce qui chauffe et l'autre dans celui qui bâtit.<sup>605</sup>

---

<sup>603</sup> *Métaphysiques* Θ 8, 1049b 4-12 : « ἐπεὶ δὲ τὸ πρότερον διώρισται ποσαχῶς λέγεται, φανερόν ὅτι πρότερον ἐνέργεια δυνάμεώς ἐστίν. λέγω δὲ δυνάμεως οὐ μόνον τῆς ὀρισμένης ἢ λέγεται ἀρχὴ μεταβλητικῆ ἐν ἄλλῳ ἢ ἄλλο, ἀλλ' ὅλως πάσης ἀρχῆς κινητικῆς ἢ στατικῆς. καὶ γὰρ ἡ φύσις ἐν ταῦτῳ [γίγνεται: ἐν ταῦτῳ γὰρ] γένηται τῆ δυνάμει: ἀρχὴ γὰρ κινητικῆ, ἀλλ' οὐκ ἐν ἄλλῳ ἀλλ' ἐν αὐτῷ ἢ αὐτό. πάσης δὲ τῆς τοιαύτης προτέρα ἐστίν ἢ ἐνέργεια καὶ λόγῳ καὶ τῆ οὐσίᾳ: χρόνῳ δ' ἐστὶ μὲν ὡς, ἐστὶ δὲ ὡς οὐ. » (texte Ross)

<sup>604</sup> Cf. *Métaphysique* Θ 2, 1046a 36 – 1046b 2 : « ἐπεὶ δ' αἱ μὲν ἐν τοῖς ἀψύχοις ἐνυπάρχουσιν ἀρχαὶ τοιαῦται, αἱ δ' ἐν τοῖς ἐμψύχοις καὶ ἐν ψυχῇ καὶ τῆς ψυχῆς ἐν τῷ λόγον ἔχοντι, δηλονότι καὶ τῶν δυνάμεων αἱ μὲν ἐσονται ἄλογοι αἱ δὲ μετὰ λόγου. »

<sup>605</sup> *Métaphysique* Θ 1, 1046a 22-27 : « ἡ μὲν γὰρ ἐν τῷ πάσχοντι (διὰ γὰρ τὸ ἔχειν τινὰ ἀρχήν, καὶ εἶναι καὶ τὴν ὕλην ἀρχήν τινα, πάσχει τὸ πάσχον, καὶ ἄλλο ὑπ' ἄλλου: τὸ λιπαρόν μὲν γὰρ καυστὸν τὸ δ' ὑπεῖκον ὡδὶ θλαστόν,

Par conséquent, lorsque Aristote distingue les natures et les puissances, il distingue les natures des deux sortes de puissances : et de celles qui sont avec le λόγος, et de celles qui sont ἄλογοι. Par suite, lorsqu'il distingue les natures des puissances, il n'a pas pour but d'insister sur le fait que les natures sont des puissances ἄλογοι, mais il insiste sur le fait qu'elles sont des puissances de produire *dans le même*. Corrélativement, du point de vue des puissances qui ne sont pas des natures, leur spécificité ne réside pas dans le fait d'être des principes de mouvements impliquant la raison humaine, mais dans le fait de produire un mouvement « dans un autre » ou « dans le même en tant qu'autre<sup>606</sup> ».

Aristote a affirmé au début de *Métaphysique* Θ 1, que, lorsque le terme « puissance » ou « δύναμις » est pris dans son sens premier et le plus propre<sup>607</sup>, il désigne une puissance ou capacité de produire un mouvement dans quelque chose d'autre<sup>608</sup>. Et il a montré, comme nous l'avons vu, que cette puissance se divise en puissances avec ou sans le λόγος. Ainsi, lorsque des telles puissances appartiennent à une substance inanimée ou lorsqu'elle se trouve dans une âme qui n'a pas le λόγος, ou dans la partie de l'âme qui n'a pas le λόγος, de telles puissances sont « ἄλογοι » ou irrationnelles ; lorsqu'elles se trouvent dans la partie de l'âme qui a le λόγος, elles peuvent être « μετὰ λόγου » ou rationnelle. En ce sens, l'art de la construction est une puissance « avec le λόγος » et elle est possédée par le bâtisseur qui est capable de construire une maison ; la puissance de chauffer ce qui est froid est une puissance « sans λόγος » et elle est possédée par ce qui est chaud ; et ces deux puissances sont des puissances de produire « dans un autre ».

Quant aux natures qui sont des principes, des causes et des puissances de mouvements, elles se distinguent de ces puissances prises au sens premier, car la nature est « principe du "être en mouvement" et du "être en repos", dans ce à quoi elle appartient en premier et par elle-même et non par accident<sup>609</sup> ». À propos de cette affirmation, nous pouvons préciser qu'Aristote ne prétend pas ici que toute nature est, en tant que telle, un principe et une puissance motrice pour la substance naturelle dans laquelle elle se trouve, ni que le propre d'une substance naturelle,

---

ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων), ἢ δ' ἐν τῷ ποιοῦντι, οἷον τὸ θερμὸν καὶ ἡ οἰκοδομικὴ, ἢ μὲν ἐν τῷ θερμαντικῷ ἢ δ' ἐν τῷ οἰκοδομικῷ: » Voir aussi *Métaphysique* Θ 2, 1046b 4-15 cité plus bas (note 629).

<sup>606</sup> Nous expliquons un peu plus bas le sens exact de cette expression.

<sup>607</sup> Cf. *Métaphysique* Θ 1, 1045a 35-36 : « ἢ λέγεται μὲν μάλιστα κυρίως ».

<sup>608</sup> Ce sens premier de « δύναμις » est similaire, pensons-nous, au premier sens que nous donnons à « puissance » dans la langue française actuelle. En effet, lorsque nous disons de quelqu'un qu'il possède une grande « puissance », ou que c'est un homme « puissant », nous utilisons ces termes en ce même premier sens : cet homme est puissant parce qu'il peut réaliser quelque chose dans telle autre chose, ou produire un effet dans une autre chose.

<sup>609</sup> *Physique* II 1, 192b 20-23 : « Ὡς οὐσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινὸς καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἡρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρῶτως καθ' αὐτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός. »

en tant qu'elle est naturelle, consiste à se mettre soi-même en mouvement. En effet, il y a une différence entre affirmer que toute substance naturelle, en tant que naturelle, est en mouvement ou a une tendance naturelle au changement<sup>610</sup> et affirmer que toute substance naturelle se met elle-même en mouvement et qu'elle est la cause productrice de ses propres mouvements<sup>611</sup>. La nature aristotélicienne n'est donc pas, en tant que telle, un principe du fait de « se mettre soi-même en mouvement »<sup>612</sup>, mais un principe du fait « d'être en mouvement » pour ce dans quoi elle se trouve, ou dans « dans le même »<sup>613</sup>.

Par conséquent, puisque la distinction entre nature et puissance est une distinction entre puissances de mouvements « dans un autre » et puissances de mouvements « dans le même », il faut encore préciser exactement la signification exacte de ces qualifications, c'est-à-dire « dans un autre » et « dans le même », puisqu'elles peuvent aussi être sources de difficultés d'interprétation. En effet, nous voudrions montrer que les termes « dans un autre » ou « en soi-

---

<sup>610</sup> Cf. *Physique* II 1, 192b 16 et sq. où Aristote déclare que les réalités artificielles, en tant qu'artificielle, n'ont pas de tendance naturelle au changement : « οὐδεμίαν ὀρμὴν ἔχει μεταβολῆς ἔμφυτον ».

<sup>611</sup> Nous pouvons rappeler ce que nous avons dit plus haut au sujet des mouvements naturels du léger et du lourd, analysés en *Physique* VIII 4 : Aristote veut démontrer dans ce passage que lorsqu'un corps léger va vers le haut et un corps lourd vers le bas, ce sont bien des mouvements naturels pour ces corps mais que la cause qui produit ces mouvements ne se trouve pas dans les corps eux-mêmes ; cette cause se trouve, pour Aristote, soit dans ce qui a été la cause de leurs générations simples, soit dans ce qui a enlevé l'obstacle qui pouvait les empêcher d'aller vers le haut ou vers le bas. Cf. 2<sup>e</sup> partie, V.

<sup>612</sup> Par conséquent, nous ne rejoignons pas complètement les interprètes qui pensent comme D. Graham, *Aristotle. Physics Book VIII, op. cit.*, p. xiii : « Unlike artificial bodies, natural bodies have their own source of motion and rest : that is, they move and stop by themselves. Thus earth and water move down, fire and air move up ; animals move around their environments, and plants grow ; and finally, the heavenly bodies move in circles around the earth. »

<sup>613</sup> Notre interprétation de la nature comme principe diffère de celle de S. Waterlow, *Nature, change, and agency in Aristotle's Physics, op. cit.* Les deux principales différences nous semblent être les suivantes. Premièrement, nous n'interprétons pas comme elle le fait, la nature comme désignant un principe interne à l'individu, « an innate impulse », ou une source d'où proviennent les mouvements naturels qui adviennent à un sujet individuel et naturel (p. 4 et sq.). Nous ne pensons pas non plus que tous les mouvements qui ont pour cause la nature, se produisent dans la substance individuelle qui possède cette nature (p. 41). Nous pensons plutôt que la nature désigne quatre sortes de principe – la nature comme matière, la nature comme forme, la nature comme point de départ du mouvement et la nature comme accomplissement – et que le principe d'où vient le mouvement, pour un mouvement naturel, peut appartenir à une autre substance naturelle que celle à laquelle ce mouvement appartient. Deuxièmement, nous ne pensons pas comme elle lorsqu'elle affirme : « his matter-form distinction cannot be made at all for the simple bodies : this is part of what he means by 'simple' connection. » (p. 71). Au contraire, nous pensons que tout corps est composé de matière et de forme. Il nous semble qu'en prenant en compte ces deux points, il est possible de donner une interprétation qui montre une cohérence plus grande de l'ensemble de la doctrine physique d'Aristote sur le mouvement, plus qu'elle ne le fait dans son livre. Quant au propre des êtres naturels par rapport aux artefacts, nous ne pensons pas qu'il se trouve dans le fait que les substances naturelles ont une *source interne* de mouvement (sans nier que certaines substances naturelles soient telles), mais dans le fait qu'être en mouvement de telle ou telle manière – ou qu'être alternativement en mouvement et en repos de telle ou telle manière, pour les substances sublunaires – appartient à la substance des substances naturelles. Nous ne rejoignons pas non plus L. Couloubaritsis, *La Physique d'Aristote, l'avènement de la science Physique, op. cit.*, pp. 226 et sq., lorsqu'il comprend la nature comme ce qui appartient à un étant naturel et qui lui permet de se mouvoir et de s'arrêter par lui-même.

même », tels qu'ils sont utilisés ici, ne désignent pas premièrement l'unité numérique d'un substrat mais une unité selon la forme.

Pour en rendre compte, nous pouvons souligner que pour Aristote, il est possible que parmi ces puissances de mouvement « dans un autre », certaines procurent à la substance qui les possède la faculté de produire un mouvement « en soi-même », tel le médecin qui se soigne lui-même. Mais, si on suit l'analyse aristotélicienne de cet exemple type, il faut affirmer que lorsque le médecin se soigne lui-même en raison de l'art médical qu'il possède, ce mouvement ne l'affecte pas en tant qu'il est médecin, mais en tant qu'il est guérissable. Ainsi, puisque c'est « en tant que médecin » qu'il produit la guérison et que c'est « en tant que guérissable » qu'il reçoit cette guérison, s'il y a bien une identité selon le nombre, puisque tout provient et se réalise dans le même substrat numérique, il y a cependant une altérité selon la forme, puisqu'un médecin guérit un malade<sup>614</sup>. C'est pourquoi Aristote complète alors la formulation exacte qui convient à cette puissance distincte de la nature, en disant qu'elle est « principe de changement dans autre chose ou <dans la même chose> en tant qu'autre<sup>615</sup> ».

Du point de vue de la nature comme principe de mouvement « dans le même », nous pouvons nous demander ce qu'il en est des générations simples, qui sont pour les animaux « la plus naturelle des fonctions<sup>616</sup> ». En effet, lorsque Aristote explique ce qu'est la nature, il affirme que chaque réalité constituée par nature a en elle-même un principe de mouvement, « pour certaines, selon le lieu, pour d'autres, selon l'augmentation et la diminution, et pour d'autres, selon l'altération<sup>617</sup> ». Ainsi, étant donné qu'Aristote ne cite pas dans cette liste la génération simple et qu'il reconnaît ailleurs qu'aucune substance naturelle ne s'engendre elle-même<sup>618</sup>, nous pouvons nous demander ce qu'il en est dans ce cas : faut-il placer la génération simple des substances naturelles dans les mouvements produits, non par la nature qui produit « dans le même », mais par une puissance de mouvement « dans un autre » ?

---

<sup>614</sup> Cf. *Métaphysique* Δ 12, 1019a 17-18 : « L'art de soigner, qui est une puissance, peut se trouver dans ce qui est soigné, mais ce n'est pas en tant qu'il est soigné <que cette puissance lui appartient>. – ή ιατρική δύναμις οὔσα ὑπάρχει ἂν ἐν τῷ ἰατρευομένῳ, ἀλλ' οὐχ ἢ ἰατρευόμενος. » et *Physique* II 1, 192b 23-27 : « Il peut se trouver qu'une personne, étant médecin, soit elle-même pour elle-même la cause de la guérison. Cependant ce n'est pas en raison du fait qu'elle est soignée qu'elle possède l'art médical, mais il est arrivé par coïncidence que la même <personne> soit médecin et en train d'être soignée et c'est pourquoi ces deux <qualités> peuvent être séparées l'une de l'autre. – ὅτι γένοιτ' ἂν αὐτὸς αὐτῷ τις αἰτιος ὑγείας ὡν ἰατρός· ἀλλ' ὁμως οὐ καθὼ ὑγιάζεται τὴν ἰατρικὴν ἔχει, ἀλλὰ συμβέβηκεν τὸν αὐτὸν ἰατρὸν εἶναι καὶ ὑγιαζόμενον· διὸ καὶ χωρίζεται ποτ' ἀπ' ἀλλήλων. »

<sup>615</sup> Cf. *Métaphysique* Θ 1, 1046a 10-11 : « ἐστὶν ἀρχὴ μεταβολῆς ἐν ἄλλῳ ἢ ἢ ἄλλο. »

<sup>616</sup> Cf. *De l'âme* II 4, 415a 26 – 415b 8.

<sup>617</sup> *Physique* II 1, 192b 13-16, cité à la note 241, 2<sup>e</sup> partie.

<sup>618</sup> *Génération des animaux* II 1, 735a 13-14 : « En effet, rien ne s'engendre soi-même, mais lorsqu'il est engendré, alors il croît lui-même par lui-même. – Οὐθὲν γὰρ αὐτὸ ἑαυτὸ γεννᾷ· ὅταν δὲ γένηται αὐξεῖ ἤδη αὐτὸ ἑαυτό. » Voir aussi, *De l'âme* II 4, 416b 16-17.

À cette question, nous pouvons répondre que, pour la physique aristotélicienne, les générations des substances naturelles sont bien des mouvements naturels produits « dans le même » par leurs natures propres et qu'il faut comprendre ici la précision « dans le même », non pas selon une unité numérique du substrat, mais selon la forme. En effet, aux yeux d'Aristote, ces générations ont lieu « dans le même » et non « dans un autre » puisqu'il affirme ceci en *Métaphysique* Λ : « L'art est donc un principe <de génération> dans un autre, alors que la nature est un principe <de génération> dans le même, puisque c'est un homme qui engendre un homme. »<sup>619</sup> Cette même doctrine se retrouve aussi exprimée dans le traité de la *Génération des animaux*. En effet, dans ce traité, lorsqu'il se sert de la production d'outils comme d'un exemple utile pour concevoir un schéma d'explication valable pour les générations animales, Aristote précise en même temps la différence entre la génération d'un artefact et la génération d'un animal en disant : « En effet, l'art est principe et forme de ce qui est généré, mais <il produit> cependant dans un autre, alors que le mouvement de la nature est dans le même à partir d'une autre nature qui possède en acte la forme. »<sup>620</sup> Nous pouvons donc résumer la position aristotélicienne en disant que le médecin qui se soigne lui-même, produit un mouvement dans le même selon le nombre, mais dans un autre selon la forme, tandis que la nature selon laquelle un animal ou une plante est cause de la génération d'une nouvelle substance naturelle, produit un mouvement dans un autre substrat, mais en tant que cet autre selon le nombre, est le même selon la forme. Nous pouvons aussi retourner la formule de la puissance, et dire que la nature quand elle est principe de génération, engendre « dans un autre en tant qu'il est le même »<sup>621</sup>.

<sup>619</sup> *Métaphysique* Λ 3, 1070a 7-8 : « Ἡ μὲν οὖν τέχνη ἀρχὴ ἐν ἄλλῳ, ἡ δὲ φύσις ἀρχὴ ἐν αὐτῷ (ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ) » En commentant ce passage, Ross pense plutôt que l'exemple de l'homme qui engendre un homme n'est pas un bon exemple pour illustrer le fait que la nature est principe dans le même puisque dans le cas des générations le changement est produit dans un autre et il en conclut : « the definition of nature really breaks down in the case of generation ». Il signale que l'hypothèse d'un copiste, qui aurait repris ces mots de 1070a 27-28 serait une bonne explication pour expliquer la présence de « ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ » juste après « ἡ δὲ φύσις ἀρχὴ ἐν αὐτῷ ». Mais, le fait qu'il trouve déjà une discussion sur la place de ces mots dans le commentaire du pseudo-Alexandre, lui fait plutôt opter pour une autre hypothèse : « Aristotle wrote them carelessly as an illustration of the « ἀρχὴ ἐν αὐτῷ ». (Cf. W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, op. cit. 2e vol., p. 335)

<sup>620</sup> *Génération des animaux* II 1, 735a 2-4 : « Ἡ γὰρ τέχνη ἀρχὴ καὶ εἶδος τοῦ γιγνομένου, ἀλλ' ἐν ἑτέρῳ ἢ δὲ τῆς φύσεως κίνησις ἐν αὐτῷ ἀφ' ἑτέρας οὐσα φύσεως τῆς ἐχούσης τὸ εἶδος ἐνεργεία. »

<sup>621</sup> L. Judson interprète différemment *Métaphysique* Λ 3, 1070a 7-8 en disant qu'Aristote parle ici du générateur et non de la chose engendrée. Ainsi, la forme impliquée dans la génération d'un homme est elle-même dans un homme, alors que la forme impliquée dans la génération d'une maison est dans un autre, dans l'homme qui bâtit. Il nous semble que cette solution, qui arrive cependant à des conclusions valables, met de côté la différence entre « être principe de mouvement dans un autre » et « être principe de mouvement dans le même » au profit de la différence entre « être dans le même », la forme de la génération de l'homme est dans le même c'est-à-dire dans un homme, et « être dans un autre », la forme de la génération de la maison est dans un autre, c'est-à-dire non dans une maison, mais dans l'homme qui bâtit (cf. L. Judson, « Formlessness and the Priority of Form », *art. cit.*, p. 127). Fabienne Baghdassarian développe sur ce passage une interprétation semblable à la nôtre (cf. F. Baghdassarian, *Métaphysique, Livre Lambda*, op. cit., p. 139).

Pour conclure ce point sur la différence entre les natures et les puissances, signalons premièrement qu'une telle conception de la nature comme principe de mouvement « dans le même » a des conséquences sur lesquelles nous reviendrons dans la manière de comprendre ce que sont les fins et les accomplissements vers lesquels tendent les mouvements produits par ces natures. Deuxièmement, puisque malgré leurs différences, elles appartiennent toutefois à un certain genre commun, nous verrons que certains raisonnements – parmi eux, Aristote signale d'une manière particulière ceux qui prouvent l'antériorité de l'acte sur la puissance – sont valables pour ces deux sortes de principes de mouvement<sup>622</sup>.

#### 4. La puissance de produire et la forme

On a pu discuter sur les raisons qui conduisent Aristote à affirmer que la puissance de produire est « la puissance première<sup>623</sup> » : la puissance de subir n'aurait-elle pas, elle aussi, des raisons d'être dite première par rapport à la puissance de produire ? Pour notre part, nous pensons que la raison selon laquelle la puissance de produire est première se trouve dans la priorité de la forme sur la matière. En effet, celui qui a la puissance de produire possède en acte la forme qu'il peut produire dans autre chose, forme que cette autre chose ne possède qu'en puissance. Cette affirmation est vraie simplement et sans besoin d'ajouter d'autres précisions dans le cas de la génération d'une substance naturelle et elle est vraie d'une certaine manière dans le cas des autres mouvements :

Ce n'est pas seulement au sujet de la substance que ce raisonnement rend évident le fait que la forme n'est pas générée, mais ce raisonnement commun vaut aussi pour tout ce qui est également premier, par exemple pour la quantité, la qualité et les autres attributions. En effet, de même que la sphère de bronze est générée, mais que ce n'est le cas ni de la sphère, ni du bronze – et qu'il en est ainsi pour le bronze aussi s'il est généré, car il faut toujours la préexistence de la matière et de la forme – ainsi, il en va de même, et pour le ce que c'est, et aussi pour la qualité, pour la quantité et les autres attributions également. En effet, ce n'est pas la qualité qui est générée, mais le morceau de bois d'une certaine qualité, ni la quantité, mais le morceau de bois ou l'animal d'une certaine quantité. Il est certes possible de saisir, à partir de là, le propre de la substance : il est nécessaire qu'il y ait préalablement une autre substance en état accompli et qui produit, un animal par exemple s'il naît un animal. Mais ce n'est pas nécessaire pour la qualité ou la quantité qui peuvent préexister seulement en puissance.<sup>624</sup>

---

<sup>622</sup> *Métaphysiques* Θ 8, 1049b 4-12, cité plus haut, note 603.

<sup>623</sup> Cf. *Métaphysique* Θ 1, 1046a 9-16 et les commentaires sur ce passage de S. Makin, *Aristotle. Metaphysics. Book Θ, op. cit.*, pp. 22 et sq.

<sup>624</sup> *Métaphysique* Z 9, 1034b 7-20 : « Οὐ μόνον δὲ περὶ τῆς οὐσίας ὁ λόγος δηλοῖ τὸ μὴ γίνεσθαι τὸ εἶδος, ἀλλὰ περὶ πάντων ὁμοίως τῶν πρώτων κοινὸς ὁ λόγος, οἷον ποσοῦ ποιοῦ καὶ τῶν ἄλλων κατηγοριῶν. Γίνεται γὰρ ὥσπερ ἢ χαλκῆ σφαῖρα ἀλλ' οὐ σφαῖρα οὐδὲ χαλκός, καὶ ἐπὶ χαλκοῦ, εἰ γίγνεται (ἀεὶ γὰρ δεῖ προϋπάρχειν τὴν ὕλην καὶ τὸ εἶδος), οὕτως καὶ ἐπὶ τοῦ τί ἐστὶ καὶ ἐπὶ τοῦ ποιοῦ καὶ ποσοῦ καὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως κατηγοριῶν· οὐ γὰρ γίγνεται τὸ ποιὸν ἀλλὰ τὸ ποιὸν ξύλον, οὐδὲ τὸ ποσὸν ἀλλὰ τὸ ποσὸν ξύλον ἢ ζῶον. Ἄλλ' ἴδιον τῆς οὐσίας ἐκ

Dans ce texte, « tout ce qui est également premier » désigne ce qui est premier à l'intérieur des figures de l'attribution concernée par le mouvement : le « ce que c'est » et la substance comme forme, puis la quantité, la qualité et le lieu<sup>625</sup>. Et à ce sujet, Aristote affirme que lors des générations simples ou relatives, il n'y a ni production, ni génération, ni changement pour les figures de l'attribution mais qu'il y a génération de telle substance composée ou bien changement de la qualité ou de la quantité ou du lieu pour cette substance.

Nous reviendrons plus loin sur le raisonnement qui conduit à rendre évidente cette ingénéralité des formes ; mais nous avons déjà cité ce passage car il manifeste que lors des générations simples, la substance qui possède cette puissance de produire une génération, possède en acte la forme qu'elle est capable de produire. Par contre, pour la génération d'une quantité ou d'une qualité, Aristote reconnaît que ce n'est pas toujours nécessaire et que telle substance peut produire telle forme selon la quantité ou la qualité sans posséder en acte cette quantité ou cette qualité.

Le fait qu'une substance naturelle qui a la puissance de générer une nouvelle substance, possède en acte la forme ou nature qu'elle peut produire, est étudié en parallèle avec la question de la génération des artefacts. En effet, Aristote élabore un schéma dont il se sert pour analyser ces deux sortes de générations et pour montrer leurs similitudes et différences. Ainsi, dans le cas de la production d'un artefact, seul celui qui connaît le λόγος de la maison peut produire une maison : il produit dans ces matériaux privés de la forme en acte de la maison, la forme qu'il connaît en acte. Pour celui qui peut bâtir, cette connaissance de la forme est une certaine possession en acte non de la forme de la maison elle-même – celui qui bâtit n'est pas une maison – mais du λόγος et de la forme sans matière de la maison. Pour cette raison, les arts qui sont des puissances avec le λόγος, se distinguent donc des autres puissances qui sont sans le λόγος<sup>626</sup>, et ils sont puissances des contraires :

Puisque les contraires ne surviennent (« οὐκ ἐγγίγνεται ») pas dans la même chose, et puisque la science est puissance par le fait d'avoir le λόγος, et que l'âme a un principe de mouvement, ce qui est sain ne produit que la santé, ce qui chauffe ne produit que la chaleur, ce qui refroidit, le froid, mais le savant

---

τούτων λαβεῖν ἔστιν ὅτι ἀναγκαῖον προϋπάρχειν ἑτέραν οὐσίαν ἐντελεχεία οὖσαν ἢ ποιᾷ, οἷον ζῆον εἰ γίγνεται ζῆον· ποῖον δ' ἢ ποσόν οὐκ ἀνάγκη ἀλλ' ἢ δυνάμει μόνον »

<sup>625</sup> À ce propos, nous pouvons remarquer que dans ce passage, Aristote se contente de citer la qualité et la quantité et qu'il continue en disant « et les autres attributions ». Or parmi les attributions qui restent, seul le lieu peut être concerné par le mouvement. Et l'on peut se demander si le lieu peut être analysé exactement de la même manière que la quantité ou la qualité : quel sens peut-on donner à l'affirmation selon laquelle le lieu n'est pas produit lorsqu'un moteur produit un déplacement ? Sans doute, faut-il voir ici aussi un lieu où le schéma général doit être adapté à chaque cas particulier qu'il veut expliquer ; et dans le cas du déplacement local, nous pourrions peut-être dire qu'un déplacement suppose un lieu d'aboutissement qui n'est pas lui-même en train de changer.

<sup>626</sup> Cf. *Métaphysique* Θ 5, 1047b 35 – 1048a 5.

produit les deux. Car le λόγος est λόγος des deux, mais pas de la même manière, et <il est> dans une âme qui a un principe de mouvement. De sorte qu'elle mettra en mouvement à partir du même principe, vers les deux, en les rattachant au même objet. C'est pourquoi, les choses puissantes d'après le λόγος produisent les contraires par les choses puissantes sans le λόγος<sup>627</sup>, car ils sont contenus par un principe unique, le λόγος.<sup>628</sup>

Ainsi, puisque celui qui connaît le λόγος d'une chose connaît premièrement, les choses auxquelles ce λόγος appartient et ensuite d'une manière dérivée, les choses qui sont privées de ce λόγος, c'est-à-dire les contraires des premières, celui qui a une telle puissance de produire liée à la possession d'une connaissance de la forme, est capable de produire dans les choses soit la possession de ce λόγος et de cette forme, soit la privation de ce λόγος<sup>629</sup>. Quant aux choses qui produisent sans la connaissance du λόγος, elles ne peuvent que produire la possession de telle forme particulière et non sa privation, sauf si l'on veut dire qu'elles sont causes de cette privation par leur absence<sup>630</sup>.

<sup>627</sup> Le texte et la traduction de ce passage sont discutés. Cf. D. Lefebvre, *Dynamis, op. cit.*, p. 398, note 4, et S. Makin, *Aristotle. Metaphysics. Book Θ, op. cit.*, p. 57. Avec Lefebvre et Makin, nous avons compris « τοῖς ἄνευ λόγου δυνατοῖς » comme un datif instrumental. Pour un exemple de datif instrumental dans un contexte d'analyse des causes de la génération, cf. *Météorologiques* IV 12, 390b 2-4 : « Donc, les parties homéomères peuvent être engendrées par le chaud et le froid et par les mouvements produits par ceux-ci, en se solidifiant par le chaud et par le froid - Τὰ μὲν οὖν τοιαῦτα μόρια θερμότητι καὶ ψυχρότητι καὶ ταῖς ὑπὸ τούτων κινήσεσιν ἐνδέχεται γίνεσθαι, πηγνύμενα τῷ θερμῷ καὶ τῷ ψυχρῷ. » Voir aussi : *De l'âme* III 10, 433b 13-21, où l'organe par lequel le désir met le corps en mouvement est désigné par l'expression « ᾧ κινεῖ ».

<sup>628</sup> *Métaphysique* Θ 2, 1046b 15-26 : « ἐπεὶ δὲ τὰ ἐναντία οὐκ ἐγγίγνεται ἐν τῷ αὐτῷ, ἢ δ' ἐπιστήμη δύναμις τῷ λόγον ἔχειν, καὶ ἡ ψυχὴ κινήσεως ἔχει ἀρχήν, τὸ μὲν ὑγιεινὸν ὑγιαν μόνον ποιεῖ καὶ τὸ θερμαντικὸν θερμότητα καὶ τὸ ψυκτικὸν ψυχρότητα, ὁ δ' ἐπιστήμων ἄμφω. λόγος γὰρ ἐστὶν ἀμφοῖν μὲν, οὐχ ὁμοίως δέ, καὶ ἐν ψυχῇ ἢ ἔχει κινήσεως ἀρχήν: ὥστε ἄμφω ἀπὸ τῆς αὐτῆς ἀρχῆς κινήσει πρὸς ταῦτ' ὁμοίως: διὸ τὰ κατὰ λόγον δυνατὰ τοῖς ἄνευ λόγου δυνατοῖς ποιεῖ τὰναντία: μὴ γὰρ ἀρχὴ περιέχεται, τῷ λόγῳ. »

<sup>629</sup> Cf. *Métaphysique* Θ 2, 1046b 4-15 : « Et toutes les puissances rationnelles sont <puissances> des contraires en étant les mêmes, alors que les puissances irrationnelles sont puissances d'une seule chose, tel le chaud qui est seulement puissance de chauffer alors que la médecine est puissance de la maladie et de la santé. La cause en est que la science est un λόγος, et que le même λόγος manifeste la chose et sa privation, mais non de la même manière. En un sens, elle est science des deux, en un autre elle est plus science de ce à quoi il appartient. D'où il est nécessaire que de telles sciences soient sciences des contraires, mais de l'un selon elles-mêmes et de l'autre non selon elles-mêmes. En effet, le λόγος est par lui-même λόγος de l'un, et d'une certaine manière par accident λόγος de l'autre, car il manifeste le contraire par la négation et la suppression. En effet, la privation première est le contraire et elle-même est la suppression de l'autre. – καὶ αἱ μὲν μετὰ λόγου πᾶσαι τῶν ἐναντίων αἰ αὐταί, αἱ δὲ ἄλλοι μία ἐνός, οἷον τὸ θερμὸν τοῦ θερμαίνεσθαι μόνον ἢ δὲ ἰατρικὴ νόσου καὶ ὑγείας. αἴτιον δὲ ὅτι λόγος ἐστὶν ἢ ἐπιστήμη, ὁ δὲ λόγος ὁ αὐτὸς δηλοῖ τὸ πρᾶγμα καὶ τὴν στέρησιν, πλὴν οὐχ ὡσαύτως, καὶ ἐστὶν ὡς ἀμφοῖν ἐστὶ δ' ὡς τοῦ ὑπάρχοντος μᾶλλον, ὥστ' ἀνάγκη καὶ τὰς τοιαύτας ἐπιστήμας εἶναι μὲν τῶν ἐναντίων, εἶναι δὲ τοῦ μὲν καθ' αὐτὰς τοῦ δὲ μὴ καθ' αὐτάς: καὶ γὰρ ὁ λόγος τοῦ μὲν καθ' αὐτὸ τοῦ δὲ τρόπον τινὰ κατὰ συμβεβηκός: ἀποφάσει γὰρ καὶ ἀποφορᾷ δηλοῖ τὸ ἐναντίον: ἢ γὰρ στέρησις ἢ πρώτη τὸ ἐναντίον, αὕτη δὲ ἀποφορὰ θατέρου. »

<sup>630</sup> Cf. *Métaphysique* Δ 2, 1013b 11-16 : « De plus, la même chose est une cause pour les contraires ; en effet, ce qui, étant présent, est une cause de ceci, nous en faisons parfois la cause du contraire par son absence ; par exemple, nous pensons que l'absence du pilote est la cause du naufrage du navire, lui dont la présence aurait été la cause du salut pour ce navire. Et les deux, la présence et la privation, sont causes comme ce qui met en mouvement. – Ἐτι δὲ ταῦτ' ὁμοίως ἐστὶν: ὁ γὰρ παρὸν αἴτιον τουδί, τοῦτ' ἀπὸν αἰτιώμεθα ἐνίοτε τοῦ ἐναντίου, οἷον τὴν ἀπουσίαν τοῦ κυβερνήτου τῆς ἀνατροπῆς, οὗ ἦν ἡ παρουσία αἰτία τῆς σωτηρίας: ἄμφω δέ, καὶ ἡ παρουσία καὶ ἡ στέρησις, αἴτια ὡς κινουῦντα. » Voir aussi le passage parallèle en *Physique* II 3, 195a 11-14.

Dans le cas des artefacts, celui qui peut produire tel objet n'est pas tel objet en acte, mais il connaît en acte le λόγος de cet objet et il produit par le moyen des choses qui sont puissantes sans le λόγος, comme le médecin qui produit la santé au moyen de ce qui peut chauffer le corps du malade et tous les artisans qui produisent grâce à leurs outils. Par conséquent, nous pouvons formuler ainsi le critère qui permet de différencier, dans la chaîne des multiples moteurs, celui qui est premier : le moteur premier possède la forme de ce qui est produit, par exemple, l'architecte, le médecin, tandis que les moteurs suivants possèdent une puissance de produire un effet et une étape nécessaire pour la production de tel objet, mais ils n'ont pas la connaissance de ce qu'ils produisent, comme les scies, les haches pour le constructeur et la chaleur, la nourriture et les médicaments pour le médecin<sup>631</sup>. Ainsi, la chaleur peut être une cause pour la génération spontanée de la santé dans le cas où ayant été réchauffé un malade a guéri, mais sans que ce réchauffement n'ait eu pour cause un médecin qui connaissait ce qu'est le λόγος de la santé et l'équilibre entre le froid et le chaud qu'elle nécessite<sup>632</sup>.

Une telle différence entre les moteurs premiers d'une génération et les moteurs suivants est reprise et adaptée par Aristote dans l'analyse de la génération des animaux. En effet, dans ces cas-là aussi, il pense que l'on peut distinguer entre les moteurs premiers des générations simples et les moteurs suivants selon un critère similaire : les moteurs premiers sont les animaux qui possèdent déjà en acte, non plus la connaissance de leur forme et de leur nature, mais leur forme et nature propre. Et ces animaux produisent un animal de même forme et de même nature. Les moteurs seconds qui sont les semences et aussi le froid et le chaud produisent pour leur part des étapes nécessaires dans la génération d'un animal, mais ils produisent sans posséder la forme du résultat final auquel ils concourent. Ainsi, la puissance motrice du feu est nécessaire, mais à titre d'instrument, pour les générations des plantes et des animaux. En effet, un corps chaud en acte possède, par lui-même et en acte, la puissance de chauffer un autre corps, mais il ne possède pas par lui-même, la puissance de forger une hache. Le feu est donc utilisé par le forgeron, comme un outil, mais c'est le forgeron en tant que tel, parce qu'il connaît en acte le

<sup>631</sup> Cf. *Métaphysique* A 1, 981a 30 – 981b 6 : « Pour cette raison aussi, nous estimons que ceux qui dirigent ont, en chaque domaine plus de valeur et plus de savoir que ceux qui exécutent et qu'ils sont plus sages parce qu'ils connaissent les causes de ce qu'ils produisent ; quant à ceux qui exécutent, ils produisent comme certains êtres inanimés aussi produisent, sans savoir ce qu'ils produisent, à la manière dont le feu brûle. Donc les êtres inanimés produisent chacun de ces effets par une certaine nature, tandis que ceux qui exécutent le font par habitude. Et nous pensons qu'ils sont plus sages, non parce qu'ils ont plus d'habileté pratique, mais parce qu'ils possèdent le λογος et acquièrent la connaissance des causes. – Διὸ καὶ τοὺς ἀρχιτέκτονας περὶ ἕκαστον τιμιωτέρους καὶ μᾶλλον εἰδέναι νομίζομεν τῶν χειροτεχνῶν καὶ σοφωτέρους, ὅτι τὰς αἰτίας τῶν ποιουμένων ἴσασιν (τοὺς δ', ὥσπερ καὶ τῶν ἀνύχων ἔνια ποιεῖ μὲν, οὐκ εἰδότες δὲ ποιεῖ ἃ ποιεῖ, οἷον καίει τὸ πῦρ· τὰ μὲν οὖν ἄψυχα φύσει τινὶ ποιεῖν τούτων ἕκαστον τοὺς δὲ χειροτέχνας δι' ἔθος), ὡς οὐ κατὰ τὸ πρακτικὸν εἶναι σοφωτέρους ὄντας ἀλλὰ κατὰ τὸ λόγον ἔχειν αὐτοὺς καὶ τὰς αἰτίας γνωρίζειν. »

<sup>632</sup> Cf. *Métaphysique* Z 7, 1032b 21 et sq. Nous reviendrons plus bas sur les analyses de ces chapitres.

λόγος de la hache, qui possède, par lui-même et en acte, la puissance de forger une hache. Selon le même raisonnement, Aristote reproche régulièrement à tous les physiciens qui ont donné le feu comme une cause suffisante pour la production de toutes les substances naturelles d'avoir parlé d'une manière moins satisfaisante que les menuisiers qui eux du moins, n'attribuent pas à leurs seuls outils, la production de leurs meubles<sup>633</sup>. Ainsi, lorsqu'il précise le rôle de la chaleur au cours du développement des parties du corps dans l'embryon, Aristote affirme ceci :

Cependant, cette chaleur ne produit pas des chairs ou des os, au hasard comme cela arrive, là où cela arrive et quand cela arrive. Mais elle produit ce qui est naturel, où c'est naturel et lorsque c'est naturel. En effet, ce qui est <quelque chose> en puissance ne le sera pas, sous l'action de ce qui, sans posséder l'acte, peut mettre en mouvement ; et ce qui possède l'acte ne produira pas à partir de n'importe quoi ; de la même manière le menuisier ne pourra pas produire un coffre, si ce n'est à partir du bois ; et sans menuisier, il n'y aura pas non plus de coffre à partir de ces morceaux de bois.<sup>634</sup>

Le rôle de la chaleur dans la génération des animaux, chaleur qui produit sans posséder l'acte et la forme de l'animal qu'elle produit, est donc naturel parce que ce qui chauffe est guidé et s'intègre dans un processus naturel plus vaste qui est produit dans une matière appropriée par un moteur qui possède l'acte et la forme de ce qu'il produit.

Nous pouvons donc conclure que pour Aristote le moteur premier qui produit et engendre un certain ceci doit nécessairement posséder – d'une certaine manière pour les artefacts et d'une autre manière pour les substances naturelles – le λόγος, la forme et l'acte de ce qu'il produit. Et c'est toujours pour cette raison qu'il refuse d'attribuer au feu le fait d'être une cause première pour n'importe quelle génération, excepté la seule génération de la chaleur et du feu et des qualités qui ne dépendent que du chaud et du froid :

La dureté et la mollesse, la viscosité et la friabilité et toutes les autres affections qui appartiennent aux parties inanimées, la chaleur et le froid peuvent bien les produire, par contre, le λόγος par lequel ceci est effectivement de la chair et ceci, des os, ils ne peuvent plus le produire, mais c'est le mouvement qui provient du générateur qui est en état accompli ce qu'est en puissance ce à partir de quoi ceci est généré, comme aussi cela arrive aux choses qui sont générées par l'art.<sup>635</sup>

---

<sup>633</sup> *Génération et corruption* II 9, 336a 1-12 ; *Météorologiques* IV 12, 390b 3-14 ; *Parties des animaux* I 1, 641a 7-14 et II 7, 652b 7-16 ; *Génération des animaux* II 1, 734b 19 – 735a 4 (passage le plus développé et explicite sur ce thème).

<sup>634</sup> *Génération des animaux* II 6, 743a 21-26 : « Αὕτη δὲ οὔτε ὃ τι ἔτυχε ποιῆι σάρκα ἢ ὀστοῦν οὔθ' ὅπου ἔτυχεν οὔθ' ὅπου ἔτυχεν, ἀλλὰ τὸ πεφυκὸς καὶ οὗ πέφυκε καὶ ὅτε πέφυκεν. Οὔτε γὰρ τὸ δυνάμει ὄν ὑπὸ τοῦ μὴ τὴν ἐνέργειαν ἔχοντος κινητικοῦ ἔσται, οὔτε τὸ τὴν ἐνέργειαν ἔχον ποιήσει ἐκ τοῦ τυχόντος, ὥσπερ οὔτε κιβωτὸν μὴ ἐκ ξύλου ὃ τέκτων ποιήσειεν ἄν, οὔτ' ἄνευ τούτου κιβωτὸς ἔσται ἐκ τῶν ξύλων. »

<sup>635</sup> *Génération des animaux* II 1, 734b 31-36 : « Σκληρὰ μὲν οὖν καὶ μαλακὰ καὶ γλίσχρα καὶ κραῦρα καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα πάθη ὑπάρχει τοῖς ἐμψύχοις μορίοις θερμότης καὶ ψυχρότης ποιήσειεν ἄν, τὸν δὲ λόγον ᾧ ἤδη τὸ μὲν σὰρξ τὸ δ' ὀστοῦν οὐκέτι, ἀλλ' ἡ κίνησις ἢ ἀπὸ τοῦ γεννήσαντος τοῦ ἐντελεχείᾳ ὄντος ὃ ἐστὶ δυνάμει ἐξ οὗ γίγνεται, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν γιγνομένων κατὰ τέχνην. »

Ainsi, puisque la chair et l'os sont ce qu'ils sont du fait d'une certaine proportion ou λόγος entre les éléments simples qui les composent, seul celui qui peut produire cette proportion et ce λόγος peut être une cause première pour la génération de la chair et des os et non simplement le feu ou un autre élément de ce type ; et celui qui peut produire un tel λόγος c'est celui qui le possède déjà, c'est-à-dire dans ce cas un animal qui est déjà constitué en acte de chairs et d'os.

Ayant ainsi conçu ce que sont les puissances de produire une génération et les principes d'où viennent les mouvements, Aristote doit résoudre la question que posent les générations spontanées. En effet, si toute génération d'une substance naturelle ou d'un artefact provient nécessairement d'un moteur qui possède en acte la forme qui sera présente au terme de la génération, il faut en conclure que les générations spontanées sont impossibles, autant pour les artefacts que pour les substances naturelles. Or pour Aristote, les générations spontanées sont un fait qu'il ne remet pas en doute. Il est par conséquent dans l'obligation de produire une explication qui peut en rendre compte. Pour cela, il utilisera cette même méthode, c'est-à-dire la conception d'une solution théorique en transformant un schéma conçu à partir des artefacts :

On pourrait être en difficulté pour dire pourquoi certaines choses comme la santé sont générées aussi bien par art que spontanément, d'autres, non, comme la maison. La cause en est que, dans le premier cas, la matière qui est à l'origine de la génération dans la production et dans la génération de ce qui est par art, matière dans laquelle se trouve une partie de la chose, est telle qu'elle peut se mouvoir par elle-même, alors que dans l'autre cas, elle ne le peut pas ; et cette matière est soit capable de se mouvoir de telle manière, soit en est incapable.<sup>636</sup>

Aristote décrit ainsi la production d'un artefact : celui qui possède le λόγος ou la substance sans matière, de l'objet à réaliser réfléchit jusqu'à trouver ce qu'il doit faire pour commencer à réaliser cet objet et une fois qu'il a trouvé, par la réflexion, ce qu'il doit faire – c'est-à-dire lorsqu'il a déterminé ce qui appartient précisément en puissance à ceci qui est matière, et qu'il peut réaliser – il peut agir et produire<sup>637</sup>. Or dans certains cas, ce premier

---

<sup>636</sup> *Métaphysique* Z 9, 1034a 9-14 : « Απορήσειε δ' ἂν τις διὰ τί τὰ μὲν γίνεταί καὶ τέχνη καὶ ἀπὸ ταῦτομάτου, οἷον ὑγίεια, τὰ δ' οὐ, οἷον οἰκία. Αἴτιον δὲ ὅτι τῶν μὲν ἡ ὕλη ἡ ἄρχουσα τῆς γενέσεως ἐν τῷ ποιεῖν καὶ γίνεσθαι τι τῶν ἀπὸ τέχνης, ἐν ᾗ ὑπάρχει τι μέρος τοῦ πράγματος, ἡ μὲν τοιαύτη ἐστὶν οἷα κινεῖσθαι ὑφ' αὐτῆς ἡ δ' οὐ, καὶ ταύτης ἡ μὲν ὡδὶ οἷα τε ἡ δὲ ἀδύνατος »

<sup>637</sup> Cf. *Métaphysique* Z 7, 1032b 15-21 : « Des générations et des mouvements, l'un est appelé la pensée, l'autre la production ; ce qui part du principe et de la forme est la pensée, ce qui part de l'accomplissement de la pensée est la production. C'est de la même manière que naît aussi chacun des autres intermédiaires. Je veux dire par exemple que, s'il y a une santé, il doit y avoir équilibre. Qu'est-ce donc que l'équilibre ? Tel état, et il y aura équilibre, s'il y a de la chaleur. Et cette chaleur qu'est-elle ? Tel état. Or cet état appartient en puissance <au malade>, il dépend désormais du médecin. – τῶν δὲ γενέσεων καὶ κινήσεων ἡ μὲν νόησις καλεῖται ἡ δὲ ποιήσις, ἡ μὲν ἀπὸ τῆς ἀρχῆς καὶ τοῦ εἶδους νόησις ἡ δ' ἀπὸ τοῦ τελευταίου τῆς νοήσεως ποιήσις, ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἄλλων τῶν μεταξὺ ἕκαστον γίνεταί. λέγω δ' οἷον εἰ ὑγιανεῖ, δεοῖ ἂν ὁμαλυνθῆναι. τί οὖν ἐστὶ τὸ ὁμαλυνθῆναι; τοδί, τοῦτο δ' ἐστὶ εἰ θερμανθήσεται. τοῦτο δὲ τί ἐστὶ; τοδί. ὑπάρχει δὲ τοδί δυνάμει· τοῦτο δὲ ἤδη ἐπ' αὐτῷ. »

mouvement, qui est communiqué à la matière par celui qui produit, peut appartenir à la matière elle-même ou lui être communiqué par une autre cause, comme la chaleur pour la santé. C'est sur ce même schéma qu'Aristote décrira alors les générations spontanées dans le monde animal : certains corps naturels possèdent en eux-mêmes un mouvement qui est le premier moment de la génération d'un nouvel animal et cela d'une manière analogue au mouvement causé par le mâle au moyen de la semence dans la matière qui vient de la femelle<sup>638</sup>.

Ainsi, à l'exception des générations spontanées que nous venons d'évoquer, Aristote conclut que d'une manière générale, la puissance de produire une génération simple d'une substance naturelle et la puissance de produire un artefact, appartiennent à ce qui possède la forme en acte, forme qui est soit la nature comme forme non-séparable<sup>639</sup> pour les réalités naturelles, soit la forme sans matière pour les artefacts. Pour les autres mouvements et générations qui concernent les autres figures de l'attribution, cette théorie doit être adaptée puisqu'il n'est pas nécessaire que ce qui produit une qualité, une quantité ou un lieu possède en acte précisément la qualité, quantité ou lieu qu'il produit. Quant à la puissance d'être en mouvement, elle appartient à ce qui, tout en possédant la matière de cette forme, en est encore privé.

## II. La forme comme principe des générations

Nous venons de voir que, pour Aristote, nous ne pouvons pas expliquer les mouvements par les seules causes comme matière et qu'il était nécessaire de parler d'une deuxième sorte de cause : les principes d'où viennent les mouvements. Nous avons montré ce que sont ces principes : les puissances de produire tel ceci ou telle autre attribution, puissances qui se répartissent entre d'une part les puissances prises au sens premier et d'autre part les natures. Enfin, nous avons aussi expliqué pourquoi, pour Aristote, celui qui produit, dans le cas des substances et des artefacts, possède nécessairement en acte la forme qu'il produit.

Or puisque nous avons montré plus haut que l'un des objectifs d'Aristote était de résoudre l'aporie des premiers principes inengendrés des générations, nous allons maintenant

---

<sup>638</sup> Cf. *Métaphysique* Z 9, 1034b 4-7 : « Quant aux choses qui s'engendrent spontanément, mentionnées plus haut, ce sont toutes celles dont la matière a aussi la puissance de se mouvoir par elle-même, "ὕφ' αὐτῆς", de ce même mouvement dont la semence meut. Toutes celles dont la matière n'a pas cette puissance sont incapables d'être générées d'une autre façon qu'à partir des semences. – ὅσα δὲ ἀπὸ ταυτομάτου ὡσπερ ἐκεῖ γίνεται, ὅσων ἢ ὕλη δύναται καὶ ὕφ' αὐτῆς κινεῖσθαι ταύτην τὴν κίνησιν ἦν τὸ σπέρμα κινεῖ· ὅσων δὲ μή, ταῦτα ἀδύνατα γίνεσθαι ἄλλως πως ἢ ἐξ αὐτῶν. »

<sup>639</sup> Cf. *Physique* II 1, 193b 2-5 : « De sorte que, en un autre sens, la nature serait la figure et la forme, des choses qui ont en elles-mêmes un principe de mouvement, en étant non-séparable si ce n'est selon le λόγος. – Ὡστε ἄλλον τρόπον ἢ φύσις ἂν εἴη τῶν ἐχόντων ἐν αὐτοῖς κινήσεως ἀρχὴν ἢ μορφήν καὶ τὸ εἶδος, οὐ χωριστὸν ὄν ἀλλ' ἢ κατὰ τὸν λόγον. »

étudier la manière dont, spécialement en *Métaphysique* Z 7-9, mais aussi en *Métaphysique* H et en *Métaphysique* Λ 1 à 5, il explique pourquoi et comment les formes, comme telles, ne sont pas engendrées et ne sont pas séparées, et cela comme nous l'avons vu, qu'il s'agisse des substances ou des formes qui appartiennent aux autres figures de l'attribution<sup>640</sup>.

### 1. La forme n'est pas engendrée et n'est pas séparée

Que d'une manière générale, la forme ne soit pas générée<sup>641</sup>, Aristote l'affirme en *Métaphysique* Z 8 :

Donc, il est manifeste que la forme, « εἶδος », ou quel que soit le nom qu'il faut donner à l'aspect, « μορφήν », dans le sensible, n'est pas générée, qu'il n'y en a pas de génération et que ce n'est pas non plus le cas du « ce que c'est être », car c'est cela qui est généré dans autre chose, soit par art, soit par nature, soit par une puissance.<sup>642</sup>

Pour prouver cela, Aristote argumente de trois manières différentes et complémentaires. D'un premier point de vue, il s'appuie sur le fait que toute génération présuppose d'un côté une substance qui possède une matière et la puissance d'être transformée<sup>643</sup> et de l'autre une substance qui possède la puissance de produire cette transformation et donc aussi, comme nous l'avons montré, qui possède déjà en acte la forme<sup>644</sup> qu'elle est capable de produire dans autre chose. Ainsi, Aristote peut parler de deux manières et dire que la cause par laquelle, « ὑπό τινος », la génération est produite ou le principe d'où vient le mouvement, c'est soit la forme<sup>645</sup>, soit l'étant et la substance qui possède cette forme<sup>646</sup>. Par conséquent, dans toute génération, ce

<sup>640</sup> Cf. *Métaphysique* Z 9, 1034b 7-20, cité plus haut, note 624.

<sup>641</sup> Sur ce sujet, voir J. G. Lennox, « Are Aristotelian Species Eternal », *art. cit.* ; Ch. Shields, « The generation of form in Aristotle », *History of Philosophy Quarterly* vol. 7, n° 4 (1990), pp. 367-390 ; P.-M. Morel, *Métaphysique, Livre Éta, op. cit.*, pp. 175-179. Pour notre part, nous voudrions montrer que cette thèse de l'ingénérabilité de la forme n'implique pas de poser une forme éternelle et séparée des substances dont elle est la forme et nous rejoignons ainsi les conclusions de J. G. Lennox et P. M. Morel, plus que celle de Ch. Shields.

<sup>642</sup> *Métaphysique* Z 8, 1033b 5-8 : « Φανερόν ἄρα ὅτι οὐδὲ τὸ εἶδος, ἢ ὅτιδήποτε χρῆ καλεῖν τὴν ἐν τῷ αἰσθητῷ μορφήν, οὐ γίγνεται, οὐδ' ἔστιν αὐτοῦ γένεσις, οὐδὲ τὸ τί ἦν εἶναι τοῦτο γὰρ ἔστιν ὃ ἐν ἄλλῳ γίγνεται ἢ ὑπὸ τέχνης ἢ ὑπὸ φύσεως ἢ δυνάμεως. »

<sup>643</sup> Cf. *Métaphysique* Z 7, 1032a 21-22 : « Toutes les choses qui sont générées, que ce soit par nature ou par art, ont une matière. En effet, chacune d'elles a la puissance d'être <ceci> et de ne pas être <ceci> et c'est cela qui est la matière dans chacune d'elles. – ἅπαντα δὲ τὰ γιγνώμενα ἢ φύσει ἢ τέχνῃ ἔχει ὕλην : δυνατόν γὰρ καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι ἕκαστον αὐτῶν, τοῦτο δ' ἔστιν ἢ ἐν ἑκάστῳ ὕλη. »

<sup>644</sup> Cf. *Métaphysique* Z 7, 1032b 1-2 : « J'appelle forme, le *ce que c'est être* de chaque chose et la substance première. – εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν. »

<sup>645</sup> Cf. pour les générations naturelles, *Métaphysique* Z 7, 1032a 24-25 : « Et le *par quoi*, c'est la nature dite selon la forme, la même <que celle *selon quoi*, "καθ' ὃ", la génération a lieu> mais dans un autre, puisque c'est un homme qui engendre un homme. – καὶ ὑφ' οὗ ἢ κατὰ τὸ εἶδος λεγομένη φύσις ἢ ὁμοειδῆς (αὕτη δὲ ἐν ἄλλῳ) : ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ. » ; pour les arts, *Métaphysique* Z 7, 1032b 21-23 : « Ainsi, ce qui produit et d'où provient comme principe le mouvement de la guérison, s'il est à partir de l'art, c'est la forme, celle qui est dans l'âme. – τὸ δὴ ποιοῦν καὶ ὅθεν ἄρχεται ἢ κίνησις τοῦ ὑγιαίνειν, ἂν μὲν ἀπὸ τέχνης, τὸ εἶδος ἔστι τὸ ἐν τῇ ψυχῇ. »

<sup>646</sup> Cf. pour les générations naturelles, *Métaphysique* Z 7, 1032a 17-18 : « Le *par quoi*, c'est l'un des étants par nature. – τὸ δὲ ὑφ' οὗ τῶν φύσει τι ὄντων. » ; pour les arts, *Métaphysique* Z 9, 1034a 18-19 : « Et c'est pour cette

n'est pas la forme qui est précisément générée, puisque nécessairement elle existe déjà<sup>647</sup>. Elle existe déjà en acte dans celui qui produit pour les générations naturelles et simples ; elle est connue en acte par l'artisan dans le cas des artefacts ; elle est en puissance pour les autres formes.

D'un autre point de vue, il montre que dans toute génération, quelle que soit la figure de l'attribution concernée, ce qui est produit ce n'est pas la forme, ni la qualité, ni la quantité, ni le lieu, mais ce qui est produit, c'est une substance composée qui est de telle forme, ou bien de telle qualité ou de telle quantité ou dans tel lieu. Ainsi, même dans le cas du blanchissement d'une planche de bois, ce n'est ni la qualité elle-même, ni même la qualité blanche elle-même, qui est produite mais c'est tel bois qui est rendu blanc<sup>648</sup>.

Troisièmement, il démontre par l'absurde qu'affirmer la génération d'une forme en elle-même nécessiterait que l'on pose au point de départ de la génération de cette forme, comme pour toute autre génération, d'une part une matière et d'autre part, une forme qui serait produite dans cette matière<sup>649</sup>. Par conséquent, si toute génération nécessite une forme et une matière et que les formes elles-mêmes sont générées, elles seront générées à partir d'une matière dans laquelle une autre forme, antérieure, sera produite. Une telle possibilité est refusée par Aristote car elle impliquerait une remontée à l'infini et la négation d'un premier principe<sup>650</sup> et, en retour, la négation de tout ce qui dépend de ce premier principe et de cette première cause. Or, puisque les mouvements et les générations existent et qu'il n'est pas raisonnable de les nier, il n'est pas

---

raison que certaines choses ne seront pas <produites> sans celui qui possède l'art et que d'autres le seront. – Διὰ τοῦτο τὰ μὲν οὐκ ἔσται ἄνευ τοῦ ἔχοντος τὴν τέχνην τὰ δὲ ἔσται. » Voir aussi, *Métaphysique* H 4, 1044a 29-32.

<sup>647</sup> Cf. *Métaphysique* Z 9, 1034b 12-13 : « En effet, il faut la préexistence de la matière et de la forme. – ἀεὶ γὰρ δεῖ προϋπάρχειν τὴν ὕλην καὶ τὸ εἶδος. »

<sup>648</sup> Cf. *Métaphysique* Z 8, 1033a 24-31 : « Puisque ce qui est généré, est généré par quelque chose (je veux parler ici du principe d'où vient la génération), à partir de quelque chose (entendons par là, non la privation mais la matière, car le sens que nous donnons à cela est désormais défini), et devient quelque chose c'est-à-dire, une sphère, un cercle ou n'importe quoi d'autre. De même que l'on ne produit pas le substrat, le bronze, on ne produit pas non plus la sphère, si ce n'est par coïncidence, parce que la sphère de bronze est une sphère et que l'on produit cette *sphère de bronze-ci*. – Ἐπει δὲ ὑπὸ τινός τε γίγνεται τὸ γιγνόμενον τοῦτο δὲ λέγω ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς γενέσεώς ἐστὶ καὶ ἔκ τινος (ἔστω δὲ μὴ ἡ στέρησις τοῦτο ἀλλ' ἡ ὕλη· ἤδη γὰρ διώρισται ὄν τρόπον τοῦτο λέγομεν) καὶ τί γίγνεται (τοῦτο δ' ἐστὶν ἡ σφαῖρα ἢ κύκλος ἢ ὅ τι ἔτυχε τῶν ἄλλων), ὥσπερ οὐδὲ τὸ ὑποκείμενον ποιεῖ, τὸν χαλκόν, οὕτως οὐδὲ τὴν σφαῖραν, εἰ μὴ κατὰ συμβεβηκὸς ὅτι ἡ χαλκὴ σφαῖρα σφαῖρά ἐστὶν ἐκείνην δὲ ποιεῖ. »

<sup>649</sup> Cf. *Métaphysique* Z 8, 1033b 8-16.

<sup>650</sup> Cf. *Métaphysique* Λ 3, 1069b 35 – 1070a 4 : « Après cela, <il faut affirmer> que ni la matière, ni la forme ne sont générées. En effet, tout ce qui change est changement de quelque chose, par l'action de quelque chose et vers quelque chose. Par l'action de quoi, c'est le premier moteur. Ce qui change, c'est la matière. Ce vers quoi, c'est la forme. On ira donc à l'infini si, non seulement le bronze devient rond, mais si <sont générés> aussi le rond ou le bronze. Il est donc nécessaire de s'arrêter. – Μετὰ ταῦτα ὅτι οὐ γίγνεται οὔτε ἡ ὕλη οὔτε τὸ εἶδος, λέγω δὲ τὰ ἔσχατα. Πᾶν γὰρ μεταβάλλει τι καὶ ὑπὸ τινος καὶ εἰς τι· ὑφ' οὗ μὲν, τοῦ πρώτου κινουόντος· ὁ δὲ, ἡ ὕλη· εἰς ὃ δὲ, τὸ εἶδος. Εἰς ἄπειρον οὖν εἴσιν, εἰ μὴ μόνον ὁ χαλκὸς γίγνεται στρογγύλος ἀλλὰ καὶ τὸ στρογγύλον ἢ ὁ χαλκός· ἀνάγκη δὴ στήναι. »

raisonnable non plus d'affirmer que les formes qui, avec la matière, sont principes des générations des substances composées, sont elles-mêmes engendrées.

Par conséquent, pour Aristote, les formes comme telles ne changent pas, ne bougent pas, ne sont pas en mouvement et ne sont pas générées, mais ce sont les substances composées qui changent de forme en changeant de qualité, de quantité ou de lieu ; et ce sont aussi ces substances composées qui changent complètement lors des générations simples en devenant une autre substance composée qui est constituée d'une autre matière et d'une autre forme :

Or d'après ce que l'on a dit, il est manifeste que ce que l'on appelle forme ou substance n'est pas générée, mais que la substance composée qu'on désigne d'après elle est générée, que la matière est un constituant de tout ce qui est généré et qu'il y a d'une part cette forme, de l'autre cette matière.<sup>651</sup>

Ainsi, en réponse aux difficultés de la 8<sup>e</sup> aporie, Aristote affirme clairement qu'il y a bien une forme et pas seulement la matière qui est une cause et un principe pour les substances composées et pour leurs générations. Cette forme est le principe presque ignoré par les médecins et mal conçu par les Académiciens et elle est le principe non-généré dont il avait admis la nécessité en plus d'une matière non-générée<sup>652</sup>.

De plus, après avoir montré en *Génération et corruption* que la matière, même la matière première, n'est pas un principe séparé, il montre ici que la forme qui est principe pour les substances composées n'est pas non plus un principe séparé. Ainsi, pour répondre à Platon qui avait conçu les causes et les principes des substances naturelles comme étant les Idées et les Formes séparées des substances sensibles et corruptibles, Aristote affirme que les formes qui sont principes des générations naturelles n'ont pas besoin d'être séparées et même qu'une telle séparation les rendrait incapables de jouer le rôle que jouent les natures des animaux dans les générations animales :

Par conséquent, il est manifeste qu'on ne doit en rien « façonner » une forme en modèle, car c'est surtout dans ces êtres qu'on cherchait une telle forme, puisqu'ils sont eux surtout des substances. Mais le géniteur suffit à produire et à être la cause de telle forme dans la matière. Dès lors, le tout est la forme de telle

---

<sup>651</sup> *Métaphysique Z* 8, 1033b 16-19 : « Φανερόν δὴ ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι τὸ μὲν ὡς εἶδος ἢ οὐσία λεγόμενον οὐ γίγνεται, ἡ δὲ σύνολος ἢ κατὰ ταύτην λεγομένη γίγνεται, καὶ ὅτι ἐν παντὶ τῷ γεννωμένῳ ὕλη ἔνεστι, καὶ ἔστι τὸ μὲν τόδε τὸ δὲ τόδε. »

<sup>652</sup> Nous pouvons ici à nouveau rappeler que le fait de répondre à la 8<sup>e</sup> aporie constitue, nous semble-t-il, l'un des objectifs d'Aristote et qu'un tel objectif permet de comprendre l'unité de ses recherches, que ce soit en *Métaphysique Z* et H ou en *Métaphysique Λ* 1-5. Cela permet en particulier de comprendre aussi pourquoi Aristote revient sur la question des générations spontanées : de telles générations semblent se produire sans qu'il y ait besoin de la causalité d'une forme, et peuvent donc servir d'exemples pour les théories qui ne reconnaissent que la causalité de la matière. Ce point nous semble être ignoré par L. Judson, « Formlessness and the Priority of Form », *art. cit.* Il montre que Z 7-8 ont pour but de montrer la place de la forme dans les générations (p. 121) mais il ne fait référence ni à la 8<sup>e</sup> aporie, ni à la réfutation et à la correction des théories des physiologues et des Académiciens.

qualité dans ces chairs et ces os-ci, Callias ou Socrate, et il est autre du fait de la matière – car elle est autre – mais le même par la forme, car la forme est indivisible.<sup>653</sup>

Et cette forme est indivisible en tant qu'elle exprime la dernière différence, la différence propre de cette substance, et que dès lors elle ne se divise plus en d'autres formes<sup>654</sup>, mais elle n'est pas indivisible à la manière de Socrate qui meurt si on le divise. Nous pouvons donc conclure une nouvelle fois en disant que cette forme ne doit pas être conçue avec les propriétés de séparation, d'unité et d'indivision, telles qu'elles appartiennent à une substance composée<sup>655</sup>, mais qu'elle est conçue par Aristote comme la cause, la forme et l'acte propre de cette substance composée et que de ce fait elle est la cause de la séparation, de l'unité et de l'indivisibilité qui appartiennent à cette substance composée<sup>656</sup>.

---

<sup>653</sup> *Métaphysique* Z 8, 1034a 2-8 : « ὥστε φανερόν ὅτι οὐθὲν δεῖ ὡς παράδειγμα εἶδος κατασκευάζειν (μάλιστα γὰρ ἂν ἐν τούτοις ἐπεζητοῦντο· οὐσίαι γὰρ αἱ μάλιστα αὗται) ἀλλὰ ἰκανὸν τὸ γεννῶν ποιῆσαι καὶ τοῦ εἶδους αἴτιον εἶναι ἐν τῇ ὕλῃ. Τὸ δ' ἅπαν ἤδη, τὸ τοιόνδε εἶδος ἐν ταῖσδε ταῖς σαρκί καὶ ὀστοῖς, Καλλίας καὶ Σωκράτης· καὶ ἕτερον μὲν διὰ τὴν ὕλην (ἑτέρα γάρ, ταῦτὸ δὲ τῷ εἶδει ἄτομον γὰρ τὸ εἶδος). »

<sup>654</sup> Sur ce thème, voir *Métaphysique* Z 12, 1038a 9-30 où Aristote montre que la définition et la substance d'une chose est atteinte lorsque l'on a atteint la forme qui ne contient plus de différence et qui ne se divise plus. Comme forme qui contient des différences, nous pouvons donner « animal pourvu de pieds » car une telle forme se divise en bipède et quadrupède.

<sup>655</sup> Pour de plus longs développements sur cette idée, voir *Métaphysique* Z 14, 1039a 24 et sq. Par ces raisonnements, nous pensons avoir ainsi donné les raisons pour lesquelles nous ne suivons pas l'interprétation de M. Frede, *Essays in Ancient Philosophy, op. cit.*, p. 80 : « On the theory of the *Metaphysics*, the substantial forms rather than the concrete objects are the basic entities. » En effet, nous pensons que les substances qui sont les « basic entities », si l'on veut employer ce vocabulaire, sont les substances naturelles, que ces substances ne sont pas substance *dans un sens dérivé*, comme il le dit aussi, et que la forme de ces substances, qui est non-séparée et qui est leur acte, n'est pas une « entité » supplémentaire. Rappelons ici aussi notre méfiance vis-à-vis du terme « entité » qui peut conduire, pensons-nous, à poser des objets supplémentaires là où Aristote ne le fait pas.

<sup>656</sup> Pour une formulation similaire de la critique aristotélicienne portant sur la causalité des Formes platoniciennes dans les générations naturelles, voir *Métaphysique* Λ 3, 1070a 24-30 et Λ 5, 1071a 17-29 : « De plus, il faut voir qu'il est possible de dire certaines causes d'une manière générale, les autres non. Donc, les premiers principes de toutes choses sont le premier ceci en acte et autre chose qui l'est en puissance. Donc ces causes universelles-là ne sont pas, car le particulier est principe des particuliers. En effet, d'une manière universelle, l'homme est principe de l'homme, mais l'homme n'est personne. Alors que Pélée est le principe d'Achille, ton père est ton principe, et ce B-ci, principe de ce BA-ci, mais le B en général est principe du BA pris simplement. Ensuite, si les causes et les éléments des substances sont différents pour des substances différentes, comme on l'a dit, ils sont différents pour des choses qui ne sont pas dans le même genre : couleurs, sons, substances, quantité, sauf par analogie. Et les causes des choses de même forme sont différentes, non par la forme, mais parce que la cause des singuliers est autre : ta matière, ta forme, ton moteur sont autres que les miens, tout en étant les mêmes par le λόγος universel. – Ἔτι δὲ ὁρᾶν δεῖ ὅτι τὰ μὲν καθόλου ἔστιν εἰπεῖν, τὰ δ' οὐ. Πάντων δὴ πρῶται ἀρχαὶ τὸ ἐνεργεῖα πρῶτον τοδὶ καὶ ἄλλο ὃ δυνάμει. Ἐκεῖνα μὲν οὖν τὰ καθόλου οὐκ ἔστιν· ἀρχὴ γὰρ τὸ καθ' ἕκαστον τῶν καθ' ἕκαστον· ἄνθρωπος μὲν γὰρ ἀνθρώπου καθόλου, ἀλλ' οὐκ ἔστιν οὐδεὶς, ἀλλὰ Πηλεὺς Ἀχιλλέως σοῦ δὲ ὁ πατήρ, καὶ τοδὶ τὸ B τοῦδὶ τοῦ BA, ὅλως δὲ τὸ B τοῦ ἀπλῶς BA. Ἐπειτα, εἰ δὴ τὰ τῶν οὐσιῶν, ἀλλὰ δὲ ἄλλων αἴτια καὶ τοδὶ τὸ B τοῦδὶ ἕτερα, οὐκ εἶδει ἀλλ' ὅτι τῶν καθ' ἕκαστον ἄλλο, ἢ τε σὴ ὕλη καὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ κινήσαν καὶ ἡ ἐμή, τῷ καθόλου δὲ λόγῳ ταῦτά. »

2. Les formes des substances corruptibles sont et ne sont pas sans génération ou corruption

À la suite de ce que nous venons d'exposer sur la non-génération et sur la non-séparation de la substance selon la forme, nous devons ajouter qu'Aristote ne conçoit pas non plus ces formes comme étant éternelles, bien qu'elles ne soient ni engendrées ni corruptibles. Car, s'il est effectivement impossible que ces formes soient générées, il faut aussi dire, puisqu'elles sont les actes et les formes de substances corruptibles, qu'elles sont et qu'elles ne sont pas en même temps que les substances dont elles sont les formes et les actes :

Or cette substance doit nécessairement être ou éternelle, ou corruptible sans processus de corruption, (« ἄνευ τοῦ φθείρεσθαι »), et générée sans processus de génération, (« ἄνευ τοῦ γίνεσθαι »). On a montré ailleurs que personne ne produit la forme, ni ne la génère, mais qu'on produit ceci et que ce qui est généré est ce qui est constitué à partir des deux.<sup>657</sup>

D'après ce passage donc, la forme n'est pas un ceci ou « τόδε » et, dans ce contexte, Aristote réserve ce dernier terme pour désigner ce qui est produit ou généré. Par conséquent, cette terminologie permet de montrer pourquoi la forme des substances sensibles n'est pas au sens strict éternelle. En effet, les formes étant toujours les formes de tel ou tel « ceci », elles sont et ne sont pas en même temps que les « ceci » dont elles sont les formes<sup>658</sup>. En ce sens donc, nous pouvons dire qu'en tant que formes, elles ne sont ni générées, ni corruptibles, ni éternelles. Et nous précisons, en tant que forme, puisque nous verrons plus loin qu'une éternité relative est conçue par Aristote comme le bien que réalisent les générations des animaux, des plantes et même des corps simples. En effet, tant que les substances naturelles produiront des substances naturelles de même forme, ces formes connaîtront une certaine éternité : la forme d'un animal sera la même, mais dans un autre. Par contre, selon cette logique, il faut affirmer que dans le cas où, et cela contre l'attente d'Aristote, la génération dans une lignée animale s'arrête, la forme des animaux de cette forme disparaîtra avec eux.

---

<sup>657</sup> *Métaphysique* H 3, 1043b 14-18 : « Ἀνάγκη δὴ ταύτην ἢ αἰδίων εἶναι ἢ φθαρτὴν ἄνευ τοῦ φθείρεσθαι καὶ γεγονέναι ἄνευ τοῦ γίνεσθαι. Δέδεικται δὲ καὶ δεδήλωται ἐν ἄλλοις ὅτι τὸ εἶδος οὐθεὶς ποιεῖ οὐδὲ γεννᾷ, ἀλλὰ ποιεῖται τόδε, γίνεται δὲ τὸ ἐκ τούτων. »

<sup>658</sup> Cf. aussi *Métaphysique* Z 10, 1035a 26-30 ; Z 15, 1039b 20-27 ; H 5, 1044b 21-26 : « Puisque certaines choses sont et ne sont pas sans qu'il y ait génération et corruption, par exemple les points (à supposer qu'ils soient) et en général les formes (car le blanc n'est pas généré, mais le bois devient blanc), si tout ce qui est généré devient quelque chose à partir de quelque chose, il n'est pas vrai que tous les contraires seront générés les uns à partir des autres, mais un homme blanc est généré à partir d'un homme noir, d'une autre manière que le blanc à partir du noir. – Ἐπεὶ δ' ἔνια ἄνευ γενέσεως καὶ φθορᾶς ἔστι καὶ οὐκ ἔστιν, οἷον αἰ στιγμαί, εἴπερ εἰσί, καὶ ὅλως τὰ εἶδη (οὐ γὰρ τὸ λευκὸν γίνεται ἀλλὰ τὸ ξύλον λευκόν, εἰ ἐκ τινος καὶ τι πᾶν τὸ γιγνόμενον γίνεται), οὐ πάντα ἂν τάναντία γίγνοιτο ἐξ ἀλλήλων, ἀλλ' ἐτέρως λευκὸς ἄνθρωπος ἐκ μέλανος ἀνθρώπου καὶ λευκὸν ἐκ μέλανος. »

Nous pouvons donc dire que pour Aristote la forme de deux substances naturelles de même forme est d'une certaine manière la même et que d'une autre manière, elle est autre :

Donc, les causes qui mettent en mouvement sont causes comme étant antérieures, (« ὡς προγεγενημένα ὄντα »), les causes comme le λόγος sont en même temps. En effet, lorsque l'homme se porte bien, c'est alors que la santé est, et la figure de la sphère de bronze est aussi en même temps que la sphère de bronze. Mais demeure-t-il aussi quelque chose après ? Il faut l'examiner, car pour certaines choses, rien ne s'y oppose. Par exemple, si l'âme est dans ce cas, ce n'est pas l'âme tout entière, mais le νοῦς, car pour l'âme tout entière c'est probablement impossible.<sup>659</sup>

Ainsi d'après ce passage, la forme de celui qui engendre et la forme de celui qui est engendré ne sont pas les mêmes, puisque la forme de celui qui engendre est déjà – car c'est lorsqu'un animal possède pleinement sa forme qu'il est capable d'engendrer – tandis que la forme de celui qui est en train d'être généré est encore en puissance puisque sa génération n'est pas achevée. Et en même temps, cette forme est la même, puisqu'un être vivant engendre un être vivant de même forme. En redoublant l'expression, nous pourrions conclure en disant que c'est *selon la forme* qu'une forme est la même, et non *selon une unité numérique*. Ou bien, nous pouvons aussi dire que la substance de chaque chose est propre à chaque chose et donc que la substance comme forme et l'acte de chaque substance composée est propre à chaque substance composée. Et cela tout en précisant en même temps que, puisque celui qui engendre, engendre une substance composée autre selon le nombre et la même selon la forme, cette substance comme forme est la même, *selon la forme*<sup>660</sup>.

Puisque ces formes sont et ne sont pas, en même temps que les substances composées dont elles sont des formes, Aristote formule, dans la deuxième partie de ce passage, la question de l'incorruptibilité de l'âme. Dans le cas des âmes, qui ont été définies comme les formes et les états accomplis pour les animaux, demeure-t-il quelque chose après la mort de l'animal ? Cependant, bien qu'il affirme ici qu'il faille examiner le problème, nous ne connaissons pas de lieux dans le Corpus où Aristote traite réellement de cette question. En effet, dans notre passage,

---

<sup>659</sup> *Métaphysique* Λ 3, 1070a 21-26 : « Τὰ μὲν οὖν κινουῦντα αἴτια ὡς προγεγενημένα ὄντα, τὰ δ' ὡς ὁ λόγος ἅμα. Ὅτε γὰρ ὑγιαίνει ὁ ἄνθρωπος, τότε καὶ ἡ ὑγίεια ἔστιν, καὶ τὸ σχῆμα τῆς χαλκῆς σφαίρας ἅμα καὶ ἡ χαλκῆ σφαῖρα (εἰ δὲ καὶ ὑστερόν τι ὑπομένει, σκεπτέον· ἐπ' ἐνίων γὰρ οὐδὲν κωλύει, οἷον εἰ ἡ ψυχὴ τοιοῦτον, μὴ πᾶσα ἀλλ' ὁ νοῦς· πᾶσαν γὰρ ἀδύνατον ἴσως). »

<sup>660</sup> Cf. *Métaphysique* Z 8, 1033b, 29 – 1034a 2 : « En outre, pour certaines choses, il est manifeste aussi que ce qui génère est tel que ce qui est généré, sans pourtant être, certes, la même chose que lui ni un par le nombre, mais un par la forme, comme chez les êtres naturels, car un homme engendre un homme, à moins d'une génération contraire à la nature, par exemple, un cheval qui engendre un mulet – mais même dans ce cas aussi, il en va de même, car ce qui serait commun au cheval et à l'âne, le genre le plus proche, ne porte pas de nom, mais il serait également les deux, comme le mulet est les deux. – Ἐπὶ μὲν δὴ τινῶν καὶ φανερόν ὅτι τὸ γεννῶν τοιοῦτον μὲν οἷον τὸ γεννώμενον, οὐ μέντοι τὸ αὐτό γε, οὐδὲ ἐν τῷ ἀριθμῷ ἀλλὰ τῷ εἶδει, οἷον ἐν τοῖς φυσικοῖς - ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ - ἂν μὴ τι παρὰ φύσιν γένηται, οἷον ἵππος ἡμίονον (καὶ ταῦτα δὲ ὁμοίως· ὁ γὰρ ἂν κοινὸν εἶη ἐφ' ἵππου καὶ ὄνου οὐκ ὠνόμασται, τὸ ἐγγύτατα γένος, εἴη δ' ἂν ἄμφω ἴσως, οἷον ἡμίονος) »

nous trouvons uniquement deux conclusions qui découlent de principes déjà établis. D'une part, l'âme comme forme d'un corps ne peut pas continuer d'être quelque chose après la dissolution du corps dont elle est la forme. D'autre part, quant à la partie de l'âme qui est le *voûς*, puisque cette partie n'est pas la forme d'une partie du corps<sup>661</sup>, pour cette raison donc, elle n'est pas nécessairement corruptible sans processus de corruption comme le sont l'âme nutritive et l'âme sensible. Toutefois, affirmer que le *voûς* n'est pas dans la même situation que les formes des substances naturelles revient-il à affirmer qu'il est éternel ? Et si oui, en quel sens exactement ? Sur ces points, il ne nous semble pas qu'Aristote ait quelque part achevé de traiter la question qu'il annonce ici, ni qu'il ait exposé, à la manière dont il s'est exprimé sur la théorie des Idées, une prise de position claire par rapport à la doctrine platonicienne de l'immortalité de l'âme<sup>662</sup>.

### 3. La résolution de l'aporie de l'universalité des sciences

Cette forme qui n'est ni une substance séparée éternelle, ni une substance corruptible, est donc pour Aristote le principe par lequel il peut rendre compte en même temps, et de la possibilité des sciences universelles, et des générations des substances corruptibles :

Par conséquent, comme dans les déductions, la substance est principe de tout, car les déductions partent du *ce que c'est* et, dans ce cas, les générations le font. Il en va de même pour les choses constituées par nature, car la semence produit à la manière d'un art, puisqu'elle possède la forme en puissance. Et ce d'où vient la semence est en quelque sorte homonyme.<sup>663</sup>

Les sciences universelles ont donc pour objet une forme qui est un acte non-corruptible et qui sans être la même comme un « ceci » à la manière des substances composées est cependant la même pour toutes les substances qui sont de même forme. La connaissance de cette forme procure donc la science de toutes les substances composées qui sont selon cette

<sup>661</sup> Cf. *De l'âme* II 1, 413a 4-7.

<sup>662</sup> Sur cette question, sans avoir la possibilité de parvenir à une position personnelle – faute de temps et de travail personnel sur les textes – nous nous permettons de citer M. Crubellier, dans « Rupture, reprise et révision de la théologie des *Lois* à celle de *Métaphysique Λ* », *art. cit.*, p. 32 : « Si les analyses que j'ai proposées dans cette étude sont correctes, au moins dans leur ensemble, il en résulte que les positions du *De Anima* qui énoncent que l'intellect n'est pas l'actualisation d'une partie ni d'une fonction du corps et "semble bien advenir (en nous) comme une sorte de substance" (*De Anima* I 4, 408b 18-19), qu'il n'est pas affecté par la corruption du corps et pourrait bien être en lui-même incorruptible – propositions qui ont été considérées naguère (par exemple par Jaeger et par Ross) comme un reste de platonisme dans la pensée d'Aristote – font au contraire partie d'un programme de révision consciente et cohérente du modèle platonicien. »

<sup>663</sup> *Métaphysique Z* 9, 1034a 30 – 1034b 1 où Aristote lie la question des principes des démonstrations et donc des sciences avec la question des principes des générations : « – Ὡστε, ὥσπερ ἐν τοῖς συλλογισμοῖς, πάντων ἀρχὴ ἢ οὐσία· ἐκ γὰρ τοῦ τί ἐστὶν οἱ συλλογισμοὶ εἰσιν, ἐνταῦθα δὲ αἱ γενέσεις. Ὁμοίως δὲ καὶ τὰ φύσει συνιστάμενα τούτοις ἔχει. Τὸ μὲν γὰρ σπέρμα ποιεῖ ὥσπερ τὰ ἀπὸ τέχνης (ἔχει γὰρ δυνάμει τὸ εἶδος, καὶ ἀφ' οὗ τὸ σπέρμα, ἐστὶ πῶς ὁμώνυμον. »

forme. En *Métaphysique* M 10<sup>664</sup>, Aristote revient sur la question de la substance et des principes des sciences universelles, et après avoir rappelé les difficultés qui surviennent d'une part à ceux qui nient les principes universels et d'autre part à ceux qui affirment que les substances sont des principes universels, il conclut en disant :

Toutes ces difficultés surviennent logiquement chaque fois que l'on produit les Idées à partir d'éléments et que, à côté (« παρὰ ») des substances qui ont la même forme, on trouve bon qu'il y ait des Idées qui soient une certaine unité séparée. Mais, si rien n'empêche, pour prendre l'exemple des éléments de la langue, qu'il y ait de nombreux A et B et qu'il n'y ait aucun « A-même », ni « B-même » en dehors (« παρὰ ») des nombreux A et B, il y aura, pour cette raison du moins, une infinité de syllabes semblables.<sup>665</sup>

La forme et la substance comme forme sont donc les mêmes pour toutes les substances composées qui sont de même forme, et cela sans être comme une unité qui serait séparée de ces substances dont elles sont les formes. Ainsi, par cette conception ou cette théorie de la forme, Aristote sauve la possibilité des sciences, sciences qui seraient impossibles à acquérir si elles consistaient à connaître individuellement toutes les substances composées dont elles veulent être les sciences et qui seraient tout aussi impossible s'il n'y avait aucune substance et aucun étant de même forme qu'un autre<sup>666</sup>. Et en même temps, il peut aussi préciser que lorsqu'il parle de sciences universelles, il ne parle pas de sciences qui auraient pour objet un universel qui serait comme une substance. Par contre, il peut affirmer que celui qui possède la connaissance d'une certaine substance particulière et qui la connaît selon sa forme, a acquis une science universelle parce qu'il possède alors la possibilité de connaître scientifiquement toutes les autres substances particulières qui sont de même forme :

---

<sup>664</sup> Pour une étude complète de ce chapitre, nous renvoyons à l'article de M. Crubellier, « Science de l'universel et connaissance du singulier (*Métaphysique* M 10) », *Revue de Philosophie Ancienne*, Vol. 14, N° 2 (1996), pp. 75-102, dont nous rejoignons les analyses et les conclusions.

<sup>665</sup> *Métaphysique* M 10, 1087a 4-10 : « Ταῦτά τε δὴ πάντα συμβαίνει εὐλόγως, ὅταν ἐκ στοιχείων τε ποιῶσι τὰς ἰδέας καὶ παρὰ τὰς τὸ αὐτὸ εἶδος ἐχούσας οὐσίας καὶ ἰδέας ἐν τι ἀξιῶσιν εἶναι καχωρισμένον· εἰ δὲ μὴθὲν καλύει ὡσπερ ἐπὶ τῶν τῆς φωνῆς στοιχείων πολλὰ εἶναι τὰ ἄλφα καὶ τὰ βῆτα καὶ μὴθὲν εἶναι παρὰ τὰ πολλὰ αὐτὸ ἄλφα καὶ αὐτὸ βῆτα, ἔσσονται ἕνεκά γε τούτου ἄπειροι αἱ ὁμοιοὶ συλλαβαί. »

<sup>666</sup> Si aucune maladie ne pouvait être définie selon une forme une c'est-à-dire s'il n'y avait pas de maladies qui se trouvent dans des malades différents mais qui sont les mêmes selon la forme, il serait impossible de constituer un art médical. Cf. *Métaphysique* A 1, 981a 5-12 : « L'art naît lorsque, de nombreuses connaissances acquises par expérience, est formé un seul jugement universel au sujet des choses semblables. En effet, avoir un jugement sur le fait que pour Callias atteint de telle maladie, tel remède est bon, puis pour Socrate, et pour beaucoup de gens dans le même état, pris un par un, cela relève de l'expérience mais avoir un jugement sur le fait que tel remède est utile à tous ceux qui sont tels, définis selon une seule forme, et malades de telle maladie, par exemple, les phlegmatiques ou les bilieux qui ont la fièvre du *causos*, cela relève de l'art. – Γίγνεται δὲ τέχνη ὅταν ἐκ πολλῶν τῆς ἐμπειρίας ἐννοημάτων μία καθόλου γένηται περὶ τῶν ὁμοίων ὑπόληψις. Τὸ μὲν γὰρ ἔχειν ὑπόληψιν ὅτι Καλλία κάμνοντι τῆσδε τὴν νόσον τοδὶ συνήνεγκε καὶ Σωκράτει καὶ καθ' ἕκαστον οὕτω πολλοῖς, ἐμπειρίας ἐστίν· τὸ δ' ὅτι πᾶσι τοῖς τοιοῖσδε κατ' εἶδος ἐν ἀφορισθεῖσι, κάμνουσι τῆσδε τὴν νόσον, συνήνεγκεν, οἷον τοῖς φλεγματώδεσιν ἢ χολώδεσιν (ἢ) πυρέττουσι καύσῳ, τέχνης. »

La thèse selon laquelle « toute science est science de l'universel », d'où résulte la nécessité que les principes des étants soient universels et non des substances séparées, est, parmi celles qui ont été exposées, celle qui comporte le plus de difficulté. Néanmoins, ce qu'elle affirme est vrai en un sens, mais en un autre sens, n'est pas vrai. En effet, la science, comme « savoir », est double, l'une étant en puissance, l'autre en acte. La <science qui est> puissance, étant, comme matière, universelle et indéfinie, porte sur l'universel et l'indéfini, alors que la <science qui est> acte est définie (« ὀρισμένη ») et porte sur le défini (« ὀρισμένου »), étant « un certain ceci » qui porte sur « un certain ceci » ; mais par coïncidence, la vue voit la couleur universelle parce que cette couleur-ci (« τόδε τὸ χρώμα ») qu'elle voit est une couleur et que cet A-ci que considère le lecteur est un A.<sup>667</sup>

Selon une telle explication, nous avons donc tel homme qui possède la science et qui considère actuellement tel A, telle couleur, telle substance composée. Dans ce cas, il y a pour lui, un acte particulier de connaissance qui appartient à cet homme particulier ; et par conséquent, dans ce contexte, Aristote utilise aussi l'expression « τόδε τι » pour qualifier un tel acte de connaissance qui porte sur un « τόδε τι », qui est tel étant particulier. Mais, puisque ce « τόδε τι » est une couleur, ou un A, ou un homme, celui qui connaît par la science ce « τόδε τι » connaît aussi « ce que c'est être une couleur », « ce que c'est être un A » ou « ce que c'est être un homme » et par conséquent, il possède aussi, mais en puissance seulement, la connaissance de toute couleur, de tout A ou de tout homme. C'est donc par une telle explication qu'Aristote peut maintenir que la science est effectivement une science de l'universel tout en refusant de poser, à la manière de la théorie des Idées platoniciennes, l'existence de substances ou d'étants universels<sup>668</sup>.

<sup>667</sup> *Métaphysique* M 10, 1087a 10-21 : « Τὸ δὲ τὴν ἐπιστήμην εἶναι καθόλου πᾶσαν, ὥστε ἀναγκαῖον εἶναι καὶ τὰς τῶν ὄντων ἀρχὰς καθόλου εἶναι καὶ μὴ οὐσίας κειρωρισμένας, ἔχει μὲν μάλιστ' ἀπορίαν τῶν λεχθέντων, οὐ μὴν ἀλλὰ ἔστι μὲν ὡς ἀληθὲς τὸ λεγόμενον, ἔστι δ' ὡς οὐκ ἀληθές. Ἡ γὰρ ἐπιστήμη, ὥσπερ καὶ τὸ ἐπίστασθαι, διττόν, ὧν τὸ μὲν δυνάμει τὸ δὲ ἐνεργείᾳ. Ἡ μὲν οὖν δύναμις ὡς ὕλη τοῦ καθόλου οὐσα καὶ ἀόριστος τοῦ καθόλου καὶ ἀορίστου ἐστίν, ἢ δ' ἐνεργείᾳ ὀρισμένη καὶ ὀρισμένου, τόδε τι οὐσα τοῦδὲ τινος, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκὸς ἢ ὄψις τὸ καθόλου χρώμα ὁρᾷ ὅτι τόδε τὸ χρώμα ὃ ὁρᾷ χρώμά ἐστιν, καὶ ὃ θεωρεῖ ὁ γραμματικός, τόδε τὸ ἄλφα ἄλφα. »

<sup>668</sup> Dans ce contexte, nous pouvons préciser notre position quant à la question de l'universalité ou de la singularité de la forme. Pour une analyse détaillée des interprétations contemporaines sur ce sujet, nous renvoyons à G. Galluzzo et M. Mariani, *Aristotle's Metaphysics Book Z: The Contemporary Debate*, *op. cit.* Pour notre part, nous pensons (1) que les réflexions d'Aristote ont premièrement pour but de parvenir à une théorie des principes qui soit plus opérante que celles des ces prédécesseurs. (2) Pour cela, il estime nécessaire de concevoir des principes qui permettent d'expliquer les générations des substances naturelles et les sciences que nous avons de celles-ci. (3) Dans ce contexte, affirmer soit (a) que les substances comme forme sont universelles, soit (b) qu'elles sont particulières ne résout, pensons-nous, aucune difficulté. (b) Si on pose qu'elles sont particulières, elles ne résolvent pas la question de la science des substances particulières, puisque l'on ne fait qu'ajouter une substance en plus ; on ne résout pas non plus la question des générations des substances naturelles, puisque ce n'est pas une forme qui engendre mais une substance composée qui engendre une autre substance composée. (a) Si on pose qu'elles sont universelles, on sera contraint d'affirmer que plusieurs substances particulières ont la même substance, ce qui est impossible ; et on ne rend pas compte des générations, puisque ce sont des substances particulières qui engendrent des substances particulières. Pour ces raisons, nous rejoignons les quelques auteurs qui pensent que les substances comme forme ne sont ni universelles, ni singulières, comme J. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, *op. cit.*, en particulier, pp. 367-374 ; A. Jaulin, *Eidos et Ousia*, *op. cit.*, et nous renvoyons en particulier aux analyses qui portent sur la question de l'unité de mesure et qui, pensons-nous,

### III. La substance comme forme et la causalité du bien

#### 1. Le bien et l'accomplissement des mouvements

Pour étudier la manière dont Aristote détermine ce qu'est le quatrième genre de cause, c'est-à-dire la cause comme ce en vue de quoi, comme accomplissement et comme bien, nous prendrons à nouveau comme point de départ la question formulée au début de notre 3<sup>e</sup> partie : « Quant au mouvement, pourquoi et comment appartient-il aux étants ? » Pour l'instant, nous avons montré que les mouvements sont des actes inaccomplis, produits par des substances motrices qui possèdent la puissance de produire de tels mouvements, dans des substances mobiles qui possèdent la puissance d'être mises en mouvements, et nous avons précisé ce que sont ces différentes puissances<sup>669</sup>. Ce faisant, nous avons expliqué d'une manière générale ce que sont les causes comme matière, les causes comme forme et les causes comme principe d'où vient le mouvement et nous avons montré, dans le cas particulier des substances naturelles et de leurs générations, en quel sens la matière est substance, en quel sens la forme est substance, et en quel sens cette même forme qui est substance est un principe d'où vient le mouvement. Pour terminer la recherche sur les premiers principes du mouvement, il ne nous reste donc plus qu'à répondre à la dernière question : « En vue de quoi les mouvements appartiennent-ils aux étants ? » Et pour répondre à cette question, nous nous baserons d'une part sur la définition du mouvement et d'autre part sur le principe de l'antériorité de l'acte sur la puissance tel qu'il est démontré par Aristote en *Métaphysique* Θ 8, 1049b 3 et sq.

Lorsque Aristote a défini le mouvement, il a précisé que les mouvements sont des actes inaccomplis et que lorsque l'état accompli parfait est présent, le mouvement prend fin. Par conséquent, par définition, tout mouvement est un acte imparfait qui est orienté vers un acte parfait, il est produit en vue d'un acte parfait. Et cet acte parfait est donc pour ce mouvement, le principe et la cause comme ce en vue de quoi et comme accomplissement. En ce sens, lorsqu'en *Métaphysique* Δ 17, Aristote donne les différents sens du terme limite, il dit que ce terme peut aussi être dit « de l'accomplissement de chaque chose, <car> tel est *ce vers quoi*, "ἐφ' ὃ", est un mouvement et une action et non *ce à partir de quoi*, "ἀφ' οὗ", mais parfois ce sont <ou il peut signifier> les deux, *ce à partir de quoi* et *ce vers quoi* c'est-à-dire le *ce en vue*

---

permettent de comprendre pourquoi la forme, comme unité de mesure, ne peut être ni un étant particulier supplémentaire, ni un universel, car ces deux objets sont du côté du *mesuré* et non de la *mesure*, voir pp. 239-254 ; M. Crubellier, « Science de l'universel et connaissance du singulier (*Métaphysique* M 10) », *art. cit.*

<sup>669</sup> Nous avons précisé aussi qu'il est possible pour une même substance composée de posséder ces deux puissances et donc d'être principe d'un mouvement pour elle-même.

*de quoi*.<sup>670</sup> » Un mouvement est donc conçu comme ayant deux limites, c'est-à-dire un point de départ et un aboutissement. Cet aboutissement est *ce en vue de quoi* ce mouvement est produit et il est l'une de ses limites ; il répond ainsi à la définition du bien comme étant *ce en vue de quoi* quelque chose est ou devient.

Cependant, une telle description semble optimiste puisque Aristote semble supposer qu'en règle générale tout mouvement et toute action tendent vers un bien. Pour relativiser cet optimisme, on peut toutefois se référer à *Métaphysique* Δ 2, 1013b 28, où il est précisé que le bien qui est une cause pour les autres choses qui sont faites en vue de lui, peut être soit un bien réel soit un bien apparent. Il y a donc, dans les actions humaines la possibilité d'être orienté vers un bien apparent qui peut être un mal réel. D'autre part, Aristote ne nie pas l'existence des corruptions naturelles qui ne tendent pas vers un bien, du moins du point de vue de la substance naturelle qui se corrompt ; nous verrons plus loin comment il comprend la place de ces corruptions à l'intérieur du tout. Enfin, cette théorie du bien comme aboutissement pour tous les mouvements et toutes les générations, ne nie pas non plus l'existence des échecs et des monstres dans la nature, mais ceux-ci sont compris à l'intérieur de ce schéma comme des mouvements qui n'ont pas atteint leur accomplissement et comme des résultats de générations qui ont été tronquées quant à cette orientation vers le bien.

## 2. Le bien comme cause et la substance comme forme

Pour montrer ensuite que l'accomplissement et le bien est une cause pour les mouvements, et pas seulement une limite qui ne serait qu'un pur résultat factuel, le raisonnement d'Aristote s'appuie premièrement sur l'expression « τὸ οὗ ἕνεκα » et à nouveau sur le passage d'un schéma valable pour les actions humaines, qui est adapté, généralisé et transformé pour devenir un schéma valable pour tout mouvement<sup>671</sup>. Et nous souhaitons montrer que ce passage peut se faire grâce à la théorie aristotélicienne de la forme.

Lorsqu'il critique, en *Métaphysique* α 2, les théories qui admettent l'infinité des principes, Aristote dit ceci par rapport au principe comme bien :

Mais ceux qui imaginent l'infini ne se rendent pas compte qu'ils détruisent la nature du bien ; pourtant personne n'entreprendrait aucune action s'il ne devait arriver à une limite. Il n'y aurait pas non plus

---

<sup>670</sup> *Métaphysique* Δ 17, 1022a 6-8 : « καὶ τὸ τέλος ἐκάστου (τοιοῦτον δ' ἐφ' ὃ ἡ κίνησις καὶ ἡ πρᾶξις, καὶ οὐκ ἀφ' οὗ - ὅτε δὲ ἄμφω, καὶ ἀφ' οὗ καὶ ἐφ' ὃ καὶ τὸ οὗ ἕνεκα) »

<sup>671</sup> Sur ce point, nous renvoyons à nouveau aux analyses de P.-M. Morel, P.-M. Morel, *De la matière à l'action*, *op. cit.*, pp. 175-176, et de Th. Bénatouil, « L'usage des analogies dans le *De motu animalium* », *art. cit.*

d'intelligence dans les étants, car celui du moins qui a une intelligence agit toujours en vue de quelque chose, c'est-à-dire en vue d'une limite, car l'accomplissement est une limite.<sup>672</sup>

Du point de vue des actions humaines, on peut donc affirmer qu'elles sont posées en vue d'atteindre quelque chose, du moins lorsque l'intelligence intervient. Ce bien qui est l'accomplissement présent au terme d'une action intelligente est donc effectivement la cause pour laquelle un homme a entrepris telle action. Et nous pouvons ici faire référence à l'exemple canonique d'Aristote d'après lequel la santé est une cause pour la promenade, car c'est en vue de la santé que l'on se promène, du moins lorsqu'un médecin nous l'a recommandé et que l'on a compris que la santé pouvait résulter de cette promenade.

Pour comprendre le passage de ces exemples humains à des raisonnements valables pour tout mouvement, nous pouvons rappeler les raisonnements par lesquels Aristote avait montré que le moteur premier de la génération naturelle d'un animal ne pouvait pas être le feu mais devait nécessairement être une substance qui possédait déjà en acte la forme produite par la génération naturelle. En effet, ces raisonnements impliquaient un parallèle entre la forme possédée par un artisan et la forme naturelle des substances naturelles. De même que l'artisan possède en acte la forme sans matière de ce qu'il va produire, de même l'animal possède en acte la forme qui sera produite par la génération. Or à la différence de la forme de l'artisan qui se trouve en acte dans son intelligence, la forme naturelle se trouve en acte dans le vivant lui-même, elle est sa substance propre : l'homme n'engendre pas un homme en fonction d'une forme connue par l'intelligence, mais en fonction de sa forme naturelle ; ce n'est pas parce qu'il sait « ce que c'est être un homme » qu'il engendre un homme, mais parce que « ce que c'est être un homme » lui appartient en acte.

Le même parallèle peut être utilisé du point de vue de la cause comme bien et comme « ce en vue de quoi » : une action intelligente a pour but la production d'une forme connue et la présence de cette forme dans l'objet achevé constitue le bien en vue duquel un homme s'est mis à travailler ; une génération naturelle produite par une hirondelle a pour but la présence en acte d'une forme naturelle identique à la sienne dans une nouvelle hirondelle et la présence de cette forme dans la nouvelle hirondelle est le bien en vue duquel la première hirondelle a

---

<sup>672</sup> *Métaphysique* α 2, 994b 12-16 : « ἀλλ' οἱ τὸ ἄπειρον ποιῶντες λανθάνουσιν ἐξαιροῦντες τὴν τοῦ ἀγαθοῦ φύσιν (καίτοι οὐθεὶς ἂν ἐγχειρήσειεν οὐδὲν πράττειν μὴ μέλλων ἐπὶ πέρας ἤξειν)· οὐδ' ἂν εἴη νοῦς ἐν τοῖς οὖσιν· ἔνεκα γάρ τινος αἰεὶ πράττει ὃ γε νοῦν ἔχων, τοῦτο δὲ ἐστὶ πέρας· τὸ γὰρ τέλος πέρας ἐστίν. » Ce passage contient de manière voilée une critique de la doctrine d'Anaxagore. En effet, il a posé en même temps l'intelligence comme un principe présent dans les étants et il a admis l'infini comme un autre principe.

engendré la deuxième<sup>673</sup>. Un tel raisonnement est basé sur un parallèle entre la fonction de la forme dans la production artistique et la fonction de la forme dans les générations naturelles ; il permet de montrer que ces dernières se produisent effectivement de telle et telle manière en vue d'un bien vers lequel elles tendent, et cela sans pour autant affirmer qu'elles sont produites par une cause intelligente. Nous pourrions même dire que cela permet de montrer qu'il n'y a pas besoin de poser un principe intelligent pour rendre raison du fait que les générations naturelles se produisent en vue d'un bien<sup>674</sup> : les formes naturelles suffisent<sup>675</sup>. Une telle théorie est premièrement valable pour les générations simples des substances naturelles. Toutefois, si l'on peut montrer que les autres mouvements naturels ont pour « ce en vue de quoi » le bien des substances naturelles, on pourra montrer comment elle est aussi valable pour tout mouvement naturel.

Les deux limites d'une génération sont donc, pour Aristote, la même forme : d'une part, la forme présente en acte dans celui qui produit, d'autre part, la forme présente en acte dans ce qui est produit ou engendré. On peut ainsi interpréter ce passage de *Génération et corruption* :

Et, ce qui peut produire, « τὸ ποιητικὸν », est une cause comme « principe d'où vient le mouvement » tandis que le « ce en vue de quoi » n'est pas ce qui peut produire. Et c'est pourquoi la santé n'est pas ce

<sup>673</sup> En rappelant comme nous l'avons dit plus haut que le meilleur pour une hirondelle engendrée consiste à vivre et à être éveillée. L'âme est l'état accompli premier selon la génération, et nous pouvons en conclure, pensons-nous, qu'elle n'est donc pas première selon le « ce en vue de quoi » ; ce qui est premier selon le « ce en vue de quoi » réside dans le fait de vivre et d'exercer les actes dont cette âme est la cause.

<sup>674</sup> Sur ce point aussi, nous pensons qu'il serait utile de comparer les critiques contre les théories des physiologues développées par Platon d'une part et par Aristote d'autre part. En effet, il nous semble qu'Aristote a le même point de départ que Platon : les théories des physiologues ne peuvent rendre compte du bien et du beau qui se trouvent dans les êtres naturels. Par contre, les solutions qu'ils proposent ne sont pas les mêmes, puisque Platon veut attribuer le bien et le beau qui sont présents dans les choses, directement à l'effet d'une cause intelligente ou consciente. cf. *Timée* 46d-e, *Les lois* X, 888e et sq. Sur ce point, voir C. Natali, « *Aitia* in Plato and Aristotle », *art. cit.*, pp. 44-45 : « Nevertheless, in Plato final causality is hardly ever found in isolation : usually it appears in the form of the goal of a productive agent which is aware of her actions (cf. *Timaeus* 33a 6). »

<sup>675</sup> Cf. *Physique* II 8, 199a 20-32 : « Et cela est manifeste au plus haut point chez les animaux autres que l'homme qui ne produisent ni par art, ni ayant mené une recherche, ni en ayant délibéré. De là vient le fait que certains se soient demandé si les fourmis, les araignées et les autres bêtes de ce genre œuvrent par intelligence ou par quelque autre chose. Mais il apparaît à celui qui pousse un peu plus loin dans la même voie que même dans les plantes ce qui est utile est généré en relation avec l'accomplissement, par exemple les feuilles en vue de la protection du fruit. De sorte que si c'est par nature et en vue de quelque chose que l'hirondelle produit son nid et l'araignée sa toile, et si les plantes produisent de feuilles pour les fruits et leurs racines non vers le haut, mais vers le bas en vue de la nourriture, il est manifeste qu'il y a une telle sorte de cause dans les êtres qui sont générés et qui sont par nature. Et puisque la nature est double, l'une comme matière et l'autre comme forme, et que celle-ci est l'accomplissement et que les autres choses sont en vue de cet accomplissement, cette nature comme forme serait la cause « en vue de quoi ». – Μάλιστα δὲ φανερόν ἐπὶ τῶν ζώων τῶν ἄλλων, ἃ οὔτε τέχνη οὔτε ζητήσαντα οὔτε βουλευσάμενα ποιεῖ ὅθεν διαποροῦσιν τινες πότερον νῶ ἢ τινὶ ἄλλῳ ἐργάζονται οἷ τ' ἀράχνη καὶ οἱ μύρμηκες καὶ τὰ τοιαῦτα. Κατὰ μικρὸν δ' οὕτω προϊόντι καὶ ἐν τοῖς φυτοῖς φαίνεται τὰ συμφέροντα γινόμενα πρὸς τὸ τέλος, οἷον τὰ φύλλα τῆς τοῦ καρποῦ ἔνεκα σκέπης. Ὡστ' εἰ φύσει τε ποιεῖ καὶ ἔνεκά του ἢ χελιδὼν τὴν νεοττιάν καὶ ὁ ἀράχνης τὸ ἀράχνηον, καὶ τὰ φυτὰ τὰ φύλλα ἔνεκα τῶν καρπῶν καὶ τὰς ῥίζας οὐκ ἄνω ἀλλὰ κάτω τῆς τροφῆς, φανερόν ὅτι ἔστιν ἡ αἰτία ἢ τοιαύτη ἐν τοῖς φύσει γιγνομένοις καὶ οὔσιν. Καὶ ἐπεὶ ἡ φύσις διττή, ἡ μὲν ὡς ὕλη ἢ δ' ὡς μορφή, τέλος δ' αὕτη, τοῦ τέλους δὲ ἔνεκα ἄλλα, αὕτη ἂν εἴη ἡ αἰτία, ἢ οὐ ἔνεκα. »

qui peut produire, si ce n'est par métaphore. En effet, lorsque ce qui produit est là, ce qui subit devient quelque chose, mais les états (« ἔξεων ») étant présents, il ne devient plus, mais il est effectivement. Et les formes et les accomplissements sont des états. Quant à la matière en tant que matière, elle est ce qui subit, « παθητικόν ». <sup>676</sup>

Ce passage suppose donc la définition du mouvement comme état accompli de ce qui est en puissance en tant qu'il est en puissance, et il en tire comme conclusion que lorsque ce qui est en mouvement n'est plus en puissance, mais possède en acte la forme vers lequel il tend, le mouvement s'arrête. La forme en vue duquel un mouvement est produit n'est donc pas productrice du mouvement, au contraire, lorsqu'elle est présente en acte elle est la cause de la fin du mouvement. Elle est donc sa limite. Par contre, puisque ce qui possède en acte la forme a encore une matière qui peut subir, il reste capable de changer sous l'action d'un autre moteur. Quant à ce qui produit, comme nous l'avons dit, il est ce qui peut produire cette forme, parce qu'il la possède en acte. Nous pouvons donc dire que la forme qui produit, est la forme possédée en acte par le moteur, et cette forme est la limite et le point de départ de la génération, tandis que la forme possédée en acte par ce qui est produit ou engendré est l'autre limite, le terme et l'aboutissement de la génération.

Dans ses explications Aristote lie les notions d'états accomplis, d'acte et de forme : il peut dire que c'est la substance en état accompli, ou en acte qui engendre une autre substance de même forme. Or, la substance en état accompli est la substance qui possède en acte sa forme et en ce sens, la forme aussi peut être dite principe de mouvement et accomplissement. D'autre part, la substance engendrée possède pleinement la forme et parvient au terme de sa génération lorsqu'elle est en acte, en état accompli. Et puisque « le fait d'être en acte », ou « le fait d'être en état accompli », ou « le fait de posséder pleinement sa forme », c'est-à-dire en acte et non en puissance, sont des notions liées, par conséquent pour Aristote, évoquer la causalité de la forme revient donc aussi à parler de la causalité de l'acte :

Par le temps, l'acte est antérieur de la manière que voici : celui qui est en acte (« τὸ ἐνεργοῦν »), le même par la forme, mais non par le nombre, est antérieur. Je veux dire ceci : à cet homme-ci, étant déjà selon l'acte, à ce blé et à celui-ci qui voit, est antérieur selon le temps la matière et la semence et ce qui est capable de voir, et celles-ci sont en puissance un homme, le blé et celui qui voit, mais non encore en acte. Mais, antérieures à celles-ci dans le temps, il y a d'autres étants en acte à partir desquels elles ont été générées. En effet, c'est toujours à partir de l'étant en puissance qu'est généré l'étant en acte par un étant

---

<sup>676</sup> *Génération et corruption* I 7, 324b 13-18 : « Ἔστι δὲ τὸ ποιητικὸν αἴτιον ὡς ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως. Τὸ δ' οὐ ἔνεκα οὐ ποιητικόν. Διὸ ἡ ὑγίεια οὐ ποιητικόν, εἰ μὴ κατὰ μεταφοράν· καὶ γὰρ τοῦ μὲν ποιούντος ὅταν ὑπάρχη, γίνεται τι τὸ πάσχον, τῶν δ' ἔξεων παρουσῶν οὐκέτι γίνεται, ἀλλ' ἔστιν ἤδη· τὰ δ' εἶδη καὶ τὰ τέλη ἔξεις τινές, ἢ δ' ὕλη ἢ ὕλη παθητικόν. » Voir aussi, *Métaphysique* Λ 3, 1070a 21-24.

en acte, par exemple, l'homme vient de l'homme, un musicien par un musicien, car il y a toujours un moteur premier, et certes, ce qui met en mouvement est déjà en acte.<sup>677</sup>

L'acte est donc le bien en vue duquel se produisent les générations, et c'est un étant en acte qui produit les générations : c'est parce que la substance qui engendre est en acte et en état accompli qu'elle peut engendrer, et c'est en vue de produire une autre substance en acte et en état accompli qu'elle engendre. Et dans la mesure où l'acte est l'accomplissement, nous voyons ici en quel sens l'accomplissement peut être la limite vers laquelle est orientée une génération, et la limite opposée, celle d'où vient cette génération<sup>678</sup>.

---

<sup>677</sup> *Métaphysique* Θ 8, 1049b 17-27 : « τῷ δὲ χρόνῳ πρότερον ὤδε: τὸ τῷ εἶδει τὸ αὐτὸ ἐνεργοῦν πρότερον, ἀριθμῷ δ' οὐ. λέγω δὲ τοῦτο ὅτι τοῦδε μὲν τοῦ ἀνθρώπου τοῦ ἤδη ὄντος κατ' ἐνέργειαν καὶ τοῦ σίτου καὶ τοῦ ὀρώντος πρότερον τῷ χρόνῳ ἢ ὕλη καὶ τὸ σπέρμα καὶ τὸ ὀρατικόν, ἃ δυνάμει μὲν ἐστὶν ἄνθρωπος καὶ σίτος καὶ ὀρών, ἐνεργεία δ' οὐπω: ἀλλὰ τούτων πρότερα τῷ χρόνῳ ἕτερα ὄντα ἐνεργεία ἐξ ὧν ταῦτα ἐγένετο: αἰεὶ γὰρ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος γίγνεται τὸ ἐνεργεία ὄν ὑπὸ ἐνεργεία ὄντος, οἷον ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου, μουσικὸς ὑπὸ μουσικοῦ, αἰεὶ κινουντός τινος πρώτου: τὸ δὲ κινῶν ἐνεργεία ἤδη ἐστίν. »

<sup>678</sup> Ces développements sur la notion de bien et de cause comme « ce en vue de quoi » sont brefs, mais il fallait garder notre travail à l'intérieur de certaines limites. Nous apporterons encore certains éléments sur cette question dans notre 5<sup>e</sup> partie. Nous renvoyons aussi aux études suivantes : P. Pellegrin, « Les ruses de la nature et l'éternité du mouvement », *op. cit.* ; D. Charles, « La cause finale », *art. cit.* et « Teleological causation », *art. cit.* ; L. Judson, « Aristotelian Teleology », *Oxford Studies in Ancient Teleology* 29 (2005), pp. 341-366 ; P.-M. Morel, « *La nature ne fait rien en vain*. Sur la causalité finale dans la *Locomotion des animaux* d'Aristote », *art. cit.* ; M. R. Johnson, *Aristotle on Teleology*, Oxford, Clarendon Press, 2005. Notons que ces auteurs réagissent à l'interprétation d'une téléologie globale et anthropocentrique défendue en particulier par D. Sedley, dans ces deux articles : « Is Aristotle's Teleology anthropocentric ? », *Phronesis* 36 (1991), pp. 179-196 ; « Teleology, Aristotelian and Platonic », in *Being, Nature, and Life in Aristotle*, éd. R. Bolton, J. Lennox, Cambridge University Press, 2010, pp. 5-29. Pour notre part, nous pensons que les développements qui montrent que la téléologie d'Aristote se situe premièrement au niveau des êtres vivants sont convaincants et qu'effectivement, pour Aristote, les mouvements naturels et les parties des animaux sont en vue de l'animal lui-même et de sa sauvegarde (en précisant que les démonstrations « téléologiques », pour Aristote, ne se font sans doute pas pour les individus, mais pour les espèces – cf. *Métaphysique* Z 15, 1040a 5-7). Toutefois, on peut ajouter que lorsqu'un animal parvient à son propre accomplissement, selon sa nature et dans les limites de sa nature, et lorsqu'il se comporte en vue de sa sauvegarde, il contribue ainsi à la sauvegarde de l'ordre présent dans l'ensemble du monde naturel. Et puisque le fait que le monde naturel est un cosmos qui est beau et qui est ordonné est une idée importante pour Aristote, on peut voir dans cette beauté et dans cet ordre du monde un bien auquel concourent toutes les substances naturelles lorsqu'elles agissent en vue de leur propre accomplissement et se comportent selon leur propre nature.



## 5<sup>e</sup> Partie : Les premières substances : principes et causes des mouvements célestes

### **I. Quelle est la causalité propre des substances premières de *Métaphysique* Λ ?**

Jusqu'à présent, nous avons étudié la manière dont les recherches des livres des *Métaphysiques* portant sur les premiers principes de toutes choses permettent de répondre à la question « quant au mouvement, d'où et comment appartient-il aux étants ? ». Nous avons étudié comment Aristote y a déterminé, d'une manière générale, ce que sont les substances comme *étants premiers* et substrats pour toutes choses, et ce que sont les quatre types de causes. Nous avons donc montré que de telles recherches permettent de donner les causes qui rendent compte du fait que le mouvement appartient effectivement aux substances ; et nous pouvons préciser qu'elles en donnent toutes les causes, la cause comme matière, la cause comme forme, la cause comme principe d'où vient le mouvement et la cause comme bien.

Dans la deuxième partie du livre Λ des *Métaphysiques*, à partir du chapitre 6, Aristote complète cette recherche des premiers principes de toutes choses par une enquête sur les substances immobiles et séparées. Une telle recherche, comme nous l'avons expliqué dans notre 1<sup>re</sup> partie, vient à la suite des recherches de Platon qui le premier parmi les philosophes grecs avait affirmé l'existence de substances d'un autre genre que les substances sensibles. Nous avons aussi montré qu'Aristote ne rejette pas comme absurde cette possibilité de poser des substances d'un autre genre, mais qu'il critique les raisonnements par lesquels Platon a voulu démontrer leur existence et la manière dont il les a conçues. Et nous pouvons rappeler que parmi toutes les critiques qu'il a pu formuler, il pense que l'une des plus importantes se trouve dans le fait que de telles substances sont inutiles pour les substances sensibles puisqu'elles ne sont pas des causes pour celles-ci, ni pour leurs mouvements. En ce sens, c'est donc aussi parce que la théorie des formes immobiles n'a pas pu répondre à la question « pourquoi et comment le mouvement appartient-il aux étants ? » que cette théorie n'est pas reprise par Aristote<sup>679</sup>.

Pour comprendre comment Aristote reprend cette question d'un genre de substances qui sont autres que les substances naturelles, nous pouvons voir que la nécessité de poser des étants

---

<sup>679</sup> Sur ce point, nous rejoignons l'interprétation de S. Menn, « Aristotle's Theology », in *The Oxford Handbook of Aristotle*, éd. Ch. Shields, Oxford University Press, 2012, p. 431 : « Aristotle's project of reasoning from the physical things to a first principle which will be just as unchangingly eternal as Plato's Forms and numbers and Good, will depend on finding a causal chain connecting orderly motion in the cosmos with a cause that is pure actuality with no unactualized potentialities, and which is therefore eternally acting and eternally acting in the same way. »

qui sont éternels et totalement immobiles et par conséquent non-naturels, fait déjà partie de sa philosophie de la nature. Cette nécessité découle pour lui de la nécessité de rendre compte de l'ensemble des mouvements naturels et d'en donner une cause première qui ne dépend plus elle-même d'une autre cause. De tels raisonnements se trouvent en particulier dans le livre VIII de la *Physique*<sup>680</sup> et le livre Λ des *Métaphysiques* en reprend les conclusions pour montrer que ces étants premiers et immobiles de *Physique* VIII, sont des substances et pour montrer ce qu'ils sont comme substance, c'est-à-dire des actes sans puissances et des biens<sup>681</sup>. Aristote<sup>682</sup> introduit donc ainsi cette nouvelle partie de sa recherche des premiers principes de toutes choses, partie qui porte sur les substances immobiles, éternelles et séparées, en faisant explicitement le lien avec la question du premier mouvement éternel :

Ainsi, quels sont les principes des substances sensibles, combien ils sont, en quel sens ils sont les mêmes, en quel sens ils sont différents, voilà qui est dit. Mais, puisqu'il y a trois sortes de substances, deux qui sont naturelles et une qui est immobile, il faut dire qu'il est nécessaire qu'il y ait une certaine substance éternelle et immobile. En effet, les substances sont les premiers des étants, et si elles sont toutes corruptibles, tout est corruptible. Mais il est impossible que le mouvement soit généré ou se corrompe, car il est toujours, et c'est aussi impossible pour le temps puisqu'il ne peut y avoir ni antérieur ni postérieur s'il n'y a pas de temps. Et ainsi donc, le mouvement est continu tout comme le temps, car il est soit la même chose que le mouvement, soit une certaine affection du mouvement. Mais le mouvement n'est pas continu, si ce n'est le mouvement selon le lieu et, dans cette sorte de mouvement, celui qui est en cercle.<sup>683</sup>

Aristote conclut donc la première partie de ce livre en rappelant qu'il vient d'exposer la manière dont il conçoit les principes des substances sensibles, et il annonce qu'il va étudier maintenant la question des substances éternelles et immobiles. À partir de ce passage, nous

<sup>680</sup> Cf. *Physique* VIII 1, 251a 5-8 : « Il faut donc examiner ce qu'il en est au sujet de ces questions : en effet, voir la vérité à ce sujet est utile non seulement pour la connaissance de la nature mais aussi pour la recherche qui porte sur le premier principe. – Σκεπτέον δὴ περὶ τούτων πῶς ἔχει· πρὸ ἔργου γὰρ οὐ μόνον πρὸς τὴν περὶ φύσεως θεωρίαν ἰδεῖν τὴν ἀλήθειαν, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὴν μέθοδον τὴν περὶ τῆς ἀρχῆς τῆς πρώτης. »

<sup>681</sup> Sur le lien entre les analyses de *Physique* VIII et *Métaphysique* Λ, voir D. Graham, *Aristotle. Physics Book VIII, op. cit.*, p. XIV : « *Metaphysics* Λ, in turn, seems to presuppose the argument of *Physics* VIII, which then becomes a standard treatment of the causal structure of motion. » ; M. Crubellier, « Premiers principes métaphysiques de la science de la nature : la démonstration de l'existence du moteur immobile de l'Univers au huitième livre de la *Physique* », in *Nature et sagesse, les rapports entre physique et métaphysique dans la tradition aristotélicienne*, éd. C. Cerami, Louvain, Peeters, 2014, pp. 95-130 ; L. Couloubaritsis, *La Physique d'Aristote, op. cit.*, p. 376, souligne que la différence entre physique et métaphysique se trouve dans le fait que *Physique* VIII construit un modèle explicatif général de l'ensemble des mouvements naturels sans référence explicite à la notion de substance.

<sup>682</sup> Sur la différence entre *Physique* VIII et *Métaphysique* Λ quant à la question du premier moteur et de son rapport au Tout,

<sup>683</sup> *Métaphysique* Λ 5-6, 1071b 1-11 : « Τινες μὲν οὖν αἱ ἀρχαὶ τῶν αἰσθητῶν καὶ πόσαι, καὶ πῶς αἱ αὐτὰ καὶ πῶς ἕτεροι, εἰρηται. Ἐπεὶ δ' ἦσαν τρεῖς οὐσίαι, δύο μὲν αἱ φυσικαὶ καὶ μία δ' ἡ ἀκίνητος, περὶ ταύτης λεκτέον ὅτι ἀνάγκη εἶναι αἰδιόν τινα οὐσίαν ἀκίνητον. Αἱ τε γὰρ οὐσίαι πρώται τῶν ὄντων, καὶ εἰ πᾶσαι φθαρταί, πάντα φθαρτά· ἀλλ' ἀδύνατον κίνησιν ἢ γενέσθαι ἢ φθαρῆναι (αἰεὶ γὰρ ἦν), οὐδὲ χρόνον. Οὐ γὰρ οἷόν τε τὸ πρότερον καὶ ὕστερον εἶναι μὴ ὄντος χρόνου· καὶ ἡ κίνησις ἄρα οὕτω συνεχῆς ὥσπερ καὶ ὁ χρόνος· ἢ γὰρ τὸ αὐτὸ ἢ κινήσεώς τι πάθος. Κίνησις δ' οὐκ ἔστι συνεχῆς ἀλλ' ἢ ἡ κατὰ τόπον, καὶ ταύτης ἡ κύκλω. »

pouvons commencer par relever que la recherche aristotélicienne portant sur cette autre sorte de substance, celle qui est immobile et éternelle, n'est pas développée sur la base d'une analyse de la génération et de la corruption des substances sublunaires. En effet, comme nous l'avons montré plus haut, l'un des objectifs des cinq premiers chapitres de ce livre consistait à montrer que l'existence des substances naturelles engendrées et corruptibles ainsi que de leurs générations, ne nécessite pas de poser, comme l'avait pensé Platon, des principes séparés qui soient des substances éternelles et immobiles. À la différence de la position platonicienne, Aristote démontre la nécessité de telles substances immobiles dans le cadre d'une recherche des principes et des causes des mouvements circulaires et éternels des substances célestes et non pas dans le cadre d'une recherche des causes des générations des substances engendrées et corruptibles. Par suite, si ces substances séparées, principes des mouvements célestes, sont cependant pour Aristote aussi, des principes pour les substances engendrées et corruptibles, elles ne le sont que par l'intermédiaire des mouvements célestes dont elles sont les causes propres.

Par conséquent, pour continuer de chercher comment, dans les livres des *Métaphysiques* Aristote répond à la question « pourquoi et comment le mouvement appartient-il aux étants ? », nous allons étudier maintenant la manière dont Aristote conçoit les mouvements célestes, ainsi que les principes et les causes de ces mouvements. Et nous verrons que c'est par la détermination des premières causes de ces mouvements célestes qu'il pense pouvoir achever la réalisation d'une théorie complète des premiers principes de toutes choses, et que c'est à l'intérieur de cette nouvelle théorie qu'il répond à la question posée par la théorie platonicienne des premiers principes, celle de savoir, s'il y a, ou s'il n'y a pas, une autre sorte de substance que les substances naturelles qui sont contenues à l'intérieur du Ciel et l'ensemble de l'univers naturel.

À la fin du passage de *Métaphysique*  $\Lambda$  5-6, que nous venons de citer, Aristote affirme que le mouvement est éternel et qu'il y a un mouvement qui est continu, circulaire et éternel. Cette affirmation est reprise au chapitre 7 et Aristote ajoute que l'on peut déduire de ce fait la nécessité d'admettre qu'il y a un moteur pour ce mouvement particulier<sup>684</sup>.

Or comme nous l'avons dit plus haut, le livre  $\Lambda$  des *Métaphysiques* n'est pas la première œuvre où Aristote traite de la question de ce premier mouvement éternel et de son moteur : il en a traité dans le VIII<sup>e</sup> livre de la *Physique*, et cela presque uniquement par le raisonnement,

---

<sup>684</sup> *Métaphysique*  $\Lambda$  7, 1072a 21-27, passage cité et commenté plus bas, voir note 912.

et il en a traité par le raisonnement et à partir de données sensibles dans le traité *Du Ciel*. Par conséquent, puisque les argumentations du livre  $\Lambda$  des *Métaphysiques* sont brèves et qu'elles ont suscité et suscite encore beaucoup de discussions parmi les commentateurs, il nous semble nécessaire d'étudier en premier le livre VIII de la *Physique* et le traité *du Ciel*, et cela d'une part pour mieux comprendre la manière dont Aristote conçoit ce premier mouvement et son moteur, et d'autre part pour justifier les raisons de certains choix que nous ferons dans l'interprétation de *Métaphysique*  $\Lambda$ . Et en particulier, il y a deux interprétations qu'il est nécessaire de justifier en nous appuyant sur des analyses précises de la *Physique* et du traité *Du Ciel* : premièrement, le fait que toutes les substances célestes, les astres et les sphères qui les transportent, sont conçues par Aristote comme des corps simples et naturels constitués d'une matière simple, qui n'est pas la cause productrice de leur mouvement, et qu'ils ne sont pas non plus des corps composés d'une âme et d'un corps et qu'il n'y a par conséquent pour Aristote, ni dans les sphères, ni dans les astres une puissance de désirer semblable à celles qui se trouvent chez les animaux et les hommes ; deuxièmement, le fait que le premier mouvement éternel est comme tout mouvement l'état accompli de ce qui est en puissance en tant qu'il est en puissance, et qu'il suppose un moteur qui en est la cause comme principe d'où vient le mouvement et que la première substance de *Métaphysique*  $\Lambda$  est bien pour Aristote ce moteur-là.

Ce dernier point est vivement discuté et nous savons que la thèse selon laquelle le premier moteur de *Métaphysique*  $\Lambda$  ne serait pas une cause comme le principe d'où vient le mouvement mais uniquement comme bien et comme accomplissement est défendue par une partie des interprètes contre une autre partie qui pense que ce premier moteur est bien un principe d'où vient le mouvement. Pour notre part, après avoir expliqué dans notre 2<sup>e</sup> partie la distinction entre moteur immobile et moteur en mouvement, nous souhaitons maintenant montrer qu'en *Physique* VIII, tout le raisonnement d'Aristote se base sur le fait qu'un mouvement a nécessairement un moteur qui en est la cause comme principe d'où vient le mouvement, et qu'en raison de la nécessité de poser un principe qui soit tout à fait premier, il est nécessaire de poser un moteur premier qui soit immobile selon lui-même et selon la coïncidence. Par conséquent, si ce premier moteur est totalement immobile, ce n'est pas parce qu'il est une cause comme bien sans être une cause comme principe d'où vient le mouvement, mais parce qu'il est premier absolument parlant. Et, nous souhaitons montrer que les raisonnements de *Métaphysique*  $\Lambda$ , bien que plus brefs sur ce sujet, impliquent les mêmes principes théoriques et qu'ils ne remettent pas en cause mais reprennent et assument ces conclusions longuement démontrées en *Physique* VIII.

Les points que nous souhaitons justifier par une analyse du traité *Du Ciel* sont des thèses qui ont été conçues, pensons-nous, comme des conséquences du fait d'affirmer que le premier moteur de *Métaphysique*  $\Lambda$  n'est pas un principe d'où vient le mouvement. En effet, puisque l'on ne peut refuser le fait que tout mouvement doit avoir un moteur qui soit une cause comme principe d'où il vient, si l'on affirme que le premier moteur n'est pas un tel principe pour le mouvement du premier Ciel, il devient nécessaire d'attribuer une telle causalité à un autre étant. Et cet autre étant est, selon les interprètes, soit un désir présent dans les sphères, soit un désir présent dans les astres, soit la matière des corps célestes comprise comme un principe suffisant pour produire le mouvement éternel. Et c'est pour rendre raison de notre refus de chacune de ces hypothèses avec des arguments précis que dans un deuxième temps, nous étudierons ce qu'Aristote affirme sur ces points dans le traité *Du Ciel*.

À la suite de notre étude de ces deux traités, nous présenterons enfin ce que nous pensons être l'apport spécifique de *Métaphysique*  $\Lambda$  à la théorie du premier moteur du premier mouvement éternel : Aristote y montre non seulement que cet étant éternel et immobile est une substance, mais il y montre aussi en quel sens particulier il est une substance en acte qui, tout en étant un moteur et un principe d'où vient le mouvement, est aussi un bien et un principe comme bien. Enfin, puisque les mouvements éternels sont multiples et ordonnés, il précise ce qu'il n'avait pas fait en *Physique* VIII à savoir que le nombre des substances immobiles et leur ordre interne peuvent être précisés : elles doivent être exactement de même nombre que les sphères célestes dont elles sont les moteurs et leur ordre interne est le même que celui des sphères, c'est-à-dire que le moteur de la première sphère est premier parmi les substances immobiles et que les suivantes connaissent le même ordre que les sphères concentriques dont chacune est le moteur.

## **II. Le premier principe et le premier moteur en *Physique* VIII**

Dans le livre VIII de la *Physique*, Aristote construit une théorie générale qui a pour but de rendre compte de l'ensemble des mouvements qui se produisent dans le monde naturel et d'en déterminer scientifiquement les causes. Le point de vue de cette étude est différent de celui du traité *Du Ciel*, dont l'étude porte sur l'ensemble du Ciel pris comme un corps fini, inengendré, incorruptible et animé par des mouvements qui s'enchaînent avec ordre dans l'ensemble des corps naturels corruptibles et incorruptibles. Le livre VIII de la *Physique* se base d'une manière générale sur l'existence des mouvements dans le monde naturel et il parvient à l'affirmation d'un premier mouvement éternel et d'un premier moteur immobile. Le traité *Du*

*Ciel* prend comme base les données sensibles que les hommes ont pu rassembler à propos des substances célestes et de l'ensemble de l'univers, et il a pour but d'en donner une théorie raisonnable et aussi scientifique qu'il est possible. Les deux premiers livres traitent de l'ensemble de l'univers et des astres, y compris la Terre, les deux suivants traitent des corps sublunaires et de leurs éléments. Nous commencerons donc par étudier la théorie générale qu'Aristote a conçue en *Physique* VIII et les raisonnements par lesquels il parvient à la thèse du premier moteur immobile principe du mouvement éternel et dans un deuxième temps, nous exposerons les thèses contenues dans le traité *Du Ciel* à propos des substances célestes en particulier, substances qui sont les substrats naturels de ces mouvements éternels.

Le point de départ de *Physique* VIII se trouve dans le fait évident de l'existence du mouvement. Et une deuxième évidence se trouve dans le fait qu'il y a des mouvements qui sont par nature ou contre nature<sup>685</sup>. Par contre, Aristote sait que l'éternité du mouvement – c'est-à-dire le fait qu'il y a toujours eu et qu'il y aura toujours du mouvement – elle, n'est pas un fait évident, ni pour la sensation, ni d'après les opinions des philosophes précédents, et qu'une telle position doit donc être prouvée. Et pour réaliser un tel objectif, Aristote commence par démontrer qu'il y a nécessairement toujours eu du mouvement et c'est en deuxième lieu qu'il démontre que, parmi les mouvements, le premier mouvement doit être un selon le nombre, être continu et éternel et par conséquent être un déplacement circulaire.

1. *Il y a toujours eu et il y aura toujours du mouvement*

**a. La démonstration du fait**

La recherche par laquelle s'ouvre le livre VIII de la *Physique* ne porte pas sur la question d'un mouvement premier, un en nombre, continu et éternel, dont l'étude ne deviendra centrale que dans la suite de ce livre à partir des développements du chapitre 6. En effet, le point de départ d'Aristote ne se trouve pas dans le fait de se demander s'il y a un mouvement qui est éternel mais dans le fait de se demander s'il est possible qu'il y ait eu, antérieurement à tout mouvement, ou bien qu'il y ait dans le futur, un moment où le tout de l'univers soit absolument privé de tout mouvement. En d'autres termes, Aristote se demande d'un côté s'il est possible que l'ensemble des mouvements que nous connaissons aient, à un moment donné, connu un

---

<sup>685</sup> Pour l'évidence de l'existence du mouvement et des étants en mouvement, voir *Physique* I 2, 184b 25 – 185a 20, et la reprise de cette position en *Physique* VIII 3, 253a 32 – 253b 5 ; pour l'évidence de l'existence des mouvements selon la nature et pour l'évidence qu'il y a, pour les substances naturelles, une nature qui est principe de leurs mouvements naturels, voir *Physique* II 1, 192b 32 – 193a 9. Pour la distinction entre mouvement par nature et contre nature, voir notre 2<sup>e</sup> partie, IV, 2.

commencement premier ou absolu et cela à partir d'étants absolument privés de tout mouvement, et d'un autre côté, s'il est possible que tous les mouvements cessent et qu'il n'y ait plus que des étants qui seraient à nouveau privés de tout mouvement. Par conséquent, lorsqu'il parle ici d'un mouvement avec un terme utilisé au singulier, nous pensons qu'il ne faut pas le comprendre comme signifiant un mouvement un en nombre, mais comme désignant l'ensemble continu et ordonné<sup>686</sup> des mouvements naturels qui se déroulent dans le monde naturel pris comme tout :

Est-ce que le mouvement a été généré à un moment donné (« γέγονέ ποτε »), alors qu'il n'était pas auparavant, et est-ce que de nouveau il sera détruit (« φθείρεται πάλιν »), de sorte que rien ne sera en mouvement ? Ou bien est-ce qu'il n'a pas été généré, et ne sera pas détruit (« οὐτ' ἐγένετο οὔτε φθείρεται ») mais a toujours été et sera toujours (« ἀεὶ ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται ») ? Et est-ce que cela, immortel et sans trêve, appartient aux étants comme une sorte de vie pour toutes les choses constituées par nature ?<sup>687</sup>

Puisque nous avons vu que tout mouvement, changement ou génération implique toujours qu'il y ait quelque chose, c'est-à-dire un mobile qui a la puissance d'être mis en mouvement et un moteur qui a la puissance de mettre en mouvement, on peut se demander s'il est possible, qu'à un moment donné, il y ait d'un côté, l'ensemble de tout ce qui peut être mis en mouvement et d'un autre côté, ce qui peut mettre en mouvement, et que les deux soient simplement un mobile en puissance et un moteur en puissance, sans que l'un soit en mouvement et sans que l'autre soit cause en acte d'un mouvement. Et nous pouvons souligner à nouveau que cette question d'Aristote ne porte pas sur telle ou telle substance particulière, mais qu'elle porte d'une manière générale sur l'ensemble des choses ou étants qui sont constitués par nature. Aristote ne se demande donc pas ici si tel ou tel étant peut être au repos puis en mouvement, mais s'il est possible que l'ensemble du monde naturel soit au repos.

Au sujet du passage que nous avons cité, nous pouvons souligner le vocabulaire utilisé par Aristote : dans ce contexte général, il parle du mouvement qui appartiendrait aux étants comme une sorte de vie, « ζωὴ τις », immortelle, « ἀθάνατον » et sans trêve, « ἄπαυστον ». Ainsi, dans le cas où cette partie de l'alternative se révélerait vraie – c'est-à-dire qu'il y aurait toujours du mouvement – il sera possible de dire sur la base de cette analogie que de même

---

<sup>686</sup> Nous pouvons préciser qu'il s'agit d'un ensemble ordonné mais avec certaines exceptions puisque le monde sublunaire peut connaître des erreurs, qu'il n'y a pas de nécessité parfaite en lui, et que les principes naturels n'y sont causes que de ce qui se passe « dans la plupart des cas ». Nous reviendrons plus loin sur la question de l'ordre présent dans les mouvements de l'univers.

<sup>687</sup> *Physique* VIII 1, 250b 11-15 : « Πότερον γέγονέ ποτε κίνησις οὐκ οὔσα πρότερον, καὶ φθείρεται πάλιν οὔτως ὥστε κινεῖσθαι μηδέν, ἢ οὐτ' ἐγένετο οὔτε φθείρεται, ἀλλ' ἀεὶ ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται, καὶ τοῦτ' ἀθάνατον καὶ ἄπαυστον ὑπάρχει τοῖς οὐσίον, οἷον ζωὴ τις οὔσα τοῖς φύσει συνεστῶσι πᾶσιν; »

qu'un vivant ne serait pas un vivant s'il n'y avait pas de vie en lui, de même l'ensemble des substances naturelles ne serait pas ce qu'il est comme un ensemble et un tout naturel et ordonné, s'il n'y avait pas toujours du mouvement en lui.

Enfin, toujours au niveau du vocabulaire, nous voyons qu'Aristote utilise les verbes « générer » et « corrompre » – « οὐτ' ἐγένετο οὔτε φθείρεται » – avec le mouvement comme sujet de ces verbes. À ce propos, nous pensons que nous nous trouvons ici encore devant un exemple de l'usage varié, et selon des sens plus ou moins identiques, qu'Aristote peut faire d'un même terme. En effet, au sens strict, ce n'est pas le mouvement qui est généré ou qui est corrompu, puisque Aristote prend le soin de démontrer en *Physique V* qu'il n'y a pas de génération de génération et de mouvement de mouvement<sup>688</sup>. Toutefois, dans ce contexte, il semble employer ces verbes pour exprimer d'une part le fait qu'un mouvement peut commencer, et donc en ce sens-là, précisément, « être généré », et par suite, qu'il y a des causes du fait qu'il commence, et d'autre part le fait qu'un mouvement peut cesser, et en ce sens-là « se corrompre », et qu'il y a des causes du fait qu'il cesse. Lorsque le verbe « γίγνεσθαι » sera utilisé en ce sens, nous le traduirons habituellement par « se produire ». Notons par ailleurs que, dans ce même contexte, le mouvement est aussi sujet du verbe « être » – « ἀεὶ ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται » – sans qu'« être » soit dit de lui à la manière dont il est dit d'une substance, ni même à la manière dont il est dit des autres étants selon lesquels un mouvement peut se produire, tels une qualité ou une quantité.

En revenant maintenant à cette première question qui ouvre le livre VIII de la *Physique*, nous pouvons terminer d'en préciser le sens en citant la réponse qu'Aristote lui apporte à la fin du 1<sup>er</sup> chapitre : « Ce qui a été dit suffit à montrer qu'il n'y a donc pas eu de temps et qu'il n'y en aura pas non plus, pendant lequel il n'y avait pas de mouvement ou pendant lequel il n'y en aura pas. »<sup>689</sup> Ainsi, nous pouvons confirmer que cette discussion a bien pour but de montrer qu'il n'y a jamais eu et qu'il n'y aura jamais de moment sans aucun mouvement, et non pour l'instant, d'affirmer l'existence d'un mouvement, un en nombre et éternel.

Pour parvenir à cette conclusion, Aristote produira des raisonnements universels en ce sens qu'ils ont pour point de départ ce qu'est un mouvement et ce qui appartient à tout mouvement quel qu'il soit et non l'analyse d'un mouvement particulier<sup>690</sup>. Ainsi, à partir de

---

<sup>688</sup> Cf. *Physique V* 2, 225b 13 – 226a 26.

<sup>689</sup> *Physique VIII* 1, 252b 5-6 : « Ὅτι μὲν οὖν οὐδεὶς ἦν χρόνος οὐδ' ἔσται ὅτε κίνησις οὐκ ἦν ἢ οὐκ ἔσται, εἰρήσθω τῶσαῦτα. »

<sup>690</sup> D. Graham, *Aristotle. Physics Book VIII, op. cit.*, p. 38, en commentant ce passage, relève ainsi le mérite cette approche : « Whatever we may think of the subsequent discussion, we must acknowledge the fact that Aristotle

tels principes généraux, Aristote entend premièrement montrer que tous les mouvements qui ont été générés alors qu'ils n'étaient pas – c'est-à-dire qui ont un commencement et en ce sens une limite – et cela quels que soient ces mouvements, proviennent toujours d'un autre mouvement ou présupposent un autre mouvement qui leur est antérieur.

En effet, comme nous l'avons montré plus haut, un mouvement présuppose d'une part, ce qui peut être en mouvement et d'autre part, ce qui peut être mis en mouvement. Or, soit ces choses existent depuis toujours, soit elles ont été générées. Et dans l'alternative où elles ont été générées, il est évident que dans ce cas, leur génération ou production est un mouvement qui précède le mouvement qu'elles ont ou peuvent avoir maintenant<sup>691</sup>.

Mais, si certains étants qui sont mobiles et certains étants qui sont moteurs n'ont pas été engendrés et sont depuis toujours mobiles et moteurs, il est impossible, pour Aristote, de penser qu'il y ait eu un moment sans aucun mouvement. En effet, s'ils sont réellement mobiles et moteurs en puissance c'est-à-dire « ce qui peut être en mouvement » et « ce qui peut mettre en mouvement », et s'il s'agit de puissances sans le λόγος, alors, étant en présence l'un de l'autre, ils seront nécessairement causes d'un mouvement ; et s'ils ne sont pas en présence l'un de l'autre, il faudra poser un mouvement antérieur qui les rapproche pour qu'ils commencent à produire le mouvement dont ils ont la puissance, car c'est alors qu'ils produiront ce mouvement. Et dans le cas particulier où il s'agirait d'une puissance avec le λόγος, il faudra alors, pour qu'il y ait commencement d'un mouvement, un désir ou un choix en acte qui produise ce mouvement et si ce désir ou ce choix n'est pas éternel, il sera nécessaire de poser d'autres mouvements ou changements antérieurs qui auront produit un désir en acte ou un choix en acte à partir d'une puissance de désirer ou de choisir.

Par conséquent, s'il y a des étants qui sont depuis toujours mobiles et moteurs et qu'il n'y a pas de mouvement, c'est parce qu'il manque l'une des conditions pour qu'il y ait mouvement, par exemple la présence réciproque du mobile et du moteur ou bien telle autre disposition de la matière ou du moteur. Et dans ce cas, la génération, le commencement et la présence en acte dans le mobile, de ce mouvement dont ils ont la puissance, présuppose un autre

---

has raised the discussion of cosmology to a new level of generality and rigour just by this theoretical prolegomena. »

<sup>691</sup> *Physique* VIII 1, 251a 17-20 : « Dès lors, si chacune des choses qui peuvent être en mouvement a été générée, il est nécessaire qu'antérieurement au mouvement considéré, un autre changement et mouvement ait été généré, c'est-à-dire celui selon lequel a été généré ce qui est capable d'être en mouvement ou de mettre en mouvement. – Εἰ μὲν τοίνυν ἐγένετο τῶν κινητῶν ἕκαστον, ἀναγκαῖον πρότερον τῆς ληφθείσης ἄλλην γενέσθαι μεταβολὴν καὶ κίνησιν, καθ' ἣν ἐγένετο τὸ δυνατόν κινηθῆναι ἢ κινήσαι. »

changement, au moins dans l'un de ces deux étants, ou alors un rapprochement de ces deux étants s'ils n'étaient pas en présence l'un de l'autre :

Cependant, toutes les choses qui sont capables de produire et de subir, ou de mouvoir et d'être en mouvement, n'en sont pas capables dans tous les cas, mais seulement lorsqu'elles se trouvent dans telles conditions et qu'elles sont proches les unes des autres. Par conséquent, lorsqu'elles sont proches, l'une met en mouvement et l'autre est en mouvement ; et c'est alors qu'il appartient à l'une d'être ce qui peut mettre en mouvement (« τὸ κινητικὸν ») et à l'autre ce qui peut être en mouvement (« τὸ κινητόν »). Ainsi donc, si le mouvement ne s'est pas toujours produit, il est évident que c'est parce qu'elles n'étaient pas dans l'état où elles auraient été capables, l'une d'être en mouvement (« κινεῖσθαι »), l'autre de mettre en mouvement (« κινεῖν »), et cependant il fallait que l'une d'elles changeât (« μεταβάλλειν »). Il est en effet nécessaire que cela arrive dans le cas des relatifs, par exemple, si ce qui alors qu'il n'est pas double devient maintenant double, il est nécessaire que, si ce n'est pas les deux <termes> au moins l'un des deux ait changé. Il y aura donc un changement (« μεταβολή ») antérieur au premier.<sup>692</sup>

En conséquence, c'est parce qu'il est impossible qu'un premier mouvement commence à se produire dans des étants totalement au repos, sans que ce commencement d'un mouvement ne soit nécessairement précédé par un autre mouvement ou changement, qu'Aristote conclut qu'il est nécessaire d'affirmer qu'il y a toujours eu du mouvement. Et par suite, puisque l'on peut affirmer que parmi les mouvements actuels, tous ceux qui ont eu un commencement proviennent toujours de mouvements antérieurs, nous pouvons aussi conclure qu'il y a toujours eu du mouvement, car sans cela, il n'y aurait pas de mouvement actuellement. Cette affirmation n'est pas encore l'affirmation d'un premier mouvement, un, éternel et continu, mais uniquement l'affirmation que l'ensemble des mouvements des étants naturels ne peut pas avoir eu un commencement absolu<sup>693</sup>.

Quant à la possibilité de l'arrêt, cessation, destruction ou corruption de tout mouvement, Aristote estime que, pour cette question, il est possible de faire un raisonnement basé sur le même argument ou λόγος. En effet, il affirme que de même que le commencement d'un nouveau mouvement implique nécessairement un mouvement antérieur, de la même manière l'arrêt ou corruption d'un mouvement impliquera toujours nécessairement la possibilité d'un

---

<sup>692</sup> *Physique* VIII 1, 251b 1-10 : « Ἀλλ' οὖν ὅσα γε δυνατὰ ποιεῖν καὶ πάσχειν ἢ κινεῖν, τὰ δὲ κινεῖσθαι, οὐ πάντως δυνατὰ ἐστίν, ἀλλ' ὡδὶ ἔχοντα καὶ πλησιάζοντα ἀλλήλοις. Ὡσθ' ὅταν πλησιάσῃ, κινεῖ, τὸ δὲ κινεῖται, καὶ ὅταν ὑπάρξῃ ὡς ἦν τὸ μὲν κινητικὸν τὸ δὲ κινητόν. Εἰ τοίνυν μὴ αἰεὶ ἐκινεῖτο, δῆλον ὡς οὐχ οὕτως εἶχον ὡς ἦν δυνάμενα τὸ μὲν κινεῖσθαι τὸ δὲ κινεῖν, ἀλλ' ἔδει μεταβάλλειν θάτερον αὐτῶν· ἀνάγκη γὰρ ἐν τοῖς πρὸς τι τοῦτο συμβαίνειν, οἷον εἰ μὴ ὄν διπλάσιον νῦν διπλάσιον, μεταβάλλειν, εἰ μὴ ἀμφοτέρα, θάτερον. Ἔσται ἄρα τις προτέρα μεταβολὴ τῆς πρώτης. »

<sup>693</sup> Cf. S. Waterlow, *Nature, change, and agency in Aristotle's Physics*, *op. cit.*, p. 204 : « This is the grand course of reasoning in Book VIII by which Aristotle seeks first to show that change never was nor will be absent from the universe, and then to explain the nature of the cause on which this fact depends. »

changement postérieur à celui qui serait dit être le dernier changement<sup>694</sup>. Toutefois, le raisonnement d'Aristote à ce propos nous semble moins évident<sup>695</sup> et il implique des arguments que le lecteur est obligé de sous-entendre :

En effet, ce n'est pas en même temps que quelque chose cesse d'être en mouvement et cesse d'être ce qui peut être en mouvement – par exemple cesse d'être en train de brûler et cesse d'être brûlable, puisqu'il est possible d'être brûlable sans être en train de brûler – et ce n'est pas non plus en même temps que quelque chose cesse d'être ce qui peut mettre en mouvement et cesse d'être ce qui met en mouvement. Aussi, ce qui peut corrompre aura besoin d'être corrompu lorsqu'il y aura eu corruption et à son tour, ce qui peut le corrompre devra être corrompu ultérieurement, puisque la destruction est un certain changement.<sup>696</sup>

Selon ce raisonnement, Aristote montre que lorsqu'une certaine corruption d'un étant s'arrête, tout n'est pas corrompu puisqu'il reste d'une part le résultat de la corruption, telle substance qui ne possède plus telle qualité, telle quantité, ou bien qui est devenue une autre substance<sup>697</sup> et d'autre part l'étant ou la substance qui possède le principe qui a produit cette corruption. Par conséquent, et puisqu'il n'y a pas de matière première séparée qui ne possède absolument aucune forme, il y aura toujours au terme d'une corruption, quelque chose, une certaine substance qui possède encore la possibilité de se corrompre en une autre chose ou de subir un autre changement. D'autre part, le principe qui a produit la corruption, n'étant pas corrompu lorsqu'il corrompt en acte, ce qui le possède garde la puissance de produire une corruption. Par conséquent, puisque la puissance passive d'être corrompu et la puissance active de corrompre, ne pourront jamais être supprimées d'une manière absolue de tous les étants, et puisque de telles puissances peuvent toujours passer à l'acte, il est impossible de dire d'un mouvement particulier ou d'une corruption particulière qu'il est le dernier mouvement et qu'elle est la dernière corruption. Et à partir de ce raisonnement, Aristote estime alors pouvoir conclure que le mouvement ne cessera jamais dans le monde naturel.

---

<sup>694</sup> *Physique* VIII 1, 251b 28-31 : « Le même λόγος est aussi <valable> au sujet du fait que le mouvement soit incorruptible. En effet, comme lorsqu'il s'agit de générer le mouvement et que cela entraîne qu'il y ait un certain changement antérieur au premier, de la même manière, il y aura dans ce cas-ci un changement postérieur au dernier. – Ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ περὶ τοῦ ἀφθαρτον εἶναι τὴν κίνησιν· καθάπερ γὰρ ἐπὶ τοῦ γενέσθαι κίνησιν συνέβαιεν προτέραν εἶναι τινα μεταβολὴν τῆς πρώτης, οὕτως ἐνταῦθα ὑστέραν τῆς τελευταίας. »

<sup>695</sup> À ce propos, D. Graham, *Aristotle. Physics Book VIII, op. cit.*, p. 50, note que : « Aristotle's argument here is compressed and somewhat difficult to reconcile with the argument about the coming to be in motion. (...) One further problem is the fact that ceasing to exist does not seem to be perfectly symmetrical with coming to exist. While we might demand that the original mover's coming to exist needs a cause, we might not be inclined to demand the same of the last mover's ceasing to exist. »

<sup>696</sup> *Physique* VIII 1, 251b 31 – 252a 2 : « οὐ γὰρ ἅμα παύεται κινούμενον καὶ κινητὸν ὄν, οἷον καιόμενον καὶ καυστὸν ὄν (ἐνδέχεται γὰρ καυστὸν εἶναι μὴ καιόμενον), οὐδὲ κινητικὸν καὶ κινούν. Καὶ τὸ φθαρτικὸν δὴ δεήσει φθαρῆναι ὅταν φθείρη· καὶ τὸ τοῦτου φθαρτικὸν πάλιν ὑστερον· καὶ γὰρ ἡ φθορὰ μεταβολὴ τίς ἐστιν. »

<sup>697</sup> Par exemple, un corps vivant se corrompt en ses parties anhoméomères, celles-ci, en leurs parties homéomères, et ces dernières en leurs éléments constitutifs. Quant aux corps simples, ils se transforment les uns dans les autres.

L'étape suivante du raisonnement d'Aristote consiste à passer de l'impossibilité théorique d'un commencement absolu d'un premier mouvement ou changement, et de l'impossibilité tout aussi théorique d'avoir une corruption dernière qui ne serait plus suivie d'aucun mouvement ou changement, à l'affirmation, par conséquent elle aussi théorique, du fait qu'il y a toujours eu et qu'il y aura toujours des mouvements et des changements :

Si donc, ces choses-là sont impossibles, il est évident que le mouvement est éternel, et qu'il n'y a pas tantôt du mouvement et tantôt non. Et en effet, parler ainsi ressemble plutôt à une fiction.<sup>698</sup>

Et nous soulignons à nouveau qu'il ne s'agit pas encore ici d'une affirmation portant sur un mouvement un en nombre et éternel, mais sur le fait qu'il y a toujours eu du mouvement dans les étants contenus dans l'ensemble de l'univers.

### **b. La nécessité de donner la cause de l'éternité du mouvement**

Dans le passage que nous venons de citer, Aristote ajoute immédiatement à la première conclusion, une deuxième affirmation : il refuse les théories qui posent la possibilité d'une alternance entre des périodes de repos absolu pour toutes choses et des périodes de mouvement ; et la seule raison qu'il donne pour l'instant à ce refus se trouve dans le fait que cela lui paraît être une fiction. Par ce terme à connotation négative, « fiction » ou « πλάσμα », Aristote désigne, pensons-nous, une théorie portant sur des faits que l'on peut difficilement ou pas du tout vérifier, et insistons sur ce point, et qui est affirmée sans cause et sans raisons suffisantes<sup>699</sup>. Ainsi Aristote ne reproche pas à de tels auteurs de produire des conclusions sur des faits qui ne relèvent pas de l'observation humaine, mais il leur reproche de parler « à la manière d'une fiction », c'est-à-dire, sans penser être tenu de donner des raisons suffisantes de la vérité ou possibilité de ce que l'on affirme. En ce sens, Aristote refuse les théories qui posent ces alternances entre périodes de repos et périodes de mouvement précisément, parce qu'aucune n'a pu concevoir des causes suffisantes pour rendre compte de la nécessité d'un tel fait.

Par cette critique, nous sommes donc introduits au deuxième point qu'Aristote établit au début de ce livre VIII et qui concerne la nécessité de donner la cause de l'éternité du mouvement. En effet, bien que certains philosophes aient effectivement posé l'existence d'un commencement absolu du mouvement, il faut reconnaître que d'autres ont reconnu cette impossibilité et ont posé, eux aussi, l'éternité du mouvement. Toutefois, parmi eux, nous avons

---

<sup>698</sup> *Physique* VIII 1, 252a 3-5 : « Εἰ δὴ ταῦτ' ἀδύνατα, δῆλον ὡς ἔστιν αἰδίος κίνησις, ἀλλ' οὐχ ὅτε μὲν ἦν ὅτε δ' οὐ· καὶ γὰρ ἔοικε τὸ οὕτω λέγειν πλάσματι μᾶλλον. »

<sup>699</sup> Cf. par exemple, *Du Ciel* II 6, 289a 6 et II 8, 289b 25.

certaines philosophes qui, comme Démocrite, posent cette éternité du mouvement comme un principe, cependant sans en chercher la cause :

Mais, d'une manière générale, penser que c'est un principe suffisant de dire que quelque chose est toujours ainsi ou est toujours généré ainsi, ce n'est pas faire une supposition correcte. C'est cependant à cela que Démocrite ramène les causes au sujet de la nature en disant que c'est ainsi que les choses se sont aussi passées auparavant. Mais il n'estime pas qu'il faille rechercher un principe du « toujours ». Parlant au sujet de certaines choses, on a raison de le dire ; mais dire cela de toutes choses, n'est pas une affirmation correcte. En effet, le triangle a toujours ses angles égaux à deux droits, mais il y a néanmoins une autre cause à cette éternité ; alors que des principes, il n'y a pas d'autre cause au fait qu'ils sont éternels.<sup>700</sup>

Ainsi, s'il est correct de penser qu'il y a un terme dans la recherche scientifique des causes et des principes, et qu'il ne faut pas rechercher les principes des principes, ni chercher la cause du fait que les principes premiers et les premières causes sont toujours ainsi, il ne faut cependant pas poser comme principe premier un fait qui a lui-même une cause. En effet, dans ce cas, il est nécessaire d'en donner la cause. Or, puisqu'il en est ainsi pour tout mouvement et qu'il faut donc toujours donner la cause d'un mouvement, il en va donc de même pour l'éternité du mouvement.

Cependant, bien qu'Aristote ne le fasse pas ici, nous pouvons nous demander la raison principale pour laquelle un mouvement ne peut pas être posé comme un principe premier. Et à ce sujet, nous pensons que cela peut être démontré à partir de la définition du mouvement. En effet, si tout mouvement est un changement, et qu'il est un acte et un état accompli inaccompli, aucun mouvement ne peut être premier puisqu'il est toujours d'une part en vue d'un accomplissement et d'autre part produit par autre chose qui est déjà en acte ; et ces principes lui sont antérieurs.

Au sujet de cette cause de l'éternité du mouvement, Empédocle a commencé à proposer une solution. En effet, il pose une alternance éternelle entre les périodes de rassemblement, causées par l'amitié, les périodes de division, causées par la haine et les périodes de repos intermédiaires entre ces deux processus contraires, et il donne deux causes qui produisent toujours ces mouvements opposés : l'amitié et la haine. Toutefois, Aristote lui reproche

---

<sup>700</sup> *Physique* VIII 1, 252a 32 – 252b 5 : « Ὅλως δὲ τὸ νομίζειν ἀρχὴν εἶναι ταύτην ἰκανήν, εἴ τι αἰεὶ ἢ ἔστιν οὕτως ἢ γίγνεται, οὐκ ὀρθῶς ἔχει ὑπολαβεῖν, ἐφ' ὃ Δημόκριτος ἀνάγει τὰς περὶ φύσεως αἰτίας, ὡς οὕτω καὶ τὸ πρότερον ἐγίγνετο· τοῦ δὲ αἰεὶ οὐκ ἀξιοῖ ἀρχὴν ζητεῖν, λέγων ἐπὶ τινῶν ὀρθῶς, ὅτι δ' ἐπὶ πάντων, οὐκ ὀρθῶς. Καὶ γὰρ τὸ τρίγωνον ἔχει δυσὶν ὀρθαῖς αἰεὶ τὰς γωνίας ἴσας, ἀλλ' ὁμως ἐστὶν τι τῆς ἀϊδιότητος ταύτης ἕτερον αἴτιον· τῶν μὲντοι ἀρχῶν οὐκ ἔστιν ἕτερον αἴτιον αἰδίων οὐσῶν. » Voir aussi *Génération des animaux* II 6, 742b 17-35, où Aristote fait le même reproche à Démocrite : il y a certaines choses qui sont toujours et dont il y a néanmoins une cause ; seul « ce qui est réellement principe » n'a pas de principe.

l'insuffisance de telles causes. En effet, le fait que l'une soit l'amitié et que l'autre soit la haine, est peut-être suffisant pour expliquer que l'une unifie et l'autre divise, comme dans le cas des relations humaines où l'amitié unifie et la haine divise. Par contre, des principes qui seraient tels ne suffiraient pas par eux-mêmes à expliquer les alternances éternelles et régulières entre les mouvements qu'elles produisent, pas plus que la régularité des périodes de repos<sup>701</sup>.

Quant à la théorie d'Anaxagore, Aristote la juge moins bonne encore, puisqu'à la différence d'Empédocle qui suppose une alternance régulière entre unification, division et repos, Anaxagore pense pour sa part que le Tout a été privé de mouvement pendant un temps infini et qu'à un moment donné le « νοῦς » l'a mis en mouvement et qu'il est maintenant en mouvement pour un temps infini. Mais, en affirmant cela, d'une part, il conçoit deux temps infinis, celui antérieur du repos et celui actuel du mouvement, et de plus il ne donne aucune raison qui pourrait expliquer pourquoi le « νοῦς » a mis en mouvement, ni pourquoi c'est à ce moment-là que le « νοῦς » a mis en mouvement le mélange universel. Il affirme ainsi quelque chose qui se trouve en contradiction avec ce que nous observons et connaissons, c'est-à-dire le fait que toutes les œuvres de la nature que nous connaissons – et qui sont selon la nature –, se produisent toutes selon un certain ordre et un certain λόγος :

Et sans doute aussi, ceux qui produisent un commencement unique <pour l'ensemble des mouvements naturels>, comme Anaxagore, diraient la même chose <c'est-à-dire que la nature le veut ainsi et que c'est un principe<sup>702</sup>>. Cependant, il n'y a rien de désordonné parmi les étants naturels et qui sont selon la nature, puisque la nature est une cause d'ordre pour toutes choses. Or, l'infini n'a aucune proportion avec l'infini et tout ordre est proportion (« λόγος »). Être en repos pendant un temps infini, ensuite avoir été en

---

<sup>701</sup> *Physique* VIII 1, 252a 22-32 : « Mais là pareillement, celui qui dit cela ne doit pas seulement l'affirmer mais aussi en dire la cause ; et sans raison, on ne doit rien poser, ni rien considérer comme étant un axiome, mais il faut mettre en œuvre une induction ou une démonstration. En effet, ces alternances qui sont supposées ne sont pas des causes, et ce n'est pas là non plus ce que c'est être une amitié ou ce que c'est être de la haine car être de l'amitié c'est "rassembler" et être de la haine, "diviser". Mais si l'on définit en plus ces principes comme agissant alternativement, il faut dire en quels cas il en est ainsi, comme dans le fait qu'il y a quelque chose qui rassemble les hommes, l'amitié, et les ennemis se fuient mutuellement ; en effet, on suppose que cela se passe aussi dans le tout puisqu'il est manifeste qu'il en est ainsi pour certaines choses. Mais il est encore besoin d'une raison pour laquelle les périodes de temps sont égales. – Ἀλλὰ καὶ τοῦτο δεῖ τὸν λέγοντα μὴ φάναι μόνον, ἀλλὰ καὶ τὴν αἰτίαν αὐτοῦ λέγειν, καὶ μὴ τίθεσθαι μηδὲν μηδ' ἀξιῶν ἀξίωμ' ἄλογον, ἀλλ' ἢ ἐπαγωγὴν ἢ ἀπόδειξιν φέρειν· αὐτὰ μὲν γὰρ οὐκ αἰτία τὰ ὑποθεθέντα, οὐδὲ τοῦτ' ἦν τὸ φιλότητι ἢ νεῖκει εἶναι, ἀλλὰ τῆς μὲν τὸ συνάγειν, τοῦ δὲ τὸ διακρίνειν. Εἰ δὲ προσοριεῖται τὸ ἐν μέρει, λεκτέον ἐφ' ὧν οὕτως, ὥσπερ ὅτι ἔστιν τι ὃ συνάγει τοὺς ἀνθρώπους, ἢ φιλία, καὶ φεύγουσιν οἱ ἐχθροὶ ἀλλήλους· τοῦτο γὰρ ὑποτίθεται καὶ ἐν τῷ ὅλῳ εἶναι· φαίνεται γὰρ ἐπὶ τινῶν οὕτως. Τὸ δὲ καὶ δι' ἴσων χρόνων δεῖται λόγου τινός. »

<sup>702</sup> Cf. le début de ce passage, *Physique* VIII 1, 252a 5-10 : « Et il en est de même <c'est-à-dire que cela ressemble à une fiction> pour le fait de soutenir qu'il en est ainsi par nature et qu'il faut considérer cela comme un principe : ce que précisément semble dire Empédocle, c'est-à-dire que cela appartient par nécessité aux choses, à savoir le fait que l'amitié et la haine, alternativement, dominant et mettent en mouvement, et qu'il y a un repos pendant le temps intermédiaire. Ὅμοίως δὲ καὶ τὸ λέγειν ὅτι πέφυκεν οὕτως καὶ ταύτην δεῖ νομίζειν εἶναι ἀρχὴν, ὅπερ ἔοικεν Ἐμπεδοκλῆς ἂν εἰπεῖν, ὡς τὸ κρατεῖν καὶ κινεῖν ἐν μέρει τὴν φιλίαν καὶ τὸ νεῖκος ὑπάρχει τοῖς πράγμασιν ἐξ ἀνάγκης, ἡρεμεῖν δὲ τὸν μεταξύ χρόνον. »

mouvement à un certain moment, et que cela ne fasse aucune différence que cela se passe maintenant plutôt qu'auparavant, et cela en plus, sans aucun ordre, ce n'est pas une œuvre de la nature.<sup>703</sup>

Donc, selon la présentation que nous en donne Aristote, Anaxagore affirmait que le « νοῦς » a mis le mélange universel en mouvement, qu'il l'a fait une seule fois et qu'auparavant, pendant un temps infini, ce mélange universel était au repos et que maintenant il est en mouvement pour un temps infini. Or, Aristote estime ici que si l'on avait demandé à Anaxagore la raison de cette action du « νοῦς », il aurait sans doute répondu quelque chose de semblable à Empédocle, c'est-à-dire que c'est ainsi par nature et par nécessité. Mais, dans son cas, une telle réponse serait encore plus incohérente aux yeux d'Aristote, puisque toutes les œuvres de la nature que nous connaissons, quand elles sont selon la nature, se produisent selon une raison, un « λόγος », et une proportion, et selon un certain ordre. Il est donc absurde de dire que c'est par nature mais sans ordre ou sans λόγος. La solution d'Anaxagore – c'est-à-dire un commencement unique pour tous les mouvements naturels, produit par le νοῦς dans le mélange universel, et cela après un temps de repos infini – est donc refusée en raison de son incohérence et de l'insuffisance des principes énoncés<sup>704</sup>.

### c. Le schéma général d'Aristote

Aristote a premièrement démontré le fait qu'il y a nécessairement toujours eu du mouvement dans le monde naturel et que nécessairement, il y en aura toujours. Il a ensuite expliqué pourquoi les théories antérieures sont trop faibles lorsqu'elles traitent de ces questions, même celles qui affirment l'éternité d'un mouvement, ou d'une suite continue de mouvements. En effet, elles n'ont pas pu concevoir des principes suffisants pour rendre compte de ce qu'elles affirmaient. Par conséquent, il lui incombe maintenant de développer un système explicatif grâce auquel il pourra lui-même rendre compte, par des causes et des principes suffisants, de la thèse de l'éternité des mouvements qu'il vient d'affirmer. En effet, une telle thèse doit être précisée, puisque pour l'instant, elle n'a été démontrée que sur la base du fait que les thèses

---

<sup>703</sup> *Physique* VIII 1, 252a 10-16 : « Τάχα δὲ καὶ οἱ μίαν ἀρχὴν ποιοῦντες, ὥσπερ Ἀναξαγόρας, οὕτως ἂν εἴποιεν. Ἀλλὰ μὴν οὐδὲν γε ἄτακτον τῶν φύσει καὶ κατὰ φύσιν· ἢ γὰρ φύσις αἰτία πᾶσιν τάξεως. Τὸ δ' ἄπειρον πρὸς τὸ ἄπειρον οὐδένα λόγον ἔχει· τάξις δὲ πᾶσα λόγος. Τὸ δ' ἄπειρον χρόνον ἡρεμεῖν, εἴτα κινηθῆναι ποτε, τοῦτου δὲ μηδεμίαν εἶναι διαφορὰν, ὅτι νῦν μᾶλλον ἢ πρότερον, μηδ' αὖ τινὰ τάξιν ἔχειν, οὐκέτι φύσεως ἔργον. »

<sup>704</sup> Cf. aussi l'interprétation de D. Graham, *Aristotle. Physics Book VIII, op. cit.*, p. 54 : « The infinite periods of rest and motion characterize a cosmos in which the beginning of motion happens only once; the inexplicable event of incipient motion occurs in such a cosmos. If one is to have both cosmic rest and cosmic motion, it is better to envisage cyclical change, because at least here there will be some principle of order, e.g. the alternating dominance of Love and Strife in Empedocles' world. »

contraires sont impossibles ou sont affirmées comme des fictions. Dans ce but, Aristote énonce lui-même les objections qui peuvent lui être faites avant de montrer comment les résoudre<sup>705</sup>.

Premièrement, puisque lui-même admet qu'un mouvement ne peut pas exister sans avoir un point de départ et un terme et qu'aucune chose n'est en mouvement vers l'infini, Aristote reconnaît que, pour cette raison, il est possible d'objecter à la thèse de l'éternité des mouvements qu'il vient d'énoncer, le fait qu'un mouvement éternel semble effectivement impossible<sup>706</sup>.

À cela, il faut ajouter le fait que nous constatons par expérience que le mouvement peut effectivement se produire là où il n'y avait pas de mouvement auparavant :

De plus, nous voyons qu'il est possible d'être mis en mouvement sans être en mouvement et sans avoir en soi-même aucun mouvement, par exemple dans le cas des choses inanimées dont ni une partie, ni le tout ne sont en mouvement mais sont au repos et qui, à un moment donné, sont en mouvement. Or, il conviendrait qu'elles soient toujours en mouvement ou jamais, s'il est vrai que le mouvement ne peut pas se produire sans être auparavant.<sup>707</sup>

Donc, puisque pour les parties du monde naturel, il est effectivement possible d'être au repos puis d'être en mouvement, cela semble contredire ce qui a été affirmé plus haut, à savoir qu'un mouvement ne peut pas commencer là où il n'y a pas de mouvement. En effet, s'il en est ainsi pour les parties, qu'est-ce qui empêche de penser qu'il en va de même pour l'ensemble ? Et de plus, si un mouvement ne peut pas commencer là où il n'y a pas de mouvement, il semble que l'on sera obligé d'affirmer une position qui sera contraire à l'évidence, c'est-à-dire qu'il faudra affirmer que les étants sont ou bien toujours en mouvement, ou bien toujours en repos.

Le troisième fait observable dans les réalités naturelles et à partir duquel on pourrait concevoir qu'il existe aussi pour le monde dans son ensemble et pris comme un tout, un commencement absolu des mouvements – et par conséquent qu'il puisse aussi y avoir, à un moment, une fin et un arrêt de tout mouvement – se trouve dans les mouvements des animaux :

---

<sup>705</sup> *Physique* VIII 2, 252b 7-9 : « Il n'est pas difficile de résoudre les objections contraires à ces positions-ci. Ainsi, c'est à partir des considérations suivantes qu'il semblerait que le mouvement pourrait au plus haut point, être à un moment donné, n'étant pas du tout auparavant. – Τὰ δὲ ἐναντία τούτοις οὐ χαλεπὸν λύειν. Δόξειε δ' ἂν ἐκ τῶν τοιῶνδε σκοποῦσιν ἐνδέχεσθαι μάλιστα κίνησιν εἶναι ποτε μὴ οὔσαν ὅλως. »

<sup>706</sup> *Physique* VIII 2, 252b 9-12 : « Premièrement, <nous voyons> d'une part, qu'aucun changement n'est éternel puisque tout changement par nature est à partir de quelque chose et vers quelque chose ; et par conséquent, il est nécessaire que pour tout changement il y ait une limite, les contraires dans lesquels il se produit. Et d'autre part, rien n'est en mouvement vers l'infini. – Πρῶτον μὲν ὅτι οὐδεμία αἰδῖος μεταβολή· μεταβολὴ γὰρ ἅπασα πέφυκεν ἐκ τινος εἰς τι, ὥστε ἀνάγκη πάσης μεταβολῆς εἶναι πέρας τὰ ἐναντία ἐν οἷς γίνεται, εἰς ἄπειρον δὲ κινεῖσθαι μηδέν. »

<sup>707</sup> *Physique* VIII 2, 252b 12-16 : « Ἐτι ὁρῶμεν ὅτι δυνατὸν κινηθῆναι μήτε κινούμενον μήτ' ἔχον ἐν ἑαυτῷ μηδεμίαν κίνησιν, οἷον ἐπὶ τῶν ἀψύχων, ὧν οὔτε μέρος οὐδὲν οὔτε τὸ ὅλον κινούμενον ἀλλ' ἡρεμοῦν κινεῖται ποτε· προσῆκεν δὲ ἢ αἰεὶ κινεῖσθαι ἢ μηδέποτε, εἴπερ μὴ γίνεται οὐκ οὔσα. »

Mais cela est encore beaucoup plus manifeste pour les êtres animés. En effet, alors qu'il n'y a parfois en nous aucun mouvement et que nous sommes au repos, à un moment donné nous sommes en mouvement ; et un commencement de mouvement se produit en nous (« ἐν ἡμῖν »), à partir de nous-mêmes (« ἐξ ἡμῶν αὐτῶν »), alors même que rien d'extérieur ne nous a mis en mouvement. En effet, nous ne voyons pas que cela se passe de la même manière pour les êtres inanimés, mais c'est toujours quelque chose d'autre (« τι ἕτερον »), parmi les choses extérieures (« τῶν ἔξωθεν »), qui les met en mouvement (« κινεῖ »), alors que nous disons que l'animal se met lui-même en mouvement (« αὐτό ἑαυτὸ κινεῖν »).<sup>708</sup>

Si donc, les animaux se mettent eux-mêmes en mouvement, pourquoi cela ne serait-il pas possible pour l'ensemble du cosmos fini et ordonné, et même dans le cas où il existerait, pour l'infini tout entier ? Ainsi, le fondement de cette objection se trouve dans le principe selon lequel ce que nous observons dans une partie de l'univers comme les animaux, qui sont vus comme un petit cosmos, pourrait être aussi valable pour le Tout<sup>709</sup>.

Contre ces objections, Aristote ne reprend plus les raisonnements du chapitre 1<sup>er</sup> par lesquels il avait montré d'une part l'impossibilité de concevoir le commencement d'un mouvement qui ne provienne pas d'un autre mouvement antérieur, et d'autre part l'impossibilité d'affirmer qu'un mouvement peut être, d'une manière absolue, le dernier mouvement ; mais il reconnaît qu'il y a trois points qu'il va effectivement devoir développer et expliquer : premièrement la possibilité d'un mouvement éternel sans que ce mouvement aille vers l'infini<sup>710</sup>, deuxièmement les raisons pour lesquelles il y a des étants naturels qui, sous l'action des mêmes moteurs, sont tantôt en mouvement et tantôt au repos<sup>711</sup>, et troisièmement le sens exact de l'affirmation selon laquelle les animaux sont dits « se mettre eux-mêmes en

<sup>708</sup> *Physique* VIII 2, 252b 17-23 : « Πολὺ δὲ μάλιστα τὸ τοιοῦτον ἐπὶ τῶν ἐμψύχων εἶναι φανερόν· οὐδεμιᾶς γὰρ ἐν ἡμῖν ἐνούσης κινήσεως ἐνίστε, ἀλλ' ἡσυχάζοντες ὁμῶς κινούμεθα ποτε, καὶ ἐγγίγνεται ἐν ἡμῖν ἐξ ἡμῶν αὐτῶν ἀρχὴ κινήσεως, κἂν μηθὲν ἔξωθεν κινήσῃ. Τοῦτο γὰρ ἐπὶ τῶν ἀψύχων οὐχ ὁρῶμεν ὁμοίως, ἀλλ' αἰεὶ κινεῖ τι αὐτὰ τῶν ἔξωθεν ἕτερον· τὸ δὲ ζῶον αὐτὸ φαμεν ἑαυτὸ κινεῖν. »

<sup>709</sup> *Physique* VIII 2, 252b 24-28 : « Mais, s'il est possible que cela se produise dans un vivant, qu'est-ce qui empêche que la même chose arrive aussi selon le tout ? En effet, si cela se produit dans un petit cosmos, cela se produira aussi dans un grand ; et si cela se produit dans le cosmos, cela se produira aussi dans l'infini, s'il est possible que l'infini puisse être en mouvement ou être au repos dans sa totalité. – Εἰ δ' ἐν ζῳῳ τοῦτο δυνατόν γενέσθαι, τί κωλύει τὸ αὐτὸ συμβῆναι καὶ κατὰ τὸ πᾶν; εἰ γὰρ ἐν μικρῷ κόσμῳ γίγνεται, καὶ ἐν μεγάλῳ· καὶ εἰ ἐν τῷ κόσμῳ, κἂν τῷ ἀπείρῳ, εἴπερ ἐνδέχεται κινεῖσθαι τὸ ἅπειρον καὶ ἡρεμεῖν ὅλον. »

<sup>710</sup> *Physique* VIII 2, 252b 35 – 253a 2 : « rien n'empêche qu'il y ait un certain mouvement qui soit le même par le fait d'être continu et qui soit éternel. Cela deviendra plus évident à partir des considérations ultérieures. – οὐδὲν κωλύει τὴν αὐτὴν εἶναι τινα τῶν συνεχῆ εἶναι καὶ αἰδίον· δηλον δ' ἔσται μᾶλλον ἐκ τῶν ὕστερον. »

<sup>711</sup> *Physique* VIII 3, 253a 2-7 : « Quant au fait que quelque chose soit en mouvement, alors qu'il n'était pas en mouvement, cela n'a rien d'absurde, si ce qui de l'extérieur met en mouvement, tantôt est présent tantôt ne l'est pas. Cependant, il faudrait encore rechercher comment cela pourrait être, je veux dire, comment la même chose, par l'action de la même chose qui peut mettre en mouvement, est tantôt en mouvement, tantôt non. Celui qui dit cela ne pose pas d'autre difficulté que celle de savoir pourquoi, parmi les étants les uns ne sont pas toujours au repos et les autres toujours en mouvement. – Τὸ δὲ κινεῖσθαι μὴ κινούμενον οὐδὲν ἄτοπον, ἂν ὅτε μὲν ἢ τὸ κινήσον ἔξωθεν, ὅτε δὲ μὴ. Τοῦτο μέντοι πῶς ἂν εἴη, ζητητέον, λέγω δὲ ὥστε τὸ αὐτὸ ὑπὸ τοῦ αὐτοῦ κινητικοῦ ὄντος ὅτε μὲν κινεῖσθαι ὅτε δὲ μὴ· οὐδὲν γὰρ ἄλλ' ἀπορεῖ ὁ τοῦτο λέγων ἢ διὰ τί οὐκ αἰεὶ τὰ μὲν ἡρεμεῖ τῶν ὄντων τὰ δὲ κινεῖται. »

mouvements »<sup>712</sup>. Et c'est dans la discussion, qui est introduite par ces objections, qu'il bâtit ce que nous pouvons appeler un cadre ou un schème explicatif qui peut rendre raison de l'ensemble des mouvements qui se déroulent dans le monde naturel :

Le commencement de cette recherche portera précisément sur la difficulté déjà énoncée : pourquoi certains des étants, à un moment donné, sont en mouvement et puis à nouveau, sont au repos ? Assurément, il est nécessaire, ou bien que toutes choses soient toujours au repos, ou bien que toutes choses soient toujours en mouvement, ou bien que les unes soient en mouvement et les autres au repos. Et dans ce dernier cas, ou bien celles qui sont en mouvement, sont toujours en mouvement et celles qui sont au repos toujours en repos, ou bien toutes choses sont par nature d'une manière semblable en mouvement et en repos, ou bien, il reste encore une troisième possibilité. En effet, il est possible que parmi les étants certains soient toujours immobiles, que d'autres soient toujours en mouvement et que d'autres changent des deux côtés <étant tantôt en mouvement, tantôt immobiles>. C'est cela précisément qu'il faut affirmer : en effet, nous avons là la solution de toutes nos difficultés et tel est l'accomplissement de notre recherche présente.<sup>713</sup>

Par cette expression, « l'accomplissement de notre recherche présente », « τέλος ἡμῖν ταύτης τῆς πραγματείας », Aristote nous montre donc le point autour duquel tournent les recherches de ce livre et ce vers quoi les différentes discussions sont orientées : il veut montrer que parmi les étants, il y a d'une part des étants qui sont alternativement au repos et en mouvement, d'autres qui sont toujours au repos et d'autres qui sont toujours en mouvement. Il estime en effet que c'est par cette théorie que peuvent être résolues toutes les difficultés auxquelles sont confrontés ceux qui veulent rendre raison de l'ensemble des mouvements naturels.

Pour justifier cette théorie qu'il vient d'exposer, Aristote rejette à nouveau les théories selon lesquelles tout est au repos parce qu'elles sont trop contraires à ce qui nous apparaît. Il rappelle aussi que la discussion sur ces opinions n'appartient pas la science de la nature puisque celle-ci prend comme point de départ de ses recherches le fait qu'il y a effectivement des mouvements qui sont selon la nature, mouvements dont nous pouvons connaître les principes

---

<sup>712</sup> *Physique* VIII 3, 253a 14-17 : « Quand nous disons que l'animal se met lui-même en mouvement, nous ne le disons pas de tout mouvement, mais du mouvement selon le lieu. Donc, rien n'empêche, et plus encore, c'est sans doute une nécessité, que beaucoup de mouvements se produisent dans le corps, par l'action de ce qui l'entoure. – Αὐτὸ δὲ φαμεν αὐτὸ κινεῖν οὐ πᾶσαν κίνησιν, ἀλλὰ τὴν κατὰ τόπον. Οὐδὲν οὖν κωλύει, μᾶλλον δ' ἴσως ἀναγκαῖον, ἐν μὲν τῷ σώματι πολλὰς ἐγγίγνεσθαι κινήσεις ὑπὸ τοῦ περιέχοντος. »

<sup>713</sup> *Physique* VIII 3, 253a 22-32 : « Ἀρχὴ δὲ τῆς σκέψεως ἥπερ καὶ περὶ τῆς λεχθείσης ἀπορίας, διὰ τί ποτε ἕνια τῶν ὄντων ὅτε μὲν κινεῖται ὅτε δὲ ἡρεμεῖ πάλιν. Ἀνάγκη δὴ ἦτοι πάντα ἡρεμεῖν αἰεὶ, ἢ πάντα αἰεὶ κινεῖσθαι, ἢ τὰ μὲν κινεῖσθαι τὰ δ' ἡρεμεῖν, καὶ πάλιν τούτων ἦτοι τὰ μὲν κινούμενα κινεῖσθαι αἰεὶ τὰ δ' ἡρεμοῦντα ἡρεμεῖν, ἢ πάντα πεφυκέναι ὁμοίως κινεῖσθαι καὶ ἡρεμεῖν, ἢ τὸ λοιπὸν ἔτι καὶ τρίτον. Ἐνδέχεται γὰρ τὰ μὲν αἰεὶ τῶν ὄντων ἀκίνητα εἶναι, τὰ δ' αἰεὶ κινούμενα, τὰ δ' ἀμφοτέρων μεταλαμβάνειν· ὅπερ ἡμῖν λεκτέον ἐστίν· τοῦτο γὰρ ἔχει λύσιν τε πάντων τῶν ἀπορουμένων, καὶ τέλος ἡμῖν ταύτης τῆς πραγματείας ἐστίν. »

et les causes naturelles<sup>714</sup>. Quant à ceux qui affirment que tout est en mouvement, bien que cette position soit en contradiction moins flagrante avec ce qui nous apparaît et donc aussi avec la science de la nature, elle est pour Aristote une erreur sans doute aussi grande :

Et certains affirment aussi que les étants sont en mouvement, qu'il n'y a pas certains en mouvement et d'autres non, mais que tous le sont toujours, bien que cependant cela reste caché pour notre sensation. Bien qu'ils n'aient pas déterminé la sorte de mouvement dont ils parlaient, ou si c'était de tous, il n'est pas difficile de s'opposer à cette position.<sup>715</sup>

Dans la réfutation de cette thèse, Aristote utilise la distinction qu'il a établie concernant les différentes sortes de mouvements – selon le lieu, selon la qualité, selon la quantité et selon la substance – et cela lui permet de montrer la faiblesse théorique de cette thèse : affirmer que tout est en mouvement, sans préciser de quel mouvement il s'agit, donne à cette thèse un contenu peu précis. Il montre ensuite, selon chaque sorte de mouvement, qu'il existe manifestement des arrêts : les altérations parviennent à terme, les changements de quantité et les générations simples aussi, quant aux déplacements locaux, les lieux naturels sont bien des termes réels pour les déplacements naturels des corps sublunaires qui y demeurent au repos tant qu'un mouvement violent ne les déplace pas<sup>716</sup>.

La position suivante, qu'Aristote démontre rapidement en faisant appel à l'expérience, concerne l'alternance du repos et du mouvement pour certains étants : ce ne sont pas toujours les mêmes choses qui sont en mouvement, ni toujours les mêmes choses qui sont au repos, mais il y a certaines choses qui sont alternativement en mouvement et au repos. Cette affirmation est donc confirmée par l'expérience puisque une position contraire serait opposée aux phénomènes et supprimerait la génération et la corruption<sup>717</sup>. Or, nous avons déjà vu qu'Aristote refuse toute théorie qui supprime la possibilité de la génération car elle fait partie des faits évidents et qu'au

---

<sup>714</sup> Cf. *Physique* VIII 3, 253a 32 – 253b 1 : « Donc, affirmer que toutes choses sont au repos et chercher un λόγος pour cela en laissant de côté la sensation, c'est en quelque sorte faiblesse d'esprit et c'est aussi faire porter le doute sur un certain tout et non sur une partie ; et cela ne s'oppose pas seulement au physicien, mais à toutes sciences pour ainsi dire, ainsi qu'à toutes opinions parce que toutes utilisent le mouvement. – Τὸ μὲν οὖν πάντ' ἡρεμεῖν, καὶ τούτου ζητεῖν λόγον ἀφέντας τὴν αἴσθησιν, ἀρρωστία τίς ἐστὶν διανοίας, καὶ περὶ ὅλου τινὸς ἀλλ' οὐ περὶ μέρους ἀμφισβήτησις· οὐδὲ μόνον πρὸς τὸν φυσικόν, ἀλλὰ πρὸς πάσας τὰς ἐπιστήμας ὡς εἰπεῖν καὶ πάσας τὰς δόξας διὰ τὸ κινήσει χρῆσθαι πάσας. »

<sup>715</sup> *Physique* VIII 3, 253b 9-13 : « καὶ φασὶ τινες κινεῖσθαι τῶν ὄντων οὐ τὰ μὲν τὰ δ' οὐ, ἀλλὰ πάντα καὶ αἰεὶ, ἀλλὰ λανθάνειν τοῦτο τὴν ἡμετέραν αἴσθησιν· πρὸς οὓς καίπερ οὐ διορίζοντας ποῖαν κίνησιν λέγουσιν, ἢ πάσας, οὐ χαλεπὸν ἀπαντῆσαι. »

<sup>716</sup> Cf. *Physique* VIII 3, 253b 35 – 254a 1 : « Puisque donc certaines choses sont dans leur lieu propre, il est nécessaire que tout ne soit pas en mouvement selon le lieu. – εἴπερ οὖν ἐνὶ αὐτῶν ἐστὶν ἐν τοῖς οἰκείοις τόποις, ἀνάγκη μὴδὲ κατὰ τόπον πάντα κινεῖσθαι. »

<sup>717</sup> *Physique* VIII 3, 254a 10-11 : « Ce λόγος supprime donc la génération et la corruption. – Γένεσιν οὖν ἀναιρεῖ καὶ φθορὰν οὗτος ὁ λόγος. »

contraire, il insiste sur la nécessité de concevoir des principes et des causes qui permettent d'en rendre compte.

Par de tels raisonnements, Aristote pense avoir suffisamment montré l'impossibilité des deux positions opposées : il est impossible que tout soit toujours au repos et il est impossible que tout soit toujours en mouvement<sup>718</sup> ; et il a aussi montré que certaines choses sont alternativement au repos et en mouvement. Il peut alors passer à la démonstration suivante qui, elle, sera beaucoup plus longue et complexe :

Il reste donc à considérer si toutes choses sont telles qu'elles sont en mouvement et en repos, ou bien si certaines seulement sont ainsi, alors que d'autres sont toujours au repos et d'autres toujours en mouvement. En effet, c'est cela qu'il nous faut montrer.<sup>719</sup>

La position d'Aristote est donc celle-ci : il y a une première sorte d'étants qui sont alternativement en mouvement et en repos, il y a une deuxième sorte d'étants qui sont toujours en mouvement et il y a une troisième sorte d'étants qui sont toujours au repos. C'est à la démonstration de cette position que seront consacrées les discussions suivantes. En effet, à la fin du chapitre 6, Aristote déclare avoir résolu la difficulté que nous venons de lire et dans les chapitres qui suivront, il continue à considérer les questions liées à la détermination du mouvement premier et de ses propriétés, ainsi qu'à celles qui sont liées à la détermination de ce qui est immobile et qui produit ce mouvement premier. Nous lisons donc cette solution ainsi formulée :

À partir de ce qui a été dit, la solution à la difficulté qui avait été soulevée au début est devenue manifeste, à savoir pourquoi ce n'est pas toutes choses qui sont en mouvement ou toutes choses qui sont au repos, ou bien pourquoi il n'y a pas d'un côté les choses qui sont toujours en mouvement et de l'autre les choses qui sont toujours au repos, mais que certaines choses sont tantôt en mouvement, tantôt en repos. En effet, la cause de cela est maintenant évidente : c'est parce que certaines choses sont mises en mouvement par ce qui est immobile et éternel et c'est pourquoi elles sont toujours en mouvement ; certaines autres sont mises en mouvement par ce qui est en mouvement et qui change, de sorte qu'elles aussi changent nécessairement ; quant à ce qui est immobile, comme il a été dit, attendu qu'il demeure simplement, de la même manière et dans le même état, il mettra en mouvement d'un mouvement unique et simple.<sup>720</sup>

---

<sup>718</sup> Cf. *Physique* VIII 3, 254a 1-3 : « Qu'il soit donc impossible que toujours toutes choses soient en mouvement, ou bien que toujours toutes choses soient au repos, quelqu'un peut y ajouter foi à partir de ces arguments et d'autres semblables. – Ὅτι μὲν οὖν ἀδύνατον ἢ ἀεὶ πάντα κινεῖσθαι ἢ ἀεὶ πάντα ἡρεμεῖν, ἐκ τούτων καὶ ἄλλων τοιούτων πιστεύσειεν ἂν τις. »

<sup>719</sup> *Physique* VIII 3, 254b 4-6 : « Λοιπὸν οὖν θεωρῆσαι πότερον πάντα τοιαῦτα οἷα κινεῖσθαι καὶ ἡρεμεῖν, ἢ ἔνια μὲν οὕτως, ἔνια δ' ἀεὶ ἡρεμεῖ, ἔνια δ' ἀεὶ κινεῖται· τοῦτο γὰρ δεικτέον ἡμῖν. »

<sup>720</sup> *Physique* VIII 6, 260a 11-19 : « Φανερόν δὴ γέγονεν ἐκ τῶν εἰρημένων καὶ ὁ κατ' ἀρχὰς ἠποροῦμεν, τί δὴ ποτε οὐ πάντα ἢ κινεῖται ἢ ἡρεμεῖ, ἢ τὰ μὲν κινεῖται ἀεὶ τὰ δ' ἀεὶ ἡρεμεῖ, ἀλλ' ἔνια ὅτε μὲν ὅτε δ' οὐ. Τούτου γὰρ τὸ αἴτιον δηλὸν ἐστὶ νῦν, ὅτι τὰ μὲν ὑπὸ ἀκινήτου κινεῖται αἰδίου, διὸ ἀεὶ κινεῖται, τὰ δ' ὑπὸ κινουμένου καὶ

Grâce à une telle conception portant sur l'ensemble des étants en mouvement et des moteurs, Aristote pense avoir résolu la difficulté liée à l'impossibilité de concevoir un commencement premier, ainsi qu'un terme absolu, pour les mouvements. En effet, s'il peut prouver qu'il y a effectivement des étants qui sont éternellement en mouvement, selon le même mouvement selon la forme et selon le nombre, et que ces étants en mouvement sont eux-mêmes des moteurs pour les étants qui sont tantôt en mouvement, tantôt non, cette difficulté disparaît d'elle-même. D'autre part, il pense aussi offrir une meilleure théorie que ceux qui ont parlé de l'éternité du mouvement sans en donner la cause. En effet, puisque tout mouvement à une cause aucun étant qui est en mouvement, que ce soit selon la coïncidence ou selon soi-même, ne peut être absolument premier. Par conséquent, c'est en prouvant la nécessité de poser des principes et des moteurs, qui sont des étants absolument immobiles, et en déterminant ce qu'ils sont, qu'il répond à cette exigence de donner les causes et les principes premiers des mouvements. Enfin, en montrant que les mouvements éternels sont de deux sortes, celui qui reste toujours absolument le même et ceux qui connaissent des changements et variations régulières, il donne la cause de ce que nous voyons, c'est-à-dire, l'alternance régulière des périodes de génération et de corruption dans le monde sublunaire.

Remarquons que dans une telle représentation du monde naturel, seul le fait qu'il y a des étants qui sont tantôt en mouvement et tantôt au repos, est un fait dont l'affirmation repose sur l'observation directe. Au contraire, le fait qu'il y a des étants qui sont toujours en mouvement et le fait qu'il y a des étants immobiles, sont des faits qui doivent être prouvés par des raisonnements, car l'observation des phénomènes ne suffit pas pour arriver à de telles affirmations<sup>721</sup>.

## 2. Les étants toujours en mouvement

Pour prouver qu'il y a des étants qui sont toujours en mouvement, l'argumentation d'Aristote consiste, dans le livre VIII de la *Physique*, à démontrer qu'il y a parmi les mouvements naturels, un premier mouvement qui est un, éternel, infini, circulaire et continu<sup>722</sup> et qu'il y a ensuite d'autres mouvements circulaires éternels qui connaissent des changements et qui permettent d'expliquer l'alternance des générations et de corruptions dans le monde

---

μεταβάλλοντος, ὥστε καὶ αὐτὰ ἀναγκαῖον μεταβάλλειν. Τὸ δ' ἀκίνητον, ὥσπερ εἴρηται, ἅτε ἀπλῶς καὶ ὡσαύτως καὶ ἐν τῷ αὐτῷ διαμένον, μίαν καὶ ἀπλήν κινήσει κίνησιν. »

<sup>721</sup> Cf. *Physique* VIII 6, 259a 27 – 259b 1, cité et étudié plus bas, voir note 753.

<sup>722</sup> Cf. *Physique* VIII 8, 261b 27-28 : « Qu'il puisse exister un mouvement infini, qui soit un et continu, et que ce mouvement est un mouvement circulaire, disons-le maintenant. – Ὅτι δ' ἐνδέχεται εἶναί τινα ἄπειρον, μίαν οὖσαν καὶ συνεχῆ, καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ κύκλω, λέγουμεν νῦν. »

sublunaire. Et ces mouvements dont il estime avoir démontré la nécessité sont les mouvements qui appartiennent aux étants toujours en mouvement, étants qui ont nécessairement une grandeur<sup>723</sup> et qui sont donc corporels. Cette corporéité, dans un tel raisonnement est donc posée comme une nécessité théorique et Aristote semble volontairement ne pas parler ici des astres.

Pour parvenir à de telles conclusions, l'une des étapes de l'argumentation se trouve dans la démonstration de la priorité du déplacement local sur l'altération, l'augmentation-diminution et sur la génération simple ; et cette priorité est une priorité quant au temps et quant à la substance :

En effet, dans le cas des mouvements, de la même manière que pour les autres choses, le premier (« Τὸ πρῶτον ») peut être dit selon plusieurs sens. Est dit « premier par rapport à quelque chose » (« πρότερον »), ce qui lorsqu'il n'est pas, les autres choses ne sont pas non plus, alors que lui peut être sans les autres choses, et cela quant au temps et quant à la substance.<sup>724</sup>

Pour Aristote, le déplacement est le premier des mouvements selon le temps, parce qu'il est le seul mouvement qui appartient aux étants éternels. En effet, ce mouvement est le seul qui peut convenir à de tels étants car il est le mouvement qui n'implique aucun changement pour la substance de ce qui est en mouvement<sup>725</sup>. Le déplacement est aussi le premier quant à la substance<sup>726</sup> car sans déplacement aucun des autres mouvements ne peut se produire, ni l'altération, ni l'augmentation, ni génération simple<sup>727</sup>. Par contre, selon la génération et donc

---

<sup>723</sup> Pour un tel raisonnement au sujet du premier mouvement, voir *Physique* VIII 10, 267a 21 – 267b 3, cité et étudié plus bas, voir note 754.

<sup>724</sup> *Physique* VIII 7, 260b 15-19 : « Τὸ γὰρ πρῶτον, ὡσπερ ἐφ' ἐτέρων, οὕτω καὶ ἐπὶ κινήσεως ἂν λέγοιτο πλεοναχῶς. Λέγεται δὲ πρότερον οὐ τε μὴ ὄντος οὐκ ἔσται τᾶλλα, ἐκεῖνο δὲ ἄνευ τῶν ἄλλων, καὶ τὸ τῷ χρόνῳ, καὶ τὸ κατ' οὐσίαν. »

<sup>725</sup> Cf. *Physique* VIII 7, 261a 20-23 : « <Le déplacement est premier quant à la substance> en raison de cela et aussi parce que le mouvement où ce qui est en mouvement s'écarte le moins de sa substance, se trouve dans le fait d'être déplacé : selon ce seul mouvement en effet, il ne change rien de ce qu'il est, alors que change la qualité de ce qui est altéré ou la quantité de ce qui est augmenté ou diminué. – διὰ τε ταῦτα καὶ διότι ἤκιστα τῆς οὐσίας ἐξίσταται τὸ κινούμενον τῶν κινήσεων ἐν τῷ φέρεσθαι· κατὰ μόνην γὰρ οὐδὲν μεταβάλλει τοῦ εἶναι, ὡσπερ ἀλλοιουμένου μὲν τὸ ποιόν, αὐξανομένου δὲ καὶ φθίνοντος τὸ ποσόν. »

<sup>726</sup> Cf. *Physique* VIII 7, 261a 13-20 : « D'une manière générale, ce qui est généré est inaccompli et va vers son principe, de sorte que ce qui est postérieur quant à la génération est antérieur par nature. Et c'est en dernier lieu que le déplacement appartient à tous les êtres qui sont dans la génération. Et c'est pourquoi certains des êtres vivants sont totalement immobiles en raison du manque d'organe, telles les plantes et beaucoup de genres d'animaux ; mais le déplacement appartient aux vivants les plus accomplis. Et c'est pourquoi, si le déplacement appartient plus à ceux qui ont reçu plus quant à la nature, ce mouvement sera aussi, selon la substance, le premier de tous les autres mouvements. – Ὅλως τε φαίνεται τὸ γιγνόμενον ἀτελὲς καὶ ἐπ' ἀρχὴν ἰόν, ὥστε τὸ τῇ γενέσει ὕστερον τῇ φύσει πρότερον εἶναι. Τελευταῖον δὲ φορὰ πᾶσιν ὑπάρχει τοῖς ἐν γενέσει. Διὸ τὰ μὲν ὅλως ἀκίνητα τῶν ζώντων δι' ἔνδειαν τοῦ ὀργάνου, οἷον τὰ φυτὰ καὶ πολλὰ γένη τῶν ζώων, τοῖς δὲ τελειομένοις ὑπάρχει. Ὅστ' εἰ μᾶλλον ὑπάρχει φορὰ τοῖς μᾶλλον ἀπειληφόσιν τὴν φύσιν, καὶ ἡ κίνησις αὕτη πρώτη τῶν ἄλλων ἂν εἴη κατ' οὐσίαν. » (texte établi par Carteron)

<sup>727</sup> Cf. *Physique* VIII 7, 260b 7-15 : « De plus, le principe de toutes les affections est la condensation et la raréfaction. En effet, le lourd et le léger, le mou et le dur, le chaud et le froid semblent être certaines densités et raretés. Or, densité et raréfaction sont rassemblement et dispersion selon lesquelles sont dites la génération et la corruption des substances et c'est nécessairement selon le lieu que changent ce qui se rassemble et ce qui se

selon le temps, nous voyons qu'il est le dernier mouvement qui appartient aux êtres corruptibles les plus parfaits. Il est donc dernier selon le temps. Mais puisque ce qui est dernier selon la génération est premier selon la substance, il sera, selon ce sens aussi, premier selon la substance :

De plus le déplacement est premier selon le temps puisque pour les êtres éternels, ils peuvent être en mouvement seulement selon ce mouvement. Mais, pour n'importe lequel des êtres qui possèdent la génération, il est nécessaire que le déplacement soit le dernier des mouvements. En effet, après le fait d'être engendré viennent premièrement l'altération et puis l'augmentation, alors que le déplacement est le mouvement des êtres déjà achevés.<sup>728</sup>

Cette priorité théorique et générale du déplacement sur toutes les autres formes de mouvement, jointe à la nécessité de donner une cause à l'enchaînement éternel des mouvements sublunaires, conduit Aristote à souligner le rôle des déplacements éternels en raison desquels le principe des altérations s'approche et s'éloigne :

Cependant, si quelque chose est altéré, il faut que quelque chose soit ce qui altère (« τὸ ἀλλοιοῦν ») et ce qui produit (« ποιοῦν ») le chaud en acte à partir du chaud en puissance. Il est donc évident que le moteur (« τὸ κινῶν ») n'est pas toujours dans la même situation (« οὐχ ὁμοίως ἔχει »), mais qu'il est tantôt plus proche, tantôt plus loin de ce qui est altéré (« τοῦ ἀλλοιουμένου »). Et il n'est pas possible que cela ait lieu sans déplacement. S'il est donc nécessaire qu'il y ait toujours du mouvement, il est aussi nécessaire que le déplacement soit toujours le premier des mouvements, et si parmi les déplacements, il y a un premier et un suivant, c'est le premier des déplacements.<sup>729</sup>

Puisqu'il y a, pour Aristote, une alternance éternelle entre les mouvements dans le monde sublunaire, il pense en trouver la cause suffisante dans le fait que ce qui produit ces mouvements, ici l'altération du chaud vers le froid et du froid vers le chaud, n'est pas toujours dans la même relation avec ce sur quoi il agit. Nous avons donc un rappel de cette théorie constante chez Aristote : s'il y a alternance, il faut qu'il y ait un mouvement et un déplacement qui rende compte de cette alternance par une proximité variable entre le principe *qui met en mouvement* et ce sur quoi il agit, c'est-à-dire *ce qui est en mouvement*, et dans le cas considéré

---

disperse. Ajoutons que la grandeur de ce qui s'accroît et décroît change de lieu. – Ἔτι δὲ πάντων τῶν παθημάτων ἀρχὴ πύκνωσις καὶ μάνωσις· καὶ γὰρ βαρὺ καὶ κοῦφον καὶ μαλακὸν καὶ σκληρὸν καὶ θερμὸν καὶ ψυχρὸν πυκνότητες δοκοῦσιν καὶ ἀραιότητες εἶναι τινες. Πύκνωσις δὲ καὶ μάνωσις σύγκρισις καὶ διάκρισις, καθ' ἃς γένεσις καὶ φθορὰ λέγεται τῶν οὐσιῶν. Συγκρινόμενα δὲ καὶ διακρινόμενα ἀνάγκη κατὰ τόπον μεταβάλλειν. Ἀλλὰ μὴν καὶ τοῦ αὐξανομένου καὶ φθίνοντος μεταβάλλει κατὰ τόπον τὸ μέγεθος. »

<sup>728</sup> *Physique* VIII 7, 260b 29-33 : « Ἔτι χρόνῳ πρώτῃν· τοῖς γὰρ αἰδίοις μόνον ἐνδέχεται κινεῖσθαι ταύτην. Ἀλλ' ἐφ' ἐνὸς μὲν ὅπου οὖν τῶν ἐχόντων γένεσιν τὴν φορὰν ἀναγκαῖον ὑστάτην εἶναι τῶν κινήσεων· μετὰ γὰρ τὸ γενέσθαι πρώτον ἀλλοίωσις καὶ αὐξήσις, φορὰ δ' ἤδη τετελειωμένων κινήσις ἐστίν. »

<sup>729</sup> *Physique* VIII 7, 260b 1-7 : « Ἀλλὰ μὴν εἴ γε ἀλλοιοῦται, δεῖ τι εἶναι τὸ ἀλλοιοῦν καὶ ποιοῦν ἐκ τοῦ δυνάμει θερμοῦ ἐνεργείᾳ θερμόν. Δῆλον οὖν ὅτι τὸ κινῶν οὐχ ὁμοίως ἔχει, ἀλλ' ὅτε μὲν ἐγγύτερον ὅτε δὲ πορρώτερον τοῦ ἀλλοιουμένου ἐστίν. Ταῦτα δ' ἄνευ φορᾶς οὐκ ἐνδέχεται ὑπάρχειν. Εἰ ἄρα ἀνάγκη αἰεὶ κίνησιν εἶναι, ἀνάγκη καὶ φορὰν αἰεὶ εἶναι πρώτῃν τῶν κινήσεων, καὶ φορᾶς, εἴ ἔστιν ἢ μὲν πρώτη ἢ δ' ὑστέρα, τὴν πρώτην. »

actuellement, *ce qui est altéré* ; s'il y a continuité éternelle, il faut un autre mouvement, antérieur, qui rende compte de cette continuité, et c'est le premier déplacement éternel qui est une cause pour tous les autres mouvements naturels.

Du point de vue du vocabulaire d'Aristote, nous pouvons remarquer que dans ce passage qui concerne plus précisément l'altération, les termes « τὸ ἀλλοιοῦν », « τὸ κινεῖν », et « τὸ ποιοῦν » désignent bien le même principe. Ce principe est la cause d'une altération, il est donc appelé « τὸ ἀλλοιοῦν » ; puisque cette altération est un mouvement, on peut le désigner en disant « τὸ κινεῖν » ; et comme dans tout mouvement, il y a un étant qui produit le mouvement en raison d'un principe et d'une puissance qui est en lui et qu'il produit ce mouvement dans un étant qui a la puissance de recevoir ce mouvement, ici « τὸ ἀλλοιούμενον », ce principe peut donc être désigné par le terme « τὸ ποιοῦν ».

Par ces arguments, et par d'autres<sup>730</sup>, Aristote a démontré la priorité du déplacement sur toutes les autres formes de mouvement. Après cette première étape, il lui reste alors à montrer, parmi les déplacements, celui qui est le premier<sup>731</sup>. Pour cela, il prend comme point de départ ce qui a été prouvé dans les premiers chapitres, à savoir que nécessairement le mouvement existe sans cesse dans les étants, et il ajoute comme principe le fait que la continuité d'un mouvement un, est meilleure que la succession des plusieurs mouvements :

Par conséquent, puisqu'il est nécessaire que le mouvement existe continûment, et qu'il existera continûment, soit en étant continu, soit en étant successif, il sera plutôt continu <que successif>. Aussi, il est meilleur qu'il soit continu plutôt que successif et nous pensons que, dans la nature c'est toujours le meilleur qui existe (ou qui appartient <aux choses>), autant qu'il est possible, et il est possible qu'il soit continu – cela sera montré plus loin, supposons-le pour l'instant – et puisque aucun autre mouvement que le déplacement ne peut être continu, il est nécessaire que le déplacement soit premier. En effet, il n'y a aucune nécessité que « ce qui est déplacé » soit augmenté ou altéré, ni certes à ce qu'il soit généré ou corrompu. Mais aucun de ces mouvements n'est possible sans qu'existe le mouvement continu que met en mouvement le premier moteur.<sup>732</sup>

<sup>730</sup> Par exemple, l'appel aux opinions des autres philosophes en *Physique* VIII 9, 265b 17 – 266a 5.

<sup>731</sup> Cf. *Physique* VIII 7, 261a 27-28 : « Il est donc manifeste à partir de ces raisons que le déplacement est le premier des mouvements. Il faut donc montrer maintenant quel déplacement est le premier. – Ὅτι μὲν τοίνυν τῶν κινήσεων ἢ φορὰ πρώτη, φανερόν ἐκ τούτων. Τίς δὲ φορὰ πρώτη, νῦν δεικτέον. »

<sup>732</sup> *Physique* VIII 7, 260b 19-29 : « Ὄστ' ἐπεὶ κινήσιν μὲν ἀναγκαῖον εἶναι συνεχῶς, εἴη δ' ἂν συνεχῶς ἢ συνεχῆς οὕσα ἢ ἐφεξῆς, μᾶλλον δ' ἢ συνεχῆς, καὶ βέλτιον συνεχῆ ἢ ἐφεξῆς εἶναι, τὸ δὲ βέλτιον αἰεὶ ὑπολαμβάνομεν ἐν τῇ φύσει ὑπάρχειν, ἂν ἢ δυνατόν, δυνατόν δὲ συνεχῆ εἶναι (δειχθήσεται δ' ὕστερον· νῦν δὲ τοῦτο ὑποκείσθω), καὶ ταύτην οὐδεμίαν ἄλλην οἷόν τε εἶναι ἀλλ' ἢ φορὰν, ἀνάγκη τὴν φορὰν εἶναι πρώτην. Οὐδεμία γὰρ ἀνάγκη οὔτε αὔξεσθαι οὔτε ἀλλοιοῦσθαι τὸ φερόμενον, οὐδὲ δὴ γίγνεσθαι ἢ φθείρεσθαι· τούτων δὲ οὐδεμίαν ἐνδέχεται τῆς συνεχοῦς μὴ οὔσης, ἣν κινεῖ τὸ πρῶτον κινεῖν. »

Cette argumentation introduit dans les raisonnements de *Physique* VIII, une démonstration « par le meilleur ». Si Aristote choisit de ne pas expliquer l'existence continue de mouvements dans l'univers naturel en concevant cette continuité comme une succession de différents mouvements, c'est parce que pour lui, la continuité d'un mouvement unique selon le nombre est meilleure que la succession de mouvements différents. Or, puisque cette continuité est possible, il est alors raisonnable qu'il y ait dans la nature un mouvement premier et continu. Et ce mouvement continu ne peut être réalisé que dans les déplacements et plus particulièrement dans les déplacements circulaires, puisque aucun déplacement en ligne droite ne peut être continu. Le premier de tous les mouvements sera donc un mouvement un, éternel et continu, qui est une cause pour tous les autres mouvements, qui a pour principe le premier moteur, et qui est le premier mouvement circulaire<sup>733</sup> :

Il est donc évident à partir de cela que les physiologues ont tort quand ils affirment que tous les sensibles sont toujours en mouvement. En effet, il est nécessaire d'être en mouvement selon l'un de ces mouvements ; et c'est principalement selon eux, le fait d'être altéré, puisqu'ils disent que toujours les choses s'écoulent et déperissent ; et de plus, ils disent que la génération et la corruption sont aussi des altérations. Mais le λόγος actuel a exposé en général au sujet de tout mouvement, qu'il n'est possible selon aucune sorte de mouvement d'être en mouvement continûment, en dehors du mouvement en cercle, et par conséquent ce n'est pas possible ni pour l'altération, ni pour l'augmentation. Donc, qu'aucun changement n'est infini ni continu, en dehors du déplacement circulaire, considérons que nous en avons assez dit là-dessus.<sup>734</sup>

Aristote répond ainsi à l'objection qu'il avait formulée plus haut sur l'impossibilité d'un mouvement éternel et illimité<sup>735</sup>. De plus, il corrige aussi les théories des physiologues : s'il admet qu'il y a continûment du mouvement dans l'ensemble du monde naturel, il n'admet pas la position selon laquelle tout est toujours en mouvement et selon n'importe quelle forme de mouvement. En effet, les substances engendrées et corruptibles ne sont pas toujours et en toutes leurs parties, en mouvement : elles connaissent des états de repos, que ce soit selon la génération et la corruption ou selon l'altération, ainsi que selon le lieu. Et si les substances corporelles et éternelles sont effectivement toujours en mouvement, ce n'est que selon le lieu qu'elles sont en

<sup>733</sup> Remarquons qu'ici aussi, Aristote ne parle pas des mouvements circulaires des substances célestes, mais uniquement de la nécessité, basée sur un argument « parce que c'est le meilleur », d'un mouvement unique, premier et circulaire.

<sup>734</sup> *Physique* VIII 8, 265a 2-12 : « Δῆλον οὖν ἐκ τούτων ὅτι οὐδ' οἱ φυσιολόγοι καλῶς λέγουσιν οἱ πάντα τὰ αἰσθητὰ κινεῖσθαι φάσκοντες ἀεὶ κινεῖσθαι γὰρ ἀνάγκη τούτων τινὰ τῶν κινήσεων, καὶ μάλιστα κατ' ἐκείνους ἐστὶν ἀλλοιοῦσθαι· ῥεῖν γὰρ φασιν ἀεὶ καὶ φθίνειν, ἔτι δὲ καὶ τὴν γένεσιν καὶ τὴν φθορὰν ἀλλοίωσιν λέγουσιν. Ὁ δὲ λόγος νῦν εἴρηκε καθόλου περὶ πάσης κινήσεως ὅτι κατ' οὐδεμίαν κίνησιν ἐνδέχεται κινεῖσθαι συνεχῶς ἔξω τῆς κύκλω, ὥστε οὔτε κατ' ἀλλοίωσιν οὔτε κατ' αὐξήσιν. Ὅτι μὲν οὖν οὔτ' ἄπειρός ἐστι μεταβολὴ οὐδεμία οὔτε συνεχῆς ἔξω τῆς κύκλω φορᾶς ἔστω τοσαῦθ' ἡμῖν εἰρημένα. » (texte Carteron).

<sup>735</sup> Cf. *Physique* VIII 2, 252b 9-12, cité plus haut, voir note 706.

mouvement, car selon la substance, la quantité et la qualité, elles ne subissent aucun mouvement ou changement.

Ces raisonnements du livre VIII sur la priorité du déplacement circulaire, sur l'unicité, la continuité et l'éternité du premier déplacement circulaire, sont donc essentiellement théoriques et ils se basent sur des nécessités internes liées aux mouvements, tels qu'Aristote les conçoit. Quant aux mouvements qui sont éternels et qui en même temps changent, sur ce point aussi Aristote fait reposer ses affirmations sur la nécessité théorique de rendre compte de l'alternance des mouvements sublunaires.

À ces conclusions concernant les premiers mouvements éternels, Aristote ajoute une conséquence concernant les étants immobiles : puisque comme tout mouvement, le mouvement éternel premier a une cause et un principe qui le produit, si ce mouvement est premier, son principe, ce qui met en mouvement ce premier corps, sera le moteur premier. Et s'il est premier il doit être un étant immobile car s'il était en mouvement, il faudrait poser un principe antérieur qui serait la cause de ce mouvement. Et c'est par la discussion sur cette question du moteur qu'Aristote pense résoudre la deuxième partie de son objectif énoncé plus haut, à savoir montrer qu'il y a des étants qui sont toujours au repos.

### 3. Les étants immobiles

#### a. Les nombres des moteurs immobiles des mouvements éternels

Pour prouver qu'il y a des étants qui sont immobiles, Aristote entreprend de démontrer d'une manière particulière l'immobilité absolue du premier moteur qui est la cause du premier mouvement éternel et continu dont nous venons de parler. Toutefois, à côté de ce premier moteur, il signale aussi la possibilité qu'il y ait d'autres moteurs immobiles pour les autres mouvements éternels<sup>736</sup>. Cependant, sur ce point, l'interprétation du texte d'Aristote est difficile et l'on peut penser qu'Aristote n'admet en *Physique* VIII qu'un seul premier moteur immobile. Nous lisons en effet, dans la suite de *Physique* VIII 6 :

Si donc le mouvement est éternel, ce qui met en mouvement en premier sera aussi éternel, s'il est unique. Et s'ils sont plusieurs, plusieurs <moteurs> éternels. Mais il faut estimer qu'il y en a plutôt un que plusieurs, et plutôt en nombre limité qu'en nombre illimité. En effet, quand les mêmes choses en découlent, il vaut toujours mieux prendre des principes en nombre fini, puisque pour les choses naturelles,

---

<sup>736</sup> Cf. *Physique* VIII 6, 258b 10-12 : « Puisqu'il faut que le mouvement existe toujours et ne s'interrompe jamais, il est nécessaire qu'il y ait quelque chose d'éternel qui meuve en premier, qu'il soit un ou plusieurs, et que ce qui meut en premier soit immobile. – Ἐπεὶ δὲ δεῖ κίνησιν αἰεὶ εἶναι καὶ μὴ διαλείπειν, ἀνάγκη εἶναι τι αἰδίον ὃ πρῶτον κινεῖ, εἴτε ἓν εἴτε πλείω· καὶ τὸ πρῶτον κινουὺν ἀκίνητον. »

c'est plus le fini et le meilleur qui doit leur appartenir, si c'est possible. Et <un principe>, s'il est unique, sera suffisant, lui qui, étant le premier des <moteurs> immobiles et étant éternel, sera principe de mouvement pour les autres choses. Or, il est manifeste à partir de cela qu'il est nécessaire que le moteur premier soit quelque chose d'un et d'éternel. En effet, il a été démontré qu'il est nécessaire que le mouvement soit toujours ; et s'il est toujours, il est nécessaire qu'il soit continu puisque ce qui est toujours est continu, alors que ce qui est successif n'est pas continu. Mais assurément, s'il est continu, il est unique ; et un mouvement un est un mouvement <produit> par un seul moteur (« ἡ ὑφ' ἐνός τε τοῦ κινουῦντος ») et <il est le mouvement> d'un seul étant en mouvement (« ἐνός τοῦ κινουμένου »), puisque si autre chose met en mouvement autre chose, le mouvement total (« ἡ ὅλη κίνησις ») ne sera pas continu, mais successif.<sup>737</sup>

D. Graham, en commentant ce passage signale qu'à ses yeux, il ne contient rien d'incompatible avec une théorie contenant une pluralité de moteurs immobiles mais que cependant il incline plutôt vers l'affirmation d'un unique moteur immobile et donc, dans ce cas, vers une différence de doctrine avec *Métaphysique* Λ 8<sup>738</sup>. Concernant cette question, nous pouvons en effet lire à l'intérieur de ce passage l'expression « ὁ πρῶτον τῶν ἀκινήτων », « le premier des <moteurs> immobiles », expression qui laisse ouverte la possibilité d'une pluralité pour ces moteurs. Par ailleurs, nous lisons aussi dans le même chapitre, qu'Aristote conçoit une différence entre les moteurs immobiles des animaux – c'est-à-dire leurs âmes, qui sont en mouvement par leur propre action et selon la coïncidence, et cela en raison des mouvements de l'animal dont ces âmes sont causes – et les moteurs immobiles des choses qui sont dans le Ciel et qui peuvent être en mouvement selon la coïncidence, mais uniquement en raison de mouvements qui ne proviennent pas d'eux :

Ce n'est pas la même chose que le fait d'être en mouvement selon la coïncidence par soi-même ou par un autre (« ὑφ' αὐτοῦ καὶ ὑφ' ἑτέρου »). En effet, le fait d'être en mouvement selon la coïncidence par un autre appartient aussi à certains principes (« ἐνίαις ἀρχαῖς ») des choses qui sont dans le Ciel – c'est-à-

<sup>737</sup> *Physique* VIII 6, 259a 6-20 : « Εἴπερ οὖν αἰδίος ἡ κίνησις, αἰδίον καὶ τὸ κινουῦν ἔσται πρῶτον, εἰ ἓν· εἰ δὲ πλείω, πλείω τὰ αἰδία. Ἐν δὲ μᾶλλον ἢ πολλά, καὶ πεπερασμένα ἢ ἄπειρα, δεῖ νομίζειν. Τῶν αὐτῶν γὰρ συμβαινόντων αἰεὶ τὰ πεπερασμένα μᾶλλον ληπτέον· ἐν γὰρ τοῖς φύσει δεῖ τὸ πεπερασμένον καὶ τὸ βέλτιον, ἂν ἐνδέχεται, ὑπάρχειν μᾶλλον. Ἰκανὸν δὲ καὶ ἓν, ὁ πρῶτον τῶν ἀκινήτων αἰδίον ὄν ἔσται ἀρχὴ τοῖς ἄλλοις κινήσεως. Φανερόν δὲ καὶ ἐκ τοῦδε ὅτι ἀνάγκη εἶναι τι ἓν καὶ αἰδίον τὸ πρῶτον κινουῦν. Δέδεικται γὰρ ὅτι ἀνάγκη αἰεὶ κίνησιν εἶναι. Εἰ δὲ αἰεὶ, ἀνάγκη συνεχῆ εἶναι· καὶ γὰρ τὸ αἰεὶ συνεχές, τὸ δ' ἐφεξῆς οὐ συνεχές. Ἀλλὰ μὴν εἰ γε συνεχῆς, μία. Μία δ' ἡ ὑφ' ἐνός τε τοῦ κινουῦντος καὶ ἐνός τοῦ κινουμένου· εἰ γὰρ ἄλλο καὶ ἄλλο κινήσει, οὐ συνεχῆς ἡ ὅλη κίνησις, ἀλλ' ἐφεξῆς. »

<sup>738</sup> Cf. D. Graham, *Aristotle. Physics Book VIII, op. cit.*, p. 108 : « Nothing Aristotle says here is incompatible with the plurality of unmoved movers in *Met.* Λ8. There he retains a first unmoved mover which is prior to the many movers of the spheres. On the other hand, the present passage is compatible with there being no plurality of movers. Aristotle's preference is clearly for a single unmoved mover. This passage can thus be taken as evidence that *Phys.* VIII was composed before *Met.* Λ8 (Ross). »

dire toutes celles qui sont déplacées selon plusieurs déplacements – tandis que l'autre cas ne concerne que les choses corruptibles.<sup>739</sup>

Ce passage est réellement curieux. Toutefois il nous semble possible de l'interpréter de la façon suivante. Pour commencer, nous pouvons rappeler que pour Aristote, les âmes des animaux sont des principes immobiles qui sont les causes pour les mouvements de l'animal tout entier. Par conséquent, comme l'âme est toujours l'âme d'un être vivant, on peut dire que lorsque l'animal se déplace, son âme se déplace aussi elle-même, mais en précisant, que c'est selon la coïncidence et non selon elle-même<sup>740</sup>. Quant aux moteurs des sphères, bien que ces moteurs n'aient pas de grandeur ni de corps, Aristote les localise malgré tout : ils se trouvent sur le cercle qu'ils meuvent et non au centre du cercle<sup>741</sup>. Si donc il est vrai que, pour Aristote, le moteur de la première sphère est localisé sur la circonférence de cette sphère et que les moteurs des autres sphères sont localisés sur les circonférences de ces sphères-là, on peut alors donner un sens à cette affirmation selon laquelle il peut arriver que certains principes des choses qui sont dans le Ciel soient en mouvement selon la coïncidence du fait de mouvements qui ne sont pas produits par eux. En effet, dans ce cas, le moteur produira le mouvement de rotation de la sphère, mouvement selon lequel la sphère entière ne change pas de place, mais cette sphère connaîtra un autre déplacement qui lui n'est pas dû à son propre moteur, et qui a pour cause le fait que ses pôles sont fixés dans la sphère antérieure. Et en ce sens, le moteur d'une telle sphère est en mouvement selon la coïncidence par l'action d'autre chose. Par contre, pour le moteur de la première sphère, étant donné que cette sphère tournant sur elle-même ne change absolument pas de lieu et que ses pôles ne changent jamais de place, si son moteur est

---

<sup>739</sup> *Physique* VIII 6, 259b 28-31 : « Οὐκ ἔστιν δὲ τὸ αὐτὸ τὸ κινεῖσθαι κατὰ συμβεβηκὸς ὑφ' αὐτοῦ καὶ ὑφ' ἐτέρου· τὸ μὲν γὰρ ὑφ' ἐτέρου ὑπάρχει καὶ τῶν ἐν τῷ οὐρανῷ ἐνιαῖς ἀρχαῖς, ὅσα πλείους φέρεται φοράς, θάτερον δὲ τοῖς φθαρτοῖς μόνον. »

<sup>740</sup> Cf. *Physique* VIII 6, 259b 16-20 : « Et dans tous ceux-ci, le moteur premier et la cause du fait de se mettre soi-même en mouvement, est mis en mouvement par soi-même, mais cependant selon la coïncidence. En effet, le corps change de lieu, de sorte que ce qui est dans le corps change de lieu et il se met lui-même en mouvement, par levage. – Ἐν πᾶσι δὲ τούτοις κινεῖται τὸ κινεῖν πρῶτον καὶ τὸ αἴτιον τοῦ αὐτὸ ἑαυτὸ κινεῖν ὑφ' αὐτοῦ, κατὰ συμβεβηκὸς μέντοι· μεταβάλλει γὰρ τὸν τόπον τὸ σῶμα, ὥστε καὶ τὸ ἐν τῷ σώματι ὄν καὶ τῇ μοχλείᾳ κινεῖν ἑαυτό. »

<sup>741</sup> Cf. *Physique* VIII 10 ; 267b 6-9 : « Il est aussi nécessaire que le moteur soit au centre ou sur le cercle, car ceux-ci sont les principes. Mais, ce sont les choses les plus proches du moteur qui sont mises en mouvement le plus rapidement. Et tel est le mouvement du cercle, c'est donc là qu'est le moteur. – Ἀνάγκη δὴ ἢ ἐν μέσῳ ἢ ἐν κύκλῳ εἶναι· αὐταὶ γὰρ αἱ ἀρχαί. Ἀλλὰ τάχιστα κινεῖται τὰ ἐγγύτατα τοῦ κινεῖντος. Τοιαύτη δ' ἢ τοῦ κύκλου κίνησις· ἐκεῖ ἄρα τὸ κινεῖν. » Sur la question de la localisation du moteur sur le cercle alors qu'il est un étant sans grandeur, nous pouvons faire cette hypothèse : il s'agirait d'un raisonnement semblable à celui qui est fait par rapport à l'âme des animaux, qui tout en n'étant pas un corps est cependant d'une certaine manière localisée premièrement dans le cœur, parce que c'est là que s'exerce en premier lieu sa causalité. Voir *Parties des animaux* III 5, 667b 19-26 ; III 10, 672b 10-24 ; IV 5, 678a 35 – 678b 7 ; *Mouvement des animaux* 8 - 10, 702a 22 – 703b 3 ; *De la vie et de la mort* 1, 478b 33 – 479a 3 où Aristote parle de « la partie où réside le principe de leur substance – ἐν ᾧ τῆς οὐσίας ἢ ἀρχή ». Pour une autre interprétation, voir L. Judson, « Heavenly Motion and the Unmoved Mover », in M. L. Gill, J. G. Lennox, *Self-Motion, from Aristotle to Newton*, Princeton University Press, 1994, pp. 167-171 (il ne fait pas de parallèle avec la question de l'âme et du cœur).

effectivement localisé à la circonférence, il n'est l'objet d'aucun mouvement, même selon la coïncidence.

Nous avons donc cité et commenté ce deuxième passage afin de montrer qu'une pluralité de principes immobiles pour les mouvements éternels qui se produisent dans le Ciel n'est pas exclue par les raisonnements de *Physique* VIII. Si nous revenons maintenant au premier passage cité, nous pensons qu'Aristote n'entend pas par un tel raisonnement nier la pluralité des moteurs immobiles mais qu'il souhaite montrer qu'il doit toujours y avoir un premier, et que par conséquent, s'il y a plusieurs moteurs immobiles, ils ne sont pas seulement juxtaposés, mais ordonnés par rapport à un premier. En effet, pour Aristote, il y a une continuité dans les mouvements naturels, et non une simple juxtaposition. Il y a premièrement une continuité absolue pour le premier mouvement éternel et aussi pour les autres déplacements circulaires et éternels. Et il y a une autre sorte de continuité qui est produite dans les autres mouvements en raison de la continuité du premier mouvement, par exemple dans la génération et la corruption qui tout en étant des mouvements successifs, se produisent continûment<sup>742</sup>. Par conséquent, nous pensons qu'Aristote veut montrer ici que le premier déplacement circulaire étant une cause pour tous les autres mouvements, le moteur de ce premier déplacement sera unique, éternel et premier par rapport à tous les autres moteurs. De ce point de vue là, il y a bien un seul premier principe de toutes choses et non plusieurs principes qui, côte à côte, ou qui égaux en rang et en statut auraient des effets parallèles<sup>743</sup>. De la même manière, parmi les mouvements éternels il y en a un seul qui est premier et ensuite d'autres qui suivent et qui dépendent de lui sans lui être égal.

---

<sup>742</sup> Cf. *Génération et corruption* II 10, 336b 2-10 : « D'une part, donc, la cause de la continuité est le déplacement du tout, et d'autre part, la cause du fait de s'approcher et de s'éloigner est l'inclinaison, puisqu'il en résulte qu'il se produit tantôt un éloignement, tantôt un rapprochement. Et l'intervalle étant variable, le mouvement sera irrégulier, de sorte que si c'est par le fait d'avancer et d'être proche qu'il engendre, c'est aussi parce que le même s'éloigne et se trouve loin, qu'il corrompt. Et si c'est par le fait d'avancer de nombreuses fois qu'il engendre, c'est par le fait de s'éloigner de nombreuses fois qu'il corrompt. En effet, des contraires, les causes sont contraires ; et la corruption et la génération selon la nature ont lieu pendant un temps égal. – Τῆς μὲν οὖν συνεχείας ἡ τοῦ ὅλου φορὰ αἰτία, τοῦ δὲ προσιέναι καὶ ἀπιέναι ἡ ἔγκλισις· συμβαίνει γὰρ ὅτε μὲν πόρρω γίνεσθαι ὅτε δ' ἐγγύς. Ἀνίσου δὲ τοῦ διαστήματος ὄντος ἀνώμαλος ἔσται ἡ κίνησις· ὥστ' εἰ τῷ προσιέναι καὶ ἐγγύς εἶναι γεννᾶ, τῷ ἀπιέναι ταῦτόν τοῦτο καὶ πόρρω γίνεσθαι φθείρει, καὶ εἰ τῷ πολλάκις προσελεθεῖν γεννᾶ, καὶ τῷ πολλάκις ἀπελεθεῖν φθείρει· τῶν γὰρ ἐναντίων τὰναντία αἴτια. Καὶ ἐν ἴσῳ χρόνῳ καὶ ἡ φθορὰ καὶ ἡ γένεσις ἡ κατὰ φύσιν. »

<sup>743</sup> Voir aussi *Génération et corruption* II 10, 337a 20-22 : « Et si les mouvements en cercle sont multiples, et ils le sont, il est nécessaire que tous soient d'une certaine manière sous un seul principe. – καὶ εἰ πλείους εἶεν αἱ κύκλω κινήσεις, πλείους μὲν, πάσας δὲ πως εἶναι ταύτας ἀνάγκη ὑπὸ μίαν ἀρχήν· » Par cette expression, nous ne pensons pas qu'Aristote affirme que tous les mouvements circulaires ont un seul moteur, mais que *d'une certaine manière* ou *πως* il y ait un seul premier principe pour tous les mouvements, c'est-à-dire un premier parmi les moteurs des mouvements circulaires.

## b. Le premier moteur immobile

Aristote parvient par deux voies différentes à la conclusion qu'il est nécessaire de poser un premier moteur immobile qui doit être éternel, premier parmi tous les moteurs immobiles, et qui doit être absolument immobile, non seulement selon lui-même, mais aussi selon la coïncidence. En effet, il parvient à cette conclusion d'une part, en raison de la nécessité de s'arrêter dans la remontée vers un premier principe moteur et vers une première cause. Et il y parvient d'autre part, en raison de la nécessité de poser l'existence d'un premier moteur pour le premier mouvement, dont l'existence a été prouvée antérieurement. Les raisonnements s'appuyant sur la première nécessité évoquée sont exposés au chapitre 6<sup>744</sup>, tandis que les démonstrations concernant le moteur immobile du premier mouvement sont réalisées à partir du chapitre 7<sup>745</sup>.

Rappelons que nous avons étudié dans notre 2<sup>e</sup> partie le sens de l'expression « moteur immobile » et que nous avons montré qu'une telle expression désigne tout moteur premier et pas uniquement le premier moteur du premier mouvement. Nous allons maintenant présenter plus particulièrement les raisonnements par lesquels Aristote montre la nécessité non seulement de poser des moteurs immobiles, mais de poser un étant qui soit un moteur et qui soit absolument premier et donc immobile.

Au chapitre 6, Aristote commence par montrer que les moteurs immobiles qui sont principes de mouvement pour ce qui se met soi-même en mouvement<sup>746</sup>, ne peuvent pas être les premiers moteurs de toutes choses. En effet, de tels moteurs, étant des principes qui appartiennent aux substances corruptibles, substances qui sont et qui ne sont pas<sup>747</sup>, eux aussi, sont et ne sont pas en même temps que ces substances, même si pour l'âme et pour la forme des

---

<sup>744</sup> Cf. *Physique* VIII 6, 258b 13-16 : « Et qu'il soit nécessaire qu'il y ait quelque chose qui est lui-même immobile selon tout changement extérieur, et <qui est immobile> d'une manière simple et selon la coïncidence, et qui met en mouvement (« κινητικὸν δ' ἑτέρου ») autre chose, c'est évident pour qui considère ce qui suit. – ὅτι δ' ἀναγκαῖον εἶναι τι τὸ ἀκίνητον μὲν αὐτὸ πάσης ἐκτὸς μεταβολῆς, καὶ ἀπλῶς καὶ κατὰ συμβεβηκός, κινητικὸν δ' ἑτέρου, δῆλον ὧδε σκοποῦσιν. »

<sup>745</sup> Cf. *Physique* VIII 7, 260a 20-26 : « Cependant, en ce qui concerne ces sujets, les choses seront plus manifestes pour ceux qui prennent un autre point de départ. En effet, il faut examiner s'il est possible qu'un mouvement soit continu ou non, et si c'est possible, quel est ce mouvement, et quel est le premier des mouvements. Car s'il est nécessaire qu'un mouvement soit toujours et que ce mouvement est premier et continu, il est évident que c'est le premier moteur qui met en mouvement un tel mouvement qui est nécessairement un, le même, continu et premier. – Οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ἄλλην ποιησαμένοις ἀρχὴν μᾶλλον ἔσται περὶ τούτων φανερόν. Σκεπτέον γὰρ πότερον ἐνδέχεται τινα κίνησιν εἶναι συνεχῆ ἢ οὐ, καὶ εἰ ἐνδέχεται, τίς αὕτη, καὶ τίς πρώτη τῶν κινήσεων· δῆλον γὰρ ὡς εἴπερ ἀναγκαῖον μὲν εἶναι κίνησιν εἶναι, πρώτη δὲ ἦδε καὶ συνεχῆς, ὅτι τὸ πρῶτον κινεῖται κινεῖ ταύτην τὴν κίνησιν, ἣν ἀναγκαῖον μίαν καὶ τὴν αὐτὴν εἶναι καὶ συνεχῆ καὶ πρώτην. »

<sup>746</sup> Comme les âmes des animaux.

<sup>747</sup> À notre connaissance, dans ce livre VIII, Aristote n'évoque pas la possibilité qu'il y ait des êtres qui se mettent eux-mêmes en mouvement et qui soient éternels.

substances naturelles en général, il faut dire qu'ils sont et ne sont pas sans processus de génération et de corruption<sup>748</sup> :

Posons donc, si l'on veut, qu'il est possible que certaines choses puissent parfois être et parfois ne pas être, et cela sans génération et corruption. En effet, si quelque chose qui est sans partie, tantôt est et tantôt n'est pas, il est sans doute nécessaire que ce soit sans le fait de changer et que tout ce qui est tel tantôt est et tantôt n'est pas. Posons qu'il est aussi possible que, parmi les principes immobiles qui mettent en mouvement, les uns tantôt sont et tantôt ne sont pas. Cependant, cela n'est certes pas possible pour tous.<sup>749</sup>

Or, étant donné qu'Aristote recherche les causes premières du fait que le mouvement est toujours présent dans le monde naturel, de tels principes qui sont et qui ne sont pas, ne peuvent pas être des principes premiers puisqu'il y a pour eux une autre cause, qui est cause du fait qu'ils sont et ne sont pas<sup>750</sup> et qui leur est antérieure. Il est donc nécessaire qu'il y ait d'autres sortes de moteurs immobiles qui soient antérieurs aux moteurs immobiles des étants corruptibles qui se mettent eux-mêmes en mouvement<sup>751</sup> :

Il est par conséquent évident, que même si certains principes parmi les choses immobiles et motrices sont détruits des myriades de fois, ainsi que beaucoup de choses qui se mettent elles-mêmes en mouvement, alors que d'autres sont engendrées, et que tel moteur, étant immobile, met en mouvement cette chose et tel autre, cette autre chose, il n'en existe pas moins quelque chose qui enveloppe tout cela. Et celui-ci est au-delà de chacune de ces choses (« παρ' ἑκάστων »), lui qui est cause du fait que les unes sont et que les autres ne sont pas ainsi que du changement continu. Et cette chose est cause de mouvement pour ceux-ci et eux sont causes pour les autres.<sup>752</sup>

Donc, au-delà de tous les moteurs qui mettent en mouvement en étant immobiles, il est nécessaire de poser un moteur qui est tout à fait premier, qui enveloppe tout le reste, qui est cause d'un certain mouvement et qui par l'intermédiaire de ce mouvement est aussi une cause et un moteur pour les autres mouvements. Il est intéressant de souligner que ce raisonnement d'Aristote se base uniquement sur des considérations théoriques : étant donné qu'il doit y avoir

---

<sup>748</sup> Sur ce point, nous renvoyons aux analyses du point II de notre 4<sup>e</sup> partie.

<sup>749</sup> *Physique* VIII 6, 258b 16-22 : « Ἐστω δὴ, εἴ τις βούλεται, ἐπὶ τινῶν ἐνδεχόμενον ὥστε εἶναι ποτε καὶ μὴ εἶναι ἄνευ γενέσεως καὶ φθορᾶς (τάχα γὰρ ἀναγκαῖον, εἴ τι ἀμερὲς ὅτε μὲν ἔστιν ὅτε δὲ μὴ ἔστιν, ἄνευ τοῦ μεταβάλλειν ὅτε μὲν εἶναι ὅτε δὲ μὴ εἶναι πᾶν τὸ τοιοῦτον). Καὶ τῶν ἀρχῶν τῶν ἀκινήτων μὲν κινητικῶν δ' ἐνίας ὅτε μὲν εἶναι ὅτε δὲ μὴ εἶναι, ἐνδεχέσθω καὶ τοῦτο. Ἀλλ' οὐ τί γε πάσας δυνατὸν »

<sup>750</sup> Cf. *Physique* VIII 6, 258b 23-24 : « En effet, il est évident que pour toutes les choses qui se mettent elles-mêmes en mouvement, il y a quelque chose qui est cause du fait que tantôt elles sont et tantôt ne sont pas. – Δῆλον γὰρ ὡς αἴτιον τοῖς αὐτὰ ἑαυτὰ κινουσίην ἐστὶ τὸ τοῦ ὅτε μὲν εἶναι ὅτε δὲ μὴ. »

<sup>751</sup> Cf. *Physique* VIII 6, 258b 29-32 : « En effet, ni chacun d'eux, ni eux tous ne sont causes de ce qui est toujours et continu, puisque être ainsi c'est être éternel et nécessaire, tandis que tous ceux-là sont infinis et ne sont pas tous en même temps. – Τοῦ γὰρ αἰεὶ καὶ συνεχοῦς οὔτε ἑκάστων αὐτῶν οὔτε πάντα αἴτια· τὸ μὲν γὰρ οὕτως ἔχειν αἴδιον καὶ ἐξ ἀνάγκης, τὰ δὲ πάντα ἄπειρα, καὶ οὐχ ἅμα πάντα ὄντα. »

<sup>752</sup> *Physique* VIII 6, 258b 32 – 259a 6 : « Δῆλον τοίνυν ὅτι, εἰ καὶ μυριάκις ἔνια ἀρχαὶ τῶν ἀκινήτων μὲν κινούντων δέ, καὶ πολλὰ τῶν αὐτὰ ἑαυτὰ κινούντων, φθείρεται, τὰ δ' ἐπιγίγνεται, καὶ τόδε μὲν ἀκίνητον ὄν τόδε κινεῖ, ἕτερον δὲ τοδί, ἀλλ' οὐδὲν ἦττον ἔστιν τι ὃ περιέχει, καὶ τοῦτο παρ' ἑκάστων, ὃ ἔστιν αἴτιον τοῦ τὰ μὲν εἶναι τὰ δὲ μὴ καὶ τῆς συνεχοῦς μεταβολῆς· καὶ τοῦτο μὲν τούτοις, ταῦτα δὲ τοῖς ἄλλοις αἴτια κινήσεως. » (texte Carteron).

un mouvement continu, il faut affirmer en conséquence que des étants qui se mettent eux-mêmes en mouvement, et qui sont et ne sont pas, ne peuvent pas rendre raison de la continuité du mouvement dans le monde naturel. À la suite d'un tel raisonnement, Aristote peut conclure en affirmant qu'il a atteint le but qu'il s'était fixé en voulant démontrer que parmi les étants, certains sont alternativement en mouvement et en repos, d'autres toujours en mouvement et d'autres enfin toujours au repos :

Puisque d'une part de telles choses sont évidentes pour tous <celles qui sont alternativement en mouvement et en repos>, nous voulons aussi montrer la nature des deux autres sortes d'étants, c'est-à-dire qu'il y a certaines choses qui sont toujours immobiles et d'autres toujours en mouvements. En progressant vers ce point et en posant que toutes les choses qui sont en mouvement sont mises en mouvement par quelque chose, laquelle est ou immobile ou en mouvement, et si elle est en mouvement, elle l'est soit par elle-même soit toujours par une autre, nous sommes ainsi venus à saisir que, parmi les choses en mouvement, il y a un principe des choses en mouvement, d'une part, ce qui se met soi-même en mouvement et d'autre part, pour toutes choses, ce qui est immobile.<sup>753</sup>

Puisqu'il faut poser d'autres moteurs que ceux des étants qui se mettent eux-mêmes en mouvement et que ces moteurs sont des étants éternels et totalement immobiles – puisqu'il n'y a qu'ainsi qu'ils peuvent être des causes premières pour les mouvements et pour la continuité des mouvements – Aristote estime, par cette première voie, avoir prouvé que parmi les étants, il est nécessaire qu'il y en ait certains qui soient toujours immobiles et au repos. Dans la suite de son raisonnement, Aristote explique sa position en disant qu'effectivement si les animaux sont bien des exemples d'étants qui se mettent eux-mêmes en mouvement, il faut dire d'une part, qu'ils ne peuvent pas se mettre en mouvement de manière continue et d'autre part, qu'ils ont aussi un autre moteur pour leur mouvement, moteur qui est lui-même en mouvement et qui n'est pas toujours dans le même rapport avec chacun des êtres qui se mettent eux-mêmes en mouvement. Et bien qu'il ne le nomme pas ici, nous pouvons, à partir des autres passages d'Aristote déjà cités plus haut, dire qu'il s'agit ici du mouvement du Soleil sur l'écliptique, mouvement qui dépend lui-même, quant au fait d'être proche ou loin de la Terre, du mouvement du premier Ciel. Un tel raisonnement basé sur la continuité du mouvement est repris par Aristote au chapitre 10 :

Or, puisqu'il y a nécessairement dans les étants un mouvement continu, et que celui-ci est unique, il est nécessaire que le mouvement unique soit le mouvement d'une certaine grandeur (car ce qui est sans

---

<sup>753</sup> *Physique* VIII 6, 259a 27 – 259b 1 : « Ἐπει δὲ τὰ μὲν τοιαῦτα δῆλα πᾶσι, βουλόμεθα δὲ δεῖξαι καὶ τοῖν δυοῖν ἑκατέρου τὴν φύσιν, ὅτι ἔστιν τὰ μὲν ἀεὶ ἀκίνητα τὰ δὲ ἀεὶ κινούμενα, προϊόντες δ' ἐπὶ τοῦτο καὶ θέντες ἅπαν τὸ κινούμενον ὑπὸ τινος κινεῖσθαι, καὶ τοῦτ' εἶναι ἢ ἀκίνητον ἢ κινούμενον, καὶ κινούμενον ἢ ὑφ' αὐτοῦ ἢ ὑπ' ἄλλου ἀεὶ, προήλθομεν ἐπὶ τὸ λαβεῖν ὅτι τῶν κινουμένων ἐστὶν ἀρχὴ κινουμένων μὲν ὃ αὐτὸ ἑαυτὸ κινεῖ, πάντων δὲ τὸ ἀκίνητον. »

grandeur n'est pas en mouvement) et d'une grandeur unique, et qu'il soit causé par quelque chose d'unique (« και ὑφ' ἐνόσ ») – car autrement il n'y aurait pas de mouvement continu, mais des mouvements contigus l'un à l'autre et séparés. Le moteur, certes, s'il est unique, met en mouvement soit en étant en mouvement, soit en étant immobile (« ἢ κινούμενον κινεῖ ἢ ἀκίνητον ὄν »). Et si c'est en étant en mouvement, il faudra qu'il accompagne <le mobile> et que lui-même change et qu'en même temps il soit mis en mouvement par quelque chose. Par conséquent, il faudra s'arrêter et parvenir au fait d'être mis en mouvement par quelque chose d'immobile (« ὑπὸ ἀκινήτου »). En effet, il n'est pas nécessaire que celui-ci change avec <le mobile>, mais toujours il pourra toujours (« ἀεὶ δυνήσεται ») mettre en mouvement, car mettre en mouvement de cette manière se passe sans peine.<sup>754</sup>

La continuité relative des mouvements naturels et la continuité absolue du premier mouvement, la nécessité de donner pour tous les mouvements non seulement leurs moteurs propres et immédiats, mais aussi un premier principe qui soit moteur ou *ce qui met en mouvement* en premier et qui soit premier absolument ou simplement, sont donc les bases sur lesquelles Aristote fonde ses affirmations concernant le moteur immobile qui est premier d'une manière simple et absolue. Et être premier simplement signifie qu'il ne peut absolument pas être en mouvement, ni selon lui-même, ni selon la coïncidence car dans ce cas, il y aurait un principe qui lui serait antérieur et qui serait cause de ce mouvement<sup>755</sup>. Et Aristote précise encore, liée à la question de la peine, que ce moteur ne met pas en mouvement par des processus de poussées ou de tractions, car alors, le mouvement produit ne serait pas continu<sup>756</sup>.

Et selon ce qu'Aristote a rappelé dans le passage cité plus haut<sup>757</sup>, nous pouvons préciser que comme tout moteur, ce moteur absolument premier doit être, lui aussi, en acte – « Τὸ δὲ κινουὼν ἤδη ἐνεργεῖα ἔστιν » – et que celui-ci est totalement en acte puisqu'il n'y a rien en lui qui pourrait être actué par un autre moteur antérieur. Cette théorie rappelant aussi les analyses de *Physique* III 1-3, nous pouvons mentionner ici que, pour Aristote, le moteur, en tant qu'il est moteur, est déjà en acte et qu'il produit un mouvement qui n'est pas son acte propre qui se réalise en lui mais l'acte du mobile qui se réalise dans le mobile. Ainsi, *échauffer* n'est pas l'acte propre de ce qui est chaud comme tel, car celui-ci est déjà chaud en acte, par contre *échauffer* est l'acte qui est produit par ce qui est chaud en acte dans ce qui peut être échauffé et

<sup>754</sup> *Physique* VIII 10, 267a 21 – 267b 3 : « Ἐπει δ' ἐν τοῖς οὖσιν ἀνάγκη κίνησιν εἶναι συνεχῆ, αὕτη δὲ μία ἐστίν, ἀνάγκη δὲ τὴν μίαν μεγέθους τέτινος εἶναι (οὐ γὰρ κινεῖται τὸ ἀμέγεθες) καὶ ἐνόσ καὶ ὑφ' ἐνόσ (οὐ γὰρ ἔσται συνεχῆς, ἀλλ' ἐχομένη ἐτέρα ἐτέρας καὶ διηρημένη), τὸ δὲ κινουὼν εἴ ἔν, ἢ κινούμενον κινεῖ ἢ ἀκίνητον ὄν. Εἰ μὲν δὴ κινούμενον, συνακολουθεῖν δεήσει καὶ μεταβάλλειν αὐτό, ἅμα δὲ κινεῖσθαι ὑπότινος, ὥστε στήσεται καὶ ἤξει εἰς τὸ κινεῖσθαι ὑπὸ ἀκινήτου. Τοῦτο γὰρ οὐκ ἀνάγκη συμμεταβάλλειν, ἀλλ' ἀεὶ τε δυνήσεται κινεῖν (ἄπονον γὰρ τὸ οὕτω κινεῖν). »

<sup>755</sup> Cf. *Physique* VIII 6, 258b 13-16, cité plus haut, au début de ce point 3, note 744.

<sup>756</sup> Cf. *Physique* VIII 10, 267b 9-17. Sur la question de la « peine », voir D. Lefebvre, *Dynamis, op. cit.*, pp. 515-527.

<sup>757</sup> Cf. *Physique* VIII 5, 257b 6-14, voir 2<sup>e</sup> partie, V, note 367.

*l'échauffement* est ainsi l'acte propre de ce qui peut devenir chaud en tant qu'il peut le devenir. Or, bien que ce point ne soit pas beaucoup développé au sujet du premier moteur, si ce n'est dans le passage du chapitre 5 que nous avons rappelé, il est cependant toujours présent dans la théorie d'Aristote au sujet du premier moteur : celui-ci doit être totalement en acte et le mouvement qu'il produit ne se réalise pas en lui-même mais dans ce qu'il met en mouvement.

Après avoir montré la nécessité d'un moteur immobile qui soit premier parmi tous les moteurs immobiles, Aristote revient, à partir du chapitre 8, sur la question de ce moteur premier en disant qu'il doit être le moteur du mouvement premier. Comme nous l'avons vu plus haut, Aristote démontre longuement, sur des bases venant de la théorie générale des mouvements, que le mouvement premier est le déplacement local et que parmi les déplacements, le premier est un déplacement continu, circulaire, un en nombre et éternel. Par conséquent, le moteur du premier mouvement est premier parmi les autres moteurs et puisque ce mouvement est éternel et un en nombre, lui aussi est éternel et un en nombre<sup>758</sup>.

Au chapitre 10, les raisonnements d'Aristote ont pour but de montrer qu'il faut concevoir ce premier moteur comme étant sans grandeur et sans partie<sup>759</sup> et il conclut ses démonstrations en disant :

Ces choses ayant été définies, il est manifeste qu'il est impossible que le moteur premier et immobile ait une certaine grandeur. En effet, s'il a une grandeur, il est nécessaire ou bien que lui-même soit limité ou bien qu'il soit illimité. Qu'une grandeur ne puisse pas être illimitée, cela a été montré plus haut dans la *Physique* ; mais d'un autre côté, nous venons de montrer maintenant qu'il est impossible qu'une grandeur limitée ait une puissance illimitée (« δύναμιν ἄπειρον ») et qu'il est impossible que quelque chose soit mis en mouvement pendant un temps illimité par quelque chose de limité. Et le premier moteur, assurément, met en mouvement d'un mouvement éternel et pendant un temps illimité. Par suite, il est manifeste qu'il est indivisible et sans partie et qu'il n'a aucune grandeur.<sup>760</sup>

Pour parvenir à cette conclusion, Aristote fait appel à la notion de « puissance illimitée » ou « δύναμιν ἄπειρον ». L'emploi de ce terme en rapport avec le premier moteur a suscité des débats et des interprétations diverses, puisque par ailleurs il affirme que le premier moteur est

---

<sup>758</sup> Cf. *Physique* VIII 7, 260a 20-26, cité plus haut, note 745.

<sup>759</sup> Cf. les premières lignes du chapitre 10, *Physique* VIII 10, 266a 10-12 : « Que le premier moteur soit nécessairement sans partie et qu'il n'a aucune grandeur, disons-le maintenant, en déterminant premièrement propositions préliminaires. – Ὅτι δὲ τοῦτ' ἀμερὲς ἀναγκαῖον εἶναι καὶ μηδὲν ἔχειν μέγεθος, νῦν λέγωμεν, πρῶτον περὶ τῶν προτέρων αὐτοῦ διορίσαντες. »

<sup>760</sup> *Physique* VIII 10, 267b 17-26 : « Διωρισμένων δὲ τούτων φανερόν ὅτι ἀδύνατον τὸ πρῶτον κινεῖν καὶ ἀκίνητον ἔχειν τι μέγεθος. Εἰ γὰρ μέγεθος ἔχει, ἀνάγκη ἦτοί πεπερασμένον αὐτὸ εἶναι ἢ ἄπειρον. Ἄπειρον μὲν οὖν ὅτι οὐκ ἐνδέχεται μέγεθος εἶναι, δέδεικται πρότερον ἐν τοῖς φυσικοῖς· ὅτι δὲ τὸ πεπερασμένον ἀδύνατον ἔχειν δύναμιν ἄπειρον, καὶ ὅτι ἀδύνατον ὑπὸ πεπερασμένου κινεῖσθαι τι ἄπειρον χρόνον, δέδεικται νῦν. Τὸ δὲ γε πρῶτον κινεῖν αἰδίον κινεῖ κίνησιν καὶ ἄπειρον χρόνον. Φανερόν τοίνυν ὅτι ἀδιαίρετόν ἐστι καὶ ἀμερὲς καὶ οὐδὲν ἔχον μέγεθος. »

acte pur, sans aucune puissance<sup>761</sup>. Pour notre part, d'une manière générale, nous pensons que dans ce cas aussi Aristote peut utiliser le terme *puissance* avec des significations qui varient en fonction des contextes, et d'autre part, nous suivons l'indication première de D. Lefebvre qui signale que « δύναμις », puissance, peut être utilisé comme un synonyme de « ισχύς », force. Pour ces raisons, nous ne pensons pas qu'en utilisant ici le terme « δύναμις », Aristote ait l'intention d'introduire dans le moteur premier une distinction entre une puissance et son exercice. Son objectif est autre et il consiste à montrer que ce premier moteur n'a pas de grandeur et que par conséquent, il n'a pas de partie et est indivisible. Pour cela, il rappelle que toute grandeur est nécessairement limitée et que cela a déjà été prouvé. Il montre aussi que quelque chose de limité ne peut pas produire un effet illimité. Or, le moteur premier du premier mouvement produit un mouvement qui est illimité. Par conséquent, ce moteur ne peut pas être limité et pour cette raison, il faut affirmer qu'il n'a pas de grandeur. La « puissance infinie » dont Aristote parle ici ne désigne donc pas, pensons-nous, une capacité qui pourrait s'exercer ou ne pas s'exercer, mais elle désigne le fait que le premier moteur qui produit actuellement le premier mouvement doit effectivement être tel qu'il soit réellement la cause qui produit un mouvement illimité. Et un être qui aurait une grandeur serait par le fait même limité et il ne pourrait donc pas produire un mouvement illimité.

Un tel raisonnement laisse obscure la question de savoir comment un étant qui est sans grandeur peut agir sur un étant corporel et produire en lui un déplacement circulaire, et à notre connaissance, Aristote ne dit rien là-dessus en *Physique* VIII<sup>762</sup>. Cette difficulté peut être prise par certains commentateurs comme un argument en faveur du refus d'attribuer au premier moteur la causalité motrice. Pour notre part, bien que nous reconnaissons cette difficulté à propos de la question du mode d'action exact d'un étant incorporel sur un étant corporel<sup>763</sup>, nous ne pensons pas que cette difficulté conduise Aristote à mettre en doute le principe général selon lequel tout mouvement est l'état accompli de ce qui est en puissance en tant qu'il est en puissance, et est produit par quelque chose qui est déjà en acte. Par conséquent, puisque ce principe reste toujours valable pour le premier mouvement, Aristote peut en conclure que ce

---

<sup>761</sup> Cf. par exemple, G. Aubry, *Dieu sans la puissance*, op. cit., pp. 161 et sq. ; D. Lefebvre, *Dynamis*, op. cit., pp. 509 et sq.

<sup>762</sup> Si nous nous référons au *Mouvement des animaux* 6, 700b 3-11, cité plus bas (voir note 818), une telle question relève pour Aristote de la philosophie première.

<sup>763</sup> Le cas de l'âme est différent car, si elle est un moteur immobile qui met un corps en mouvement, elle est cependant la substance *de l'animal* et n'est pas une substance autre que l'animal dont elle est l'âme. On pourrait alors argumenter en disant que les moteurs immobiles des mouvements éternels sont comme les âmes de substances célestes, mais nous montrerons dans le point suivant pourquoi nous ne retenons pas cette hypothèse qui impliquerait, pensons-nous, que les moteurs immobiles soient les substances *des corps célestes* et non des substances indépendantes.

mouvement lui aussi est produit par quelque chose qui est déjà en acte. Et cet étant en acte est le premier moteur qui est indivisible, sans grandeur et sans partie et qui met en mouvement en étant lui-même immobile.

#### 4. Pourquoi le mouvement appartient-il aux étants ?

Pour conclure cette étude de *Physique* VIII et pour la rattacher à notre étude générale, nous pouvons nous demander comment ce livre répond à la question que nous avons prise comme guide pour notre lecture des *Métaphysiques* : « Quant au mouvement, pourquoi et comment appartient-il aux étants ? »

La perspective propre qui caractérise ce livre se trouve dans le fait de prendre comme point de départ la réalité effective des mouvements dans les étants naturels et de concevoir une théorie des moteurs qui soit possible et rationnelle, et qui parvienne à un principe premier qui est un premier étant qui est moteur qui ne dépend plus d'un autre moteur. Pour y parvenir, Aristote a prouvé que si le mouvement appartient aujourd'hui aux étants, c'est parce qu'il y a toujours eu du mouvement dans les étants. Cette affirmation est prouvée premièrement, par l'impossibilité théorique de concevoir un commencement absolu et un terme absolu pour les mouvements et deuxièmement par la conception d'un schéma rationnellement possible et qui permet d'éviter de devoir concevoir un commencement impossible pour les mouvements. Ce schéma est basé sur la distinction entre moteur et mobile et sur la nécessité de poser un premier principe. Et rappelons qu'il utilise aussi un argument du type « parce que c'est le meilleur », mais uniquement pour montrer qu'il y a un mouvement unique, premier et éternel et non une série éternelle de mouvements successifs<sup>764</sup>.

Cette théorie explique donc pourquoi le mouvement appartient aux étants en donnant une théorie cohérente des moteurs et des mobiles, et il est remarquable qu'elle ne contient aucune référence à la causalité du bien, si ce n'est pour donner un argument en faveur de l'unicité du premier mouvement. Aristote n'y parle pas d'accomplissement et de *ce en vue de quoi* et de bien, mais uniquement de moteurs. D'autre part, nous avons aussi vu qu'Aristote y fait le moins possible référence aux substances naturelles particulières afin de concevoir un schéma valable pour tout étant en mouvement quel qu'il soit.

---

<sup>764</sup> Puisqu'il est meilleur d'avoir un mouvement un, unique et éternel, plutôt qu'une succession éternelle de mouvements, et puisque par nature, c'est toujours le meilleur possible qui se réalise, et puisqu'il est possible qu'un déplacement local circulaire soit éternel et continu, on peut affirmer qu'il y a un mouvement premier, éternel, unique en nombre et continu.

Nous pouvons donc retenir ces deux points principaux pour l'interprétation de *Métaphysique* Λ : si en *Physique* VIII, Aristote a montré en quel sens le premier principe explique pourquoi le mouvement appartient aux étants en étant un moteur nécessairement immobile et une cause d'où vient le mouvement, il n'a absolument pas montré en quel sens ce premier principe est un bien. Et nous pensons que c'est ce deuxième point qui caractérise effectivement les recherches de *Métaphysique* Λ : Aristote y reprend la démonstration de la nécessité de poser un premier moteur pour montrer ensuite comment ce premier étant est une substance en acte et un bien. Ayant montré cela, il pourra reprendre la question « pourquoi et comment le mouvement appartient-il aux étants ? », non seulement en déterminant ce qu'est le premier moteur immobile qui est au point de départ de tous les mouvements, mais aussi en disant pourquoi il est bon pour les étants d'être en mouvement et quel est le bien vers lequel tendent l'ensemble de tous ces mouvements.

### III. Le Ciel et les corps célestes : des substances naturelles incorruptibles

Nous venons de montrer que les recherches du VIII<sup>e</sup> livre de la *Physique* sont utiles pour la recherche du premier principe puisqu'elles permettent de démontrer que ce premier principe est un étant immobile selon lui-même et selon la coïncidence, sans matière et moteur propre et immédiat du premier mouvement éternel. Ajoutons que dans ce livre, Aristote ne conçoit pas d'intermédiaire entre ce premier moteur et le premier mouvement circulaire dont il est la cause. Or en raison des difficultés d'interprétation du livre Λ des *Métaphysiques*, nous avons signalé plus haut que certains interprètes ont proposé d'introduire une cause intermédiaire entre ce moteur et le premier mouvement circulaire, à savoir un désir présent dans Ciel, désir qui serait le principe moteur du déplacement éternel. D'autres, par contre, ont pensé que la matière céleste, à laquelle un déplacement éternel et circulaire appartient par nature, pouvait suffire à rendre compte des mouvements célestes.

La thèse de la présence d'un désir dans les substances célestes a effectivement une origine ou un certain fondement dans le texte d'Aristote puisque celui-ci parle en *Métaphysique* Λ 7, 1072a 26-30 de la causalité du désirable et de l'intelligible, et qu'il affirme un peu plus loin à propos du premier moteur : « Donc il met en mouvement comme objet de désir et il met en mouvement les autres choses par une chose qui est en mouvement.<sup>765</sup> » à partir d'une telle affirmation, il est logique de penser que ce qui est mis en mouvement possède un désir puisque son moteur est une cause comme objet de désir. Et pour confirmer cette possibilité, nous

<sup>765</sup> *Métaphysique* Λ 7, 1072b 3-4 : « Κινεῖ δὴ ὡς ἐρώμενον, κινούμενῳ δὲ τᾶλλα κινεῖ. »

trouvons dans le texte du traité *Du Ciel* deux passages où Aristote affirme que les substances célestes doivent être conçues comme animées. Il semble donc que l'on puisse comprendre ces textes en disant que les substances célestes désirent le premier moteur qui est le premier bien, et qu'elles sont en mouvement éternellement en raison de ce désir, et cela à la manière dont les animaux se déplacent en étant mus par les biens extérieurs qu'ils désirent.

Comme nous l'avons dit plus haut, nous ne faisons pas nôtres ces interprétations et nous souhaitons étudier maintenant certaines thèses du traité *Du Ciel*, non seulement afin de donner des arguments précis pour justifier ce refus, mais aussi afin de comprendre de quoi exactement sont moteurs les substances immobiles de *Métaphysique* Λ. Une telle étude nous permettra d'être en possession d'éléments qui seront utiles pour proposer une autre interprétation. D'autre part, nous souhaitons aussi montrer que la physique astrale qui y est développée n'entre pas en contradiction avec la théorie générale des mouvements, des moteurs et des mobiles qui a été élaborée par Aristote dans les livres de la *Physique*, en particulier aux livres III et VIII.

### 1. Les astres et les sphères corporelles

Deux thèses essentielles caractérisent la physique astrale d'Aristote : la démonstration de l'incorruptibilité de toutes les substances célestes et la théorie des sphères célestes. La conception des astres comme étant des substances éternelles et incorruptibles est propre à Aristote et n'a été soutenue par aucun philosophe grec avant lui. Toutefois, nous ne nous attarderons pas sur celle-ci car des précisions plus grandes à son propos ne sont pas nécessaires pour notre question. Par contre, nous souhaitons nous arrêter sur la thèse des sphères célestes car une telle théorie ne nous est pas familière et elle est d'une grande importance dans l'interprétation de la causalité des substances immobiles. En effet ces dernières sont des moteurs non pas immédiatement pour les astres, mais pour les sphères.

À partir des observations dont il disposait et en reprenant une opinion d'autres astronomes et penseurs grecs, Aristote considère qu'il y a deux sortes d'astres : les astres lointains qui sont animés toujours d'un même mouvement régulier et qui peuvent être pour cette raison appelés *fixes* et les astres proches qui sont animés de mouvements plus irréguliers et qui peuvent être appelés pour cette raison, *errants* ou « *πλανωμένων* », d'où leurs noms de *planètes*, « *πλανης, -ητός*<sup>766</sup> ». Les astres lointains et fixes correspondent à ce que nous appelons en français les étoiles. Ils sont en nombre limité, mais indénombrable pour nous<sup>767</sup>. Quant aux

---

<sup>766</sup> Cf. *Du Ciel* II 2, 285b 28, passage cité plus bas, note 794.

<sup>767</sup> Cf. *Du Ciel* II 12, 292a 12.

astres proches qui ont des mouvements irréguliers, ils impliquent non seulement les astres que nous appelons planètes, mais aussi le Soleil et la Lune et, selon l'astronomie de l'époque, ils sont au nombre de sept, ou de huit si l'on compte la Terre parmi eux<sup>768</sup>.

Or, en plus de ces astres, qui sont visibles et dont l'existence est admise par tous, et afin de pouvoir expliquer leurs mouvements, Aristote pose l'existence des sphères corporelles sur lesquelles les astres sont fixés : d'une part, la première sphère, la plus extérieure, appelée premier Ciel et sur laquelle sont fixés tous les astres lointains, d'autre part, les sphères concentriques. Parmi celles-ci, il y en a six sur lesquelles sont fixés les astres proches et en plus de celles-ci, un certain nombre d'autres sphères, sans astres, mais qui sont nécessaires pour rendre raison des déplacements apparemment irréguliers de ces derniers<sup>769</sup>.

Cette connaissance des astres, pour Aristote – comme aussi, pensons-nous, pour toute autre personne entamant des recherches en astronomie – se fonde d'une part sur l'observation visuelle et d'autre part sur des considérations théoriques<sup>770</sup>. Cette observation qui est au fondement de la connaissance des astres est double : observations personnelles et observations collectées par les traditions scientifiques des hommes. Aristote reconnaît que l'observation des astres est difficile et que les connaissances que nous en retirons sont faibles. Ainsi, dans *Les Parties des animaux*, lorsqu'il parle des recherches qu'il a faites sur ces substances célestes – qui sont donc pour lui inengendrées et incorruptibles – il formule clairement cette difficulté<sup>771</sup>. Celle-ci est aussi soulignée dans le traité *Du Ciel*, mais Aristote associe à ce rappel, un encouragement à rechercher la science de ces réalités célestes et de leurs propriétés, malgré les difficultés que cette entreprise comporte<sup>772</sup>. À ce propos, nous pouvons aussi souligner que dans

---

<sup>768</sup> Saturne, Jupiter, Mars, Vénus, Mercure, le Soleil, la Lune et la Terre. Sur les connaissances astronomiques en Grèce, voir *Le Savoir Grec*, nouvelle édition, Flammarion, 2011, pp. 322-335.

<sup>769</sup> Sur la théorie des sphères, voir M. Lerner, *Le monde des sphères, I. Genèse et triomphe d'une représentation cosmique*, Paris, Belles Lettres, 1996, et aussi l'introduction de Michel Federspiel à sa traduction, cf. Aristote, *Du Ciel*, *op. cit.*, Paris, Les Belles Lettres, 2017, pp. 1-86.

<sup>770</sup> Sur la présence de l'observation et du raisonnement, cf. par exemple, *Du Ciel* II 4, 287a 11-14 : « De plus, puisqu'il apparaît et qu'il a été établi que le tout est déplacé en cercle (...) – Ἐτι δὲ ἐπεὶ φαίνεται καὶ ὑπόκειται κύκλῳ περιφέρεσθαι τὸ πᾶν, (...) »

<sup>771</sup> *Parties des animaux* I 5, 644b 22-29 : « Parmi les substances constituées par nature, les unes, inengendrées et incorruptibles, existent pour absolument toute l'éternité, tandis que les autres ont part à la génération et à la corruption. Or, il se trouve qu'à propos des premières, toutes dignes et divines qu'elles soient, notre étude est moins avancée (car en ce qui concerne aussi bien ce à partir de quoi on peut les examiner, que ce que nous désirons savoir à leur propos, les évidences sensibles sont extrêmement réduites) ; en revanche, à propos des plantes et des animaux mortels, nous avançons plus facilement dans leur connaissance, du fait que nous vivons avec eux. – Τῶν οὐσιῶν ὅσαι φύσει συνεστᾶσι, τὰς μὲν ἀγενήτους καὶ ἀφάρτους εἶναι τὸν ἅπαντα αἰῶνα, τὰς δὲ μετέχειν γενέσεως καὶ φθορᾶς. Συμβέβηκε δὲ περὶ μὲν ἐκείνας τιμίας οὐσας καὶ θείας ἐλάττους ἡμῖν ὑπάρχειν θεωρίας (καὶ γὰρ ἐξ ὧν ἂν τις σκέψαιτο περὶ αὐτῶν, καὶ περὶ ὧν εἰδέναι ποθοῦμεν, παντελῶς ἐστὶν ὀλίγα τὰ φανερά κατὰ τὴν αἴσθησιν), περὶ δὲ τῶν φθαρτῶν φυτῶν τε καὶ ζώων εὐποροῦμεν μᾶλλον πρὸς τὴν γνῶσιν διὰ τὸ σύντροφον. »

<sup>772</sup> Cf. *Du Ciel* II 12, 291b 23-28 : « Mais comme il y a deux apories à propos desquelles n'importe qui pourrait vraisemblablement se trouver dans l'embarras, il faut s'efforcer de dire ce qui nous paraît correct (« τὸ

la formulation de cette difficulté se trouve affirmé le caractère pleinement naturel et corporel de ces substances : c'est uniquement parce que ces substances naturelles sont loin de nos yeux et difficilement observables que nous les connaissons peu.

À partir de ces observations visuelles des astres, Aristote conçoit certains faits qu'il considère par la suite comme étant des faits évidents. Il y a premièrement le fait que, soit les astres, soit la Terre, sont nécessairement en mouvement et deuxièmement le fait que les mouvements du Ciel sont réguliers et ne connaissent pas de changements. La première de ces évidences admises, qui peut trouver ses fondements dans une certaine observation personnelle, porte sur le fait que les astres tournent autour de la Terre. Pour Aristote, cette évidence vient du fait qu'ayant prouvé l'immobilité de la Terre, il faut par conséquent, pour rendre compte de notre observation, affirmer nécessairement que ce sont les astres et leurs sphères corporelles qui sont en mouvement autour de la Terre<sup>773</sup>.

Le deuxième point qu'Aristote retire de l'observation, mais d'une observation qui, ici, n'est pas uniquement individuelle, c'est le fait qu'il n'y a pas de changement dans les mouvements célestes :

Et on parvient aussi à une telle conclusion d'une manière suffisante, par le moyen de la sensation, en se fiant certes aux dires des hommes. En effet, dans toute l'étendue du temps écoulé, selon la tradition que les hommes se sont transmis les uns aux autres, il apparaît que rien n'a été changé (« οὐθὲν φαίνεται μεταβεβληκός »), ni selon l'ensemble du dernier Ciel, ni selon aucune des parties qui lui sont propres.<sup>774</sup>

Pour Aristote, ces observations recueillies par les traditions scientifiques confirment donc ce qu'il a voulu établir théoriquement dans ce chapitre 3 du livre I du traité du *Ciel*, à

---

φανόμενον »), et cela, en pensant que le zèle dont fait preuve celui qui, du fait de sa soif de philosophie, aime apporter de petites solutions (« μικρὰς εὐπορίας ») là où nous avons les plus grandes difficultés (« μεγίστας ἀπορίας »), est digne de respect plutôt que téméraire. – Δυσὸν δ' ἀπορίαν οὔσαιν, περὶ ὧν εἰκότως ἂν ὀπίσθου ἀπορήσειε, πειρατέον λέγειν τὸ φαινόμενον, αἰδοῦς ἀξίαν εἶναι νομίζοντας τὴν προθυμίαν μᾶλλον ἢ θράσους, εἴ τις διὰ τὸ φιλοσοφίας διψῆν καὶ μικρὰς εὐπορίας ἀγαπᾷ περὶ ὧν τὰς μεγίστας ἔχομεν ἀπορίας. » Voir aussi *Du Ciel* II 5, 287b 28 – 288a 2.

<sup>773</sup> Cf. *Du Ciel* II 8, 289b 1-7 : « Puisqu'il apparaît que les astres et le ciel tout entier changent de place, il est nécessaire que ce changement se produise en ayant soit les deux au repos <c'est-à-dire la sphère du ciel et les astres>, soit <les deux> en mouvement, soit l'un au repos et l'autre en mouvement. Maintenant, que les deux soient au repos est impossible, si du moins la Terre est au repos. En effet, autrement ce qui apparaît ne se produirait pas. Et il faut poser que la Terre est au repos. Il reste donc que les deux sont en mouvement, ou bien que l'un est en mouvement et l'autre au repos. – Ἐπεὶ δὲ φαίνεται καὶ τὰ ἄστρα μεθιστάμενα καὶ ὅλος ὁ οὐρανός, ἀναγκαῖον ἦτοι ἡρεμούντων ἀμφοτέρων γίνεσθαι τὴν μεταβολήν, ἢ κινουμένων, ἢ τοῦ μὲν ἡρεμούντος τοῦ δὲ κινουμένου. Ἀμφοτέρα μὲν τοίνυν ἡρεμεῖν ἀδύνατον ἡρεμούσης γε τῆς γῆς· οὐ γὰρ ἂν ἐγίγνετο τὰ φαινόμενα. Τὴν δὲ γῆν ὑποκείσθω ἡρεμεῖν. Λείπεται δὲ ἀμφοτέρα κινεῖσθαι, ἢ τὸ μὲν κινεῖσθαι τὸ δ' ἡρεμεῖν. »

<sup>774</sup> *Du Ciel* I 3, 270b 11-16 : « Συμβαίνει δὲ τοῦτο καὶ διὰ τῆς αἰσθήσεως ἰκανῶς, ὥς γε πρὸς ἀνθρωπίνην εἰπεῖν πίστιν· ἐν ἅπαντι γὰρ τῷ παρεληλυθότι χρόνῳ κατὰ τὴν παραδεδομένην ἀλλήλοισι μνήμην οὐθὲν φαίνεται μεταβεβληκός οὔτε καθ' ὅλον τὸν ἔσχατον οὐρανὸν οὔτε κατὰ μῦρον αὐτοῦ τῶν οἰκείων οὐθέν. »

savoir que l'ensemble du monde céleste est rempli<sup>775</sup> de substances corporelles qui sont constituées d'un élément naturel et corporel, élément différent des quatre éléments d'ici-bas, qui est ingénéral et incorruptible et qui est incapable de subir des augmentations, diminutions et altérations. La théorie et l'observation confirment donc, pour Aristote, le fait que les corps célestes ne subissent aucun changement hormis le fait de tourner en rond autour de la Terre.

Il y a enfin, un dernier élément qu'il retire des observations visuelles des astronomes et qui concerne la place relative des astres les uns par rapport aux autres, ainsi que le fait que leurs mouvements soient plus ou moins complexes et plus ou moins rapides :

En effet, le Soleil et la Lune sont en mouvement selon des mouvements moins nombreux que certains des astres errants. Ces derniers sont pourtant plus éloignés du centre et plus proches du premier corps que ne le sont le Soleil et la Lune. Pour certains d'entre eux, cela s'est révélé manifeste par la vue, puisque nous avons vu la Lune à moitié pleine passant sous la planète Mars, et celle-ci, occultée par la partie obscure de la Lune, sortant du côté éclairé et brillant de cette dernière. Et il en est de même des autres astres, à ce que disent les Égyptiens et les Babyloniens qui les ont observés jadis et depuis un très grand nombre d'années, et chez qui nous avons recueilli sur chacun des astres beaucoup de renseignements dignes de foi.<sup>776</sup>

La connaissance qu'Aristote possède à propos des astres repose donc sur les observations recueillies par les Grecs – et peut-être sur les siennes propres – mais aussi sur les observations recueillies par les Égyptiens et les Babyloniens. De ces observations ressort ici le fait que les astres sont plus ou moins éloignés de la Terre et que les astres les plus lointains ont un mouvement simple de rotation tandis que les astres plus proches semblent être « errants ». Mais, cette errance n'est pas acceptée comme telle par Aristote et pour rendre compte de telles observations visuelles, il choisit de suivre les théories d'astronomie mathématique, qui ont déjà été élaborées avant lui, et qui expliquent ces mouvements variés des astres proches comme étant le résultat de plusieurs déplacements circulaires<sup>777</sup>. Cette théorie sera reprise en *Métaphysique* Λ 8 et servira de base aux recherches d'Aristote sur le nombre des substances immobiles<sup>778</sup>.

---

<sup>775</sup> Nous disons « rempli » pour rappeler qu'il n'y a pas de vide dans l'univers naturel d'Aristote, ni dans le monde sublunaire ni dans le monde céleste.

<sup>776</sup> *Du Ciel* II 12, 291b 35 – 292a 9 : « ἐλάττους γὰρ ἥλιος καὶ σελήνη κινῶνται κινήσεις ἢ τῶν πλανωμένων ἄστρον ἓνια· καίτοι πορρώτερον τοῦ μέσου καὶ πλησιαίτερον τοῦ πρώτου σώματός εἰσιν αὐτῶν. Δῆλον δὲ τοῦτο περὶ ἐνίαν καὶ τῆ ὄψει γέγονεν· τὴν γὰρ σελήνην ἐωράκαμεν διχότομον μὲν οὖσαν, ὑπελθοῦσαν δὲ τῶν ἀστέρων τὸν τοῦ Ἄρεος, καὶ ἀποκρυφέντα μὲν κατὰ τὸ μέλαν αὐτῆς, ἐξεληθόντα δὲ κατὰ τὸ φανὸν καὶ λαμπρόν. Ὅμοίως δὲ καὶ περὶ τοὺς ἄλλους ἀστέρας λέγουσιν οἱ πάλαι τετηρηκότες ἐκ πλείστων ἐτῶν Αἰγύπτιοι καὶ Βαβυλώνιοι, παρ' ὧν πολλὰς πίστει εἶχομεν περὶ ἐκάστου τῶν ἄστρον. »

<sup>777</sup> Cf. *Du Ciel* II 6, 288a 13-17, voir note 796.

<sup>778</sup> Cf. *Métaphysique* Λ 8, 1073b 8-17. Cité plus loin, voir note 897.

Il y a donc, dans la théorie d'Aristote, des astres qui sont visibles par tous et dont nous pouvons connaître, grâce aux observations recueillies depuis longtemps par les hommes, certaines propriétés, et cela principalement quant à leurs mouvements et leur place respective mais pas quant à leur matière dont la science est purement théorique. Concernant les observations visuelles, Aristote accepte des données qui lui viennent des autres, en particulier des Égyptiens, des Babyloniens ; concernant les explications mathématiques de la régularité de ces mouvements, il accepte les théories des astronomes et mathématiciens qui sont plus compétents que lui<sup>779</sup>. Ce n'est donc pas sur ces points-là qu'il y a originalité dans ses positions.

Par contre, du point de vue des causes naturelles des déplacements visibles de ces astres, Aristote construit une théorie dont il reconnaît l'originalité ; et cette originalité porte sur toutes les causes, c'est-à-dire sur la cause comme matière, sur la cause comme ce d'où vient le mouvement, sur la cause comme bien, et sur la cause comme forme. Concernant leur forme et leur substance, bien que cette question soit difficile<sup>780</sup>, nous pouvons au moins dire qu'Aristote est le seul penseur grec à considérer ces substances naturelles comme étant totalement ingénérables et incorruptibles. En effet, pour tous les autres penseurs grecs<sup>781</sup>, philosophes ou poètes-théologiens, le monde ou cosmos, tel qu'il est aujourd'hui constitué a eu un commencement et donc aussi les astres qu'il contient<sup>782</sup>. Aristote est aussi original lorsqu'il divise le monde naturel en deux régions nettement distinctes : l'une pour les substances naturelles incorruptibles et l'autre pour les substances naturelles corruptibles.

Quant à la cause comme principe d'où vient le mouvement des astres, nous pouvons dire qu'Aristote ne pense pas que les astres se déplacent dans un Ciel conçu comme un espace constitué d'air ou de feu, à la manière dont, ici-bas, les oiseaux volent « dans l'air » ou dont

---

<sup>779</sup> Voir aussi, *Du Ciel* II 10, 290a 29-32.

<sup>780</sup> À ce propos, nous pouvons noter qu'à la fin du chapitre 12 du livre II du traité *Du Ciel*, Aristote affirme que : « à propos des astres déplacés selon le mouvement circulaire, on a dit ce qu'ils sont et selon la substance, et selon la figure, et on a parlé de leur déplacement et de leur ordre. – Ἀλλὰ περὶ μὲν τῶν τὴν ἐγκύκλιον φερομένων κινήσιν ἄστρον εἴρηται ποῖ' ἄττα κατὰ τε τὴν οὐσίαν ἐστὶ καὶ κατὰ τὸ σχῆμα, περὶ τε τῆς φορᾶς καὶ τῆς τάξεως αὐτῶν. » 293a 11-14.

<sup>781</sup> À l'exception, peut-être, des Éléates. Mais Aristote n'aborde pas leurs doctrines dans ce contexte, sans doute parce qu'ils ne produisent pas de théories sur le monde naturel comme tel.

<sup>782</sup> Cf. *Du Ciel* I 10, 279b 12-17 : « tous disent que <l'ensemble du cosmos> a été engendré, mais les uns le disent engendré pour l'éternité, d'autres le disent corruptible comme n'importe quel autre des composés, alors que pour d'autres, il oscille en étant tantôt dans un état, tantôt dans un autre quand il se corrompt, et que cela se poursuit toujours ainsi, comme le disent Empédocle d'Agrigente et Héraclite d'Éphèse. – Γενόμενον μὲν οὖν ἅπαντες εἶναι φασιν, ἀλλὰ γινόμενον οἱ μὲν αἰδίων, οἱ δὲ φθαρτὸν ὥσπερ ὀτιοῦν ἄλλο τῶν συνισταμένων, οἱ δ' ἐναλλάξ ὅτε μὲν οὕτως ὅτε δὲ ἄλλως ἔχειν (φθειρόμενον), καὶ τοῦτο αἰεὶ διατελεῖν οὕτως, ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς ὁ Ἀκραγαντινὸς καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος. ». Par conséquent, à l'intérieur d'un tel univers engendré, les astres doivent nécessairement être eux aussi conçus comme engendrés.

une pierre est lancée dans l'air. En effet, il tient à démontrer qu'ils sont des corps au repos<sup>783</sup> et qui ne sont en mouvement que parce qu'ils sont fixés ou attachés sur des sphères corporelles. Pour lui en effet, l'une des impossibilités de la conception courante des astres comme se déplaçant eux-mêmes dans un milieu autre qu'eux, réside dans le fait que si les astres étaient des corps qui se déplaçaient dans un corps immobile ou dans un corps sujet d'un autre déplacement, il en résulterait un tel bruit que toutes les autres réalités naturelles en subiraient des conséquences désastreuses pour elles (nous soulignons) :

C'est ce qui est déplacé dans ce qui n'est pas déplacé qui produit un son. Mais il est impossible que produise un son ce qui, étant continu dans ce qui est déplacé, ne produit pas de choc. De sorte qu'il faut dire dans ce cas que, si les corps des astres étaient déplacés dans une masse d'air ou de feu, répandu dans le Tout, *comme tous l'affirment*, il serait nécessaire que ces corps produisent un son d'une ampleur extraordinaire, et que ce son arrive jusqu'ici et produise des dégâts. De sorte que, puisque l'on voit bien que cela n'arrive pas, aucun des astres n'est déplacé ni d'un déplacement animé, ni d'un déplacement violent. C'est comme si la nature ayant pensé à ce qui allait arriver, et que si le mouvement se produisait de cette façon, aucun des êtres d'ici-bas ne resterait semblable à lui-même.<sup>784</sup>

Ainsi, dans cette discussion avec des Pythagoriciens sur la question du bruit et de l'harmonie produits par les déplacements des astres, Aristote refuse leur position comme impossible en raison de l'immensité du bruit qui serait produit et il montre par-là que sa propre théorie des astres attachés aux sphères est plus rationnelle. Et par ces mots, « comme tous l'affirment », « ὥσπερ πάντες φασίν », Aristote manifeste qu'il semble donc bien avoir conscience du fait que son explication du déplacement des astres au moyen des sphères corporelles sur lesquelles ils sont attachés et où ils restent au repos, est différente de toutes les autres explications qui étaient proposées jusqu'alors.

Avant cette discussion avec les Pythagoriciens, Aristote avait déjà affirmé que les astres sont au repos et qu'ils ne se déplacent pas par eux-mêmes, mais que ce sont les sphères corporelles sur lesquelles ils sont attachés qui se déplacent<sup>785</sup>. De plus, nous lisons aussi que

---

<sup>783</sup> Le fait que les astres n'ont pas de mouvement autonome n'est pas toujours pris en compte par les commentateurs. Sur cette théorie, voir l'explication complète de M. Federspiel, *Du Ciel*, op. cit., p. 9.

<sup>784</sup> *Du Ciel* II 9, 291a 16-26 : « Τὸ δ' ἐν μὴ φερομένῳ φερόμενον ποιεῖ ψόφον· ἐν φερομένῳ δὲ συνεχὲς καὶ μὴ ποιοῦν πληγὴν ἀδύνατον ψοφεῖν. Ὡστ' ἐνταῦθα λεκτέον ὡς εἴπερ ἐφέρετο τὰ σώματα τούτων εἴτ' ἐν ἀέρος πλήθει κεχυμένῳ κατὰ τὸ πᾶν εἴτε πυρός, ὥσπερ πάντες φασίν, ἀναγκαῖον ποιεῖν ὑπερφυᾶ τῷ μεγέθει τὸν ψόφον, τούτου δὲ γινομένου καὶ δεῦρ' ἀφικνεῖσθαι καὶ διακναίειν. Ὡστ' ἐπεὶ οὐ φαίνεται τοῦτο συμβαῖνον, οὔτ' ἂν ἔμψυχον οὔτε βίαιον φέροιτο φορὰν οὐθὲν αὐτῶν, ὥσπερ τὸ μέλλον ἔσσεσθαι προνοούσης τῆς φύσεως, ὅτι μὴ τοῦτον τὸν τρόπον ἐχούσης τῆς κινήσεως οὐθὲν ἂν ἦν τῶν περὶ τὸν δεῦρο τόπον ὁμοίως ἔχον. »

<sup>785</sup> *Du Ciel* II 8, 289b 30-34 : « Puisqu'il n'est donc pas rationnel que les deux soient en mouvement, ni que l'astre seul le soit, il reste donc que ce sont les cercles qui sont en mouvement tandis que les astres sont au repos et qu'ils sont déplacés en étant attachés sur les cercles. En effet, c'est seulement ainsi qu'il ne résulte rien d'irrationnel. — Ἐπεὶ τοίνυν οὔτ' ἀμφοτέρω κινεῖσθαι εὐλογον οὔτε τὸ ἕτερον μόνον, λείπεται τοὺς μὲν κύκλους κινεῖσθαι, τὰ δὲ ἄστρα ἡρεμεῖν καὶ ἐνδεδεμένα τοῖς κύκλοις φέρεσθαι· μόνως γὰρ οὕτως οὐθὲν ἄλογον συμβαίνει. »

c'est à cette absence de mouvement propre pour les astres que correspond leur figure sphérique. En effet, pour Aristote, les corps sphériques ne peuvent avoir que deux mouvements propres : soit rouler, soit tourner sur soi-même. Mais puisque, effectivement, aucun de ces deux mouvements n'appartient aux astres, on peut alors dire que c'est à leur immobilité et à leur repos, que leur forme sphérique est la plus adaptée. En effet, leur forme sphérique est la plus éloignée de la forme des animaux qui se déplacent par eux-mêmes :

C'est pourquoi, il semblera rationnel (« εὐλόγως ») que le Ciel tout entier soit sphérique, ainsi que chacun des astres. En effet, la sphère est la figure la plus avantageuse pour le mouvement sur soi-même, car c'est ainsi qu'on est en mouvement le plus rapidement et que l'on se maintient le plus dans le même lieu. Mais pour aller de l'avant, elle est la figure la moins avantageuse, car c'est celle qui ressemble le moins aux êtres qui se mettent en mouvement par eux-mêmes (« τοῖς δι' αὐτῶν κινητικοῖς »). En effet, elle n'a rien qui lui soit suspendu ni qui fasse saillie, comme c'est le cas des figures rectilignes, mais par sa figure elle s'éloigne le plus des corps capables d'avancer (« τῶν πορευτικῶν σωμάτων »). Donc, puisqu'il faut que le Ciel soit en mouvement d'un mouvement sur lui-même et puisqu'il faut que les astres ne s'avancent pas par eux-mêmes (« μὴ προϊέναι δι' αὐτῶν »), il est rationnel que l'un et l'autre soient sphériques. En effet, c'est ainsi qu'au plus haut point, l'un sera en mouvement et l'autre au repos.<sup>786</sup>

Il existe donc pour Aristote, deux sortes des corps célestes, corps qui sont tous sphériques : d'un côté, des corps que nous ne voyons pas, c'est-à-dire le premier Ciel et les sphères concentriques suivantes qui remplissent le Ciel jusqu'à la limite avec le monde sublunaire<sup>787</sup> et de l'autre les astres que nous voyons et qui sont attachés sur certaines de ces sphères. Entre tous ces corps célestes – qui sont tous naturels et incorruptibles, et qui sont tous constitués de la même matière<sup>788</sup> – il y a donc une différence fondamentale dans le fait que les uns sont au repos, les astres proches et lointains, et les autres sont en mouvement, les sphères qui sont en rotation sur elles-mêmes. Enfin, on peut dire que pour les sphères, ce mouvement de rotation sur elles-mêmes est le mouvement qui convient le plus à des substances

---

<sup>786</sup> *Du Ciel* II 8, 290a 35 – 290b 11 : « Διὸ καὶ εὐλόγως ἂν δόξειεν ὁ τε ὅλος οὐρανὸς σφαιροειδῆς εἶναι καὶ ἕκαστον τῶν ἄστρον. Πρὸς μὲν γὰρ τὴν ἐν ἑαυτῷ κίνησιν ἡ σφαῖρα τῶν σχημάτων χρησιμώτατον (οὕτω γὰρ ἂν καὶ τάχιστα κινεῖτο καὶ μάλιστα κατέχοι τὸν αὐτὸν τόπον), πρὸς δὲ τὴν εἰς τὸ πρόσθεν ἀχρηστότατον· ἥκιστα γὰρ ὅμοιον τοῖς δι' αὐτῶν κινητικοῖς· οὐδὲν γὰρ ἀπηρημένον ἔχει οὐδὲ προέχον, ὥσπερ τὸ εὐθύγραμμον, ἀλλὰ πλεῖστον ἀφέστηκε τῷ σχήματι τῶν πορευτικῶν σωμάτων. Ἐπεὶ οὖν δεῖ τὸν μὲν οὐρανὸν κινεῖσθαι τὴν ἐν ἑαυτῷ κίνησιν, τὰ δ' ἄστρα μὴ προϊέναι δι' αὐτῶν, εὐλόγως ἂν ἐκάτερον εἴη σφαιροειδές· οὕτω γὰρ μάλιστα τὸ μὲν κινήσεται τὸ δ' ἡρεμήσει. »

<sup>787</sup> Cf. *Du Ciel* II 12, 292b 7-8 : « Chaque sphère se trouve être un certain corps. – ἐκάστη δὲ σφαῖρα σώμα τι τυγχάνει ὄν. »

<sup>788</sup> Cf. *Du Ciel* II 7, 289a 13-16 : « Le plus raisonnable, donc, et le plus conséquent avec ce que nous avons dit précédemment, c'est de produire chacun des astres à partir de ce corps dans lequel il se trouve avoir son déplacement, puisque nous avons dit qu'il y a quelque chose qui est déplacé en cercle par nature. – Εὐλογώτατον δὴ καὶ τοῖς εἰρημένους ἐπόμενον ἡμῖν τὸ ἕκαστον τῶν ἄστρον ποιεῖν ἐκ τούτου τοῦ σώματος ἐν ᾧ τυγχάνει τὴν φορὰν ἔχον, ἐπειδὴ ἔφαμέν τι εἶναι ὁ κύκλω φέρεσθαι πέφυκεν »

incorruptibles et célestes parce qu'il est celui qui, parmi tous les mouvements possibles, implique le moins de changements.

Par suite, puisque tous ces corps sont constitués de la même matière, et que les sphères ne sont pas visibles et ne produisent pas de lumière, Aristote affirmera que les astres aussi – même le Soleil – ne produisent ni lumière ni chaleur du fait de leur propre matière. Et il conçoit alors que ces phénomènes ont pour causes non les astres eux-mêmes, mais leurs déplacements qui produisent des frottements dans l'air qui se situe en dessous des sphères célestes<sup>789</sup>.

Pour comprendre l'origine de la théorie aristotélicienne du premier Ciel et des sphères célestes corporelles, ainsi que des expressions telles que « la substance de la dernière rotation, "περιφορᾶ", du tout » ou bien « le corps naturel qui est dans la dernière rotation du tout » par lesquelles Aristote explique ou désigne ce qu'est le premier Ciel<sup>790</sup>, nous pouvons rappeler ici un passage de *Génération et corruption* où Aristote entend montrer que le mouvement céleste continu, qui assure la continuité des générations sublunaires, implique un corps continu :

Le mouvement est-il continu par le fait que ce qui est en mouvement (« τὸ κινούμενον ») est continu ou bien par le fait qu'est continu ce dans quoi il est en mouvement, je veux dire par exemple le lieu ou l'affection ? Il est certes évident que c'est par le fait qu'est continu ce qui est en mouvement. En effet, comment l'affection pourrait-elle être continue si ce n'est par le fait que la chose avec laquelle elle coïncide est continue ? Et si c'est aussi par ce dans quoi il est en mouvement, cela appartient seulement

---

<sup>789</sup> Cf. *Du Ciel* II 7, 289a 19-21 et 28-33 : « La chaleur et la lumière qui en émanent sont en fait produites par le frottement de l'air dû à leur déplacement (...) Chacun des <corps> d'en haut est déplacé dans sa sphère de sorte qu'eux-mêmes ne sont pas portés à incandescence mais que c'est l'air qui est sous la sphère du corps qui tourne en rond, qui est nécessairement échauffé, cette sphère étant déplacée, et cela principalement à l'endroit où le Soleil se trouve attaché. Voilà pourquoi, se produit de la chaleur quand il se rapproche et se trouve au-dessus de nous. – Ἡ δὲ θερμότης ἀπ' αὐτῶν καὶ τὸ φῶς γίνεται παρεκτριβομένου τοῦ ἀέρος ὑπὸ τῆς ἐκείνων φορᾶς. (...) Τῶν δὲ ἄνω ἕκαστον ἐν τῇ σφαίρᾳ φέρεται, ὥστ' αὐτὰ μὲν μὴ ἐκπυροῦσθαι, τοῦ δ' ἀέρος ὑπὸ τὴν τοῦ κυκλικοῦ σώματος σφαῖραν ὄντος ἀνάγκη φερομένης ἐκείνης ἐκθερμαίνεσθαι, καὶ ταύτη μάλιστα ἢ ὁ ἥλιος τετύχηκεν ἐνδεδεμένος· διὸ δὴ πλησιάζοντός τε αὐτοῦ καὶ ἀνίσχοντος καὶ ὑπὲρ ἡμῶν ὄντος γίνεταί ἡ θερμότης. Ὅτι μὲν οὖν οὔτε πύρινά ἐστιν οὔτ' ἐν πυρὶ φέρεται, ταῦθ' ἡμῖν εἰρήσθω περὶ αὐτῶν. » Cf. aussi pour une explication plus détaillée de ce phénomène : *Météorologiques* I 3, 341a 13-38, 340b 11-13, et 341a 19-32 (l. 19-23 et 29-32) : « Donc, c'est le déplacement du Soleil et lui seul qui est capable d'accomplir que l'ardeur et la chaleur soient produites ; en effet, il faut que la translation soit rapide sans être éloignée ; or celle des astres est rapide mais éloignée, tandis que celle de la Lune est en bas, mais lente ; au contraire, celle du Soleil possède ces deux caractères suffisamment. (...) C'est donc à la fois pour cette raison que la chaleur parvient au lieu où nous sommes et parce que le feu enveloppant l'air jaillit souvent à cause du mouvement et est entraîné par force vers le bas. – Τὸ μὲν οὖν γίνεσθαι τὴν ἀλέαν καὶ τὴν θερμότητα ἰκανὴ ἐστὶν παρασκευάζειν καὶ ἡ τοῦ ἡλίου φορὰ μόνον· ταχεῖαν τε γὰρ δεῖ καὶ μὴ πόρρω εἶναι. Ἡ μὲν οὖν τῶν ἀστρῶν ταχεῖα μὲν πόρρω δέ, ἡ δὲ τῆς σελήνης κάτω μὲν βραδεῖα δέ· ἡ δὲ τοῦ ἡλίου ἄμφω ταῦτα ἔχει ἰκανῶς. (...) Διὰ τε ταύτην οὖν τὴν αἰτίαν ἀφικνεῖται πρὸς τόνδε τὸν τόπον ἡ θερμότης, καὶ διὰ τὸ τὸ περιέχον πῦρ τὸν ἀέρα διαρραίνεσθαι τῇ κινήσει πολλακίς καὶ φέρεσθαι βίᾳ κάτω. »

<sup>790</sup> Cf. *Du Ciel* II 9, 278b 11-21 : « En un sens, nous appelons "ciel", la substance de la dernière rotation (ou déplacement en rond : "περιφορᾶ") du tout, ou le corps naturel qui est dans la dernière rotation du tout. En effet, nous avons coutume de nommer au plus haut point "ciel" ce qui est dernier et en haut, et dans lequel nous disons aussi que réside tout ce qui est divin. – Ἐνα μὲν οὖν τρόπον οὐρανὸν λέγομεν τὴν οὐσίαν τὴν τῆς ἐσχάτης τοῦ παντός περιφορᾶς, ἢ σῶμα φυσικὸν τὸ ἐν τῇ ἐσχάτῃ περιφορᾷ τοῦ παντός· εἰώθαμεν γὰρ τὸ ἐσχατὸν καὶ τὸ ἄνω μάλιστα καλεῖν οὐρανόν, ἐν ᾧ καὶ τὸ θεῖον πᾶν ἰδρῦσθαι φαμεν. »

au lieu, car il a une certaine grandeur. Et, parmi ce qui est en mouvement, seul ce qui est en mouvement en cercle est continu, de sorte qu'il est toujours continu lui-même à lui-même. Voici donc ce qui rend le mouvement continu : le corps déplacé (« τὸ κύκλῳ σῶμα φερόμενον ») en cercle ; et le mouvement produit le temps.<sup>791</sup>

En effet, puisque les sphères célestes ne sont pas visibles, il est par conséquent impossible que l'affirmation de leur existence, qu'il s'agisse de la première ou des suivantes, repose sur une observation visuelle. Par contre, en s'appuyant d'une part sur l'observation des rotations régulières des astres visibles, et d'autre part sur des nécessités théoriques, Aristote pense pouvoir démontrer, spécialement en *Physique* VIII, la nécessité de poser parmi tous les mouvements naturels, un premier mouvement qui soit un déplacement unique, éternel et continu. Et c'est sur cette base théorique, en développant son argumentation vers une étape supplémentaire, qu'il affirme la nécessité de poser l'existence d'un corps continu et sphérique qui correspond à cette rotation première et continue, et qui rend compte de sa continuité réelle. À propos de ce raisonnement, il nous semble important de mettre en évidence que le point de départ d'Aristote se situe précisément dans la démonstration de l'existence d'un déplacement local particulier et naturel et que c'est, dans un deuxième temps, en s'appuyant sur l'existence de cette rotation éternelle qu'il pose l'existence, et cela sans s'appuyer sur une observation directe, d'un corps naturel sphérique qui est éternellement animé de ce mouvement.

Par suite, un tel raisonnement est valable non seulement pour le premier mouvement mais aussi pour tous les autres mouvements célestes qu'il est nécessaire de poser pour expliquer les déplacements visibles des astres errants ou planètes. Et par conséquent, il peut affirmer que pour chaque déplacement céleste il y a un corps continu qui est lui aussi sphérique<sup>792</sup>. Enfin, pour la même raison, cette figure sphérique est la forme de tous les corps du monde sublunaires qui sont continus avec les sphères célestes<sup>793</sup>. Le monde céleste d'Aristote est donc un monde plein constitué d'un certain nombre de sphères corporelles qui tournent sur elles-mêmes, qui

---

<sup>791</sup> *Génération et corruption* II 10, 337a 25-33 : « Συνεχῆς δ' ἡ κίνησις πότερον τῷ τὸ κινούμενον συνεχῆς εἶναι ἢ τῷ τὸ ἐν ᾧ κινεῖται, οἷον τὸν τόπον λέγω ἢ τὸ πάθος; δῆλον δὲ ὅτι τῷ τὸ κινούμενον· πῶς γὰρ τὸ πάθος συνεχῆς ἀλλ' ἢ τῷ τὸ πρᾶγμα ᾧ συμβέβηκε συνεχῆς εἶναι; εἰ δὲ καὶ τῷ <τὸ> ἐν ᾧ, μόνῳ τοῦτο τῷ τόπῳ ὑπάρχει μέγεθος γὰρ τι ἔχει, τούτου δὲ τὸ κύκλῳ μόνον συνεχῆς, ὥστε αὐτὸ αὐτῷ ἀεὶ συνεχῆς. Τοῦτο ἄρα ἐστὶν ὃ ποιεῖ συνεχῆ κίνησιν, τὸ κύκλῳ σῶμα φερόμενον· ἢ δὲ κίνησις τὸν χρόνον. »

<sup>792</sup> Cf. *Du Ciel* II 4, 287a 5-6 : « Donc, ce qui est continu avec elle est aussi sphérique, puisque le continu du sphérique est sphérique. – Καὶ τὸ συνεχῆς ἄρα ἐκείνῳ· τὸ γὰρ τῷ σφαιροειδεῖ συνεχῆς σφαιροειδές. »

<sup>793</sup> Cf. *Du Ciel* II 4, 287a 6-11 : « Il en est de même aussi pour les corps que l'on trouve en allant dans la direction du centre de ces <sphères>. En effet, ce qui est enveloppé par quelque chose de sphérique et qui le touche est nécessairement sphérique ; or les corps qui se trouvent sous la sphère des planètes sont en contact avec la sphère qui est au-dessus d'eux ; de sorte que tous seront sphériques. Car tous sont en contact continu avec les sphères. – Ὡσαύτως δὲ καὶ τὰ πρὸς τὸ μέσον τούτων· τὰ γὰρ ὑπὸ τοῦ σφαιροειδοῦς περιεχόμενα καὶ ἀπτόμενα ὅλα σφαιροειδῆ ἀνάγκη εἶναι· τὰ δὲ κάτω τῆς τῶν πλανήτων ἄπτεται τῆς ἐπάνω σφαίρας. Ὡστε σφαιροειδῆς ἂν εἴη πᾶσα· πάντα γὰρ ἄπτεται καὶ συνεχῆ ἐστὶ ταῖς σφαίραις. »

sont contiguës les unes à l'intérieur des autres et sur lesquelles les astres demeurent fixés et au repos.

## 2. La supériorité de la première sphère sur les autres sphères

Cependant, toutes ces sphères célestes, bien qu'elles soient toutes constituées de la même matière naturelle, connaissent des différences ainsi qu'une hiérarchie. En effet, elles ne tournent ni toutes à la même vitesse, ni toutes dans le même sens<sup>794</sup> et les sphères intérieures ont plus de déplacements que la sphère du premier Ciel<sup>795</sup>. Ainsi, parmi toutes ces sphères, il n'y a que la première sphère, ou premier Ciel, qui a un mouvement parfaitement simple et régulier, tandis que pour les autres, elles sont animées d'un mouvement qui résulte de leur propre rotation ainsi que des rotations des sphères qui leur sont antérieures et dans lesquelles elles sont fixées<sup>796</sup>. Dans l'une des démonstrations de cette régularité de la rotation de la première sphère, Aristote raisonne par la négative, en montrant qu'il n'existe pour elle aucune cause possible d'irrégularité. Et il introduit à cette occasion la mention de son moteur, en rappelant le principe selon lequel tout mouvement implique un mobile et un moteur :

En outre, puisque tout *ce qui est en mouvement* est mis en mouvement par quelque chose (« ὑπό τινος »), il serait nécessaire que l'irrégularité du mouvement soit produite soit par *ce qui met en mouvement*, soit par *ce qui est en mouvement*, soit par les deux. En effet, si *ce qui met en mouvement* ne mettait pas en mouvement avec la même puissance (« μή τῇ αὐτῇ δυνάμει κινῶι »), ou si *ce qui est en mouvement* était altéré et ne demeurerait pas le même, ou si les deux changeaient, rien n'empêcherait que *ce qui est en mouvement* soit en mouvement d'une manière irrégulière. Mais, aucune de ces choses ne peut se produire dans le cas du Ciel. En effet, il a été démontré, au sujet de *ce qui est en mouvement*, qu'il est premier, simple, inengendré et incorruptible, et inchangeable dans son ensemble. Quant à *ce qui met en mouvement*, il est encore plus raisonnable qu'il soit tel, car le premier met en mouvement le premier, le simple met en

---

<sup>794</sup> Cf. *Du Ciel* II 2, 285b 28-33 : « Mais par rapport à la deuxième rotation, à savoir celles des planètes, nous sommes en haut et à droite, alors qu'eux <ceux qui se trouvent dans l'autre hémisphère> sont en bas et à gauche. En effet, le principe (ou commencement) du mouvement est placé à l'inverse, du fait que les déplacements sont opposés. Il en résulte que nous sommes du côté du principe (ou commencement) et eux du côté de la fin (ou accomplissement) du mouvement. – Ἀλλὰ τῆς μὲν δευτέρας περιφορᾶς, οἷον τῆς τῶν πλανήτων, ἡμεῖς μὲν ἐν τοῖς ἄνω καὶ ἐν τοῖς δεξιῶις ἐσμεν, ἐκεῖνοι δὲ ἐν τοῖς κάτω καὶ ἐν τοῖς ἀριστεροῖς· ἀνάπαλιν γὰρ τούτοις ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως ἐστὶ διὰ τὸ ἐναντίας εἶναι τὰς φορὰς, ὥστε συμβαίνειν ἡμᾶς μὲν εἶναι πρὸς τῇ ἀρχῇ, ἐκεῖνους δὲ πρὸς τῷ τέλει. »

<sup>795</sup> Cf. *Du Ciel* II 12, 292b 6-10 : « En effet, c'est en étant attachée dans plusieurs sphères que la dernière sphère est déplacée et chaque sphère se trouve être un certain corps. L'œuvre de la dernière sphère sera donc une œuvre commune, car à chacune d'elles appartient par nature un déplacement propre, et celui-ci lui est comme ajouté. – ἐν πολλαῖς γὰρ σφαιραῖς ἡ τελευταία σφαῖρα ἐνδεδεμένη φέρεται, ἐκάστη δὲ σφαῖρα σῶμά τι τυγχάνει ὄν. Ἐκείνης ἂν οὖν κοινὸν εἴη τὸ ἔργον· αὐτῇ μὲν γὰρ ἐκάστη ἡ ἴδιος φύσει φορὰ, αὐτῇ δὲ οἷον πρόσκειται. »

<sup>796</sup> Cf. *Du Ciel* II 6, 288a 13-17 : « Au sujet de son mouvement, il faut traiter ensuite du fait qu'il est régulier et non irrégulier. Et je dis cela au sujet du premier ciel et au sujet du premier déplacement. En effet, dans les régions situées en dessous, il y a plusieurs déplacements qui concourent en un seul. – Περὶ δὲ τῆς κινήσεως αὐτοῦ, ὅτι ὁμαλῆς ἐστὶ καὶ οὐκ ἀνώμαλος, ἐφεξῆς ἂν εἴη τῶν εἰρημένων διελθεῖν. Λέγω δὲ τοῦτο περὶ τοῦ πρώτου οὐρανοῦ καὶ περὶ τῆς πρώτης φορᾶς· ἐν γὰρ τοῖς ὑποκάτω πλείους ἤδη αἱ φοραὶ συνελήλυθασιν εἰς ἓν. »

mouvement le simple, l'incorruptible et le non-généré met en mouvement l'incorruptible et le non-généré. Donc, puisque *ce qui est en mouvement* ne change pas, bien qu'il soit un corps, *ce qui met en mouvement* ne change pas non plus, lui qui est incorporel (« ἀσώματον ὄν »). C'est pour cela qu'il est impossible que le déplacement soit irrégulier.<sup>797</sup>

D'après ce passage, il y a donc pour Aristote la première sphère qui est « ce qui est en mouvement », le « τὸ κινούμενον », et qui est corporelle, inengendrée et incorruptible. Ainsi, bien qu'étant corporelle, elle ne connaît ni changement ni altération et, par conséquent, il n'y a en elle aucune cause possible pour une irrégularité dans son mouvement. Il y a d'autre part, « ce qui met en mouvement » ou le moteur de cette première sphère, « τὸ κινούν », et qui est non seulement incorruptible et ingénéral, mais qui est aussi, à la différence de la sphère, incorporel. Pour ces raisons, il peut encore moins changer que la première sphère corporelle et la puissance, « δύναμις », par laquelle il met en mouvement ne connaît aucune variation<sup>798</sup>. Notons qu'Aristote ne donne pas plus de précisions sur ce que peut être ce moteur incorporel dont il parle ici, ni la manière dont il faut concevoir précisément le lien qui existe entre ce moteur incorporel, la puissance qu'il possède et ce premier corps qu'il met en mouvement. Toutefois rien dans ce passage n'est dissonant par rapport à la théorie du premier moteur élaborée en *Physique* VIII.

Cette première sphère est d'une part la cause du mouvement de tous les astres lointains qui sont fixés sur elle et, d'autre part, elle est aussi une cause de mouvement pour toutes les sphères concentriques des planètes. Par conséquent, pour ces sphères intérieures, leurs déplacements seront multiples puisque ces déplacements résulteront, comme une sorte d'œuvre commune – « κοινὸν εἶη τὸ ἔργον<sup>799</sup> » – de leur propre rotation et des effets de la rotation de la première sphère, ainsi que des autres sphères antérieures dans lesquelles elles sont fixées par leurs pôles. Les vitesses de rotation ne sont pas les mêmes et elles dépendent en plus de la

---

<sup>797</sup> *Du Ciel* II 6, 288a 27 – 288b 7 : « Ἐτι δ' ἐπει πᾶν τὸ κινούμενον ὑπὸ τιος κινεῖται, ἀνάγκη τὴν ἀνωμαλίαν γίνεσθαι τῆς κινήσεως ἢ διὰ τὸ κινούν ἢ διὰ τὸ κινούμενον ἢ δι' ἄμφω· εἴτε γὰρ τὸ κινούν μὴ τῆ αὐτῆ δυνάμει κινῶι, εἴτε τὸ κινούμενον ἀλλοιοῖτο καὶ μὴ διαμένει τὸ αὐτό, εἴτε ἄμφω μεταβάλλοι, οὐθὲν κωλύει ἀνωμάλως κινεῖσθαι τὸ κινούμενον. Οὐθὲν δὲ τούτων δυνατὸν περὶ τὸν οὐρανὸν γενέσθαι· τὸ μὲν γὰρ κινούμενον δέδεικται ὅτι πρῶτον καὶ ἀπλοῦν καὶ ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον καὶ ὅλως ἀμετάβλητον, τὸ δὲ κινούν πολὺ μᾶλλον εὐλογον εἶναι τοιοῦτον· τὸ γὰρ πρῶτον τοῦ πρώτου καὶ τὸ ἀπλοῦν τοῦ ἀπλοῦ καὶ τὸ ἄφθαρτον καὶ ἀγένητον τοῦ ἀφθάρτου καὶ ἀγενήτου κινήτικόν. Ἐπει οὖν τὸ κινούμενον οὐ μεταβάλλει σῶμα ὄν, οὐδ' ἂν τὸ κινούν μεταβάλλοι ἀσώματον ὄν. Ὡστε καὶ τὴν φορὰν ἀδύνατον ἀνώμαλον εἶναι. »

<sup>798</sup> Pour l'exposition de la même théorie, voir *Physique* VIII 10, 267b 3-6 : « Et ce mouvement est uniforme, lui seul ou lui au plus haut point, car le moteur n'a aucun changement ; et il faut que ce qui est en mouvement n'ait aucun changement par rapport au moteur afin que le mouvement soit constant. – καὶ ὁμαλῆς αὕτη ἢ κίνησις ἢ μόνη ἢ μάλιστα· οὐ γὰρ ἔχει μεταβολὴν τὸ κινούν οὐδεμίαν. Δεῖ δὲ οὐδὲ τὸ κινούμενον πρὸς ἐκεῖνο ἔχειν μεταβολήν, ἵνα ὁμοία ἢ ἢ κίνησις. »

<sup>799</sup> Cf. *Du Ciel* II 12, 292b 6-10, cité plus haut, note 795.

proximité plus ou moins grande par rapport à la première sphère<sup>800</sup>. Pour cette raison, Aristote peut dire que les sphères intérieures sont dominées, « κρατεῖται », par la première<sup>801</sup>.

Cette première sphère est aussi plus parfaite que toutes les autres sphères, non seulement parce que son mouvement est le premier de tous les mouvements naturels, mais aussi parce qu'il est la limite des autres mouvements :

C'est pourquoi, il est bon de se convaincre soi-même que les doctrines anciennes et surtout celles de nos aïeux sont vraies, selon lesquelles quelque chose d'immortel et de divin appartient aux êtres qui possèdent un mouvement et qui possèdent un mouvement tel qu'il n'a pas de limite, mais qu'il est plutôt la limite des autres mouvements. En effet, la limite fait partie de choses qui enveloppent et ce mouvement, étant parfait, enveloppe ceux qui sont imparfaits et qui ont une limite et une cessation, puisqu'il n'a lui-même aucun commencement (« οὐτ' ἀρχὴν ἔχουσα ») ni aucune fin (« οὐτε τελευτήν ») et qu'il est incessant dans le temps infini ; et pour d'autres <mouvements>, il est la cause de leur commencement (« αἰτία τῆς ἀρχῆς ») tandis que pour d'autres, il est ce qui reçoit leur cessation (« δεχομένη τὴν παύλαν »). Or les Anciens ont attribué le lieu d'en haut aux dieux comme étant le seul lieu immortel.<sup>802</sup>

Et cette perfection du premier Ciel, qu'Aristote affirme pour des raisons physiques, puisqu'il s'agit de la perfection du premier mouvement naturel, est confirmée par les opinions que les anciens se faisaient sur les dieux, c'est-à-dire qu'ils les situaient dans le Ciel. En effet, ceux-ci attribuaient aux dieux et au divin, et donc à tout ce qu'ils concevaient comme étant incorruptible et plus parfait, le lieu du Ciel et le lieu le plus haut. Or, ce lieu correspond, dans le système d'Aristote, à la première sphère qui enveloppe le Tout et qui est une cause de mouvement pour toutes les autres substances naturelles, qu'elles soient corruptibles ou incorruptibles, sublunaires ou célestes. Ainsi, Aristote, qui rappelons-le, est le seul philosophe grec à soutenir l'incorruptibilité absolue du Ciel et des substances célestes, trouve un signe de

---

<sup>800</sup> Cf. *Du Ciel* II 10, 291a 34 – 291b 3 : « En effet, puisqu'il a été supposé que la dernière rotation du ciel est à la fois simple et la plus rapide, alors que les rotations des autres <sphères et astres qui sont fixés sur elles> sont plus lentes et plus nombreuses, puisque chacune, selon son propre cercle, est déplacée à l'inverse du ciel. – ἐπεὶ γὰρ ὑπόκειται τὴν μὲν ἐσχάτην τοῦ οὐρανοῦ περιφορὰν ἀπλὴν τ' εἶναι καὶ ταχίστην, τὰς δὲ τῶν ἄλλων βραδυτέρας τε καὶ πλείους (ἕκαστον γὰρ ἀντιφέρεται τῷ οὐρανῷ κατὰ τὸν αὐτοῦ κύκλον). »

<sup>801</sup> Cf. *Du Ciel* II 10, 291b 6-10 : « En effet, ce qui est le plus proche <de la première rotation> est ce qui est le plus dominé <par celle-ci> et ce qui est le plus loin de tous, ce qui est le moins dominé, en raison de la distance. Quant à ceux qui sont intermédiaires, ils sont dominés en proportion de la distance comme le montrent les mathématiciens. – Τὸ μὲν γὰρ ἐγγυτάτω μάλιστα κρατεῖται, τὸ δὲ πορρωτάτω πάντων ἥκιστα διὰ τὴν ἀπόστασιν· τὰ δὲ μετὰξὺ κατὰ λόγον ἤδη τῆς ἀποστάσεως, ὥσπερ καὶ δεικνύουσιν οἱ μαθηματικοί. »

<sup>802</sup> *Du Ciel* II 1, 284a 2-13 : « Διόπερ καλῶς ἔχει συμπεῖθειν ἑαυτὸν τοὺς ἀρχαίους καὶ μάλιστα πατρίους ἡμῶν ἀληθεῖς εἶναι λόγους, ὡς ἔστιν ἀθάνατον τι καὶ θεῖον τῶν ἐχόντων μὲν κίνησιν, ἐχόντων δὲ τοιαύτην ὥστε μὴθὲν εἶναι πέρασ αὐτῆς, ἀλλὰ μᾶλλον ταύτην τῶν ἄλλων πέρασ· τό τε γὰρ πέρασ τῶν περιεχόντων ἐστί, καὶ αὕτη τέλειος οὐσα περιέχει τὰς ἀτελεῖς καὶ τὰς ἐχούσας πέρασ καὶ παύλαν, αὐτὴ μὲν οὐδεμίαν οὐτ' ἀρχὴν ἔχουσα οὐτε τελευτήν, ἀλλ' ἄπαυστος οὐσα τὸν ἄπειρον χρόνον, τῶν δ' ἄλλων τῶν μὲν αἰτία τῆς ἀρχῆς, τῶν δὲ δεχομένη τὴν παύλαν. Τὸν δ' οὐρανὸν καὶ τὸν ἄνω τόπον οἱ μὲν ἀρχαῖοι τοῖς θεοῖς ἀπένειμαν ὡς ὄντα μόνον ἀθάνατον· »

la vérité de cette thèse dans le fait que les anciens plaçaient les êtres immortels dans le Ciel, témoignant ainsi, à leur manière, de l'incorruptibilité et de la supériorité de ce dernier.

Cette supériorité de la première sphère est aussi utilisée par Aristote dans un raisonnement au cours duquel il cherche à résoudre deux questions : premièrement, pourquoi le premier déplacement, « τῆς πρώτης φορᾶς » ou le premier corps, « τοῦ πρώτου σώματος », n'a qu'un seul mouvement et pourquoi les autres astres ont plus ou moins de mouvement<sup>803</sup> ? deuxièmement, pourquoi le premier déplacement contient une quantité d'astres indénombrables pour nous, alors que les déplacements suivants n'en ont jamais plus d'un<sup>804</sup> ?

Pour répondre à cette double aporie, Aristote déclare qu'il ne faut pas concevoir que les astres sont simplement des corps qui auraient une certaine unité, mais qui seraient totalement dépourvus d'âme et de vie. Nous reviendrons plus bas sur la question de l'âme et de la vie des astres. En effet, pour l'instant, nous soulignons simplement que cette affirmation est utilisée par Aristote, précisément dans ce raisonnement, pour montrer que, comme les plantes, les animaux et les hommes, les astres et les substances célestes, eux aussi, atteignent et possèdent leur bien au moyen de certaines actions, ou « πράξεις »<sup>805</sup>. Toutefois, si les substances célestes atteignent leur bien par plus ou moins d'actions comme les êtres vivants d'ici-bas, il semble que les seules actions qu'Aristote attribue aux astres sont des déplacements locaux et circulaires plus ou moins nombreux ; et à notre connaissance, ni dans ce passage, ni ailleurs, il ne leur attribue une pensée, une sensation, ou encore une autre sorte de connaissance. Quant à la puissance de se déplacer soi-même, nous avons montré qu'il ne l'attribue pas non plus aux astres. Par contre, la question reste ouverte pour l'instant du point de vue des sphères : peut-on dire que pour Aristote les sphères célestes sont des substances qui se mettent elles-mêmes en mouvement, ou bien qui

---

<sup>803</sup> Cf. *Du Ciel* II 12, 291b 29-35 : « Pour quelle cause ce ne sont pas toujours les astres les plus éloignés du déplacement premier qui sont en mouvement selon des mouvements plus nombreux, mais que ce sont ceux qui sont au milieu qui ont des mouvements plus nombreux ? En effet, il semblerait rationnel, puisque le premier corps est en mouvement selon un déplacement unique, que celui qui est le plus proche de lui soit en mouvement selon le moins de mouvements, par exemple deux, le suivant en ayant trois, ou qu'il y ait autre ordre de ce genre. Mais en fait, c'est le contraire qui arrive. – διὰ τίνα ποτ' αἰτίαν οὐκ αἰεὶ τὰ πλείον ἀπέχοντα τῆς πρώτης φορᾶς κινεῖται πλείους κινήσεις, ἀλλὰ τὰ μεταξὺ πλείστας. Εὐλογον γὰρ ἂν δόξειεν εἶναι τοῦ πρώτου σώματος μίαν κινουμένου φορὰν τὸ πλησιαίτατον ἐλαχίστας κινεῖσθαι κινήσεις, οἷον δύο, τὸ δ' ἐχόμενον τρεῖς ἢ τινα ἄλλην τοιαύτην τάξιν. Νῦν δὲ συμβαίνει τοῦναντίον. ». Dans la suite de ce passage, en *Du Ciel* II 12, 291b 35 – 292a 9 cité plus haut, note 776., il dit aussi que le Soleil et la Lune ont moins de mouvements que les planètes plus éloignées de la Terre.

<sup>804</sup> Cf. *Du Ciel* II 12, 292a 10-14 : « On pourrait à juste titre se demander pour quelle cause une telle multitude d'astres se trouvent dans le déplacement premier, de sorte que l'ordre de l'ensemble <de ces astres> semble faire partie des choses indénombrables, alors que chacun des autres astres se trouve être unique et séparé et qu'il n'apparaît pas qu'il y en ait deux ou plus attaché au même déplacement. – Τοῦτό τε δὴ δικαίως ἀπορήσειεν ἂν τις, καὶ διὰ τίνα ποτ' αἰτίαν ἐν μὲν τῇ πρώτῃ φορᾷ τοσοῦτόν ἐστιν ἄστρον πλῆθος ὥστε τῶν ἀναριθμητῶν εἶναι δοκεῖν τὴν πᾶσαν τάξιν, τῶν δ' ἄλλων ἐν χωρὶς ἕκαστον, δύο δ' ἢ πλείω οὐ φαίνεται ἐν τῇ αὐτῇ ἐνδεδεμένα φορᾷ. »

<sup>805</sup> Cf. *Du Ciel* II 12, 292b 1-2 : « Et c'est pourquoi il faut penser que l'action des astres, elle aussi est assurément comparable à celles des animaux et des plantes. – Διὸ δεῖ νομίζειν καὶ τὴν τῶν ἄστρον πράξιν εἶναι τοιαύτην οἴα περ ἢ τῶν ζώων καὶ φυτῶν. »

sont en rotation sur elles-mêmes, en raison d'un principe et d'une cause interne semblable à l'âme des animaux ? On peut donc se demander quelle sorte d'âme Aristote nous demande-t-il ici d'attribuer aux astres ?

Dans la suite de son raisonnement et au moyen de ce parallèle entre les substances célestes et les êtres vivants d'ici, Aristote conçoit alors une règle qui explique le nombre des actions nécessaires pour posséder son bien en fonction de la supériorité plus ou moins grande des substances. En effet, de la même manière que les hommes, les animaux et les plantes n'atteignent pas tous leur bien par le même nombre d'actions, ainsi, selon la plus ou moins grande perfection de chacune, les substances célestes et les astres, eux aussi, atteindront leur bien par des actions qui devront être plus ou moins nombreuses ; et mêmes d'autres ne pourront que s'approcher du bien, mais sans jamais pouvoir l'atteindre, comme celui qui ne sera jamais en bonne santé quels que soient les exercices qu'il fera. De plus, cette règle générale est accompagnée de l'affirmation selon laquelle il y a un être qui lui, possède le bien sans aucune action<sup>806</sup>. Ainsi selon ce principe, bien qu'en général, les êtres plus parfaits atteignent leur bien par moins d'actions on peut cependant dire que si les plantes atteignent leur bien par moins d'actions que l'homme, ce n'est pas en raison de leur supériorité sur l'homme, mais parce qu'au contraire elles sont inférieures et n'atteindront jamais vraiment le bien. Pour cette même raison, Aristote pourra dire que :

Et c'est pour cette raison que la Terre entière n'est pas en mouvement et que les <astres> proches <de la Terre> n'ont que peu de mouvements. En effet, ils ne parviennent pas au terme dernier, « τὸ ἔσχατον », mais ils se rapprochent autant qu'ils le peuvent du principe le plus divin, « τῆς θειοτάτης ἀρχῆς ». Le premier Ciel, lui, l'atteint immédiatement par un seul mouvement, « διὰ μιᾶς κινήσεως ». Et les astres qui sont au milieu du premier <Ciel> et des derniers <cieux>, ils y parviennent, mais ils y parviennent par des mouvements plus nombreux, « διὰ πλειόνων κινήσεων ».<sup>807</sup>

---

<sup>806</sup> Cf. *Du Ciel* II 12, 292a 22-28 : « Il semble en effet qu'à ce qui possède la perfection la plus haute, le bien lui appartienne sans action (« ἄνευ πράξεως »), et que pour ce qui est le plus proche <de lui>, <le bien lui appartienne> par peu d'action ou par une seule (« διὰ ὀλίγης καὶ μιᾶς »), et que pour ceux qui sont plus loin, <le bien leur appartienne> par un plus grand nombre d'actions (« διὰ πλειόνων »). Ainsi en va-t-il pour le corps : l'un, sans faire d'exercices, possède le bien (ou se porte bien), l'autre <se porte bien> en faisant une petite promenade, pour tel autre, il faut la course, la lutte et l'entraînement, et pour un autre encore, le bien ne lui appartiendra pas, quels que soient ses efforts, mais c'est quelque chose d'autre. – Ἔοικε γὰρ τῷ μὲν ἄριστα ἔχοντι ὑπάρχειν τὸ εὖ ἄνευ πράξεως, τῷ δ' ἐγγύτατα διὰ ὀλίγης καὶ μιᾶς, τοῖς δὲ πορρωτέρω διὰ πλειόνων, ὥσπερ ἐπὶ σώματος τὸ μὲν οὐδὲ γυμναζόμενον εὖ ἔχει, τὸ δὲ μικρὰ περιπατήσαν, τῷ δὲ καὶ δρόμου δεῖ καὶ πάλης καὶ κονίσεως, πάλιν δ' ἑτέρω οὐδ' ὀποσαοῦν πονοῦντι τοῦτό γ' ἂν ἔτι ὑπάρξαι τὰγαθόν, ἀλλ' ἕτερον τι. »

<sup>807</sup> *Du Ciel* II 12, 292b 19-25 : « Καὶ διὰ τοῦτο ἢ μὲν γῆ ὅλως οὐ κινεῖται, τὰ δ' ἐγγὺς ὀλίγας κινήσεις· οὐ γὰρ ἀφικνεῖται πρὸς τὸ ἔσχατον, ἀλλὰ μέχρι ὅτου δύναται τυχεῖν τῆς θειοτάτης ἀρχῆς. Ὁ δὲ πρῶτος οὐρανὸς εὐθὺς τυγχάνει διὰ μιᾶς κινήσεως. Τὰ δ' ἐν μέσῳ τοῦ πρώτου καὶ τῶν ἐσχάτων ἀφικνεῖται μὲν, διὰ πλειόνων δ' ἀφικνεῖται κινήσεων. »

Dans cette classification, nous voyons qu'Aristote considère tous les astres, y compris la Terre, même si celle-ci n'est pas constituée de la matière céleste et que celle-ci se retrouve dans le même cas que les astres les plus proches d'elle et qui sont animés de mouvements moins nombreux que les astres du milieu : ils n'atteindront jamais le terme dernier mais s'en approcheront seulement. Quant au premier Ciel, il n'est pas ce qui est le meilleur ou le principe le plus divin qui possède le bien sans aucune action, mais il est ce qui en est le plus proche puisqu'il atteint le bien par une seule action, c'est-à-dire par une seule rotation simple sur lui-même. Quant aux astres du milieu, d'après ce passage, ils sont supérieurs aux astres plus proches de la Terre, puisque par leurs déplacements plus nombreux que ceux-ci, ils parviennent au terme dernier.

À propos de la deuxième difficulté qui a été soulevée au point de départ de ce chapitre sur la question du nombre des astres par sphères, Aristote répond que cela aussi est rationnel, en utilisant à nouveau le principe de la supériorité du premier déplacement ou de la première sphère :

En effet, il faut penser que pour la vie et pour chaque principe, une très grande supériorité appartient au premier sur tous les autres. Et il se trouve que cette supériorité-ci est selon un rapport. En effet, le premier <déplacement> qui est unique met en mouvement beaucoup de corps divins alors que, les autres <déplacements> qui sont plusieurs mettent en mouvement, chacun, un seul <des corps divins>. En effet, n'importe laquelle des planètes est déplacée selon plusieurs déplacements. Ainsi, la nature égalise les choses et produit un certain ordre en donnant au premier déplacement plusieurs corps et en donnant un seul corps, à plusieurs déplacements.<sup>808</sup>

Cette supériorité selon le rapport, « κατὰ λόγον », est ici assez facile à saisir : puisqu'un seul déplacement, celui qui est le premier de tous, a beaucoup de corps tandis que plusieurs déplacements postérieurs ont un seul corps, cela établit une certaine proportion. Au sujet de ce raisonnement, nous pouvons constater encore une fois, que, pour Aristote, les mouvements célestes dans leur ensemble, ainsi que les corps célestes, appartiennent bien à l'univers naturel et que ces mouvements se déroulent selon la nature et par conséquent selon un ordre que la science de la nature peut comprendre ou au moins tenter d'expliquer.

---

<sup>808</sup> *Du Ciel* II 12, 292b 28 – 293a 4 : « νοῆσαι γὰρ δεῖ τῆς ζωῆς καὶ τῆς ἀρχῆς ἐκάστης πολλὴν ὑπεροχὴν εἶναι τῆς πρώτης πρὸς τὰς ἄλλας, εἴη δ' ἂν ἥδε συμβαίνουσα κατὰ λόγον· ἡ μὲν γὰρ πρώτη μία οὐσα πολλὰ κινεῖ τῶν σωμάτων τῶν θείων, αἱ δὲ πολλοὶ οὐσαι ἓν μόνον ἐκάστη· τῶν γὰρ πλανωμένων ἐν ὀτιοῦν πλείους φέρεται φοράς. Ταύτη τε οὖν ἀνισάζει ἡ φύσις καὶ ποιεῖ τινὰ τάξιν, τῇ μὲν μῖα φορᾷ πολλὰ ἀποδοῦσα σώματα, τῇ δ' ἐνὶ σώματι πολλὰς φοράς. »

### 3. Les substances célestes sont animées

Cependant, nous pouvons remarquer que les raisonnements que nous venons d'exposer, rendent complexe la compréhension du rapport entre les astres et les sphères. En effet, d'un côté, Aristote semble considérer tous les astres de la même manière, qu'il s'agisse des astres lointains fixés sur le premier Ciel, ou des planètes, c'est-à-dire qu'il les conçoit comme des corps attachés à des sphères. Mais, d'un autre côté, dans la résolution de la première difficulté citée plus haut, il semble comparer d'un côté le premier Ciel, qui atteint son bien par une seule action, et de l'autre côté, les planètes jusqu'à la Terre, qui atteignent leur bien par plus d'actions. Dans une telle représentation, les astres attachés à la première sphère semblent ne plus occuper qu'un rôle décoratif. Par contre, pour les planètes, l'ordre semble s'inverser, puisque celles-ci sont présentées comme plus importantes que les sphères qui causent leurs déplacements, dans la mesure où ces sphères existent en vue des planètes<sup>809</sup>. Nous avons donc d'une part, la première sphère qui semble être une substance corporelle posée pour elle-même, la plus noble des substances célestes, celle qui atteint son bien par une seule action et qui constitue la limite de l'univers, et qui par ailleurs contient de nombreux astres qui lui sont relatifs, et d'autre part, les sphères suivantes qui semblent être secondaires et n'exister qu'en vue des astres errants dont elles expliquent les mouvements et qui eux sont les sujets qui atteignent leur bien par des actions plus ou moins nombreuses.

Par conséquent, bien qu'Aristote affirme clairement que nous devons penser que les astres sont des corps animés, et qu'il l'affirme aussi du Ciel, il nous semble difficile de dire qu'Aristote leur attribue explicitement une âme. Sur cette question, Thomas K. Johansen reconnaît que, pour Aristote, l'ensemble de l'univers n'est pas conçu comme un tout ayant une âme pour principe, mais par contre, il pense que le premier Ciel est animé dans un sens strict et que le principe de son mouvement est effectivement une âme<sup>810</sup>. Enfin, quant à la question de l'âme des corps célestes ou des sphères, les interprètes d'Aristote se partagent.<sup>811</sup>

---

<sup>809</sup> Dans *Métaphysique*  $\Lambda$  8, 1074a 17-32, Aristote dira que les déplacements, c'est-à-dire les sphères, sont en vue des corps déplacés, c'est-à-dire les astres, et qu'il est impossible que le nombre de sphères dépasse le nombre de déplacements nécessaires pour rendre compte des mouvements des planètes. Nous reviendrons plus loin sur ce passage.

<sup>810</sup> Cf. Thomas K. Johansen, « From Plato's *Timaeus* to Aristotle's *De Caelo* : The case of the missing world soul », in *New perspectives on Aristotle's De caelo*, éd. A. C. Bowen, C. Wildberg, Leiden – Boston, Brill, 2009, pp. 9-28. Il pense que le premier Ciel est animé, mais que l'ensemble du Ciel ou du monde naturel n'est pas animé, et que les sphères intérieures ne le sont sans doute pas.

<sup>811</sup> Voir par ex., P. Moraux, « La méthode d'Aristote dans l'étude du ciel, *De Caelo* I 1 – II 12 », in *Aristote et les problèmes de méthode*, communications présentées au *Symposium Aristotelicum* tenu à Louvain du 24 août au 1<sup>er</sup> septembre 1960, Louvain-la-Neuve, Peeters, 1980 (1<sup>re</sup> édition, 1961), p. 193 : « Ainsi, pour les besoins de la cause, c'est tantôt les sphères, tantôt les astres qu'il présentera comme animés. Sa préoccupation majeure ne paraît pas avoir été d'élaborer une description claire, complète et cohérente du monde supralunaire, mais plutôt de

Pour notre part, nous suivons les interprètes qui pensent que dans le contexte de ces passages du traité du Ciel, Aristote utilise « animé », « ἔμψυχος » dans un sens large, sans que cela implique d'attribuer précisément une âme aux corps célestes<sup>812</sup>. La première raison se trouve dans le fait que le seul passage du traité *Du Ciel* où Aristote utilise le terme « âme », « ψυχή », est un passage où il réfute une position adverse, qui est celle de Platon bien qu'il ne le nomme pas explicitement : « D'ailleurs, il n'est pas non plus raisonnable que le Ciel demeure éternellement en y étant contraint par une âme, car il n'est pas possible qu'une telle vie soit pour l'âme exempte de peine et bienheureuse.<sup>813</sup> » Aristote refuse ici la position de ceux qui considèrent que les corps célestes sont composés d'éléments terreux et qui estiment par conséquent qu'ils se déplacent comme les animaux en raison de leurs âmes, âmes qui

---

résoudre un certain nombre de problèmes. » ; D. Charles, dans « la cause finale », *art. cit.*, rejoint cette position interprétative, et il a en propre d'étendre ce point de vue interprétatif à tous les raisonnements de *Métaphysique* Λ 7-10, du moins quant à l'utilisation des raisonnements téléologiques. Pour P. Aubenque, « Sur la notion aristotélicienne d'aporie », *art. cit.*, p. 14, ces raisonnements d'Aristote sont plus esthétiques que physiques et ils ont pour but d'ôter aux phénomènes leur apparence irrationnelle. R. Bodéüs, *Aristote et la théologie des vivants immortels*, Paris – Montréal, Bellarmin-Les Belles Lettres, 1992, pp. 77-79, ainsi que C. Dalimier et P. Pellegrin, *Traité du ciel*, Paris, GF Flammarion, 2004, p. 438, note 5, pensent qu'une lecture large ou analogique de *Du Ciel* II 12, est possible. Par contre les interprètes suivants – tout en reconnaissant les difficultés que cela pose, et sans le faire tous de la même manière – pensent qu'Aristote attribue une âme soit aux astres, soit aux sphères et aux astres, soit aux sphères seules : S. Broadie, « Que fait le premier moteur d'Aristote ? », *Revue Philosophique de la France et de l'étranger* T. 183, n° 2 (avril-juin 1993), pp. 375-411 (elle identifie, semble-t-il, le Premier Moteur et l'âme de la 1<sup>re</sup> sphère) ; L. Judson, « Heavenly Motion and the Unmoved Mover », *art. cit.*, pp. 155-171 ; C. Natali, « Cause motrice et cause finale dans le livre *Lambda* de la *Métaphysique* d'Aristote », in *Essais sur la théologie d'Aristote*, Actes du colloque de Dijon, eds M. Bastit, J. Follon, Louvain, Peeters, 1998, pp. 29-50 ; A. Laks, « *Metaphysics* Λ 7 », in *Aristotle's Metaphysics Lambda*, Actes du XIV<sup>e</sup> Symposium Aristotelicum, eds M. Frede, D. Charles, Oxford, Clarendon Press, 2000, pp. 207-243 ; S. Menn, « Aristotle's Theology », *art. cit.* ; F. Baghdassarian, *La question du divin chez Aristote*, *op. cit.*, pp. 51 et sq., et aussi *Métaphysique, Livre Lambda*, *op. cit.* Une citation de ce dernier ouvrage – p. 315, en commentaire de Λ 8, 1074a 22-24 – nous semble refléter le problème majeur lié au fait d'attribuer une âme aux corps célestes : « De même que la sphère des fixes se meut en vue du Premier Moteur, de même c'est en vue de son moteur immobile que chaque sphère accomplit un mouvement. L'inscription de ce schéma téléologique, au cœur du mouvement de chaque sphère, ne va pas sans soulever plusieurs problèmes. En premier lieu, elle implique que chaque sphère est un être animé et intelligent, sans quoi elle ne pourrait ni concevoir l'excellence de son moteur, ni en nourrir le désir. S'il s'agit là d'une conséquence conceptuellement nécessaire, il reste que le corpus ne s'en fait nulle part l'écho et ne précise donc jamais quel type de vivants les sphères pourraient constituer. » Pour notre part, nous pensons qu'il n'est pas plus évident, à partir des textes, d'attribuer une âme aux astres plus qu'aux sphères, étant donné qu'en *Du Ciel* II 2, 285a 29, il parle du Ciel comme étant « animé » et comme ayant une droite et une gauche, et que le fait d'avoir une droite et une gauche est étendu aux autres sphères.

<sup>812</sup> Pour donner un exemple du vocabulaire de la vie utilisé dans un sens large, nous pouvons renvoyer à *Génération des animaux* IV 10, 778a 2-3, où Aristote parle d'une certaine vie du vent, mesurée elle aussi par les mouvements des astres, comme pour celles des êtres vivants.

<sup>813</sup> *Du Ciel* II 1, 284a 27-29 : « Ἀλλὰ μὴν οὐδ' ὑπὸ ψυχῆς εὐλογον ἀναγκαζούσης μένειν ἄδιον· οὐδὲ γὰρ τῆς ψυχῆς οἷόν τ' εἶναι τὴν τοιαύτην ζῶην ἄλυπον καὶ μακαρίαν· » En *Physique* VIII 9, 265b 32-33, lorsque Aristote fait appel aux opinions des autres penseurs pour confirmer la priorité du déplacement sur les autres mouvements, il parle de « ceux qui font de l'âme la cause du mouvement – οἱ τὴν ψυχὴν αἰτίαν ποιοῦντες κινήσεως » et cette théorie n'est pas citée comme une position qu'il assume. Enfin, en *Métaphysique* Λ 6, 1071b 37 – 1072a 3, il parle à nouveau de l'âme du ciel, et cela, ici aussi, afin de critiquer explicitement la théorie de Platon : « Mais de plus, pas même Platon ne peut énoncer ce qu'il pense parfois être le principe <du mouvement> : ce qui se met soi-même en mouvement, car l'âme est postérieure et contemporaine du Ciel, à ce qu'il affirme. – Ἀλλὰ μὴν οὐδὲ Πλάτωνί γε οἷόν τε λέγειν ἦν οἶεται ἐνίοτε ἀρχὴν εἶναι, τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινεῖν· ὕστερον γὰρ καὶ ἅμα τῷ οὐρανῷ ἡ ψυχὴ, ὡς φησίν. »

« forcent » les corps terreux des animaux, soit à voler, soit à marcher, soit à nager. En effet, ces mouvements qui ne sont pas des mouvements naturels pour les éléments terreux, exigent un effort pour les animaux. Ce refus porte aussi sur une âme qui serait conçue comme un principe d'autres actions que le mouvement local, comme dans le cas des animaux, c'est-à-dire une certaine vie de connaissance. En effet, c'est ainsi que l'on peut comprendre pourquoi Aristote dit qu'une telle âme ne connaîtrait pas le bonheur<sup>814</sup>.

De plus, étant donné que les astres n'ont pas d'autre action, ni d'autre vie, que celle de tourner éternellement autour de la Terre, et cela en étant fixés chacun sur sa propre sphère, il est difficile de concevoir ce que pourrait être la fonction d'une telle âme pour les corps célestes<sup>815</sup>. À ce propos, nous pouvons remarquer que lorsque Aristote affirme que le Ciel ou les astres sont animés, il le fait dans un contexte précis : ce n'est pas au cours d'un raisonnement qui cherche la cause comme principe d'où vient leur mouvement, mais dans des raisonnements qui veulent établir une explication rationnelle (« εὐλόγως ») à propos de certaines propriétés liées à leurs rotations. Lorsqu'il affirme que le premier Ciel est animé, il le fait afin de justifier le fait qu'il y a une droite et une gauche, un haut et un bas dans l'univers<sup>816</sup> ; dans ce contexte, on peut noter qu'il n'y a pas que la première sphère qui a une droite et une gauche, un haut et un bas, mais aussi les suivantes, et qu'en ce sens, elles sont aussi animées<sup>817</sup>. Quant à l'affirmation de l'animation des planètes, elle est utilisée dans un raisonnement qui veut justifier rationnellement la multiplicité plus ou moins grande des mouvements qui leur appartiennent.

Nous pouvons aussi dire que, s'il fallait affirmer que les sphères ont une âme parce qu'Aristote les conçoit comme animées, il faudrait aussi affirmer que les astres ont une âme, puisque nous avons vu qu'eux aussi sont conçus comme animés. Et dans ce cas, nous aurions une théorie très curieuse où l'âme de la première sphère serait la cause du déplacement de cette

---

<sup>814</sup> *Du Ciel* II 1, 285a 29-34 : « En effet, il est nécessaire que cette âme soit sans repos et privée de toute satisfaction intellectuelle, si du moins c'est selon un mouvement qui est avec force qu'elle met en mouvement le premier corps qui est déplacé naturellement par un autre mouvement et qu'elle le met en mouvement continûment et si du moins, le relâchement du corps produit autour du sommeil n'est pas pour elle, comme pour l'âme des animaux mortels, un repos. – ἀνάγκη γὰρ καὶ τὴν κίνησιν μετὰ βίας οὔσαν, εἴπερ κινεῖ φέρεσθαι πεφυκότες τοῦ πρώτου σώματος ἄλλως καὶ κινεῖ συνεχῶς, ἄσυχλον εἶναι καὶ πάσης ἀπηλλαγμένην ῥαστώνης ἔμφορος, εἴ γε μηδ' ὡσπερ τῆ ψυχῆ τῆ τῶν θνητῶν ζώων ἐστὶν ἀνάπαυσις ἢ περὶ τὸν ὕπνον γινομένη τοῦ σώματος ἄνεσις. »

<sup>815</sup> M. Federspiel, *Du Ciel*, *op. cit.*, p. 318, note à 292a 21, affirme que d'après la lettre du texte, il faut donner une place à l'âme dans l'explication du mouvement des astres, mais qu'Aristote ne s'explique pas sur le rôle de cette âme.

<sup>816</sup> Cf. *Du Ciel* II 2 et en particulier 285a 27-31 : « Puisque nous avons déterminé auparavant que ces puissances se trouvent dans les êtres qui ont un principe de mouvement, et puisque le ciel est animé c'est-à-dire qu'il a un principe de mouvement, il est alors évident qu'il a la fois un haut et un bas et une droite et une gauche. – Ἡμῖν δ' ἐπεὶ διώρισται πρότερον ὅτι ἐν τοῖς ἔχουσιν ἀρχὴν κινήσεως αἰ τοιαῦται δυνάμεις ἐνυπάρχουσιν, ὁ δ' οὐρανός ἐμψυχός καὶ ἔχει κινήσεως ἀρχήν, δῆλον ὅτι ἔχει καὶ τὸ ἄνω καὶ τὸ κάτω καὶ τὸ δεξιὸν καὶ τὸ ἀριστερόν. »

<sup>817</sup> Cf. *Du Ciel* II 2, 285b 28-33, cité note 794.

sphère, déplacement qui serait lui-même la cause du déplacement de la quantité indénombrable d'astres fixés sur elle et qui possèdent, eux aussi, une âme – en tout cas, si les planètes ont une âme et pas les astres fixes, il faudrait en donner la raison. Quant aux planètes, elles auraient une âme, mais ces âmes des planètes, pas plus que les âmes des astres fixes, ne seraient la cause du mouvement de l'astre dont elles sont l'âme.

Une telle position nous semble difficile à soutenir et il nous semble plus probable – en tenant aussi compte du fait que les expressions « âme des astres » et « âme des sphères », « âme du Ciel », « âme du Soleil », « âme de la Lune » ne se trouvent pas dans les textes – de penser qu'Aristote a voulu affirmer que le Ciel, les astres et les sphères sont des êtres « animés » uniquement en vue de manifester leur excellence propre parmi les substances naturelles et corporelles et en vue d'apporter une réponse aussi rationnelle que possible, du moins pour Aristote, à toute une série d'aporées : En quel sens il y a un haut et un bas, une droite et une gauche dans le Ciel ? Pourquoi les astres n'ont pas tous le même nombre d'actions, c'est-à-dire de déplacements ? Pourquoi ce sont les planètes du milieu qui en ont le plus ?

Enfin, en plus de ces arguments tirés du traité *Du Ciel*, nous pouvons ajouter deux autres remarques, l'une à partir d'un passage du *Mouvement des animaux* et l'autre à partir d'un passage du traité *De l'âme*. En effet, dans le traité du *Mouvement des animaux*, nous pouvons voir qu'Aristote distingue la manière dont le premier moteur met en mouvement le premier corps en mouvement et la manière dont une âme met en mouvement, selon le déplacement local, l'animal entier :

Pour ce qui est de l'âme, à savoir si elle est en mouvement ou non, et si elle est en mouvement, comment elle est en mouvement, on en a parlé précédemment, dans les ouvrages qui lui sont précisément consacrés. Puisque d'autre part, tous les êtres inanimés sont en mouvement par l'action de quelque chose d'autre qu'eux (« ὑφ' ἑτέρου »), et qu'au sujet du premier qui est en mouvement (« περὶ δὲ τοῦ πρώτου κινουμένου ») et qui est toujours en mouvement, on a précédemment précisé dans nos ouvrages portant sur la philosophie première, la manière dont il est en mouvement et comment le premier moteur met en mouvement (« πῶς κινεῖ »), il reste à examiner comment l'âme met le corps en mouvement et quel est le principe du mouvement de l'animal.<sup>818</sup>

Ainsi, selon la manière dont Aristote répartit ici les recherches au sujet des différents principes du mouvement, nous pouvons aussi penser qu'il ne conçoit pas la relation entre le

---

<sup>818</sup> *Mouvement des animaux* 6, 700b 3-11 : « Περὶ μὲν οὖν ψυχῆς, εἴτε κινεῖται εἴτε μή, καὶ εἰ κινεῖται, πῶς κινεῖται, πρότερον εἴρηται ἐν τοῖς διωρισμένοις περὶ αὐτῆς. Ἐπεὶ δὲ τὰ ἄψυχα πάντα κινεῖται ὑφ' ἑτέρου, περὶ δὲ τοῦ πρώτου κινουμένου καὶ ἀεὶ κινουμένου, τίνα τρόπον κινεῖται, καὶ πῶς κινεῖ τὸ πρῶτον κινοῦν, διώριστα πρότερον ἐν τοῖς περὶ τῆς πρώτης φιλοσοφίας, λοιπὸν ἐστὶ θεωρήσεια πῶς ἡ ψυχή κινεῖ τὸ σῶμα, καὶ τίς ἡ ἀρχὴ τῆς τοῦ ζῴου κινήσεως. »

premier moteur et le premier Ciel à l'image de la relation qu'il conçoit entre l'âme et l'animal puisque ces deux relations sont étudiées dans deux parties différentes de la philosophie : la manière dont le premier moteur met en mouvement le premier Ciel ne relève pas, d'après ce passage, de la philosophie de la nature, pas même du traité *Du Ciel*, mais de la philosophie première, tandis que la manière dont l'âme met en mouvement l'animal relève de ce traité-ci.

Le passage du traité *De l'âme* se trouve dans la partie doxographique du livre I consacrée aux thèses platoniciennes. Au cours de cette recherche, Aristote veut montrer que la doctrine de l'âme du tout, telle que Platon la conçoit, n'est pas tenable. À cette fin, il raisonne d'une manière dialectique à partir des prémisses mêmes de Platon. D'après le résumé qu'Aristote en donne, Platon aurait donc pensé que les déplacements du Ciel étaient les mouvements d'une âme<sup>819</sup> et que cette âme mettait le Ciel en mouvement parce qu'elle-même était en mouvement<sup>820</sup>. Par conséquent, une telle âme possède une certaine grandeur ce qui conduit à une première impossibilité :

Or, tout d'abord, il n'est pas juste de dire que l'âme est une grandeur. En effet, par âme du Tout, il est évident que l'auteur veut dire qu'elle est telle que « ce que nous appelons le νοῦς » (« ὁ καλούμενος νοῦς »), puisqu'elle ne peut être ni telle que l'âme sensitive (« ἡ αἰσθητική »), ni telle que l'âme désirante (« ἡ ἐπιθυμητική ») car le mouvement de ces parties n'est pas un déplacement en cercle (« κυκλοφορία »).<sup>821</sup>

Donc, si l'on accepte que le Tout a une âme qui est la cause de son déplacement en cercle, une telle âme ne peut être conçue ni comme une âme sensible, ni comme une âme désirante, puisque de telles âmes, ou facultés, ne produisent pas naturellement des déplacements en cercle. Par conséquent, toujours si l'on accepte les prémisses de Platon qui conçoit la pensée comme un mouvement circulaire, on devra dire qu'une telle âme est une âme noétique ou un νοῦς. Mais comment un νοῦς peut-il être une grandeur ? Et comment en étant une grandeur pourra-t-il être capable de penser<sup>822</sup> ? Mais une telle position est aussi impossible parce qu'il est absurde de dire que le mouvement du νοῦς est un déplacement en cercle et cela pour deux raisons. Premièrement, parce que nous parlons ici d'un déplacement éternel en cercle – celui

---

<sup>819</sup> *De l'âme* I 3, 407a 1-2 : « Dans la pensée que les déplacements du ciel étaient les mouvements de l'âme. – ὡς οὐσας τὰς τοῦ οὐρανοῦ φορὰς τὰς τῆς ψυχῆς κινήσεις. »

<sup>820</sup> *De l'âme* I 3, 406b 26-27 : « En effet, elle met le corps en mouvement par le fait d'être elle-même en mouvement et parce qu'elle est entrelacée avec le corps. – τῷ γὰρ κινεῖσθαι αὐτὴν καὶ τὸ σῶμα κινεῖν διὰ τὸ συμπεπλέχθαι πρὸς αὐτό. »

<sup>821</sup> *De l'âme* I 3, 407a 2-6 : « Πρῶτον μὲν οὖν οὐ καλῶς τὸ λέγειν τὴν ψυχὴν μέγεθος εἶναι· τὴν γὰρ τοῦ παντὸς δῆλον ὅτι τοιαύτην εἶναι βούλεται οἷόν ποτ' ἐστὶν ὁ καλούμενος νοῦς (οὐ γὰρ δὴ οἷόν γ' ἡ αἰσθητική, οὐδ' οἷόν ἡ ἐπιθυμητική· τούτων γὰρ ἡ κίνησις οὐ κυκλοφορία)· »

<sup>822</sup> *De l'âme* I 3, 407a 11-12 : « En effet, comment pourrait-il donc bien penser s'il est une grandeur ? – Πῶς γὰρ δὴ καὶ νοήσει, μέγεθος ὄν. »

du tout dont on doit donner les causes – et que, même si l’on accepte de dire que le νοῦς est en mouvement, il n’est pas possible qu’il soit éternel puisque les pensées pratiques et théoriques ont toutes des limites et les démonstrations progressent en ligne droite sans revenir sans cesse à leurs principes. Mais, de plus, il est plus correct d’affirmer que la pensée, « ἡ νόησις », et les syllogismes sont des repos plus que des mouvements<sup>823</sup>.

Enfin, la deuxième raison se trouve dans le fait que s’il faut affirmer que la pensée est un déplacement en cercle, il faudra aussi logiquement affirmer que le νοῦς – dont la pensée est l’acte – est lui-même un cercle, puisque le déplacement en cercle est l’acte d’un cercle :

Et il est nécessaire que le νοῦς soit ce cercle. En effet, le mouvement du νοῦς c’est la pensée et le mouvement du cercle le déplacement en cercle. Si donc la pensée est un déplacement en cercle, le νοῦς aussi sera le cercle, celui dont un tel déplacement en cercle est une pensée.<sup>824</sup>

Par conséquent, puisqu’il est absurde de dire que le νοῦς est un cercle, on ne peut pas, pour Aristote, identifier la pensée et le mouvement circulaire. Et pour cette raison, il n’est pas non plus possible de concevoir que le mouvement circulaire est le mouvement d’une âme noétique. En nous appuyant sur un tel passage, nous pouvons donc penser que les interprètes qui conçoivent le mouvement du premier Ciel comme une vie qui serait l’acte d’une âme particulière ou bien comme un mouvement qui serait causé par la puissance désirante d’une âme particulière, puissance mise en acte par la connaissance d’un bien – d’une manière analogue à un désir sensible – prennent une voie qui tombe sous les critiques qu’Aristote formule ici contre Platon<sup>825</sup>.

Par conséquent, puisque Aristote parle effectivement de la causalité du désirable en *Métaphysique* Λ 7, 1072a 26-30, nous pensons que l’unique sorte de désir possible pour le premier Ciel est un désir semblable à celui qu’Aristote attribue à la matière en *Physique* I 9, 192a 13-25, ou encore semblable à celui qu’il attribue à toutes les substances naturelles en

---

<sup>823</sup> *De l’âme* I 3, 407a 32-33 : « En outre, la pensée semble être un certain repos et un arrêt plus qu’un mouvement et il en va de même pour le syllogisme. – Ἔτι δ’ ἡ νόησις ἔοικεν ἡρεμήσει τινὶ καὶ ἐπιστάσει μᾶλλον ἢ κινήσει· τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ὁ συλλογισμὸς. »

<sup>824</sup> *De l’âme* I 3, 407a 19-23 : « Ἀναγκαῖον δὲ τὸν νοῦν εἶναι τὸν κύκλον τοῦτον· νοῦ μὲν γὰρ κινήσις νόησις κύκλου δὲ περιφορά· Εἰ οὖν ἡ νόησις περιφορά, καὶ νοῦς ἂν εἴη ὁ κύκλος οὗ ἡ τοιαύτη περιφορά νόησις. »

<sup>825</sup> On peut ajouter une difficulté supplémentaire : pour Aristote, ce n’est pas l’âme noétique ou spéculative, mais l’intelligence pratique qui est principe du mouvement local pour les hommes, où encore une certaine imagination comme chez les animaux (cf. *De l’âme* III 10, 433a 13-17, *Parties des animaux* I 1, 641b 4-11). Pour rendre compte de la rotation des sphères au moyen d’une âme, il faudrait attribuer une âme constituée de plusieurs puissances comme l’est l’âme humaine ; connaissant la substance première et immobile par une connaissance spéculative, les sphères parviendraient à la conclusion pratique que le meilleur pour elles consiste à tourner éternellement sur elles-mêmes, car c’est par ce moyen qu’elles peuvent atteindre l’éternité ; et leur âme aurait en outre une puissance semblable à celle des animaux et qui leur donne la capacité de se déplacer.

*Génération et corruption* II 10, 336b 26-34<sup>826</sup> et aux êtres vivants en *De l'âme* II 4, 415b 1-2<sup>827</sup>. En effet, de tels désirs ne sont pas des désirs conscients, actes d'une puissance désirante particulière et produits par une connaissance consciente, mais des orientations naturelles vers un bien – bien qui réside dans l'acte, la forme et le fait d'être toujours le même autant que possible<sup>828</sup> – et ce sont de telles orientations naturelles qui rendent compte et qui sont les causes des mouvements et des générations naturels<sup>829</sup>.

#### 4. La matière des corps célestes

À propos de la doctrine d'Aristote concernant la matière des corps célestes nous souhaitons montrer que le corps céleste ou élément céleste qu'Aristote appelle « éther » dans le traité *Du Ciel*, est conçu comme un élément corporel c'est-à-dire qu'il est une cause comme matière pour les corps célestes et qu'il n'est pas une cause comme ce d'où provient le commencement du mouvement. À ce propos, nous pouvons déjà dire, en nous basant sur ce que nous avons exposé plus haut concernant la doctrine des corps célestes, qu'au sein de cette région qui est tout entière constituée du même élément, il se produit cependant différentes rotations, dans des sens différents, à des vitesses plus ou moins rapides et que les rotations intérieures sont plus complexes que la rotation de la première sphère. Il semble donc difficile de penser

---

<sup>826</sup> Dans sa traduction de *Génération et corruption*, Marwan Rashed note le lien entre ce passage et le désir dont il est question en *Métaphysique* Λ 7, cf. *op. cit.*, note 5, p. 176.

<sup>827</sup> Nous pouvons faire remarquer que dans ces passages l'objet de ces désirs est qualifié de divin sans qu'Aristote attribue à ces êtres un désir noétique – c'est-à-dire qui fait suite à une connaissance intellectuelle du divin – de devenir comme les dieux qui jouissent de la meilleure des vies. Pour une analyse de ces quatre passages en lien avec la question du premier moteur, nous renvoyons à C. H. Kahn, « The Place of the Prime Mover in Aristotle's Teleology », in *Aristotle, On Nature And Living Things, Philosophical and Historical Studies*, éd. A. Gotthelf, Pittsburg – Bristol, Mathesis Publications – Bristol Classical Press, 1985, pp. 182-205. Nous le rejoignons quant au fait que le désir attribué dans ces contextes-là aux substances sublunaires ne doit pas être interprété comme un désir semblable à celui qui se trouve dans la partie sensitive des animaux, mais comme exprimant le fait que toute substance tend vers son acte propre et vers son accomplissement propre, et qu'Aristote n'a pas de théorie « panpsychiste » à propos des éléments et de la matière du monde sublunaire ; par contre, à la différence de C. H. Kahn, nous pensons qu'une telle compréhension du désir est aussi valable pour le désir qu'Aristote attribue aux corps célestes : comme toutes les substances naturelles, les corps célestes tendent vers leurs actes propres et vers leurs accomplissements propres, et Aristote, pensons-nous, ne leur attribue ni connaissance du premier moteur, ni désir intellectuel de lui ressembler. Voir aussi plus bas, note 842.

<sup>828</sup> Cette idée qui se trouve déjà présente chez Platon, *Le Banquet*, 207c et sq. (présentation et traduction par L. Brisson, Paris, GF Flammarion, 2<sup>e</sup> édition, 2018, pp. 152 et sq.)

<sup>829</sup> Pour D. Charles, « La Cause finale », *art. cit.*, pp. 150-151, il n'est pas possible d'attribuer, en quelque sens que ce soit « un désir » et une cause comme bien, pour les mouvements des corps simples, mais il admet que cela soit possible pour les animaux. Pour nous, bien que les générations des animaux soient de mouvements plus complexes que la génération des corps simples les uns dans les autres, nous pensons qu'Aristote explique les deux sortes de mouvement par un même schéma : l'acte est meilleur que la puissance et la puissance est en vue de l'acte. Selon notre position, nous pensons qu'Aristote, dans le cas de la génération, n'attribue pas plus de désir conscient aux animaux, qu'aux corps simples : ni les uns ni les autres n'ont, quand ils engendrent une substance semblable à eux, un désir d'être éternel pour imiter le divin, du moins pas un désir à la manière des héros grecs qui cherchaient à s'immortaliser et à devenir comme des dieux ; par contre, il leur attribue la puissance d'être toujours d'une certaine manière grâce à la puissance ou capacité de la génération, et cette puissance s'exerce *en vue du meilleur* parce que l'acte propre d'une substance naturelle est meilleur pour elle que la simple possession de la puissance.

que l'élément céleste, identique pour toutes les substances incorruptibles, puisse être la cause de toutes ces différences<sup>830</sup>.

Dans le livre I du traité *Du Ciel*, Aristote veut démontrer sur des bases théoriques qu'en plus des déplacements simples de la terre et du feu – l'un vers le centre et l'autre, à partir du centre – il y a aussi un autre déplacement simple et qu'il y a un corps correspondant à ce déplacement simple. En effet, dans la philosophie de la nature d'Aristote, les corps simples sont les sujets naturels de déplacements simples, et inversement, à chaque déplacement simple, correspond un corps simple. Et les déplacements simples sont les déplacements rectilignes ou en cercle ; les autres déplacements sont des composés de ceux-ci. Par suite, les corps naturels composés sont les sujets naturels de déplacements qui sont des composés de ces déplacements simples<sup>831</sup>. Dans ce cadre de recherche, Aristote démontre que les déplacements simples sont au nombre de trois et de trois seulement. En effet, en plus des déplacements rectilignes vers le haut et vers le bas, ou à partir du centre et vers le centre, il y a un troisième déplacement simple, celui qui a lieu autour du centre<sup>832</sup>. Ce déplacement est plus parfait et antérieur aux déplacements en ligne droite et par conséquent le corps qui lui correspond est aussi plus parfait, plus accompli :

Par ailleurs, il est nécessaire que ce déplacement-là soit premier. En effet, ce qui est accompli est antérieur par nature à ce qui est inaccompli ; et le cercle fait partie des choses accomplies, ce qui n'est le cas d'aucune ligne droite : <ce n'est le cas> ni de la droite illimitée, puisqu'elle posséderait alors une limite et un accomplissement <et alors elle ne serait plus illimitée>, ni d'aucune des droites limitées, en effet pour toutes il y a quelque chose à l'extérieur, puisqu'il est possible de les augmenter autant que l'on veut. De sorte que, puisqu'un mouvement antérieur appartient à un corps antérieur par nature, et que le mouvement en cercle est antérieur au mouvement rectiligne, et que le mouvement rectiligne appartient aux corps simples (car c'est en ligne droite que le feu est déplacé vers le haut et les choses terreuses vers le bas en direction du centre), il est aussi nécessaire que le mouvement en cercle appartienne à l'un des corps simples. Nous avons dit en effet que le déplacement des choses mixtes était selon ce qui domine dans le mélange des corps simples. À partir de cela donc, il est manifeste que par nature, une certaine

---

<sup>830</sup> Sur ce point, voir aussi Th. Johansen, « From Plato's *Timaeus* to Aristotle's *De Caelo* : The case of the missing world soul », *art. cit.*, p. 23, qui relève que le seul élément céleste ne peut expliquer la variété des mouvements célestes.

<sup>831</sup> Cf. *Du Ciel* I 2, 268b 17-19 : « Tout mouvement selon le lieu, que nous appelons déplacement, est soit rectiligne, soit en cercle, soit un mélange de deux. En effet, ce sont là les deux seuls mouvements simples. – Πᾶσα δὲ κίνησις ὅση κατὰ τόπον, ἢν καλοῦμεν φοράν, ἢ εὐθεῖα ἢ κύκλῳ ἢ ἐκ τούτων μικτή· ἀπλαῖ γὰρ αὐταὶ δύο μόνα. »

<sup>832</sup> *Du Ciel* I 2, 268b 20-22 : « Le déplacement en cercle est celui qui est autour du centre, le déplacement rectiligne, celui qui est vers le haut ou vers le bas. J'appelle vers le haut le déplacement qui part du centre et vers le bas, celui qui va vers le centre. De sorte qu'il est nécessaire que tout déplacement simple soit un déplacement à partir du centre, ou bien un déplacement vers le centre, ou bien un déplacement autour du centre. – Κύκλῳ μὲν οὖν ἐστὶν ἡ περὶ τὸ μέσον, εὐθεῖα δ' ἢ ἄνω καὶ κάτω. Λέγω δ' ἄνω μὲν τὴν ἀπὸ τοῦ μέσου, κάτω δὲ τὴν ἐπὶ τὸ μέσον. Ὡστ' ἀνάγκη πᾶσαν εἶναι τὴν ἀπλήν φοράν τὴν μὲν ἀπὸ τοῦ μέσου, τὴν δ' ἐπὶ τὸ μέσον, τὴν δὲ περὶ τὸ μέσον. »

substance du corps soit autre, à côté des formations d'ici-bas, plus divine que toutes les autres et antérieure.<sup>833</sup>

Dans ce raisonnement, Aristote ne démontre donc plus la supériorité des mouvements célestes, des astres et de l'élément corporel dont ils sont formés, par l'éternité et l'absence de changement qu'il pense pouvoir observer, mais il ajoute une raison théorique basée sur le fait que le déplacement circulaire est antérieur et plus accompli que les déplacements en ligne droite. Par la suite, au cours de ces raisonnements, il montrera ainsi que le déplacement simple et circulaire, n'ayant pas de contraire, est incorruptible et éternel.

Par conséquent, puisque la circularité et l'éternité de ces mouvements des corps célestes sont des conclusions qui sont tenues pour acquises, Aristote, pour rester cohérent avec sa théorie des déplacements naturels des corps simples, se trouve dans la nécessité de concevoir des corps célestes qui sont constitués de telle sorte que ces mouvements circulaires soient pour eux des déplacements naturels et non des déplacements forcés. En effet, aucun mouvement contre nature ou par force ne peut être éternel. C'est pour cela qu'Aristote refuse d'admettre que le Ciel puisse être constitué de feu, car dans ce cas, ce feu serait déplacé éternellement par force et selon un déplacement circulaire, alors que ce mouvement ne correspond pas à sa nature.

Outre cela, si le déplacement en cercle est selon la nature (« κατά φύσιν) pour quelque chose, il est évident qu'il y a un certain corps, parmi les corps simples et premiers, qui naturellement est déplacé en cercle selon la nature, comme le feu l'est vers le haut et la terre vers le bas. Mais si c'est contre nature (« παρὰ φύσιν») que les choses déplacées en cercles sont déplacées selon un déplacement circulaire, il est étonnant et totalement irrationnel que ce mouvement soit le seul qui soit continu et éternel, et cela tout en étant contre nature. En effet, il est certes manifeste dans les autres cas que les choses contre nature sont rapidement corrompues. Par conséquent, si ce qui est déplacé est du feu, comme le disent certains, ce mouvement ne sera pas moins contre nature que le mouvement vers le bas, puisque nous voyons que le mouvement du feu est le mouvement qui est à partir du centre et selon la ligne droite. Et c'est pourquoi, celui qui raisonne à partir de toutes ces choses pourrait se convaincre qu'il y a, à côté des corps qui sont ici et autour de nous, un autre corps séparé, qui possède une nature d'autant plus digne qu'il est plus éloigné d'ici-bas.<sup>834</sup>

---

<sup>833</sup> *Du Ciel* I 2, 269a 18-32 : « Ἀλλὰ μὴν καὶ πρώτην γε ἀναγκαῖον εἶναι τὴν τοιαύτην φορὰν. Τὸ γὰρ τέλειον πρότερον τῆ φύσει τοῦ ἀτελοῦς, ὁ δὲ κύκλος τῶν τελείων, εὐθεῖα δὲ γραμμὴ οὐδεμία· οὔτε γὰρ ἡ ἄπειρος (ἔχει γὰρ ἂν πέρας καὶ τέλος) οὔτε τῶν πεπερασμένων οὐδεμία (πασῶν γὰρ ἐστὶ τι ἐκτός· αὐξῆσαι γὰρ ἐνδέχεται ὁποιοῦν). Ὡστ' εἴπερ ἡ μὲν προτέρα κίνησις προτέρου τῆ φύσει σώματος, ἡ δὲ κύκλω προτέρα τῆς εὐθείας, ἡ δ' ἐπ' εὐθείας τῶν ἀπλῶν σωμάτων ἐστὶ (τό τε γὰρ πῦρ ἐπ' εὐθείας ἄνω φέρεται καὶ τὰ γεηρὰ κάτω πρὸς τὸ μέσον), ἀνάγκη καὶ τὴν κύκλω κίνησιν τῶν ἀπλῶν τινος εἶναι σωμάτων· τῶν γὰρ μικτῶν τὴν φορὰν ἔφαμεν εἶναι κατὰ τὸ ἐπικρατοῦν ἐν τῇ μίξει τῶν ἀπλῶν. Ἐκ τε δὴ τούτων φανερόν ὅτι ἐπέφυκε τις οὐσία σώματος ἄλλη παρὰ τὰς ἐνταῦθα συστάσεις, θειότερα καὶ προτέρα τούτων ἀπάντων. »

<sup>834</sup> *Du Ciel* I 2, 269b 2-17 : « Πρὸς δὲ τούτοις εἰ μὲν ἐστὶν ἡ κύκλω τινὶ φορὰ κατὰ φύσιν, δηλον ὡς εἴη ἂν τι σῶμα τῶν ἀπλῶν καὶ πρώτων, ὃ ἐπέφυκεν, ὥσπερ τὸ πῦρ ἄνω καὶ ἡ γῆ κάτω, ἐκεῖνο κύκλω φέρεσθαι κατὰ φύσιν. Εἰ δὲ παρὰ φύσιν φέρεται τὰ φερόμενα κύκλω τὴν περίξ φορὰν, θαυμαστόν καὶ παντελῶς ἄλογον τὸ μόνην εἶναι συνεχῆ »

L'enjeu de cette démonstration concernant la matière des corps célestes n'est donc pas de poser un élément corporel qui est en mouvement par sa propre action, « ὑφ' ἑαυτοῦ », mais de poser un corps et un élément naturel pour lequel le mouvement éternel et circulaire est un mouvement selon sa nature, « κατὰ φύσιν ». Ainsi, de même qu'il affirme et démontre, en *Physique* VIII 4, que le feu et tout autre corps léger, selon sa propre nature, est déplacé vers le haut sans pour autant être la cause productrice de son mouvement, de même, lorsque Aristote affirme dans le traité *Du Ciel* que l'élément céleste, selon sa propre nature, est déplacé en cercle par nature, il n'affirme pas pour autant qu'un tel corps est la cause productrice de son propre déplacement naturel.

En effet, d'une part, nous ne trouvons pas dans les raisonnements de ce traité qui établissent la nature de cet élément, une affirmation selon laquelle un tel corps produirait lui-même son propre déplacement circulaire ; et d'autre part, aucun astre – astres qui sont pourtant composés de cet élément – n'a en lui-même la cause productrice de son déplacement ; enfin, comme nous l'avons dit au point de départ, bien que les mouvements célestes soient tous des rotations éternelles, ces rotations connaissent des différences que le seul élément céleste n'explique pas.

##### 5. *Le premier Ciel, et les substances célestes sont des substances divines*

Au sujet de la divinité du Ciel, qu'il s'agisse du premier Ciel, de l'ensemble des sphères des astres, ou des astres eux-mêmes, comme nous l'avons déjà expliqué plus haut, nous pensons qu'Aristote insiste sur ce caractère divin parce qu'il est effectivement le seul penseur grec qui affirme que les astres et toutes leurs sphères sont des substances naturelles incorruptibles. Il exprime ainsi ses positions sur l'incorruptibilité de ces substances naturelles en utilisant les termes « divins » et « dieux » en tant que ces termes s'opposent à l'homme et à l'animal, comme l'immortel et l'incorruptible s'opposent au mortel et au corruptible.

Toutefois, si les substances célestes sont effectivement pour Aristote des corps divins et des dieux, il ne leur attribue pas pour autant d'autre vie, « ζωή », d'autre œuvre, « ἔργον », ou d'autre action, « πράξις », que celle de tourner éternellement autour de la Terre. Par contre, à

---

ταύτην τὴν κίνησιν καὶ αἰδίον, οὗσαν παρὰ φύσιν φαίνεται γὰρ ἔν γε τοῖς ἄλλοις τάχιστα φθειρόμενα τὰ παρὰ φύσιν. Ὡστ' εἶπερ ἐστὶ πῦρ τὸ φερόμενον, καθάπερ φασι τινες, οὐδὲν ἦττον αὐτῷ παρὰ φύσιν ἢ κινήσις ἐστὶν αὕτη ἢ ἡ κάτω πυρὸς γὰρ κίνησιν ὀρῶμεν τὴν ἀπὸ τοῦ μέσου κατ' εὐθείαν. Διόπερ ἐξ ἀπάντων ἂν τις τούτων συλλογιζόμενος πιστεύσειεν ὡς ἔστι τι παρὰ τὰ σώματα τὰ δεῦρο καὶ περὶ ἡμᾶς ἕτερον κεχωρισμένον, τοσοῦτω τιμιωτέραν ἔχον τὴν φύσιν ὅσῳπερ ἀφέστηκε τῶν ἐνταῦθα πλείον. »

la différence des substances célestes, Aristote précise que la substance et la nature de l'homme est divine parce qu'il connaît et pense :

L'homme, au lieu de membres et de pattes antérieurs, a des bras et ce que l'on appelle des mains. En effet, il est le seul parmi les animaux qui a la station droite parce que sa nature et sa substance sont divines (« διὰ τὸ τὴν φύσιν αὐτοῦ καὶ τὴν οὐσίαν εἶναι θεϊάν »). Et l'œuvre de ce qui est le plus divin c'est de connaître (« νοεῖν ») et de penser (« φρονεῖν »). Et cela n'est pas facile si une grande partie du corps pèse sur le dessus, car le poids rend la pensée (« τὴν διάνοιαν ») et le sens commun difficiles à mettre en mouvement.<sup>835</sup>

Or, dans le cas des substances célestes, à notre connaissance, Aristote ne leur attribue nulle part cette œuvre de ce qui est le plus divin, « ἔργον τοῦ θειοτάτου », et qu'il attribue ici à l'homme, c'est-à-dire le fait de penser, « τὸ νοεῖν », et de connaître « φρονεῖν ». L'œuvre divine qu'Aristote attribue explicitement aux astres et aux sphères est plutôt celle-ci :

Chaque chose qui a une œuvre (« ἔργον ») existe en vue de cette œuvre. Or l'œuvre d'un dieu (« Θεοῦ ἐνέργεια »), c'est l'immortalité (« ἀθανασία »), c'est-à-dire une vie éternelle (« ζωὴ αἰδίου »), de sorte qu'il est nécessaire qu'un mouvement éternel (« κίνησιν αἰδίου ») appartienne au dieu. Or, puisque le Ciel est ainsi, il est en effet un corps divin, pour cette raison, il possède le corps circulaire (« τὸ ἐγκύκλιον σῶμα ») qui par nature est toujours en mouvement en cercle (« ὁ φύσει κινεῖται κύκλῳ αἰεῖ »).<sup>836</sup>

L'homme a ainsi une substance qui est qualifiée de divine parce qu'il a une œuvre divine qui est celle de penser et les substances célestes sont des dieux ou sont divines parce qu'elles ont, elles aussi, une œuvre qui est divine, mais qui n'est pas celle de penser. En effet, cette œuvre qui appartient aux astres est divine parce qu'elle est immortelle ou plus précisément incorruptible : ils sont éternellement déplacés par leurs sphères et en rond. Et ce mouvement éternel leur appartient pour une raison naturelle et en raison du bien, c'est-à-dire « parce que la nature produit toujours le meilleur<sup>837</sup> ». Il faut donc souligner que la qualification de « divin »

---

<sup>835</sup> Cf. *Parties des animaux* IV 10, 686a 25-32 : « Ὁ μὲν οὖν ἄνθρωπος ἀντὶ σκελῶν καὶ ποδῶν τῶν προσθίων βραχίονας καὶ τὰς καλουμένας ἔχει χεῖρας. Ὅρθον μὲν γὰρ ἐστὶ μόνον τῶν ζῴων διὰ τὸ τὴν φύσιν αὐτοῦ καὶ τὴν οὐσίαν εἶναι θεϊάν· ἔργον δὲ τοῦ θειοτάτου τὸ νοεῖν καὶ φρονεῖν· τοῦτο δ' οὐ ῥάδιον πολλοῦ τοῦ ἄνωθεν ἐπικειμένου σώματος· τὸ γὰρ βάρος δυσκίνητον ποιεῖ τὴν διάνοιαν καὶ τὴν κοινὴν αἴσθησιν. »

<sup>836</sup> *Du Ciel* II 3, 286a 8-12 : « Ἐκαστὸν ἐστὶν, ὃν ἐστὶν ἔργον, ἕνεκα τοῦ ἔργου. Θεοῦ δ' ἐνέργεια ἀθανασία· τοῦτο δ' ἐστὶ ζωὴ αἰδίου. ὥστ' ἀνάγκη τῷ θεῷ κίνησιν αἰδίου ὑπάρχειν. Ἐπεὶ δ' ὁ οὐρανὸς τοιοῦτος (σῶμα γὰρ τι θεῖον), διὰ τοῦτο ἔχει τὸ ἐγκύκλιον σῶμα, ὃ φύσει κινεῖται κύκλῳ αἰεῖ. »

<sup>837</sup> Cf. *Du Ciel* II 5, 288a 2-12 : « En effet, si la nature produit toujours le meilleur parmi les possibles ; et si, comme il en est parmi les déplacements rectilignes où les déplacements vers le haut sont plus nobles car le haut est un lieu plus divin que le bas, que de cette même façon le déplacement vers l'avant est plus noble que le déplacement vers l'arrière ; et puisque par ailleurs, le ciel a une droite et une gauche, comme on l'a dit auparavant – et la difficulté soulevée témoigne qu'il les a – il a un antérieur et un postérieur. Et voici la raison qui résout la difficulté. En effet, si le ciel se trouve dans le meilleur état possible, ce pourrait être aussi la cause de ce que nous avons dit. En effet, il est meilleur d'être en mouvement d'un mouvement simple et incessant et cela dans la direction la plus noble. – Εἰ γὰρ ἡ φύσις αἰεὶ ποιεῖ τῶν ἐνδεχομένων τὸ βέλτιστον, ἔστι δὲ καθάπερ τῶν ἐπὶ τῆς εὐθείας φορῶν ἢ πρὸς τὸν ἄνω τόπον τιμιωτέρα (θειότερος γὰρ τόπος ὁ ἄνω τοῦ κάτω), τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἢ εἰς τὸ πρόσθεν τῆς εἰς τοῦπισθεν, ἔχει, εἴπερ καὶ τὸ δεξιὸν καὶ τὸ ἀριστερόν, καθάπερ ἐλέχθη πρότερον, (καὶ

et de « dieu », chez Aristote, est liée à une raison spécifique qui se trouve dans une certaine œuvre divine et que cette œuvre divine désigne une œuvre qui est différente selon les cas<sup>838</sup>. Or le fait de ne pas prendre en compte, dans l'interprétation des textes d'Aristote, les œuvres qui sont qualifiées de divines et donc la raison pour laquelle des substances différentes peuvent être dites divines, peut nous conduire à des incompréhensions, comme celles dont Cicéron semble être un des premiers témoins<sup>839</sup>.

Or, dans le traité *Du Ciel* Aristote construit une justification complète de l'ensemble du monde naturel et de ses différentes parties en restant strictement à l'intérieur du cadre de la science de la nature ; il explique en quel sens le Ciel est divin ou est un dieu et cela d'après des raisons naturelles, c'est-à-dire en raison de sa rotation éternelle<sup>840</sup> ; il démontre que la région céleste doit nécessairement avoir plusieurs mouvements et plusieurs corps, parce que sans cela, il n'y aurait ni génération, ni corruption ; il montre qu'il y a nécessairement une région qui connaît la corruption et la génération car il faut que la rotation éternelle ait un centre fixe qui soit un corps pour lequel ce lieu soit naturel, et ce corps a un contraire, et peut se transformer en son contraire ou en ses intermédiaires. Il n'y a donc dans toute cette argumentation aucun appel à une raison qui proviendrait d'une intelligence : Aristote n'utilise que des raisons liées aux corps naturels, à leurs mouvements et à leurs propriétés<sup>841</sup>.

De ces raisonnements et de cette méthode d'Aristote, nous pensons donc pouvoir conclure que, dans son explication du monde naturel, les substances célestes sont conçues comme divines et peut être comme des dieux, mais il faut préciser comme des dieux qui sont des corps naturels, dont les œuvres sont des déplacements naturels, circulaires et éternels, et

---

μαρτυρεῖ δ' ἡ ῥηθεῖσα ἀπορία ὅτι ἔχει) τὸ πρότερον καὶ ὕστερον· αὕτη γὰρ ἡ αἰτία λύει τὴν ἀπορίαν. Εἰ γὰρ ἔχει ὡς ἐνδέχεται βέλτιστα, αὕτη ἂν εἴη αἰτία καὶ τοῦ εἰρημένου· βέλτιστον γὰρ κινεῖσθαι ἀπλῆν τε κίνησιν καὶ ἄπαστον, καὶ ταύτην ἐπὶ τὸ τιμιώτερον. »

<sup>838</sup> À ce propos de cette variation de sens en fonction de l'œuvre qui est qualifiée de divine, nous pouvons lire en *Histoire des animaux* IX 32, 619b 5-8, que parmi les oiseaux, seul l'aigle est divin, parce qu'il s'élève plus haut que les autres et voit plus de choses qu'eux.

<sup>839</sup> Cf. Cicéron, *De la nature des dieux*, I, 33 : « Aristote, au livre 3 de son ouvrage *Sur la philosophie*, introduit beaucoup de confusion en n'étant pas d'accord avec son unique maître Platon : tantôt c'est à l'intelligence qu'il assigne la divinité, tantôt il dit que le monde lui-même est dieu, tantôt il subordonne le monde à un autre être, auquel il confie la tâche de régler et de maintenir le mouvement du monde comme par une sorte de déroulement <autre traduction : comme par une sorte de révolution>, après quoi il dit que le feu du ciel est dieu, sans comprendre que le ciel est une partie de ce monde qu'ailleurs il a lui-même désigné comme dieu. Mais comment cette capacité divine de sentir qu'il attribue au ciel pourrait-elle subsister dans un mouvement si rapide ? et puis où sont les autres dieux, si nous comptons aussi le ciel au nombre de dieux ? Et quand le même Aristote prétend que dieu n'a pas de corps, il le prive de toute sensibilité et aussi de sagesse. En outre, comment le monde pourrait-il se mouvoir dépourvu de corps, et comment, se mouvant lui-même sans cesse, pourrait-il être tranquille et heureux ? » (trad. Cl. Auvray-Assayas, *op. cit.*, p. 16).

<sup>840</sup> Cf. *Du Ciel* II 5, 288a 2-12, cité plus haut, note 837.

<sup>841</sup> Cf. *Du Ciel* II 3, 286a 12 et sq.

qui, en tant que corps naturels, ont une action sur les autres parties de l'univers naturel c'est-à-dire sur les autres substances corporelles et naturelles.

#### IV. Les premières substances sont éternelles, immobiles et séparées

Pour introduire cette dernière partie, qui concerne en propre l'interprétation de la théorie du premier moteur et des premières substances, telle qu'elle est élaborée en *Métaphysique* Λ, nous pouvons reprendre à nouveau la question des causes de l'appartenance du mouvement aux étants. Nous avons dit en clôturant l'étude du livre VIII de la *Physique* qu'Aristote n'y parlait presque pas de la causalité du bien et du *ce en vue quoi*. Sur ce point, la théorie du traité *Du Ciel* est par contre beaucoup plus riche car Aristote y démontre un grand nombre de propriétés des substances célestes en montrant que telle ou telle caractéristique, ou bien que tel ou tel mouvement leur appartient « parce que c'est le meilleur ». Et pour Aristote ce qui est le meilleur pour les substances naturelles peut être exprimé à l'aide du vocabulaire lié au divin : le meilleur consiste à être semblable le plus possible au divin. Toutefois, si nous prenons l'exemple du premier Ciel, « être semblable au divin » pour le premier Ciel signifie être animé d'un seul mouvement, unique en nombre, en espèce et parfaitement régulier. Et un tel mouvement est celui qui correspond à la puissance et à la nature corporelle qu'il possède. « Être semblable au divin » ne consiste donc pas pour le premier Ciel à changer de nature et à tendre à devenir ce qu'il n'est pas : le premier Ciel est un corps naturel simple et être divin pour lui consiste à être pleinement en acte selon sa propre puissance, c'est-à-dire à être éternellement en mouvement. La réponse à la question pourquoi le mouvement appartient au premier Ciel est donc la suivante : parce que, étant un corps naturel simple, *être éternellement en mouvement selon le même et unique mouvement* est le meilleur qui puisse lui arriver.

Nous pouvons rappeler ici, sans les analyser dans le détail, les développements d'Aristote consacré à la cause comme bien pour les générations éternelles des êtres naturels<sup>842</sup>. Les raisonnements d'Aristote y ont, pourrait-on dire, la même structure : la génération appartiendra toujours aux êtres sublunaires, aux corps simples et aux êtres vivants, parce que c'est ce qu'il y a de meilleur pour eux ; et c'est ce qu'il y a de meilleur pour eux car c'est ainsi qu'ils participent au divin autant qu'ils en sont capables ; et participer au divin signifie pour chaque substance être éternelle, être en acte selon sa propre nature, et autant qu'elle en est

---

<sup>842</sup> Cf. *Génération et corruption* II 10, 337a 1-4 ; *Génération des animaux* II 1, 731b 8 – 732a 1 ; *De l'âme* II 4, 415a 26 – 415b 7. En citant ces passages (et en y ajoutant *Physique* I 9, 192a 16-19), A. Laks, « Le moteur immobile » in *Lire Aristote*, éd. E Berti, M Crubellier, Quadrige Manuels, Paris, PUF, 2016, pp. 145-158, reconnaît que l'on n'est pas contraint de prêter à Aristote les solutions telles que « psychologisation des sphères et théorie de l'imitation » (p. 154).

capable. Le désir du divin ne désigne donc pas dans de tels raisonnements, qu'ils concernent le premier Ciel ou qu'ils concernent les substances naturelles corruptibles, un désir portant sur un dieu connu, désiré ou aimé, mais il désigne le fait que toute substance naturelle tend vers son propre bien, bien qui est une cause véritable et qui consiste à être éternellement en acte, selon l'acte propre de sa nature, autant que cela lui est possible.

La science naturelle d'Aristote utilise donc deux principes pour rendre raison des mouvements qui se produisent éternellement à l'intérieur du monde naturel, à l'intérieur du Tout : le mouvement appartiendra toujours aux étants parce qu'il y a un premier moteur immobile qui produit toujours le même premier mouvement dont dépendent tous les autres mouvements, et le mouvement appartiendra toujours aux étants naturels parce que c'est le meilleur et que c'est ainsi que chaque étant naturel participe autant qu'il en est capable au divin et à l'éternité. Le premier principe a été prouvé en *Physique* VIII, tandis que la preuve du second se trouve, pensons-nous, dans les raisonnements de *Métaphysique* Θ lorsque Aristote démontre que l'acte est antérieur à la puissance et que, dans la mesure où la puissance est une puissance bonne, l'acte est meilleur que la puissance.

Nous voudrions montrer maintenant que ces deux principes sont repris par Aristote en *Métaphysique* Λ pour déterminer ce que sont les premières substances et ce qu'est le type de causalité qui leur appartient. Aristote reprend la théorie du moteur immobile et sur cette base montre que ces étants premiers sont des substances premières et en acte, et que de telles substances n'ont aucune puissance *d'être et de ne pas être en acte*. Il reprend le principe selon lequel désirer le divin, c'est désirer être éternel, en acte selon sa propre nature et il montre sur cette base que les mouvements qui sont produits par son action sur le premier Ciel et par l'intermédiaire du premier Ciel sur toute la nature, sont produits en vue du meilleur et du bien : ces mouvements permettent à toutes les substances naturelles de participer au divin, chacune selon sa propre nature, ainsi chacune participe au bien et à l'ordre du Tout. Cette recherche d'Aristote, tout en portant sur les mêmes objets, ne prend donc plus comme point de vue l'étude des substances naturelles et de leurs causes, mais elle a pour but de déterminer ce que sont les substances immobiles, et la manière dont elles sont des causes pour les substances naturelles en mouvement.

En *Physique* II 7, 198a 27-31, Aristote conçoit une distinction entre trois recherches différentes : deux recherches à l'intérieur de la philosophie de la nature, l'une portant sur les substances corruptibles et l'autre sur les substances incorruptibles ; et une troisième recherche, qui n'appartient plus à la philosophie de la nature, mais qui porte sur ce qui est immobile et qui

met en mouvement en étant immobile<sup>843</sup>. Au sujet de ces moteurs immobiles, le traité *Du Ciel* ne nous dit presque rien, si ce n'est que le premier Ciel a un mouvement qui ne peut être qu'un mouvement parfaitement régulier puisque d'une part, ce premier corps, en dehors de son déplacement circulaire, ne connaît aucun autre changement, et puisque d'autre part, son moteur, étant incorporel, possède encore moins la capacité de changer<sup>844</sup>. Et cette absence relative de la question des moteurs immobiles peut être comprise dans la mesure où l'objet de ce traité n'est pas de parler des moteurs immobiles, mais de donner une théorie au sujet des substances naturelles et célestes – c'est-à-dire les sphères et les astres – théorie qui, selon la distinction que nous venons de rappeler, appartient à la science de la nature en tant qu'elle examine les substances en mouvement.

Quant aux recherches du livre VIII de la *Physique*, puisqu'elles ont pour objectif de donner une explication générale portant sur l'ensemble des mouvements qui se produisent dans le monde naturel, ces recherches, pour être complètes, doivent déterminer ce que sont les causes des mouvements et d'une manière particulière, la première cause de tous les mouvements. Or, puisqu'il a été montré que ces premières causes ne peuvent pas, elles-mêmes, être en mouvement, ces recherches ont donc dû traiter aussi des moteurs immobiles. Toutefois, nous pensons que l'objectif de ce livre n'est pas de traiter de ces étants immobiles pour eux-mêmes, mais d'en parler dans la mesure où il faut atteindre les causes premières et les principes premiers de l'ensemble des mouvements. Et c'est en ce sens, pensons-nous, qu'Aristote affirme au début du livre, en *Physique* VIII 1, 251a 5-8, que la recherche qu'il entame est utile non seulement pour la science de la nature mais aussi pour la recherche portant sur le premier principe<sup>845</sup>.

Par conséquent, les recherches des *Métaphysiques*, quant à elles, lorsqu'elles abordent la question du principe et de la cause des mouvements célestes et éternels, le font sous un autre point de vue. En effet, elles n'ont plus pour objectif de donner une explication générale des mouvements qui se produisent dans le monde naturel – et nous verrons que, dans ces livres, sur les questions qui concernent en propre les mouvements, Aristote se contente de reprendre les conclusions qui ont déjà été démontrées dans les traités de physique – mais de donner une théorie générale au sujet des substances et des étants, et donc au sujet de leurs causes et de leurs principes. Concernant cette recherche, nous avons déjà étudié dans nos parties précédentes, la manière dont Aristote résout la question des principes des substances sensibles. Nous allons

---

<sup>843</sup> Nous pensons que cette distinction entre trois recherches correspond aussi à la distinction entre trois sortes de substances telle qu'elle est exposée en *Métaphysique* Λ 6, 1071b 3-6, cité à la note 147 dans la 1<sup>re</sup> partie.

<sup>844</sup> Cf. *Du Ciel* II 6, 288a 27 – 288b 7, cité plus haut, note 797.

<sup>845</sup> Cf. *Physique* VIII 1, 251a 5-8, cité plus haut dans cette 5<sup>e</sup> partie, note 680.

donc maintenant considérer la manière dont il entend résoudre la question des substances qui sont immobiles et éternelles<sup>846</sup>.

### 1. Le bien et le premier principe

Avant d'aborder les raisonnements propres d'Aristote par lesquels il parvient à déterminer ce qu'est la première ou les premières substances immobiles, nous souhaitons considérer trois critiques qu'Aristote reprend contre ces prédécesseurs concernant leurs conceptions du premier principe. Premièrement, il reproche à quelques-uns d'avoir pensé que le bien ne se trouvait pas dans le premier principe, mais dans ce qui provient de lui. Deuxièmement, il reproche à ceux qui ont conçu le premier principe comme un bien de ne pas avoir expliqué comment un tel bien était une cause comme bien pour les autres étants et pour les mouvements et changements. Troisièmement, il reproche enfin à tous ses prédécesseurs de ne pas avoir conçu correctement une première cause capable de produire le mouvement.

#### a. Le premier principe est-il un bien et le bien le meilleur ?

À la fin du livre Λ des *Métaphysiques*, dans la reprise des erreurs et des incohérences qu'il trouve dans les conceptions de ses prédécesseurs concernant les premiers principes, Aristote cite celle-ci qui porte en particulier le bien comme principe :

D'autres encore disent que ne sont principes ni le bien, ni le mal, alors qu'en toutes choses, le bien est au plus haut point un principe. D'autres encore disent avec rectitude que le bien est principe. Mais, ils ne disent pas de quelle manière le bien est un principe : est-ce comme un accomplissement (« ὡς τέλος ») ? ou comme ce qui met en mouvement (« ὡς κινήσαν ») ? ou comme une forme (« ὡς εἶδος ») ?<sup>847</sup>

---

<sup>846</sup> Nous pensons que cette distinction entre la recherche portant sur les principes et les causes des substances sensibles et la recherche portant sur les premières substances immobiles correspond aux deux parties du livre Λ, les chapitres 1 à 5 correspondent à la première recherche et les chapitres 6 à 10, à la deuxième. Cf. *Métaphysique* Λ 5-6, 1071b 1-11 (cité plus haut, voir note 683) Sur cette distinction, voir aussi *Métaphysique* M 1, 1076a 8-16. : « Donc, au sujet de la substance des <substances> sensibles, on a dit ce qu'elle est : d'une part, au sujet de la matière dans les recherches méthodiques au sujet des <substances> naturelles et d'autre part, plus tard, au sujet de la <substance> qui est dite selon l'acte. Mais puisque notre examen cherche s'il y a, à côté des substances sensibles, une substance immobile et éternelle ou s'il n'y en a pas et, s'il y en a une, ce qu'elle est, il faut d'abord étudier ce que les autres disent, afin de ne pas nous exposer aux mêmes erreurs s'ils ont avancé une opinion incorrecte et, si nous avons quelques doctrines communes avec eux, afin de n'être pas mécontents quant à nous sur ce point particulier. – Περὶ μὲν οὖν τῆς τῶν αἰσθητῶν οὐσίας εἴρηται τίς ἐστίν, ἐν μὲν τῇ μεθόδῳ τῇ τῶν φυσικῶν περὶ τῆς ὕλης, ὕστερον δὲ περὶ τῆς κατ' ἐνέργειαν· ἐπεὶ δ' ἡ σκέψις ἐστὶ πότερον ἔστι τις παρὰ τὰς αἰσθητὰς οὐσίας ἀκίνητος καὶ αἰδιός ἢ οὐκ ἔστι, καὶ εἰ ἔστι τίς ἐστίν, πρῶτον τὰ παρὰ τῶν ἄλλων λεγόμενα θεωρητέον, ὅπως εἴτε τι μὴ καλῶς λέγουσι, μὴ τοῖς αὐτοῖς ἔνοχοι ὦμεν, καὶ εἴ τι δόγμα κοινὸν ἡμῖν κάκεινοις, τοῦτ' ἰδίᾳ μὴ καθ' ἡμῶν δυσχεραίνωμεν· ἀγαπητὸν γὰρ εἴ τις τὰ μὲν κάλλιον λέγοι τὰ δὲ μὴ χειρόν. »

<sup>847</sup> *Métaphysique* Λ 10, 1075a 36 – 1075b 1 : « Οἱ δ' ἄλλοι οὐδ' ἀρχὰς τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν· καίτοι ἐν ἅπασιν μάλιστα τὸ ἀγαθὸν ἀρχή. Οἱ δὲ τοῦτο μὲν ὀρθῶς ὅτι ἀρχὴν, ἀλλὰ πῶς τὸ ἀγαθὸν ἀρχὴ οὐ λέγουσιν, πότερον ὡς τέλος ἢ ὡς κινήσαν ἢ ὡς εἶδος. »

Dans ce passage, Aristote relève donc deux erreurs possibles au sujet de la relation du bien et des principes : la première consiste à penser que le bien n'est pas un principe et la deuxième consiste à affirmer que le bien est un principe, mais sans expliquer de quelle manière, précisément en tant que bien, il est un principe.

Concernant la première erreur, comme exemples de ceux qui pensent que le bien le meilleur ne se trouve pas dans le premier principe, Aristote avait déjà cité un peu plus haut, au chapitre 7, les Pythagoriciens et Speusippe :

Tous ceux certes qui soutiennent, comme les Pythagoriciens et Speusippe, que le plus beau et le meilleur (« τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον ») ne sont pas dans le principe (« ἐν ἀρχῇ ») parce que les principes des plantes et des animaux sont pour leur part des causes, alors que le beau et l'accompli (« τὸ δὲ καλὸν καὶ τέλειον ») sont dans les êtres qui proviennent de ces principes (« ἐν τοῖς ἐκ τούτων »), tous ceux-là ne pensent pas d'une manière correcte. En effet, la semence provient d'autres êtres (« ἐξ ἐτέρων ») antérieurs et accomplis (« προτέρων τελείων ») ; et ce qui est premier (« τὸ πρῶτον »), ce n'est pas la semence, mais ce qui est accompli (« τὸ τέλειον »).<sup>848</sup>

Cette critique fait suite aux affirmations d'Aristote concernant la première substance, premier principe et première cause pour toutes choses, et elle vient les renforcer en montrant l'erreur de ceux qui tiennent une position opposée. En effet, pour Aristote, la vie la meilleure et l'acte le meilleur – c'est-à-dire l'acte de l'intelligence qui se connaît elle-même comme étant ce qu'il y a de meilleur puisque rien ne lui est antérieur – qui est aussi la vie et l'acte qui procurent le plus de plaisir, appartiennent toujours et au plus haut point à cette première substance, c'est-à-dire au dieu :

Si donc, le dieu possède toujours ainsi le bien, comme nous le possédons quelquefois, c'est admirable, et s'il le possède plus encore, c'est encore plus admirable. Et c'est ainsi qu'il le possède. Et la vie aussi, certes lui appartient car l'acte de l'intelligence est vie et l'acte c'est le dieu. Et la vie du dieu, qui selon elle-même est la meilleure et est éternelle, est acte. Nous disons certes que le dieu est un vivant éternel et le meilleur, de sorte que la vie et la durée continue et éternelle appartiennent au dieu, car le dieu est cela même.<sup>849</sup>

Soulignons que dans ces affirmations, Aristote ne développe pas, comme telle, la manière dont cette première substance, ou le dieu, est une cause comme bien pour toutes les

---

<sup>848</sup> *Métaphysique* Λ 7, 1072b 30 – 1073a 1 : « Ὅσοι δὲ ὑπολαμβάνουσιν, ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Σπεύσιππος τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον μὴ ἐν ἀρχῇ εἶναι, διὰ τὸ καὶ τῶν φυτῶν καὶ τῶν ζῴων τὰς ἀρχὰς αἴτια μὲν εἶναι τὸ δὲ καλὸν καὶ τέλειον ἐν τοῖς ἐκ τούτων, οὐκ ὀρθῶς οἴονται. Τὸ γὰρ σπέρμα ἐξ ἐτέρων ἐστὶ προτέρων τελείων, καὶ τὸ πρῶτον οὐ σπέρμα ἐστὶν ἀλλὰ τὸ τέλειον· »

<sup>849</sup> *Métaphysique* Λ 7, 1072b 24-30 : « Εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς αἰεὶ, θαυμαστόν· εἰ δὲ μᾶλλον, ἔτι θαυμασιώτερον. Ἐχει δὲ ὧδε. Καὶ ζωὴ δὲ γε ὑπάρχει· ἢ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωὴ, ἐκεῖνος δὲ ἢ ἐνέργεια· ἐνέργεια δὲ ἢ καθ' αὐτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ αἰδίος. Φαμὲν δὴ τὸν θεὸν εἶναι ζῶν αἰδίον ἄριστον, ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχῆς καὶ αἰδίος ὑπάρχει τῷ θεῷ· τοῦτο γὰρ ὁ θεός· »

autres choses, mais il y démontre pourquoi il faut penser que, plus qu'à toute autre substance et tout autre étant, le bien le meilleur doit nécessairement appartenir à cette première substance qui est le premier principe de toutes choses. Et c'est sur ce point précis qu'il s'oppose à Speusippe et aux Pythagoriciens, eux qui affirmaient que le bien ne se trouve pas dans le principe ou dans les principes mais dans ce qui provient d'eux.

Dans le livre N des *Métaphysiques*, nous trouvons une discussion semblable au sujet de la théorie de Speusippe et des raisons qui l'ont conduit à s'opposer à la théorie platonicienne du bien et de l'un<sup>850</sup>. Dans ce livre, Aristote examine les différentes théories de l'Académie qui cherchaient à concevoir les principes de toutes choses, y compris ceux des êtres éternels, comme étant des éléments et des éléments contraires<sup>851</sup>. De telles positions semblent impossibles à tenir pour Aristote, entre autres parce que, pour lui, les êtres éternels ne peuvent pas avoir des éléments contraires pour principes, puisque avoir des contraires pour principes est la raison de la corruptibilité des substances sublunaires. À ces raisons, Aristote en ajoute une autre qui, à ses yeux, montre clairement que les conceptions académiciennes, qu'il s'agisse de celles de Platon ou de celles de Speusippe, portant sur les premières substances sont fausses :

Si donc il est impossible et de ne pas poser le bien dans les principes (« τὸ μὴ τιθέναι τὸ ἀγαθὸν ἐν ταῖς ἀρχαῖς »), et <si il est impossible> de le poser de cette façon, il est évident que ni les principes, ni les premières substances (« αἱ πρῶται οὐσίαι »), ne sont exposés correctement. Et si quelqu'un compare les principes du tout au principe des animaux et des plantes, et qu'il affirme que toujours les <êtres> les plus accomplis (« τὰ τελειότερα ») proviennent des <êtres> indéfinis et inaccomplis (« ἐξ ἀορίστων ἀτελῶν »), et que pour cette raison il en va de même aussi pour les premiers <des êtres>, de sorte que l'un-même ne sera pas non plus un étant, il ne pense pas non plus correctement. En effet, là aussi, les principes d'où proviennent ces <êtres> sont accomplis puisque c'est un homme qui engendre un homme et que la semence n'est pas première.<sup>852</sup>

La position de Speusippe est donc fautive parce qu'il affirme que le bien n'est pas dans les principes et que les premiers principes sont moins accomplis que ce qui provient d'eux. À ce propos, comme en Λ 7, Aristote réfute à nouveau l'argument pris à partir des principes des

---

<sup>850</sup> À ce propos, nous pouvons rappeler que W. Jaeger, *Opus cité*, pp. 226 et sq, J. Annas, *Aristotle's Metaphysics, Books M and N, op. cit.*, p. 193, D. Sedley, « *Metaphysics Λ 10* », *art. cit.* p. 327, note 1, ont signalé qu'il y avait une réelle proximité entre *Métaphysique Λ* et N quant aux thèmes traités. Cette proximité ne porte pas seulement sur la question du bien, mais aussi sur la critique de la conception des premiers principes comme étant des éléments.

<sup>851</sup> *Métaphysique N 1*, 1087a 29-31, cité plus haut, 3<sup>e</sup> partie, II, 2, note 458. Ces éléments contraires sont par exemple l'un et le multiple, le grand et le petit, l'égal et l'inégal, l'étant et le non-étant.

<sup>852</sup> *Métaphysique N 5*, 1092a 9-17 : « Εἰ οὖν καὶ τὸ μὴ τιθέναι τὸ ἀγαθὸν ἐν ταῖς ἀρχαῖς καὶ τὸ τιθέναι οὕτως ἀδύνατον, δῆλον ὅτι αἱ ἀρχαὶ οὐκ ὀρθῶς ἀποδίδονται οὐδὲ αἱ πρῶται οὐσίαι. Οὐκ ὀρθῶς δ' ὑπολαμβάνει οὐδ' εἰ τις παρεικάζει τὰς τοῦ ὄλου ἀρχὰς τῆ τῶν ζώων καὶ φυτῶν, ὅτι ἐξ ἀορίστων ἀτελῶν τε αἰεὶ τὰ τελειότερα, διὸ καὶ ἐπὶ τῶν πρώτων οὕτως ἔχειν φησὶν, ὥστε μὴδὲ ὄν τι εἶναι τὸ ἐν αὐτό. Εἰσὶ γὰρ καὶ ἐνταῦθα τέλειαι αἱ ἀρχαὶ ἐξ ὧν ταῦτα· ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ, καὶ οὐκ ἔστι τὸ σπέρμα πρῶτον. »

êtres vivants : il est faux de penser que la semence et les éléments matériels sont les premiers principes des êtres vivants puisque les semences proviennent toujours d'un être accompli qui leur est antérieur et qui est le principe premier de la génération. Par conséquent, il est aussi erroné de prendre appui sur une telle analogie pour penser que les premiers principes de toutes choses sont comme des éléments qui servent à constituer un être plus parfait et meilleur qu'eux. Et Aristote souligne que, dans ce cas, il faudrait aussi affirmer que le premier principe qui est conçu comme l'étant-même est moins un étant, ou est un étant moins accompli, que les étants qui proviennent de lui, ce qui est absurde.

Toutefois, Aristote reconnaît que la raison de l'opposition de Speusippe à Platon a pour origine le constat d'une incohérence réelle : dans la mesure où le premier principe est conçu comme un élément, il est impossible d'affirmer qu'il est aussi le bien le meilleur, puisque ce qui provient d'éléments est plus accompli, et donc meilleur, que les éléments dont il provient. Avant d'apporter sa propre réponse à une telle difficulté, Aristote choisit d'élargir le débat et de regarder comment chaque penseur a conçu le rapport entre premier principe et bien et il pose ainsi la question :

Mais il y a une difficulté et il faut blâmer celui qui avance sans la voir : quelle relation les éléments et les principes ont-ils avec le bien et le beau ? Et telle est la difficulté : y a-t-il ou non quelque chose parmi les éléments et les principes qui soit tel que ce que nous voulons exprimer par « le bien-même et le meilleur » (« αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον ») ? Ou alors « ce bien-même et le meilleur » est-il postérieur quant à la génération (« ὑστερογενῆ ») ?<sup>853</sup>

En effet, en dehors du débat entre Platon et Speusippe, Aristote va montrer qu'une telle différence théorique se retrouve aussi chez les autres philosophes, poètes et théologiens puisque certains affirment que le premier principe est aussi le bien premier tandis que pour d'autres le bien le plus parfait n'appartient qu'à ce qui provient des premiers principes :

En effet, il semble y avoir accord auprès des théologiens avec certains de maintenant qui disent que le bien n'est pas un élément et un principe mais que le bien et le beau se manifestent lorsque la nature des étants se développe.<sup>854</sup>

Les anciens poètes font de même en tant qu'ils disent que ce ne sont pas les premiers <dieux>, tels la Nuit et le Ciel, ou le Chaos, ou Océan qui règnent (« βασιλεύειν ») et qui commandent (« ἄρχειν »), mais Zeus. Néanmoins, s'ils viennent à s'exprimer ainsi, c'est parce qu'ils changent ceux qui règnent sur les êtres

<sup>853</sup> *Métaphysique* N 4, 1091a 29-33 : « Ἐχει δ' ἀπορίαν καὶ εὐπορήσαντι ἐπιτίμησιν πῶς ἔχει πρὸς τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ καλὸν τὰ στοιχεῖα καὶ αἱ ἀρχαί· ἀπορίαν μὲν ταύτην, πότερόν ἐστὶ τι ἐκείνων οἷον βουλόμεθα λέγειν αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον, ἢ οὐ, ἀλλ' ὑστερογενῆ. »

<sup>854</sup> *Métaphysique* N 4, 1091a 33-36 : « Παρὰ μὲν γὰρ τῶν θεολόγων ἔοικεν ὁμολογεῖσθαι τῶν νῦν τισίν, οἱ οὐ φασιν, ἀλλὰ προελθούσης τῆς τῶν ὄντων φύσεως καὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ καλὸν ἐμφαίνεσθαι. »

(« τοὺς ἄρχοντας τῶν ὄντων »), puisque ceux d'entre eux qui font un mélange en ce qu'ils n'expriment pas tout sous forme de mythes, tel Phérécyde et quelques autres, posent que ce qui engendre en premier (« τὸ γεννήσαν πρῶτον ») c'est le meilleur (« ἄριστον ») ; c'est aussi le cas des Mages, et parmi les sages ultérieurs, d'Empédocle et d'Anaxagore, l'un faisant de l'amitié un élément et l'autre faisant du νοῦς un principe. Parmi ceux qui affirment qu'il y a des substances immobiles, les uns disent que l'un-même est le bien-même ; et pourtant, ils pensaient que l'un était au plus haut point la substance <du bien>.<sup>855</sup>

Parmi les poètes et théologiens, ceux qui produisent les généalogies des dieux et qui affirment que Zeus est le dieu qui règne sur tous les autres, affirment donc eux aussi, à leur manière que l'être le meilleur n'est pas le premier mais qu'il provient d'autre chose. Toutefois parmi ces théologiens, il existe d'autres possibilités théoriques puisque Aristote relève qu'un penseur comme Phérécyde affirme que ce qui est tout à fait premier et qui engendre en premier est l'être le meilleur. Quant aux autres penseurs, Aristote montre que les Mages, puis Empédocle et Anaxagore ont conçu des systèmes dans lesquels le premier principe est un bien ou dans lesquels le bien est l'un des premiers principes.

Pour Aristote, comme nous l'avons dit plus haut, c'est cette deuxième possibilité qu'il faut affirmer et démontrer. Une telle démonstration a été réalisée d'une manière qui lui est propre dans le livre Λ, lorsqu'il a montré que la première substance est acte, sans matière et sans puissance, qu'elle est une pensée et un acte d'intelligence et qu'un tel acte est la vie la meilleure qui puisse appartenir à une substance. Ici au livre N, à partir des prémisses mêmes de Platon, il montre que si un tel principe est réellement premier, éternel et autosuffisant, il doit nécessairement être un bien<sup>856</sup>.

Par conséquent, si l'on peut louer Speusippe d'avoir perçu l'incohérence de la position platonicienne au sujet du premier principe, il faut en même temps dire qu'il s'est trompé de

<sup>855</sup> *Métaphysique* N 4, 1091b 3-15 : « οἱ δὲ ποιηταὶ οἱ ἀρχαῖοι ταύτη ὁμοίως, ἢ βασιλεύειν καὶ ἄρχειν φασὶν οὐ τοὺς πρῶτους, οἷον νύκτα καὶ οὐρανὸν ἢ χάος ἢ ὠκεανόν, ἀλλὰ τὸν Δία· οὐ μὴν ἀλλὰ τούτοις μὲν διὰ τὸ μεταβάλλειν τοὺς ἄρχοντας τῶν ὄντων συμβαίνει τοιαῦτα λέγειν, ἐπεὶ οἱ γε μεμιγμένοι αὐτῶν [καὶ] τῷ μὴ μυθικῶς πάντα λέγειν, οἷον Φερεκύδης καὶ ἔτεροί τινες, τὸ γεννήσαν πρῶτον ἄριστον τιθέασι, καὶ οἱ Μάγοι, καὶ τῶν ὑστέρων δὲ σοφῶν οἷον Ἐμπεδοκλῆς τε καὶ Ἀναξαγόρας, ὁ μὲν τὴν φιλίαν στοιχεῖον ὁ δὲ τὸν νοῦν ἀρχὴν ποιήσας. Τῶν δὲ τὰς ἀκινήτους οὐσίας εἶναι λεγόντων οἱ μὲν φασὶν αὐτὸ τὸ ἐν τῷ ἀγαθὸν αὐτὸ εἶναι· οὐσίαν μὲντοι τὸ ἐν αὐτοῦ ᾧοντο εἶναι μάλιστα. » (l. 8, [καὶ] : crochet de Ross)

<sup>856</sup> *Métaphysique* N 4, 1091b 16-20 : « Il serait étonnant qu'au premier, à l'éternel et à ce qui est au plus haut point auto-suffisant, ceci même ne lui appartienne pas premièrement comme un bien, à savoir l'autosuffisance (« τὸ αὐταρκες ») et la conservation (« ἡ σωτηρία »). Mais de plus, ce n'est pas pour une autre raison qu'il est incorruptible, mais c'est parce qu'il possède le bien, et ce n'est pas non plus pour une autre raison qu'il est auto-suffisant. Par conséquent il est raisonnablement vrai de dire que le principe est tel <c'est-à-dire qu'il possède le bien au plus haut point>. – θαυμαστόν δ' εἰ τῷ πρῶτῳ καὶ αἰδίῳ καὶ αὐταρκεστάτῳ τοῦτ' αὐτὸ πρῶτον οὐχ ὡς ἀγαθὸν ὑπάρχει, τὸ αὐταρκες καὶ ἡ σωτηρία. Ἀλλὰ μὴν οὐ δι' ἄλλο τι ἀφθαρτον ἢ διότι εὖ ἔχει, οὐδ' αὐταρκες, ὥστε τὸ μὲν φάναι τὴν ἀρχὴν τοιαύτην εἶναι εὐλογον ἀληθὲς εἶναι. »

cible dans sa critique puisque l'erreur ne réside pas dans le fait d'avoir conçu le premier principe comme un bien mais dans le fait de l'avoir conçu comme un élément :

Il n'y a pas un problème parce que l'on donne le bien comme appartenant au principe, mais parce que l'on fait de l'un un principe et un principe comme élément, et que l'on produit le nombre à partir de l'un.<sup>857</sup>

C'est donc aussi pour ces raisons qu'Aristote refuse les démarches platoniciennes et académiciennes qui ont conduit ces philosophes à concevoir les premiers principes comme étant des éléments et à concevoir les premières substances comme étant des nombres, des choses séparées et des formes : leurs différentes théories sur les premiers principes deviennent incohérentes puisque le premier principe n'est plus le bien le meilleur et puisque toutes choses participeront à des principes contraires comme le bien et le mal<sup>858</sup>.

Pour terminer sur cette question du bien qui appartient au premier principe et à la première substance, nous pouvons rappeler ici les passages du traité *Du Ciel* que nous avons cités plus haut<sup>859</sup>. En effet, Aristote y explique que le bien appartient à l'être le plus parfait et cela sans aucune action alors que pour les autres êtres, ils atteignent leur bien propre par, « δια », un nombre plus ou moins grand d'actions et de mouvements. Ainsi, le premier Ciel atteint son bien par un seul mouvement, « δια μιᾶς κινήσεως », tandis que les autres corps célestes l'atteignent par un nombre plus grand de mouvements<sup>860</sup>. Nous voyons donc une autre différence entre le premier principe et le premier Ciel : le premier principe est une substance absolument simple qui possède le bien, ou qui est bonne en elle-même, et qui n'a pas besoin d'atteindre son bien par une certaine action distincte de sa puissance, tandis que le premier Ciel est une substance corporelle qui atteint son bien par une action et un mouvement qui est l'acte de sa puissance, à savoir la rotation éternelle et régulière qui est l'acte propre du corps naturel qui est le sien<sup>861</sup>.

---

<sup>857</sup> *Métaphysique* N 4, 1091b 1-3 : « ἔστι δ' ἡ δυσχέρεια οὐ διὰ τὸ τῆ ἀρχῆ τὸ εἶ ἀποδιδόναι ὡς ὑπάρχον, ἀλλὰ διὰ τὸ τὸ ἐν ἀρχῆν καὶ ἀρχὴν ὡς στοιχεῖον καὶ τὸν ἀριθμὸν ἐκ τοῦ ἐνός. »

<sup>858</sup> *Métaphysique* N 4, 1092a 5-8 : « Toutes ces conséquences résultent d'une part de ce qu'ils font de tout principe un élément, d'autre part, parce qu'ils font des contraires les principes, puis parce qu'ils font de l'un un principe, puis des nombres les premières substances, des choses séparées et des formes. – Ταῦτα δὴ πάντα συμβαίνει, τὸ μὲν ὅτι ἀρχὴν πᾶσαν στοιχεῖον ποιοῦσι, τὸ δ' ὅτι τάναντία ἀρχάς, τὸ δ' ὅτι τὸ ἐν ἀρχῆν, τὸ δ' ὅτι τοὺς ἀριθμοὺς τὰς πρώτας οὐσίας καὶ χωριστὰ καὶ εἶδη. » voir aussi *Métaphysique* Λ 10, 1075a 34-36 : « De plus, toutes les choses participeront à ce qui est defectueux, en dehors de l'un. En effet, le mal même est l'un des deux éléments. – Ἐτι ἅπαντα τοῦ φαύλου μεθέξει ἕξω τοῦ ἐνός· τὸ γὰρ κακὸν αὐτὸ θάτερον τῶν στοιχείων. »

<sup>859</sup> Cf. *Du Ciel* II 12, 292a 22-28 : cité plus haut, note 806.

<sup>860</sup> *Du Ciel* II 12, 292b 19-25, cité plus haut, voir note 807.

<sup>861</sup> Cf. *Métaphysique* Λ 7, 1072b 4-14, cité et commenté plus bas, voir note 928.

## b. De quelle manière le bien en tant que bien est-il un principe et une cause ?

Dans le passage de *Métaphysique* Λ 10, 1075a 36 – 1075b 1 cité plus haut<sup>862</sup>, nous avons vu d'une part qu'Aristote refuse les positions de ceux qui ne conçoivent pas le premier principe comme un bien, et d'autre part qu'il critique aussi ceux qui ont conçu le premier principe comme un bien mais sans expliquer en quel sens ce principe était une cause, comme bien, pour les autres choses. En effet, Aristote réclame que l'on puisse dire si ce premier principe est une cause comme accomplissement, « ὡς τέλος », ou bien comme ce qui met en mouvement, « ὡς κινήσαν », ou bien encore comme une forme « ὡς εἶδος ».

Nous pouvons préciser que cette critique ne porte plus sur le fait que le bien doit être attribué au premier principe et à la première substance en elle-même, mais qu'elle porte sur la manière dont ce premier principe et ce bien est *une cause comme bien* pour toutes les autres choses. Ainsi, à la différence du point précédent où nous avons vu que, pour Aristote, il faut affirmer que le premier principe, parce qu'il est premier, éternel, acte, et acte d'intelligence, est le bien le meilleur, la difficulté actuelle porte précisément sur le type de relation qui existe entre ce premier bien et toutes les autres choses. Comment cette substance qui est bonne en elle-même peut-elle être aussi un bien et une cause pour les autres choses ? Cette difficulté avait été abordée en ces termes dans la doxographie du livre A lorsque Aristote avait critiqué toutes les théories antérieures en raison du fait qu'aucune d'elles n'avait précisé la manière dont un bien en tant que bien était une cause :

Quant au *ce en vue de quoi* (« τὸ δ' οὗ ἕνεκα ») des actions (« αἱ πράξεις »), des changements (« αἱ μεταβολαὶ ») et des mouvements (« αἱ κινήσεις »), d'une certaine manière, ils disent qu'elle est une cause, mais ils ne disent pas qu'elle est ainsi une cause <comme *ce en vue de quoi*>, ni ce que précisément elle est par nature. Ceux en effet, qui parlent du νοῦς ou de l'amitié, posent ces causes comme un bien, toutefois ils ne parlent pas de celles-ci comme étant *ce en vue de quoi* (« ὡς ἕνεκά γε τούτων ») est ou est généré (« ἢ ὄν ἢ γιγνόμενόν ») l'un quelconque des étants, mais comme étant ce à partir de quoi sont les mouvements (« ὡς ἀπὸ τούτων τὰς κινήσεις οὔσας »). De même aussi ceux qui déclarent que l'un ou l'étant sont une nature de cette sorte, affirment bien qu'ils sont la cause de la substance, mais non qu'ils sont *ce en vue de quoi* est ou est généré (« ἢ εἶναι ἢ γίγνεσθαι ») <l'un des étants>. Par conséquent, il leur arrive d'une certaine manière de dire et de ne pas dire que le bien est une cause. Car ils ne le disent pas simplement (« ἀπλῶς »), mais selon la coïncidence (« κατὰ συμβεβηκὸς »).<sup>863</sup>

<sup>862</sup> Voir note 847.

<sup>863</sup> *Métaphysique* A 7, 988b 6-16 : « τὸ δ' οὗ ἕνεκα αἱ πράξεις καὶ αἱ μεταβολαὶ καὶ αἱ κινήσεις τρόπον μὲν τινα λέγουσιν αἴτιον, οὕτω δὲ οὐ λέγουσιν οὐδ' ὄνπερ πέφυκεν. Οἱ μὲν γὰρ νοῦν λέγοντες ἢ φιλίαν ὡς ἀγαθὸν μὲν ταύτας τὰς αἰτίας τιθέασιν, οὐ μὴν ὡς ἕνεκά γε τούτων ἢ ὄν ἢ γιγνόμενόν τι τῶν ὄντων ἀλλ' ὡς ἀπὸ τούτων τὰς κινήσεις οὔσας λέγουσιν· ὡς δ' αὐτῶς καὶ οἱ τὸ ἐν ἢ τὸ ὄν φάσκοντες εἶναι τὴν τοιαύτην φύσιν τῆς μὲν οὐσίας

Dans ce passage, nous retrouvons donc les trois principaux philosophes qui ont conçu leur premier principe comme un bien : Anaxagore, Empédocle et Platon. Et nous avons vu que sur ce point Aristote est d'accord avec eux. Toutefois, il leur reproche de n'avoir pas montré en quel sens ce principe premier et ce bien était *une cause comme bien* c'est-à-dire *comme ce en vue de quoi* est ou est généré quelque chose. En effet, parmi eux, Platon conçoit le premier principe comme une forme séparée et Aristote, en particulier dans l'*Éthique à Nicomaque* I 4, 1096b 32 – 1097a 14, montre qu'un bien en soi conçu comme une forme séparée n'est le bien d'aucune action et d'aucune science puisque toutes poursuivent un bien particulier. Par exemple, le bien poursuivi par le médecin n'est pas le bien en soi, ni même une santé séparée, mais il cherche à rendre la santé à tel homme particulier. Et si l'on applique ce schéma au premier Ciel, nous voyons que le bien du premier Ciel n'est pas le bien en soi et une forme séparée mais une action particulière qui lui est propre : la rotation éternelle selon laquelle il reste toujours le même selon le nombre, selon la forme et selon l'acte. Nous pouvons donc nous référer à ce que nous avons montré plus haut en disant que le bien que poursuit toute substance naturelle se trouve dans son acte propre et spécifique. La doctrine platonicienne est donc insuffisante non seulement quant à ce qu'il dit de cette substance première prise en elle-même, mais aussi quant à ce qu'il dit de la relation de cette substance avec les autres étants.

Toutefois, cette critique du bien en soi de Platon laisse encore obscure la manière dont Aristote résout la question du rapport entre la première substance et les autres étants. En effet, si le bien de chaque chose réside dans son acte propre et non dans une forme séparée et dans un bien en soi, en quel sens Aristote peut-il dire que la première substance est un bien et une cause comme bien pour les autres étants puisque cette première substance n'est pas l'acte propre des autres étants ?

La raison pour laquelle Aristote refuse la théorie d'Empédocle est pour une part semblable à la raison du refus des positions de Platon. En effet, si Empédocle, en disant que l'amitié est l'un des principes premiers, a attribué le bien à un tel principe<sup>864</sup>, il a toutefois continué de concevoir ce principe comme un élément du tout et il lui a de plus donné un

---

αἰτίον φασιν εἶναι, οὐ μὴν τούτου γε ἔνεκα ἢ εἶναι ἢ γίγνεσθαι, ὥστε λέγειν τε καὶ μὴ λέγειν πως συμβαίνει αὐτοῖς τὰγαθὸν αἰτίον· οὐ γὰρ ἀπλῶς ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκὸς λέγουσιν. »

<sup>864</sup> *Métaphysique* A 4, 985a 4-10 : « Car si l'on saisit la pensée selon sa suite logique et non selon les balbutiements d'Empédocle, on trouvera que l'amitié est cause des biens, la discorde cause des maux. Par conséquent, si on affirmait qu'en un certain sens Empédocle dit que le mal et le bien sont des principes et qu'il est le premier à le dire, on aurait peut-être raison, s'il est vrai que la cause de tous les biens est le bien lui-même. – Εἰ γὰρ τις ἀκολουθοίη καὶ λαμβάνοι πρὸς τὴν διάνοιαν καὶ μὴ πρὸς ἃ ψελλίζεται λέγων Ἐμπεδοκλής, εὐρήσει τὴν μὲν φιλίαν αἰτίαν οὖσαν τῶν ἀγαθῶν τὸ δὲ νεῖκος τῶν κακῶν ὥστ' εἴ τις φαίη τρόπον τινὰ καὶ λέγειν καὶ πρῶτον λέγειν τὸ κακὸν καὶ τὸ ἀγαθὸν ἀρχὰς Ἐμπεδοκλέα, τάχ' ἂν λέγοι καλῶς, εἴπερ τὸ τῶν ἀγαθῶν ἀπάντων αἰτίον αὐτὸ τὰγαθὸν ἐστί. »

contraire, la haine. Or, puisqu'un élément est ce dont une chose est constituée et ce qui peut expliquer pourquoi elle peut être changée, il est une cause comme matière. Mais par ailleurs, l'amitié est donnée par Empédocle comme une cause qui produit un changement dans le Tout. Or, ces deux causes étant différentes, il est impossible d'attribuer à un même élément simple ces deux causalités :

Empédocle aussi parle d'une manière incohérente. En effet, il fait de l'amitié le bien et celle-ci est principe comme ce qui met en mouvement (« ὡς κινούσα »), puisqu'elle rassemble, et aussi comme matière (« ὡς ὕλη »), puisqu'elle est partie du mélange. Et même si coïncident dans la même chose « être principe comme matière » (« ὡς ὕλη ἀρχὴ εἶναι ») et « être principe comme ce qui met en mouvement » (« ὡς κινούντι »), cependant, être <un principe comme matière et être un principe comme ce qui met en mouvement>, ce n'est pas la même chose. Selon laquelle des deux manières l'amitié est-elle principe ? D'autre part, il est également absurde que la haine soit incorruptible, celle-là même qui est la nature du mal.<sup>865</sup>

Pour Aristote, Empédocle s'est donc contenté de dire que l'amitié était un principe et une cause première qui produit les mouvements orientés vers l'unité et le bien et qu'elle était aussi l'un des éléments dans le Tout. Toutefois, il n'a pas cherché à préciser exactement comment et en raison de quelles caractéristiques, elle pouvait être en même temps, tout en étant un élément simple, un élément constitutif du tout et une cause qui produit un mouvement. En effet, s'il l'avait fait, il aurait sans doute vu qu'il est impossible que ce soit selon la même raison qu'une chose est une cause comme matière et en même temps une cause comme ce qui met en mouvement, et cela parce qu'une chose est une cause comme matière lorsqu'elle possède une puissance de devenir quelque chose alors qu'une chose est une cause comme ce qui met en mouvement parce qu'elle est en acte.

Par ailleurs, conservant lui aussi le schéma selon lequel les contraires sont les principes pour toutes choses, il a donné un contraire à l'amitié, à savoir la haine<sup>866</sup>, et il l'a rendue aussi éternelle qu'elle. Mais pour Aristote, le bien pour chaque chose réside dans la sauvegarde, dans le fait d'être toujours, d'être éternel, d'être en acte ou d'exercer. Par conséquent, la haine, qui

---

<sup>865</sup> *Métaphysique* Λ 10, 1075b 1-7 : « ἀτόπως δὲ καὶ Ἐμπεδοκλῆς· τὴν γὰρ φιλίαν ποιεῖ τὸ ἀγαθόν, αὕτη δ' ἀρχὴ καὶ ὡς κινούσα (συνάγει γὰρ) καὶ ὡς ὕλη· μόριον γὰρ τοῦ μίγματος. Εἰ δὴ καὶ τῷ αὐτῷ συμβέβηκεν καὶ ὡς ὕλη ἀρχὴ εἶναι καὶ ὡς κινούντι, ἀλλὰ τό γ' εἶναι οὐ ταῦτό. Κατὰ πόταρον οὖν φιλία; Ἄτοπον δὲ καὶ τὸ ἄφθαρτον εἶναι τὸ νεῖκος· τοῦτο δ' ἐστὶν αὐτῷ ἢ τοῦ κακοῦ φύσις. »

<sup>866</sup> Cf. *Métaphysique* A 4, 984b 32 – 985a 4 : « Mais puisqu'il était manifeste que les contraires des biens sont aussi présents dans la nature, qu'il n'y a pas que l'ordre et la beauté, mais aussi le désordre et la laideur et que les maux sont plus nombreux que les biens, et les laideurs que les beautés, alors un autre a introduit l'amitié et la discorde, chacune des deux étant cause de l'un ou l'autre de ces effets. – ἐπεὶ δὲ καὶ τάναντία τοῖς ἀγαθοῖς ἐνόητα ἐφαίνετο ἐν τῇ φύσει, καὶ οὐ μόνον τάξις καὶ τὸ καλὸν ἀλλὰ καὶ ἀταξία καὶ τὸ αἰσχρόν, καὶ πλείω τὰ κακὰ τῶν ἀγαθῶν καὶ τὰ φαῦλα τῶν καλῶν, οὕτως ἄλλος τις φιλίαν εἰσήνεγκε καὶ νεῖκος, ἐκάτερον ἐκατέρων αἰτίον τούτων. »

est conçue comme l'élément contraire à l'amitié et au bien et qui est cause du désordre, de la corruption et des autres maux, sera, elle aussi, d'une certaine manière, un bien, ou du moins, on pourra lui attribuer un bien, celui d'être éternellement et demeurer toujours la même.

Sur cette question, Anaxagore a une doctrine différente des autres puisqu'il ne conçoit pas le premier principe, c'est-à-dire pour lui le νοῦς, comme un élément du tout car celui-ci est totalement sans mélange et pur et il a raison de la concevoir ainsi, c'est-à-dire séparé<sup>867</sup>. Par contre, s'il affirme que ce premier principe séparé est une cause qui met en mouvement, il ne précise pas « en vue de quoi » il met en mouvement, c'est-à-dire le bien propre que tendent à réaliser les mouvements produits par ce νοῦς :

Pour Anaxagore, le bien est un principe comme ce qui met en mouvement (« ὡς κινούν »), puisque le νοῦς met en mouvement (« κινεῖ »). Mais le νοῦς met en mouvement en vue de quelque chose, de sorte que <le bien qui est le νοῦς> sera autre <que le bien en vue duquel il meut>, sauf à parler comme nous : en effet, la médecine est d'une certaine manière la santé.<sup>868</sup>

En effet, pour Aristote, si ce principe est réellement une intelligence qui produit quelque chose, et qu'elle le produit intelligemment, il faut aussi nécessairement affirmer que cette intelligence met en mouvement « en vue de quelque chose », c'est-à-dire en vue d'un bien<sup>869</sup>. Et par conséquent, on peut se demander si le bien en vue duquel le νοῦς d'Anaxagore met en mouvement doit être conçu comme étant un autre bien, différent de ce νοῦς, ou non. Si ce bien est différent, il y a alors deux principes : un qui est une cause comme ce qui met en mouvement, ici le νοῦς, et un autre qui est une autre chose et qui est une cause comme ce en vue de quoi. Par conséquent, il faudra déterminer entre ces deux principes quel est celui qui est simplement premier.

Mais pour Aristote, il n'est pas impossible que le même principe soit d'une certaine manière une cause comme principe d'où vient le mouvement, et une cause comme bien ; et il le rappelle en disant : « sauf à parler comme nous : en effet, la médecine est d'une certaine manière la santé ». En effet, cet exemple renvoie à ce qu'il avait dit plus haut au chapitre 4<sup>870</sup>,

---

<sup>867</sup> *Physique* VIII 5, 256b 24-27 : « Et c'est pourquoi Anaxagore parle correctement quand il dit que le νοῦς est impassible et sans mélange, puisque justement il en fait un principe de mouvement. En effet, c'est seulement en étant immobile qu'il peut mettre en mouvement et en étant sans mélange qu'il peut dominer. – Διὸ καὶ Ἀναξαγόρας ὀρθῶς λέγει, τὸν νοῦν ἀπαθῆ φάσκων καὶ ἀμιγῆ εἶναι, ἐπειδὴ γε κινήσεως ἀρχὴν αὐτὸν εἶναι ποιεῖ· οὕτω γὰρ μόνως ἂν κινοίη ἀκίνητος ὢν καὶ κρατοίη ἀμιγῆς ὢν. »

<sup>868</sup> *Métaphysique* Λ 10, 1075b 8-10 : « Ἀναξαγόρας δὲ ὡς κινούν τὸ ἀγαθὸν ἀρχὴν· ὁ γὰρ νοῦς κινεῖ. Ἀλλὰ κινεῖ ἕνεκά τινος, ὥστε ἕτερον, πλὴν ὡς ἡμεῖς λέγομεν· ἢ γὰρ ἰατρικὴ ἐστὶ πῶς ἡ ὑγίεια. »

<sup>869</sup> Nous trouvons une critique semblable chez Platon dans le *Phédon* 98c – 99a.

<sup>870</sup> Cf. *Métaphysique* Λ 4, 1070b 30-34 : « Puisque le moteur, dans le cas des substances naturelles, c'est un homme pour un homme et, dans le cas des produits de la pensée, la forme et son contraire, d'une certaine façon il y aura trois causes, mais de cette autre façon, il y en aura quatre : car la médecine est en un sens la santé, l'art de construire

passage où il formule la théorie de la forme telle que nous l'avons expliquée dans notre 4<sup>e</sup> partie : la forme qui est principe du mouvement dans le moteur est d'une certaine manière la même que la forme qui est le bien produit pour la substance engendrée, par le moteur qui engendre<sup>871</sup>. Par conséquent, s'il est possible de montrer de quelle manière le même principe pourrait être, d'une certaine manière, principe du mouvement dans le moteur, et accomplissement pour la substance en mouvement, et cela, non plus du point de vue des générations naturelles et de leurs moteurs, mais du point de vue du premier moteur et du mouvement qu'il produit, Aristote aura résolu l'aporie qu'il soulève ici.

Pour l'instant, nous pouvons déjà retenir que le reproche qu'Aristote adresse ici à Anaxagore ne porte pas précisément sur le fait qu'il ait conçu le premier principe bon et séparé, comme étant une cause qui produit le mouvement dans les étants, mais qu'il porte plutôt sur le fait qu'Anaxagore n'a jamais expliqué si ce premier principe était aussi une cause comme bien pour les autres étants et pour leurs mouvements. En effet dans l'affirmative, il aurait alors dû expliquer en quoi il est une cause comme bien et dans la négative, il aurait dû expliquer ce qu'est le bien en vue duquel le mouvement est produit dans les étants par ce premier principe qu'il affirme être un *νοῦς*.

### c. Il faut un principe qui met en mouvement

Après avoir montré qu'Aristote ne critique pas Anaxagore lorsque ce dernier attribue à son premier principe d'être une cause qui produit le mouvement, nous pouvons encore mettre en évidence cette absence de critique en rappelant ce que nous avons montré dans notre 1<sup>re</sup> partie<sup>872</sup>, lorsque nous avons relevé les critiques d'Aristote envers tous ceux qui n'ont pas parlé des causes comme principe du mouvement et qui n'ont pas conçu des premiers principes capables d'être des principes pour les substances naturelles et pour leurs mouvements. Par le rappel de ces critiques, nous pouvons confirmer le fait que la théorie des *Métaphysiques* sur le premier moteur ne remet pas en cause les démonstrations de *Physique* VIII. Pour Aristote en effet, en *Métaphysiques* Λ comme dans tous ses autres traités, le mouvement étant donné et évident, il est nécessaire d'en donner la cause, non seulement la cause comme matière qui appartient à ce qui est en mouvement mais aussi la cause en acte qui met en mouvement :

---

la forme de la maison, et un homme engendre un homme. – Ἐπεὶ δὲ τὸ κινεῖν ἐν μὲν τοῖς φυσικοῖς ἀνθρώπῳ ἀνθρώπος, ἐν δὲ τοῖς ἀπὸ διανοίας τὸ εἶδος ἢ τὸ ἐναντίον, τρόπον τινὰ τρία αἴτια ἂν εἴη, ὡδὶ δὲ τέτταρα. Ὑγίεια γάρ πως ἢ ἰατρική, καὶ οἰκίας εἶδος ἢ οἰκοδομική, καὶ ἀνθρώπος ἀνθρώπον γεννᾷ. »

<sup>871</sup> Cf. notre 4<sup>e</sup> partie, III.

<sup>872</sup> Cf. 1<sup>re</sup> partie, II.

En effet, comment quelque chose serait-il en mouvement s'il n'y a pas une cause en acte ? De fait, le bois, assurément, ne se mettra pas de lui-même en mouvement, mais ce sera l'art du charpentier, ni les menstrues, ni la terre, mais ce sont les graines et la semence.<sup>873</sup>

Nous retrouvons donc dans les traités des *Métaphysiques*, la doctrine selon laquelle une compréhension complète des premiers principes de toutes choses ne peut pas omettre de parler du premier principe qui produit les mouvements et les générations. Et nous pouvons nous baser sur ces faits pour penser qu'Aristote ne remet pas en cause les résultats de *Physique* VIII. Par conséquent, nous pouvons aussi penser qu'une théorie complète des premières causes de toutes choses doit effectivement déterminer quelles sont, pour toutes choses, la cause comme matière, la cause comme forme, la cause comme point de départ du mouvement et la cause comme accomplissement et comme bien.

## 2. Le bien de la nature entière est double

Pour progresser dans la compréhension des premières causes de toutes choses chez Aristote, nous pensons qu'il est utile de considérer maintenant ce qu'il dit, au début de *Métaphysique* Λ 10, à propos du bien de l'ensemble de la nature :

Il faut encore rechercher de laquelle des deux manières la nature du tout<sup>874</sup> possède le bien et le meilleur. Est-ce comme quelque chose de séparé et qui est lui-même selon lui-même<sup>875</sup>, ou est-ce comme l'ordre ? Ou bien est-ce des deux manières, comme dans une armée ? En effet, le bien <d'une armée> est dans

---

<sup>873</sup> *Métaphysique* Λ 6, 1071b 28-31 : « Πῶς γὰρ κινηθήσεται, εἰ μὴ ἔσται ἐνεργεία τι αἴτιον; Οὐ γὰρ ἢ γε ὅλη κινήσει αὐτὴ ἑαυτήν, ἀλλὰ τεκτονική, οὐδὲ τὰ ἐπιμήνια οὐδ' ἡ γῆ, ἀλλὰ τὰ σπέρματα καὶ ἡ γονή. » Voir aussi : *Métaphysique* Λ 10, 1075b 27-30 : « Mais s'il y a les formes, ou les nombres, ils ne seront cause de rien. En tout cas, ils ne seront pas certes cause de mouvement. Et encore, comment peut-il y avoir une grandeur et quelque chose de continu ? En effet, le nombre ne produit pas quelque chose de continu, ni comme ce qui met en mouvement (« ὡς κινούν »), ni comme forme (« ὡς εἶδος »). – Εἰ δ' ἔσται τὰ εἶδη· ἢ οἱ ἀριθμοί, οὐδενὸς αἴτια· εἰ δὲ μή, οὔτι κινήσεώς γε. Ἔτι πῶς ἔσται ἐξ ἀμεγεθῶν μέγεθος καὶ συνεχές; Ὁ γὰρ ἀριθμὸς οὐ ποιήσει συνεχές, οὔτε ὡς κινούν οὔτε ὡς εἶδος. »

<sup>874</sup> Cette expression a été discutée : voir en particulier les interprétations opposées de D. Sedley, « *Metaphysics* Λ 10 », *art. cit.*, et M. R. Johnson, *Aristotle on teleology, op. cit.*, pp. 271 et sq. Pour notre part, nous pensons qu'elle peut être interprétée en faisant référence au traité *Du Ciel* I où Aristote montre que d'une certaine manière on peut considérer l'ensemble de l'univers comme un corps un, unique et parfait, sans qu'une telle conception conduise à attribuer une nature unique à l'univers. Cf. *Du Ciel* I 2, 268b 11 ; I 9, 278b 11-21 ; I 9, 279a 9-11 : « Par conséquent, il n'y a pas plusieurs cieus, et il ne s'en est pas produit plusieurs, et il n'est pas possible qu'il s'en produise plusieurs, mais ce ciel est un, unique et parfait. – Ὡστ' οὔτε νῦν εἰσὶ πλείους οὐρανοὶ οὔτ' ἐγένοντο, οὔτ' ἐνδέχεται γενέσθαι πλείους· ἀλλ' εἷς καὶ μόνος καὶ τέλειος οὗτος οὐρανός ἐστιν. » Nous renvoyons aussi à ce que nous avons dit à la fin de notre 4<sup>e</sup> partie, note

<sup>875</sup> Par cette expression, « αὐτὸ καθ' αὐτό », d'origine platonicienne, nous pensons qu'Aristote veut désigner une substance, qui est quelque chose de déterminé et qui n'est pas ce qu'elle est, du fait d'appartenir à un autre substrat. Une couleur, pour donner un exemple contraire, ne serait pas une couleur si elle n'était pas la couleur d'une surface. Ainsi, ce qui est « soi-même par soi-même » est aussi séparé et il se différencie de tout ce qui est toujours dit d'un substrat et qui ne peut en être séparé. Par contre, ce qui est toujours dit d'un substrat n'est jamais séparé. Cf. *Métaphysique* N 1, 1087b 1-2 : « Donc, les contraires sont toujours d'un substrat et aucun n'est séparé. – Αἰεὶ ἄρα πάντα τὰ ἐναντία καθ' ὑποκειμένου καὶ οὐθὲν χωριστόν. » Et à propos de cette distinction, nous pouvons ajouter qu'Aristote en tire comme conséquence que ce qui n'est pas séparé et qui est dit d'un substrat ne peut pas être un principe premier, parce qu'il sera un principe qui a lui-même un principe.

l'ordre, et c'est aussi le général et c'est plus celui-ci. En effet, ce n'est pas le général qui est par l'ordre (« διὰ τὴν τάξιν »), mais c'est l'ordre qui est par le général (« διὰ τοῦτόν »).<sup>876</sup>

D'après ce passage, nous voyons que pour Aristote, le bien de la nature entière est double : il y a d'une part l'ordre et l'unité qui existent entre toutes ses parties et entre tous les mouvements qui se produisent en elle et d'autre part ce qui produit cet ordre, la cause de cet ordre. Ces deux biens sont différents. En effet, d'une part, l'ordre est un bien pour la nature prise comme un tout, et un tel bien est en elle, il n'est pas séparé de ce tout dont il est l'ordre. Par contre, quant à ce qui produit cet ordre et qui en est la cause, et qui est aussi un bien pour cette nature, il est précisément un bien pour elle, non plus en tant qu'il est en elle, mais en tant qu'il est la cause d'un bien pour elle, à savoir de son ordre. Et un tel bien est un bien séparé de la nature et il peut être un principe premier d'une manière simple ou absolue, parce qu'il est séparé et qu'il n'est pas dit d'autre chose<sup>877</sup>. Entre ces deux biens, le premier bien est celui qui est la cause de l'autre : le bien séparé est le bien premier et le premier principe ; et l'ordre est le bien produit par le premier principe dans le Tout, dans l'ensemble du monde naturel. Le bien premier est selon lui-même une substance, tandis que l'ordre appartient à un substrat et pour cette raison, il ne peut pas être le principe premier.

L'existence de cet ordre est une chose importante pour Aristote, et il critique tous ceux qui ne l'ont pas vu, ainsi que ceux dont les principes sont incapables d'en rendre compte. Parmi ceux qui n'ont pas conçu des principes adéquats pour rendre compte de cet ordre, nous avons premièrement les anciens physiologues qui n'ont pas posé d'autres principes que les éléments corporels<sup>878</sup>. Selon un tel raisonnement, celui qui prend en compte ce que tous peuvent constater dans les réalités naturelles, c'est-à-dire l'ordre visible qui existe en elles et le fait que les choses se produisent, la plupart du temps, comme il convient et pour le meilleur, celui-là ne peut plus se contenter de donner le feu ou un autre élément corporel comme première cause productrice de tous les mouvements. C'est donc bien la prise en compte de cet ordre qui constitue le fait qui a forcé les philosophes à concevoir d'autres causes productrices comme le νοῦς, le désir ou l'amour<sup>879</sup>. Aristote les louera pour avoir fait ce passage et sa critique ne porte pas sur

---

<sup>876</sup> *Métaphysique* Λ 10, 1075a 11-15 : « Ἐπισκεπτέον δὲ καὶ ποτέρως ἔχει ἡ τοῦ ὅλου φύσις τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον, πότερον κεχωρισμένον τι καὶ αὐτὸ καθ' αὐτό, ἢ τὴν τάξιν. Ἡ ἀμφοτέρως ὡσπερ στρατεύμα; Καὶ γὰρ ἐν τῇ τάξει τὸ εὖ καὶ ὁ στρατηγός, καὶ μᾶλλον οὗτος· οὐ γὰρ οὗτος διὰ τὴν τάξιν ἀλλ' ἐκείνη διὰ τοῦτόν ἐστιν. »

<sup>877</sup> Cf. *Métaphysique* N 1, 1087a 31-37 (voir 1<sup>re</sup> partie, III, 4, note 232).

<sup>878</sup> *Métaphysique* A 3, 984b 8-22. Texte cité en partie à la note 149. Cf. 1<sup>re</sup> partie, II.

<sup>879</sup> Cf. *Métaphysique* A 4, 984b 23-32 : « On pourrait soupçonner Hésiode d'avoir cherché le premier une telle cause ou principe, ainsi que tout autre penseur qui a posé l'amour ou le désir dans les étants, comme principe, par exemple aussi Parménide. En effet, quand il construit la génération du tout, il affirme "qu'elle a songé à faire de l'amour le premier de tous les dieux", et Hésiode dit : "Avant tout il y eut le chaos, puis la Terre au large sein [...] et l'amour qui se distingue entre tous les immortels" parce qu'il doit exister dans les étants une certaine cause qui

l'orientation de leurs recherches vers la connaissance d'une première cause productrice des mouvements ordonnés et naturels mais plutôt sur leur inaccomplissement puisqu'ils ne sont pas parvenus à des doctrines cohérentes expliquant pourquoi ce premier principe produit et en quoi cet ordre produit et qui existe dans la nature est effectivement un bien. De plus, Aristote reproche aussi à la doctrine du *νοῦς* chez Anaxagore d'être peu claire, car il semble distinguer en même temps que confondre le premier principe, qui est cause du beau et de l'ordre, avec les âmes des animaux<sup>880</sup>.

Un autre philosophe qui n'est pas parvenu à une doctrine cohérente au sujet des premiers principes parce qu'il n'a pas tenu compte du fait que l'ensemble non seulement de la nature, mais de toutes les substances, formait un tout ordonné où toutes les substances sont liées les unes aux autres, est Speusippe. En effet, pour Aristote, ce dernier n'a pas conçu pour les premiers principes un système unifié et ordonné :

Ceux qui disent que le nombre mathématique est premier et qu'ainsi, il y a toujours une autre substance à la suite, et des principes différents de chaque substance, donnent à la substance du Tout un caractère épisodique, car une substance n'apporte rien à une autre substance, qu'elle soit ou qu'elle ne soit pas, et ils produisent beaucoup de principes. Mais les étants ne veulent pas être mal gouvernés : « Le gouvernement d'un grand nombre n'est pas bon, qu'il n'y ait qu'un seul chef ! »<sup>881</sup>

---

mettra en mouvement les choses et les fera marcher ensemble. Comment faut-il donc les départager pour dire qui est le premier ? Qu'il soit permis d'en décider plus tard. – Ὑποπεύσειε δ' ἂν τις Ἡσίοδον πρῶτον ζητῆσαι τὸ τοιοῦτον, κἄν εἴ τις ἄλλος ἔρωτα ἢ ἐπιθυμίαν ἐν τοῖς οὖσιν ἔθηκεν ὡς ἀρχὴν, οἶον καὶ Παρμενίδης· καὶ γὰρ οὗτος κατασκευάζων τὴν τοῦ παντὸς γένεσιν Πρώτιστον μὲν (φησὶν) ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων Ἡσίοδος δὲ Πάντων μὲν πρώτιστα χάος γένετ', αὐτὰρ ἔπειτα γὰρ εὐρύστερνος - - ἢ δ' ἔρος, ὃς πάντεσσι μεταπρέπει ἀθανάτοισιν, ὡς δέον ἐν τοῖς οὖσιν ὑπάρχειν τιν' αἰτίαν ἣτις κινήσει καὶ συνάξει τὰ πράγματα. Τούτους μὲν οὖν πῶς χρὴ διανεῖμαι περὶ τοῦ τίς πρῶτος, ἐξέστω κρίνειν ὕστερον· »

<sup>880</sup> Cf. *De l'âme* I 2, 404b 1-7 : « Anaxagore, lui s'exprime moins clairement à leur sujet : à plusieurs reprises, il appelle *νοῦς* la cause du beau et de l'ordre, alors qu'ailleurs il dit que le *νοῦς* est la même chose que l'âme. En effet, il se trouve dans tous les animaux, dans les grands et dans les petits, dans les plus honorables et dans les plus vils. Mais il ne semble pas que le *νοῦς*, celui qui est appelé selon la réflexion ("κατὰ φρόνησιν"), appartienne de la même manière à tous les animaux, ni même de la même manière à tous les hommes. – Ἀναξαγόρας δ' ἦττον διασαφεῖ περὶ αὐτῶν· πολλαχού μὲν γὰρ τὸ αἴτιον τοῦ καλῶς καὶ ὀρθῶς τὸν νοῦν λέγει, ἐτέρωθι δὲ τὸν νοῦν εἶναι ταῦτόν τῃ ψυχῇ· ἐν ἅπασιν γὰρ ὑπάρχειν αὐτὸν τοῖς ζώοις, καὶ μεγάλοις καὶ μικροῖς, καὶ τιμίοις καὶ ἀτιμωτέροις· οὐ φαίνεται δ' ὅ γε κατὰ φρόνησιν λεγόμενος νοῦς πᾶσιν ὁμοίως ὑπάρχειν τοῖς ζώοις, ἀλλ' οὐδὲ τοῖς ἀνθρώποις πᾶσιν. » et 405a 13-19 : « Anaxagore, lui, semble dire que l'âme et le *νοῦς* sont autres, comme nous l'avons dit auparavant, mais il les utilise tous les deux comme ayant une seule nature, si ce n'est du moins qu'il place le *νοῦς* comme étant au plus point le principe de toutes choses. Il déclare en tout cas que lui seul parmi les étants est simple, sans mélange et pur. Et il donne au même principe les deux choses : le fait de connaître ("τό γινώσκειν") et le fait de mettre en mouvement ("τό κινεῖν") en disant que le *νοῦς* met en mouvement le tout. – Ἀναξαγόρας δ' ἔοικε μὲν ἕτερον λέγειν ψυχὴν τε καὶ νοῦν, ὡσπερ εἶπομεν καὶ πρότερον, χρῆται δ' ἀμφοῖν ὡς μιᾷ φύσει, πλην ἀρχὴν γε τὸν νοῦν τίθεται μάλιστα πάντων· μόνον γοῦν φησὶν αὐτὸν τῶν ὄντων ἀπλοῦν εἶναι καὶ ἀμιγῆ τε καὶ καθαρὸν. Ἀποδίδωσι δ' ἄμφω τῇ αὐτῇ ἀρχῇ, τό τε γινώσκειν καὶ τὸ κινεῖν, λέγων νοῦν κινήσει τὸ πᾶν. »

<sup>881</sup> *Métaphysique* Λ 10, 1075b 37 – 1076a 4 : « Οἱ δὲ λέγοντες τὸν ἀριθμὸν πρῶτον τὸν μαθηματικὸν καὶ οὕτως αἰεὶ ἄλλην ἐχομένην οὐσίαν καὶ ἀρχὰς ἐκάστης ἄλλας, ἐπεισοδιώδη τὴν τοῦ παντὸς οὐσίαν ποιοῦσιν (οὐδὲν γὰρ ἢ ἕτερα τῇ ἑτέρᾳ συμβάλλεται οὐσα ἢ μὴ οὐσα) καὶ ἀρχὰς πολλὰς· τὰ δὲ ὄντα οὐ βούλεται πολιτεύεσθαι κακῶς· : " οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίᾳ· εἷς κοίρανος ἔστω." »

Une telle critique se trouve aussi formulée au livre N, où Aristote affirme d'une manière imagée que « la nature n'est pas une mauvaise tragédie » qui serait constituée d'épisodes sans liens les uns avec les autres et sans unité du tout. Pour cette raison, il affirme que la doctrine de Platon est meilleure parce qu'il y a chez lui un ordre et que les principes et les étants éternels postérieurs sont conçus comme dépendant des principes et des étants antérieurs<sup>882</sup>. Ici, aussi, nous pouvons constater que la prise en compte de l'ordre et de l'unité visibles, qui appartiennent au tout du monde des substances naturelles, oblige, au gré d'Aristote, à concevoir un système qui rende effectivement compte de cette unité ordonnée. Nous voyons une des conséquences de cette exigence dans la doctrine d'Aristote, lorsque celui-ci affirme qu'il y a aussi un ordre parmi les premières substances immobiles qui sont causes des déplacements des sphères. En effet, ces substances ne sont pas juxtaposées, mais hiérarchisées par rapport à une première qui est le moteur du premier Ciel et le premier principe de toutes choses<sup>883</sup>.

Dans la suite du chapitre 10, Aristote précise la manière dont il conçoit cet ordre qui appartient comme un bien au tout du monde naturel :

Toutes choses sont ordonnées ensemble (« συντέτακται ») d'une certaine manière, mais pas d'une manière semblable, et les poissons, et les oiseaux, et les plantes ; et il n'en va pas ainsi qu'il n'y a rien de l'un vers l'autre, mais il y a quelque chose. En effet, toutes choses sont ordonnées ensemble vers un seul < bien > (mais comme dans une propriété, il n'est pas du tout permis aux hommes libres de faire ce qui vient comme au hasard, mais tout, ou la plupart est ordonné, alors que les esclaves et les bêtes font peu en vue du bien commun, mais beaucoup n'importe comment), car tel est pour chaque chose le principe qui est sa nature. Je veux dire, par exemple, que nécessairement toutes choses en viennent à être séparées en leurs éléments et qu'ainsi d'autres choses existent, auxquelles toutes s'associent en vue de la totalité.<sup>884</sup>

<sup>882</sup> Cf. *Métaphysique* N 3, 1090b 18-23 : « Pourtant, d'après les phénomènes, la nature ne semble pas faite d'épisodes, comme une mauvaise tragédie. Ceux qui posent les Idées échappent à cette objection, car ils produisent les grandeurs à partir de la matière et d'un nombre, les longueurs à partir de la dyade, les surfaces peut-être à partir de la triade ou aussi à partir d'autres nombres, c'est sans importance. — οὐκ ἔοικε δ' ἡ φύσις ἐπεισοδιώδης οὕσα ἐκ τῶν φαινομένων, ὥσπερ μοχθηρὰ τραγωδία· τοῖς δὲ τὰς ἰδέας τιθεμένοις τοῦτο μὲν ἐκφεύγει—ποιοῦσι γὰρ τὰ μεγέθη ἐκ τῆς ὕλης καὶ ἀριθμοῦ, ἐκ μὲν τῆς δυάδος τὰ μήκη, ἐκ τριάδος δ' ἴσως τὰ ἐπίπεδα, ἐκ δὲ τῆς τετράδος τὰ στερεὰ ἢ καὶ ἐξ ἄλλων ἀριθμῶν· διαφέρει γὰρ οὐθέν. »

<sup>883</sup> Cf. *Métaphysique* Λ 8, 1073b 1-3 : « Donc, que <ces moteurs> soient des substances, et que parmi celles-ci, l'une soit première et l'autre seconde selon le même ordre que les déplacements des astres, c'est évident. — Ὅτι μὲν οὖν εἰσὶν οὐσίαι, καὶ τούτων τις πρώτη καὶ δευτέρα κατὰ τὴν αὐτὴν τάξιν ταῖς φοραῖς τῶν ἄστρον, φανερόν· »

<sup>884</sup> *Métaphysique* Λ 10, 1075a 16-25 : « Πάντα δὲ συντέτακται πῶς, ἀλλ' οὐχ ὁμοίως, καὶ πλωτὰ καὶ πτηνὰ καὶ φυτὰ· καὶ οὐχ οὕτως ἔχει ὥστε μὴ εἶναι θατέρῳ πρὸς θάτερον μηδέν, ἀλλ' ἔστι τι. Πρὸς μὲν γὰρ ἐν ἅπαντα συντέτακται, ἀλλ' ὥσπερ ἐν οἰκίᾳ τοῖς ἐλευθέροις ἥκιστα ἔξεστιν ὅ τι ἔτυχε ποιεῖν, ἀλλὰ πάντα ἢ τὰ πλεῖστα τέτακται, τοῖς δὲ ἀνδραπόδοις καὶ τοῖς θηρίοις μικρὸν τὸ εἰς τὸ κοινόν, τὸ δὲ πολὺ ὅ τι ἔτυχεν· τοιαύτη γὰρ ἐκάστου ἀρχὴ αὐτῶν ἢ φύσις ἐστίν. Λέγω δ' οἷον εἰς γε τὸ διακριθῆναι ἀνάγκη ἅπασιν ἐλθεῖν, καὶ ἄλλα οὕτως ἔστιν ὧν κοινῶν εἰς τὸ ὅλον. » Les trois dernières lignes de ce passage sont elliptiques et nécessitent une part d'interprétation dans la traduction. Voici trois possibilités : « Je veux dire, par exemple, que nécessairement toutes choses en viennent à être séparées en leurs éléments et qu'ainsi d'autres choses existent auxquelles toutes s'associent en vue de la totalité. » (Jaulin et Duminil, p. 1931) ; « I mean, for instance, that all must at least come to be dissolved into their elements, and there are other functions similarly in which all share for the good of the

Aristote se distingue donc des positions d'Anaxagore sur deux points au moins. Premièrement, si comme Anaxagore, il pense que le premier principe, cause de l'ordre, du bien et du beau, est un principe intelligent<sup>885</sup>, il n'attribue cependant pas un  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  à tous les animaux comme semble le faire Anaxagore<sup>886</sup>. Pour Aristote, si toutes les réalités naturelles s'associent les unes aux autres et sont ordonnées vers un bien unique, c'est en raison de la nature propre de chacune et à la mesure de leur nature propre<sup>887</sup>, et non pas parce que toutes participeraient au  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  ou auraient un  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ . Il différencie donc plus nettement qu'Anaxagore, le premier principe intelligent, comme premier principe d'un côté et les âmes et les natures des substances particulières de l'autre côté. Et cette différence nous semble rejoindre ce que nous avons relevé plus haut : Aristote conçoit les mouvements naturels comme des processus orientés vers un bien, sans leur donner comme principe une intelligence délibérante, puisque la nature de la substance motrice suffit. Deuxièmement, il précise formellement, ce qu'Anaxagore n'avait pas fait comme nous l'avons relevé plus haut, quel est le bien en vue duquel le premier principe produit le mouvement, c'est-à-dire l'ordre du tout.

Si nous ajoutons à ce qu'Aristote exprime ici, ce qu'il avait déterminé quant à la cause comme bien pour les générations des plantes et des animaux<sup>888</sup>, nous pouvons comprendre que pour lui le bien qui est la cause en vue de laquelle se produisent tous les mouvements naturels se trouve dans l'acte propre de chaque substance naturelle et que tous ces actes, qui sont ordonnés les uns aux autres, contribuent aussi à l'existence éternelle d'un tout ordonné. Parmi ces actes, l'acte du premier Ciel est premier et contribue plus que tout autre à l'ordre puisqu'il est une cause de mouvement et de régularité pour les autres mouvements célestes et qu'ainsi il

---

whole. » (Ross, ROT, p. 1699) ; « I mean, for example, that at least each of them must necessarily come to be dissolved; and there are likewise other things in which all share towards the whole. » (D. Sedley, « *Metaphysics*  $\Lambda$  10 », *art. cit.*, pp. 328-329). Cependant, il nous semble évident que le sens du texte porte sur la manière dont même les réalités qui se corrompent participent d'une certaine manière au bien du tout.

<sup>885</sup> Nous disons « premier principe intelligent » plutôt que  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ , puisque Aristote n'attribue pas au premier principe d'être un  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ , mais d'être  $\nu\omicron\eta\sigma\iota\varsigma$ . La raison se trouve, pensons-nous, dans le fait que  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  peut désigner une puissance tandis que  $\nu\omicron\eta\sigma\iota\varsigma$  désigne un acte.

<sup>886</sup> Voir *De l'âme* I 2, 404b 1-7 et 405a 13-19, cités à la note 880.

<sup>887</sup> Cette participation de toutes choses au bien du tout se réalise d'une manière différente, car c'est selon sa nature que chaque réalité participe au bien du tout ; Aristote compare, en effet, le Tout à une propriété familiale ou chaque personne et chaque animal, participe selon le mode propre de sa nature, au bien de l'ensemble de la propriété. Une telle position à propos de l'harmonie entre toutes les choses est déjà présente chez Platon. Nous pouvons renvoyer à A. G. Wersinger, « "Être le meilleur" : la puissance et l'excellence chez Platon », in *Dunamis, autour de la puissance chez Aristote*, éd. M. Crubellier, A. Jaulin, D. Lefebvre, P.-M. Morel, Louvain, Peeters, 2008, pp. 151-171, qui montre que, face à Calliclès, le *Socrate des dialogues* démontre que lorsque chaque chose agit selon sa propre puissance, il se produit une harmonie entre toutes choses ; l'excellence de chaque chose lui est propre et n'est pas une qualité universelle (p. 168) et en même temps « l'excellence d'une chose nourrit un lien avec celle des autres choses. » (p. 169).

<sup>888</sup> Cf. notre 4<sup>e</sup> partie, III.

assure la continuité régulière des variations des déplacements du Soleil, variations qui assurent à leur tour l'alternance éternelle des générations et des corruptions des substances sublunaires.

Rappelons encore ici que, pour Aristote, un mouvement est un acte qui est produit par un moteur mais dans un mobile. Le bénéficiaire du mouvement et de cet acte est donc premièrement le mobile qui est mis en mouvement et qui acquiert une forme et un acte, et non le moteur puisque celui-ci est déjà en acte et possède déjà en acte la forme qu'il produit. Si dans un second temps, celui qui a produit quelque chose peut s'en servir et donc être le bénéficiaire dernier des mouvements qu'il produit, il n'en reste pas moins que, pris au sens strict, un mouvement est un acte et une certaine production d'une forme dans un mobile qui est le bénéficiaire de cet acte et de cette forme. D'autre part, l'acte produit dans un mobile dépend de la puissance de celui-ci et c'est selon la puissance qu'il possède qu'il est mis en acte. Par conséquent, c'est en étant limités par une telle puissance particulière que chaque substance en mouvement possèdera le bien qui lui est propre. Et c'est cette raison qui explique pourquoi Aristote affirme que toutes les substances n'atteignent pas le bien de la même manière, mais que chacune l'atteint autant qu'il lui est possible, selon sa puissance<sup>889</sup>.

Par conséquent, nous pouvons conclure que le mouvement du premier Ciel est produit en vue du bien du premier Ciel car c'est ainsi que celui-ci possède le bien autant qu'il lui est possible. Et ce mouvement, comme tout mouvement, est produit par une substance en acte qui, dans ce cas, est séparée du premier Ciel puisque le premier Ciel et la première substance immobile ne forment pas une seule substance composée mais qu'elles sont deux substances simples ; l'une est corporelle et l'autre incorporelle, l'une est en mouvement et l'autre, immobile, l'une est naturelle et l'autre, séparée et au-delà de la nature<sup>890</sup>.

L'existence de ces deux biens, celui qui est séparé et celui qui se trouve dans l'ordre du tout, nous permet de proposer l'interprétation suivante de la doctrine d'Aristote concernant la première cause comme bien et comme accomplissement. En effet, nous avons vu plus haut qu'Aristote reprochait à Anaxagore de n'avoir pas précisé en vue de quel bien le *voûç* mettait le Tout en mouvement.

Dans le cas du mouvement du premier Ciel et dans le cas de l'ensemble des mouvements du tout, nous pensons que ce principe, qui est en même temps cause comme ce d'où vient le

---

<sup>889</sup> Nous renvoyons à D. Lefebvre, *Dynamis, op. cit.*, 1<sup>re</sup> partie, pp. 37-176, pour une analyse complète du sens de cette expression.

<sup>890</sup> Cf. *Du Ciel* II 6, 288a 27 – 288b 7. Cité plus haut, note 797.

mouvement et cause comme ce en vue de quoi, et qui, comme la santé, est le même sans être exactement le même, peut être exprimé par les termes « acte », « éternel » et « divin ». En effet, en nous basant sur les passages que nous avons mentionnés plus haut et dans lesquels Aristote parle du principe divin ainsi que du désir des substances naturelles – qu’elles soient éternelles ou corruptibles – de participer au divin et à l’éternel<sup>891</sup>, nous pensons que c’est « le principe le plus divin » qui produit un mouvement dans le premier Ciel ; « le principe le plus divin » est le bien et une substance séparée et il ne possède pas son bien en raison d’une action, tandis que c’est par un mouvement éternel que le premier Ciel peut atteindre son bien propre et se rapprocher au plus haut point du principe le plus divin et éternel. Quant aux autres corps célestes, ils atteignent leur bien par des mouvements plus nombreux, tandis que les substances sublunaires participent au divin, dans la mesure de leurs puissances, grâce à la continuité éternelle des générations et des corruptions, produites par l’action des corps célestes et par leur nature propre. L’action du premier principe qui est acte, éternel et le plus divin permet donc à chaque substance naturelle de participer, selon sa puissance, à l’éternel et au divin, en étant en acte autant qu’il lui est possible et selon sa propre forme naturelle.

Ce qui produit en premier est donc ce qui possède le bien, l’acte, l’éternel et le divin au plus haut point, sans aucune puissance et sans aucun mouvement ; et il est une cause qui produit le bien, l’acte, l’éternel et le divin dans toutes les autres choses, au moyen de leurs mouvements et dans la mesure de leurs puissances.

Dans une telle vision, bien que toutes les substances dépendent les unes des autres, chacune reste dans sa nature propre. Ainsi, l’action des mouvements célestes sur les substances sublunaires a pour accomplissement le bien des substances sublunaires : le fait d’engendrer perpétuellement des substances de mêmes formes qu’elles, et ainsi de participer autant qu’elles le peuvent à l’immortalité, à l’éternité et au divin. Si l’on peut dire que l’action des mouvements célestes sur les substances sublunaires permet à ces dernières de devenir semblables à ces substances éternelles, cette similitude ne doit pas être comprise en termes de forme, mais en termes *d’être toujours* : c’est dans la mesure où elles sont toujours en acte, selon leur propre forme et leur propre substance, que les substances sublunaires peuvent être semblables aux substances célestes. Ce même rapport peut être affirmé entre les moteurs immobiles et les substances célestes : si ces dernières sont divines et désirent le divin, ce désir n’est pas un désir

---

<sup>891</sup> Cf. en particulier, *Physique* I 9, 192a 13-25. *Génération et corruption* II 10, 336b 26-34, *De l’âme* II 4, 415b 1-2, *Génération des animaux* II 1, 731b 24 – 732a 11 et *Du Ciel* II 3, 286a 8-12 ; II 5, 288a 2-12 ; II 12, 292a 22-28 ; II 12, 292b 19-25. Nous renvoyons aussi à la note 827 et la note 842.

de devenir semblables par la forme, ou par la substance, aux moteurs immobiles, mais un désir d'être *toujours* ce qu'elles sont, selon leur propre substance, c'est-à-dire des substances corporelles qui tournent éternellement en rond<sup>892</sup>.

Par conséquent, les termes « divins » et « éternels » s'ils montrent en quoi il y a une identité entre celui qui produit et le bien qu'il produit, doivent aussi être compris comme désignant des actes différents : le premier Ciel n'est pas « divin » et « éternel » comme la première substance, et les hommes ne sont pas « divins » comme le sont les corps célestes incorruptibles et éternels, mais parce qu'ils possèdent le *voũç*.

Ainsi, nous pouvons transformer la théorie de la forme que nous avons exposée plus haut, pour produire une théorie à propos de la causalité de la première substance. Dans le cas des générations naturelles, la cause comme principe du mouvement et la cause comme bien sont *d'une certaine manière* le même principe, c'est-à-dire le même par la forme, celle qui est présente en acte dans le moteur au point de départ du mouvement, et celle qui est présente en acte dans le mobile quand le mouvement est accompli. Dans le cas de la causalité du premier principe sur le premier Ciel, les deux causes sont aussi *d'une certaine manière* les mêmes : *le fait d'être éternellement en acte* pour le premier principe et *le fait d'être éternellement en acte* pour le premier Ciel. Ce qui change, c'est qu'il n'y a plus de similitude de forme comme dans le cas des principes des générations, mais uniquement une similitude quant au fait d'être éternellement en acte, et cela avec une dissimilitude quant à la forme<sup>893</sup> : l'acte du premier

---

<sup>892</sup> À ce propos, nous pouvons citer un passage de l'*Éthique à Eudème* I 8, 1218a 24-32, qui est quelquefois cité pour justifier l'attribution d'une âme aux astres : « D'autre part, on ne manque pas d'audace à vouloir démontrer que le bien-même, c'est l'un, en disant que les nombres tendent <vers l'un>. On ne voit pas bien ce que l'on entend par *tendre vers*, l'expression manque de précision ; et puis, qui pourrait comprendre que le désir puisse se trouver chez des êtres auxquels la vie n'appartient pas ? Il faut donc bien étudier la question et ne pas ajouter foi sans raison à ce qu'il est difficile de croire même lorsque cela s'appuie sur un raisonnement. Quant à dire que tous les étants tendent vers un unique bien, ce n'est pas vrai. Chaque chose désire son bien propre, l'œil désire la vue, le corps désire la santé et ainsi de suite. » Ce texte, qui fait partie d'une critique plus longue d'Aristote et qui porte, pensons-nous, sur la conception platonicienne du bien, a fait l'objet d'un excellent commentaire de J. Brunschwig, « *Éthique à Eudème* I 8, 1218 a 15-32 et le Περὶ ταγαθου », *Les Études philosophiques* 181 (2018/1), pp. 15-36 (1<sup>re</sup> édition : « EE I 8, 1218 a 15-32 et le ΠΕΡΙ ΤΑΓΑΘΟΥ », in P. Moraux et D. Harlfinger, *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*, Akten des 5. Symposium Aristotelicum, Berlin, De Gruyter, 1971, pp. 197-222). Aristote refuse donc deux positions platoniciennes : il lui semble impossible de penser que les nombres tendent vers quelque chose, puisqu'ils sont inanimés ; il refuse de concevoir *un bien* vers lequel tous les étants tendraient, puisque chaque chose tend vers son bien propre. Si l'on suit ces deux principes pour la question des corps célestes, étant donné qu'ils tendent vers un bien, il faut poser qu'ils sont, d'une certaine manière, animés ; mais, il faut préciser en même temps, que le bien vers lequel ils tendent est leur propre bien : être toujours en train de tourner en rond. D'autre part, rappelons aussi qu'Aristote n'attribue pas aux corps célestes une puissance de connaître dont le bien propre serait un acte de connaissance.

<sup>893</sup> Nous avons un premier exemple de ce genre de causalité avec une dissimilitude quant à la forme dans la relation entre le mouvement éternel et alternatif du Soleil et l'éternité des générations et de corruptions : le mouvement du Soleil produit quelque chose qui est un bien pour les substances sublunaires (Cf. *Génération et corruption* II 10, 336b 26-34) et il n'est pas de même forme que les substances sublunaires (Cf. *Métaphysique* Λ 5, 1071a 11-17 : « Mais il y a une autre différence entre "en acte" et "en puissance" pour les choses qui n'ont pas la même matière

principe – la pensée de la pensée – n’est pas de même forme que l’acte du premier Ciel – une rotation éternelle. Ainsi, nous pouvons dire que ce qui est en acte produit l’acte, que ce qui est éternel produit l’éternel, et que ce qui est divin produit le divin, mais en se rappelant que ces termes désignent des actes différents selon les différentes substances.

### 3. Les mouvements éternels et leurs causes en acte, en Métaphysique A

Afin de voir si l’interprétation que nous venons de proposer à propos de la causalité du premier principe peut être correcte, nous allons reprendre les recherches des chapitres 6 à 8 du livre A et regarder plus en détail les raisonnements d’Aristote.

#### a. Les mouvements éternels

Au sujet des mouvements éternels des corps célestes, Aristote reprend au livre A, les différentes conclusions auxquelles il était déjà parvenu dans les traités de philosophie de la nature. Et il le fait sans ajouter de nouveaux développements, à l’exception de la recherche portant sur la détermination exacte du nombre de sphères nécessaires pour expliquer les déplacements des planètes. Il affirme donc à nouveau qu’il y a toujours eu du mouvement et que le mouvement premier est le déplacement circulaire qui seul peut être continu et qui seul, par conséquent, peut être éternel et toujours le même selon le nombre<sup>894</sup>. Aristote rappelle aussi qu’il estime être le seul parmi les philosophes qui affirment l’éternité du mouvement à avoir considéré jusqu’au bout cette question, puisque les autres penseurs, soit n’ont pas donné les causes de ce mouvement et de son éternité, soit l’ont fait d’une manière insuffisante. Il est aussi le seul à avoir démontré que le premier mouvement doit être un déplacement circulaire éternel<sup>895</sup>.

---

et pour celles qui n’ont pas la même forme, mais une forme différente. Par exemple, la cause d’un homme, ce sont les éléments, feu et terre comme matière, et sa forme propre, et en outre une autre cause externe, par exemple son père, et dehors de ces causes, le soleil, le cercle oblique, qui ne sont ni matière, ni forme, ni privation, ni de même forme, mais causes motrices. – ἄλλως δ’ ἐνεργεία καὶ δυνάμει διαφέρει ὧν μὴ ἔστιν ἡ αὐτὴ ὕλη, ὧν ἐνίων οὐκ ἔστι τὸ αὐτὸ εἶδος ἀλλ’ ἕτερον, ὡς περ ἀνθρώπου αἴτιον τὰ τε στοιχεῖα, πῦρ καὶ γῆ ὡς ὕλη καὶ τὸ ἴδιον εἶδος, καὶ ἔτι τι ἄλλο ἔξω οἷον ὁ πατήρ, καὶ παρὰ ταῦτα ὁ ἥλιος καὶ ὁ λοξὸς κύκλος, οὔτε ὕλη ὄντα οὔτ’ εἶδος οὔτε στέρησις οὔτε ὁμοειδὲς ἀλλὰ κινουῦντα. »)

<sup>894</sup> Cf. *Métaphysique* A 6, 1071b 6-11 : « Mais il est impossible que le mouvement soit généré ou se corrompe, car il est toujours, pas plus que le temps, car il ne peut y avoir ni antérieur ni postérieur s’il n’y a pas de temps. Et ainsi donc, le mouvement est continu tout comme le temps, car il est soit la même chose que le mouvement, soit une certaine affection du mouvement. Mais le mouvement n’est pas continu, si ce n’est le mouvement selon le lieu et, dans cette sorte de mouvement, le mouvement circulaire. – ἀλλ’ ἀδύνατον κίνησιν ἢ γενέσθαι ἢ φθαρῆναι (αἰετὰ γὰρ ἦν), οὐδὲ χρόνον. Οὐ γὰρ οἷόν τε τὸ πρότερον καὶ ὕστερον εἶναι μὴ ὄντος χρόνου· καὶ ἡ κίνησις ἄρα οὕτω συνεχῆς ὡς περ καὶ ὁ χρόνος· ἢ γὰρ τὸ αὐτὸ ἢ κινήσεώς τι πάθος. Κίνησις δ’ οὐκ ἔστι συνεχῆς ἀλλ’ ἢ ἡ κατὰ τόπον, καὶ ταύτης ἢ κύκλω. »

<sup>895</sup> *Métaphysique* A 6, 1071b 31 – 1072a 3 : « C’est pourquoi certains produisent un acte perpétuel, comme Leucippe et Platon, car ils affirment que le mouvement est perpétuel. Mais ils ne disent pas pourquoi, ni ce qu’est ce mouvement, ni la cause pour laquelle il est de telle ou telle manière. En effet, rien n’est en mouvement au

Il reprend aussi, qu'en raison de la génération et de la corruption qui existent dans le monde sublunaire, il est nécessaire que les mouvements éternels soient plusieurs, puisque s'il n'y avait qu'un seul mouvement éternel parfaitement régulier, nous ne pourrions pas observer le fait que les générations alternent avec les corruptions. En effet, ces deux mouvements sont des mouvements contraires qui réclament donc des principes contraires. Et pour Aristote, ces principes contraires, à la différence de tous les autres philosophes, ne sont pas deux éléments contraires – comme l'amitié et la haine, l'étant et le non-étant, l'un et le multiple – mais la variation des mouvements du Soleil et les effets contraires de réchauffement et de refroidissement que cette variation produit :

Si donc la même chose est perpétuellement par cycles, il faut que demeure quelque chose qui soit toujours en acte de la même façon (« ἀεὶ ὡσαύτως ἐνεργοῦν »). Mais s'il doit y avoir génération et corruption, il faut qu'il y ait une autre chose qui soit toujours en acte d'une manière, puis d'une autre (« ἀεὶ ἐνεργοῦν ἄλλως καὶ ἄλλως »).<sup>896</sup>

Ce qui est toujours en acte de la même façon, c'est donc le premier Ciel, tandis que ce qui est toujours en acte d'une manière et d'une autre, ce sont les astres errants ou planètes, tous ces corps célestes étant composés de la même matière qui peut être naturellement en mouvement circulaire sans connaître de repos<sup>897</sup>.

---

hasard, mais il faut toujours qu'il y ait quelque chose, comme maintenant, il y a mouvement de telle manière par nature, de telle autre par contrainte, par le νοῦς ou pour une autre raison. Et puis, quelle sorte de mouvement est le premier ? De fait, cela a une importance considérable. Mais de plus, pas même Platon ne peut énoncer ce qu'il pense parfois être le principe <du mouvement> : ce qui se met soi-même en mouvement, car l'âme est postérieure et contemporaine du Ciel, à ce qu'il affirme. – Διὸ ἔνιοι ποιοῦσιν ἀεὶ ἐνέργειαν, οἷον Λεύκιππος καὶ Πλάτων· ἀεὶ γὰρ εἶναι φασι κίνησιν. Ἀλλὰ διὰ τί καὶ τίνα οὐ λέγουσιν, οὐδ', εἰ ὡδί ἢ ὡδί, τὴν αἰτίαν. Οὐδὲν γὰρ ὡς ἔτυχε κινεῖται, ἀλλὰ δεῖ τι ἀεὶ ὑπάρχειν, ἔσπερ νῦν φύσει μὲν ὡδί, βία δὲ ἢ ὑπὸ νοῦ ἢ ἄλλου ὡδί. (Εἴτα ποία πρώτη; Διαφέρει γὰρ ἀμήχανον ὄσον). Ἀλλὰ μὴν οὐδὲ Πλάτωνί γε οἷόν τε λέγειν ἦν οἴεται ἐνίοτε ἀρχὴν εἶναι, τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινεῖν· ὕστερον γὰρ καὶ ἅμα τῷ οὐρανῷ ἢ ψυχῇ, ὡς φησίν. »

<sup>896</sup> *Métaphysique* Λ 6, 1072a 9-13 : « Εἰ δὴ τὸ αὐτὸ ἀεὶ περιόδῳ, δεῖ τι ἀεὶ μένειν ὡσαύτως ἐνεργοῦν. Εἰ δὲ μέλλει γένεσις καὶ φθορὰ εἶναι, ἄλλο δεῖ εἶναι ἀεὶ ἐνεργοῦν ἄλλως καὶ ἄλλως. »

<sup>897</sup> Cf. *Métaphysique* Λ 8, 1073a 28-32 : « Nous voyons à côté du déplacement simple du tout, dont nous disons que la première substance immobile le met en mouvement, d'autres déplacements étant les déplacements éternels des planètes – en effet, le corps <en mouvement> en cercle est éternel et sans repos ; cela a été démontré dans les discussions sur les êtres naturels. – ὀρῶμεν δὲ παρὰ τὴν τοῦ παντὸς τὴν ἀπλήν φορὰν, ἣν κινεῖν φαμὲν τὴν πρώτην οὐσίαν καὶ ἀκίνητον, ἄλλας φορὰς οὐσας τὰς τῶν πλανήτων αἰδίους (αἰδίον γὰρ καὶ ἄστατον τὸ κύκλω σῶμα· δέδεικται δ' ἐν τοῖς φυσικοῖς περὶ τούτων). » et *Métaphysique* Λ 8, 1073b 8-17 : « Que les déplacements soient plus nombreux que les choses qui sont déplacées, c'est évident, même pour ceux qui n'ont touché que modérément à ces questions : en effet, chacun des astres errants est déplacé selon plus d'un déplacement. Mais combien s'en trouve-t-il ? Nous exposons maintenant, pour pouvoir en avoir une notion, ce qu'en disent certains mathématiciens, pour pouvoir concevoir à la réflexion, un nombre défini. Pour le reste, que nous cherchions nous-mêmes ou que nous nous informions auprès des autres chercheurs, au cas où ceux qui s'occupent de ces questions auraient quelques opinions contraires à ce que l'on vient de dire, il faut entendre les uns et les autres, mais il faut suivre les plus rigoureux. – Ὅτι μὲν οὖν πλείους τῶν φερομένων αἰ φοραί, φανερόν τοῖς καὶ μετρίως ἡμμένοις (πλείους γὰρ ἕκαστον φέρεται μίς τῶν πλανωμένων ἀστρῶν)· πόσαι δ' αὐταὶ τυγχάνουσιν οὔσαι, νῦν μὲν ἡμεῖς ἂ λέγουσι τῶν μαθηματικῶν τινὲς ἐννοίας χάριν λέγομεν, ὅπως ἦ τι τῇ διανοίᾳ πλῆθος ὀρισμένον ὑπολαβεῖν· τὸ δὲ λοιπὸν τὰ μὲν ζητοῦντας αὐτοὺς δεῖ τὰ δὲ πυνθανομένους παρὰ τῶν ζητούντων, ἂν τι φαίνεται παρὰ τὰ νῦν εἰρημένα τοῖς ταῦτα πραγματευομένοις, φιλεῖν μὲν ἀμφοτέρους, πείθεσθαι δὲ τοῖς ἀκριβεστέροις. »

Pour expliquer les déplacements multiples des planètes, Aristote reprend ici aussi la théorie des sphères qui trouve son origine dans les systèmes mathématiques d'Eudoxe et de Calippe et qu'il adapte à ses principes physiques en concevant ces sphères comme des corps sphériques. Tout en acceptant le fait qu'il n'est pas compétent pour se prononcer sur les détails mathématiques de cette théorie, il affirme cependant qu'elle est la seule qui permet de comprendre la manière dont sont produits les déplacements des planètes<sup>898</sup>. À ce propos, nous pouvons remarquer que l'emploi du verbe « ποιῆσθαι » nous invite, dans le cadre de ces chapitres 6-10, à ne pas concevoir une distinction nette entre les significations de « ποιῆν » et de « κινῆν » – ainsi qu'entre les termes qui leur sont apparentés – et à plutôt penser qu'à ce niveau de généralité, Aristote peut employer l'un pour l'autre<sup>899</sup>.

### b. Les moteurs immobiles et éternels

Quant à la question des causes qui produisent ces déplacements éternels, les recherches du livre Λ ont ceci de particulier par rapport au livre VIII de la *Physique* : elles sont basées principalement sur le principe de l'antériorité de l'acte sur la puissance (1071b 17-20 et 1072a 3-4, par ex.), alors que ce principe est à peine évoqué en *Physique* VIII<sup>900</sup>. De plus, elles développent aussi en propre les éléments suivants : ces causes sont des substances séparées des substances sensibles (1073a 2-5) et elles sont les premières substances (1074b 10) ; elles sont les premiers principes de toutes choses et il n'y a pas besoin de concevoir encore d'autres principes (1072a 17-18) ; leur acte n'est pas l'acte d'une puissance (1071b 20 et 1072a 25-26) ; elles mettent en mouvement comme le désirable (1072b 3-4) et comme l'accomplissement d'un déplacement (1074a 23) ; leur acte est une pensée (1072b 18) et une vie qui est la meilleure possible (1072b 26) ; elles sont un nombre déterminé – 47, si du moins il y a bien 47 sphères à mettre en mouvement (1074a 11-12) – et elles sont hiérarchisées par rapport à la première qui met en mouvement le premier Ciel (1073a 36 – 1073b 3) ; la première substance, moteur du premier Ciel, est un dieu et aussi sans doute les autres substances immobiles (1072a 25-30, 1074b 1-2) ; l'acte de la première substance est une pensée qui se pense elle-même<sup>901</sup>.

<sup>898</sup> *Métaphysique* Λ 8, 1074a 4-5 : « C'est seulement ainsi qu'il est possible que soit produit le déplacement de toutes les planètes. – οὕτω γὰρ μόνως ἐνδέχεται τὴν τῶν πλανήτων φορὰν ἅπαντα ποιῆσθαι. »

<sup>899</sup> Cf. 2<sup>e</sup> partie, III, 1.

<sup>900</sup> À notre connaissance, le seul raisonnement de *Physique* VIII utilisant la distinction acte et puissance se trouve en *Physique* VIII 5, 257b 6-14, cité plus haut, voir 2<sup>e</sup> partie, V, note 367.

<sup>901</sup> Cf. *Métaphysique* Λ 9. Nous n'aborderons pas ce point dans notre travail ayant choisi de rester sur la question précises des causes des mouvements. Signalons cependant que la manière dont cette doctrine de la pensée de la pensée s'appliquerait aussi ou bien ne s'appliquerait pas, aux autres moteurs des sphères est pour nous obscure. Pour la question de la pensée et du 1<sup>er</sup> moteur qui est traitée dans ces deux chapitres, nous renvoyons en particulier aux communications du Symposium Aristotelicum consacré au livre Λ : A. Laks, « *Metaphysics* Λ 7 », *art. cit.* ; J. Brunschwig, « *Metaphysics* Λ 9 : A Short-Lived Thought-Experiment ? », in *op. cit.*, pp. 275-306 ; A. Kosman,

Quant aux points qu'Aristote avait déjà établis auparavant au sujet de ces premières causes, nous pensons que ce sont principalement ceux-ci : ce sont des principes et des étants immobiles (1071b 5, par ex.) et impassibles (1073a 11) ; ils sont incorporels, sans grandeur et ils mettent en mouvement avec une puissance infinie (1073a 5-10) ; le premier moteur est immobile selon lui-même et selon la coïncidence<sup>902</sup> tandis que les autres sont uniquement qualifiées d'immobiles selon eux-mêmes sans qu'Aristote ajoute selon la coïncidence<sup>903</sup>.

En *Métaphysique* Λ 6-8, le centre des raisonnements par lesquels Aristote entend d'une part démontrer l'existence de substances premières, séparées des substances sensibles, éternelles et immobiles, et par lesquels il entend d'autre part montrer et dire ce qu'elles sont, se trouve donc dans l'affirmation selon laquelle l'acte est antérieur à la puissance. Mais, ces raisonnements impliquent aussi d'autres éléments tels que l'éternité du déplacement circulaire, la multiplicité de ces déplacements circulaires et éternels et enfin le principe selon lequel tout mouvement est l'acte d'un mobile produit par ce qui est en acte dans le mobile qui en a la puissance. C'est en effet parce qu'il y a actuellement des mouvements éternels qui sont des déplacements circulaires – mouvements dont l'existence a été prouvée sur la base des mouvements naturels évidents pour tous – qu'il faut nécessairement poser une sorte de substance qui soit la cause en acte de tels mouvements et dont l'acte n'est pas l'acte d'une puissance, car autrement il n'y aurait pas de mouvement éternel, et par suite, pas d'autres mouvements :

---

« *Metaphysics* Λ 9 : Divine Thought », in *op. cit.*, pp. 307-326 ; M. Crubellier, « Rupture, reprise et révision de la théologie des *Lois* à celle de *Métaphysique* Λ », *art. cit.* et à F. Baghdassarian, « L'intellection divine en *Métaphysique* Λ 7 et 9 : les indices d'un approfondissement d'Aristote par lui-même », in *Réceptions de la théologie aristotélicienne d'Aristote à Michel d'Éphèse*, dir. F. Baghdassarian, G. Guyomarc'h, Louvain, Peeters, 2017, pp. 33-58. Signalons que reste aussi obscure pour nous la question du lien entre le fait que le premier moteur soit d'une part ce qui met la première sphère en mouvement, et soit d'autre part pensée de la pensée. Nous voulons dire ceci : Aristote appuie l'affirmation d'une substance éternelle, immobile et séparée, sur la nécessité de poser une cause absolument première pour le premier de tous les mouvements ; mais peut-on dire que la thèse que cette substance soit *pensée de la pensée* s'appuie sur cette même nécessité ? Si notre lecture est correcte et qu'effectivement Aristote n'attribue pas aux sphères célestes une capacité de connaître, quel peut-être le lien entre le premier moteur qui n'a d'autre acte que celui de penser et la première sphère qui n'a d'autre acte qu'un mouvement local ? Et quelle est la raison précise qui permet d'attribuer la pensée à cette première substance ? Y a-t-il une autre raison qu'une sorte de convenance qui pourrait être telle que : puisque le meilleur appartient au meilleur et que la pensée est ce qu'il y a de meilleur, alors à la première substance qui est ce qu'il y a de meilleur doit appartenir la pensée.

<sup>902</sup> *Métaphysique* Λ 8, 1073a 23-25 : « En effet, d'une part, le principe et le premier des étants est immobile et par lui-même et par coïncidence et d'autre part, il est ce qui met en mouvement le premier mouvement éternel et un. – Ἡ μὲν γὰρ ἀρχὴ καὶ τὸ πρῶτον τῶν ὄντων ἀκίνητον καὶ καθ' αὐτὸ καὶ κατὰ συμβεβηκός, κινεῖ δὲ τὴν πρώτην αἰδίον καὶ μίαν κίνησιν. »

<sup>903</sup> *Métaphysique* Λ 8, 1073a 32-34 : « Il est nécessaire aussi que chacun de ces déplacements soit mis en mouvement par une substance immobile par elle-même et éternelle. ἀνάγκη καὶ τούτων ἐκάστην τῶν φορῶν ὑπ' ἀκινήτου τε κινεῖσθαι καθ' αὐτήν καὶ αἰδίου οὐσίας. »

Il faut donc qu'il y ait un principe tel que sa substance soit acte. De plus, il faut que ces substances (« τὰς οὐσίας ») soient sans matière ; en effet, il faut qu'elles soient éternelles, si du moins quoi que ce soit d'autre est éternel. Elles sont donc acte. Il y a pourtant une difficulté, car on est d'avis que tout ce qui exerce (« τὸ ἐνεργοῦν »), a la puissance (« δύνασθαι »), mais ce n'est pas tout ce qui a la puissance (« τὸ δυνάμενον ») qui exerce (« ἐνεργεῖν »), de sorte que la puissance serait antérieure. Mais alors, s'il en est ainsi, il n'y aura aucun étant, car il est possible de pouvoir être sans être encore. Or s'il en est comme ce que disent les théologiens qui font tout naître de la nuit, ou comme les philosophes de la nature qui affirment que « toutes choses sont ensemble », il en résulte la même impossibilité. En effet, comment quelque chose serait-il en mouvement s'il n'y a pas une cause en acte ? De fait, le bois, assurément, ne se mettra pas de lui-même en mouvement, mais ce sera l'art du charpentier, ni les menstrues, ni la terre, mais ce sont les graines et la semence.<sup>904</sup>

Si donc, les premières substances qui produisent les déplacements éternels étaient comme les substances naturelles, c'est-à-dire des substances dont l'acte est l'acte d'une puissance, leur substance serait puissance et acte, et par conséquent, elles pourraient ne pas être toujours les mêmes et ne pas être toujours en acte, puisque tout ce qui a la puissance d'être quelque chose peut aussi ne pas être cette chose ou être différemment. Mais, si elles n'étaient pas toujours en acte et toujours simplement les mêmes, le mouvement ne serait pas éternel, or, pour Aristote, il l'est. Il est donc nécessaire de poser ici des substances dont la substance ne soit que « acte ». Et par ce raisonnement, Aristote prouve qu'ici aussi l'acte est antérieur à la puissance : la substance qui n'est que « acte » est première absolument et il n'y a aucune puissance qui lui soit antérieure. Il est par conséquent impossible que le principe de tout soit la Nuit, ou un mélange universel, parce qu'alors rien ne se serait jamais produit et rien ne serait en mouvement, ce que l'évidence infirme.

Par un tel raisonnement, Aristote reprend et corrige ce qu'il y avait de juste dans les affirmations d'Anaxagore et d'Empédocle, à savoir le fait que l'acte est antérieur à la puissance<sup>905</sup>. Et il corrige aussi les raisonnements de Platon sur plusieurs points. En effet, s'il a

<sup>904</sup> *Métaphysique* Λ 6, 1071b 19-31 : « Δεῖ ἄρα εἶναι ἀρχὴν τοιαύτην ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια. Ἐτι τοίνυν ταύτας δεῖ τὰς οὐσίας εἶναι ἄνευ ὕλης· αἰδίους γὰρ δεῖ, εἴπερ γε καὶ ἄλλο τι αἰδίον. Ἐνέργεια ἄρα. Καίτοι ἀπορία· δοκεῖ γὰρ τὸ μὲν ἐνεργοῦν πᾶν δύνασθαι τὸ δὲ δυνάμενον οὐ πᾶν ἐνεργεῖν, ὥστε πρότερον εἶναι τὴν δύναμιν. Ἀλλὰ μὴν εἰ τοῦτο, οὐθὲν ἔσται τῶν ὄντων· ἐνδέχεται γὰρ δύνασθαι μὲν εἶναι μήπω δ' εἶναι. Καίτοι εἰ ὡς λέγουσιν οἱ θεολόγοι οἱ ἐκ νυκτὸς γεννῶντες, ἢ ὡς οἱ φυσικοὶ ὁμοῦ πάντα χρήματά φασι, τὸ αὐτὸ ἀδύνατον. Πῶς γὰρ κινήσεται, εἰ μὴ ἔσται ἐνεργεῖα τι αἰτίον; Οὐ γὰρ ἢ γε ὕλη κινήσει αὐτὴ ἑαυτήν, ἀλλὰ τεκτονική, οὐδὲ τὰ ἐπιμήνια οὐδ' ἢ γῆ, ἀλλὰ τὰ σπέρματα καὶ ἡ γονή. »

<sup>905</sup> Cf. *Métaphysique* Λ 6, 1072a 4-9 : « Que l'acte soit antérieur, Anaxagore en témoigne, en effet le νοῦς est acte, et aussi Empédocle avec l'amitié et la haine, et ceux qui disent que le mouvement est perpétuel comme Leucippe. Par conséquent, le chaos, ou la nuit n'ont pas duré un temps infini, mais les mêmes choses sont perpétuellement, soit par période, soit autrement, s'il est vrai que l'acte est antérieur à la puissance. – ὅτι δ' ἐνέργεια πρότερον, μαρτυρεῖ Ἀναξαγόρας (ὁ γὰρ νοῦς ἐνέργεια) καὶ Ἐμπεδοκλῆς φιλίαν καὶ τὸ νεῖκος, καὶ οἱ αἰεὶ λέγοντες κίνησιν εἶναι, ὥσπερ Λεύκιππος· ὥστ' οὐκ ἦν ἄπειρον χρόνον χάος ἢ νύξ, ἀλλὰ ταῦτα αἰεὶ ἢ περιόδῳ ἢ ἄλλως, εἴπερ πρότερον ἐνέργεια δυνάμεως. »

bien posé des substances immobiles et incorruptibles, ce qui est effectivement nécessaire<sup>906</sup>, il a pensé qu'il n'y avait en elles aucun principe de mouvement. Et même pour les philosophes qui auraient conçu qu'il y avait dans de telles substances un principe de mouvement, une telle conception est encore insuffisante parce qu'une substance qui possède un principe de mouvement et qui ne serait pas toujours en acte ne pourrait être un premier principe suffisant pour le premier mouvement éternel :

Mais de plus, s'il y a une chose qui peut mettre en mouvement ou produire un mouvement (« κινητικὸν ἢ ποιητικόν »), mais sans exercer cette puissance (« μὴ ἐνεργοῦν τι »), il n'y aura pas de mouvement, puisqu'il est possible que ce qui possède une puissance (« τὸ δύναμιν ἔχον ») n'exerce pas (« μὴ ἐνεργεῖν »). Donc, même si nous produisons des substances éternelles comme ceux qui parlent des Idées, cela ne nous sera en rien utile s'il n'y a pas en elle un principe pouvant produire un changement (« τις δυναμένη ἀρχὴ μεταβάλλειν »). Mais même ainsi, ce principe ne sera pas suffisant, ni même une autre substance au-delà des formes, puisque s'il n'exerce pas, il n'y aura pas de mouvement.<sup>907</sup>

Il est donc nécessaire, pour Aristote, de poser des substances qui ne soient pas seulement des formes éternelles et qui ne possèdent pas seulement la puissance de mettre les corps célestes en mouvement, mais des substances qui soient des actes éternels et toujours les mêmes et qui produisent éternellement les mouvements éternels des corps célestes.

En parlant d'une telle sorte de substance qui est acte, Aristote, d'après les manuscrits, utilise, en 1071b 21, un pluriel et parle de ces substances. Le fait que de telles substances doivent être plusieurs sera démontré longuement au chapitre 8, toutefois la nécessité de poser plusieurs principes pour pouvoir expliquer les déplacements variés des planètes est déjà posée à la fin du chapitre 6. En effet, après avoir rappelé la nécessité d'une variation dans les déplacements éternels des planètes pour pouvoir rendre compte de la génération et de la corruption, Aristote cherche à montrer quelles peuvent être les causes de ce fait :

Alors il est nécessaire que cette autre chose soit en acte de telle manière (« ὡδὶ μὲν ») selon elle-même (« καθ' αὐτό »), de telle autre manière (« ὡδὶ δὲ ») selon une autre chose (« κατ' ἄλλο »), et ce sera donc sûrement ou bien selon une troisième chose (« καθ' ἕτερον »), ou bien selon la première (« κατὰ τὸ πρῶτον »). Mais, c'est nécessairement selon la première, car, de nouveau, c'est elle qui est cause pour elle-même et pour celle-là. Ainsi il est donc meilleur que ce soit la première. En effet, celle-ci était aussi cause du fait de toujours <exercer> de la même manière (« τοῦ ἀεὶ ὡσαύτως ») et autre chose <cause du fait d'exercer> autrement (« τοῦ δ' ἄλλως ») ; et les deux ensembles sont évidemment <la cause> du fait

<sup>906</sup> Cf. *Métaphysique* Λ 6, 1071b 3-6, cité à la note 147 dans la 1<sup>re</sup> partie.

<sup>907</sup> *Métaphysique* Λ 6, 1071b 12-17 : « Ἀλλὰ μὴν εἴ ἔστι κινητικὸν ἢ ποιητικόν, μὴ ἐνεργοῦν δὲ τι, οὐκ ἔστι κίνησις· ἐνδέχεται γὰρ τὸ δύναμιν ἔχον μὴ ἐνεργεῖν. Οὐθὲν ἄρα ὄφελος οὐδ' ἐὰν οὐσίας ποιήσωμεν αἰδίους, ὥσπερ οἱ τὰ εἶδη, εἰ μὴ τις δυναμένη ἐνέσται ἀρχὴ μεταβάλλειν· οὐ τοίνυν οὐδ' αὕτη ἰκανή, οὐδ' ἄλλη οὐσία παρὰ τὰ εἶδη· εἰ γὰρ μὴ ἐνεργήσῃ, οὐκ ἔστι κίνησις. »

de toujours exercer autrement (« τοῦ δ' ἀεὶ ἄλλως »). C'est donc ainsi que sont aussi les mouvements, alors pourquoi faudrait-il chercher d'autres principes ? Et puisqu'il peut en être ainsi et que, s'il n'en est pas ainsi, le point de départ sera la nuit, le tout ensemble et le non-étant, ces difficultés seraient résolues.<sup>908</sup>

Pour mieux comprendre les affirmations de ce passage, nous pouvons rappeler que selon l'astronomie grecque<sup>909</sup>, le premier Ciel était conçu comme effectuant sa rotation autour de la Terre en un jour, tandis que la sphère du Soleil effectuait sa propre rotation sur elle-même en une année solaire. Par conséquent, le mouvement journalier du Soleil autour de la Terre vient du fait que la sphère du Soleil est en mouvement selon un autre, ici le premier Ciel, et l'alternance des mouvements saisonniers du Soleil vient du mouvement propre de cette sphère. Par conséquent, chaque rotation a besoin de son propre principe, car si la rotation de la première sphère est la cause suffisante de la rotation journalière du Soleil autour de la Terre, elle ne peut pas être la cause des variations saisonnières. On peut donc affirmer dès les conclusions des raisonnements du chapitre 6 que les principes et les substances qui produisent les multiples mouvements célestes doivent aussi être multiples, en ajoutant qu'elles sont ordonnées entre elles puisque la substance qui met en mouvement le premier Ciel est première. Ces raisonnements et ces arguments sont, comme on l'a dit, repris et développés au chapitre 8, jusqu'à la détermination exacte du nombre de ces substances. Pour cette raison, sans prendre position quant à la question de la date de la rédaction de ce chapitre 8, nous pensons que son contenu s'intègre rationnellement à la place où il se trouve actuellement.

Et c'est en s'appuyant sur tous ces points qu'Aristote peut alors conclure le raisonnement de tout ce passage en disant que puisque de telles substances, qui sont des actes, permettent de rendre compte de tous les mouvements célestes et que ceux-ci permettent de rendre compte des mouvements dans le monde sublunaire, celui qui les aura conçues correctement ne devra plus chercher d'autres principes et il sera parvenu à l'aboutissement de cette connaissance des premiers principes recherchée par tous. Et à ce propos, nous pouvons relever son expression « si c'est ainsi que sont les mouvements, pourquoi rechercher d'autres principes » par laquelle il manifeste qu'il recherchait effectivement les principes qui lui permettraient d'expliquer « pourquoi et comment le mouvement appartient aux étants ».

---

<sup>908</sup> *Métaphysique* Λ 6-7, 1072a 12-21 : « Ἀνάγκη ἄρα ὡδὶ μὲν καθ' αὐτὸ ἐνεργεῖν ὡδὶ δὲ κατ' ἄλλο· ἦτοι ἄρα καθ' ἕτερον ἢ κατὰ τὸ πρῶτον. Ἀνάγκη δὲ κατὰ τοῦτο· πάλιν γὰρ ἐκεῖνο αὐτῶ τε αἴτιον κάκεινῳ. Οὐκοῦν βέλτιον τὸ πρῶτον· καὶ γὰρ αἴτιον ἦν ἐκεῖνο τοῦ ἀεὶ ὡσαύτως· τοῦ δ' ἄλλως ἕτερον, τοῦ δ' ἀεὶ ἄλλως ἄμφω δηλονότι. Οὐκοῦν οὕτως καὶ ἔχουσιν αἰ κινήσεις. Τί οὖν ἄλλας δεῖ ζητεῖν ἀρχάς. Ἐπεὶ δ' οὕτω τ' ἐνδέχεται, καὶ εἰ μὴ οὕτως, ἐκ νυκτὸς ἔσται καὶ ὁμοῦ πάντων καὶ ἐκ μὴ ὄντος, λύοιτ' ἂν ταῦτα. »

<sup>909</sup> Cf. *Le Savoir Grec*, nouvelle édition, Flammarion, 2011, p. 323.

### c. La causalité propre de la première substance immobile

Jusqu'à présent, nous avons montré comment Aristote reconduit tous les mouvements naturels au mouvement du premier Ciel et comment il conçoit cette dépendance, dépendance qui ne supprime pas les causes propres de chaque substance naturelle, c'est-à-dire le fait que les mouvements de chaque substance naturelle dépendent de sa forme, de sa matière, de son moteur et de son bien propre. Or ce mouvement du premier Ciel, un en nombre, éternel et parfait doit avoir comme tout mouvement un moteur en acte qui le produit et ce moteur est une substance première qui est acte.

Nous allons maintenant étudier ce qu'il précise quant à la causalité particulière de ce premier moteur. Pour cela, nous commençons par nous référer, sans les reprendre, aux analyses que nous avons consacrées à la question de la différence entre moteur en mouvement et moteur immobile dans notre 2<sup>e</sup> partie<sup>910</sup>. Nous y avons commenté un schéma conçu par Aristote dans ses traités consacrés aux êtres vivants ainsi qu'en *Physique* VIII<sup>911</sup>, où il ordonne trois ou quatre termes : ce qui est seulement en mouvement, ce par quoi il est mis en mouvement, et ce qui met en mouvement ou le moteur, moteur qui peut être soit immobile, soit en mouvement. Nous pensons que c'est bien ce même schéma général qu'Aristote utilise dans les raisonnements de *Métaphysique* Λ 7, bien que sa formulation soit assez allusive :

Et il y a quelque chose qui est toujours en mouvement (« τι ἀεὶ κινούμενον ») d'un mouvement incessant, et ce mouvement est le mouvement circulaire. Et cela est évident, non seulement par le raisonnement (« λόγῳ »), mais par les faits (« ἔργῳ »), de sorte que le premier Ciel sera éternel. Il y a donc aussi quelque chose qui met en mouvement (« τι καὶ ὁ κινεῖ »). Or, puisqu'il y a ce qui est en mouvement, ce qui met en mouvement et un moyen terme (« καὶ μέσον »), il y a par conséquent quelque chose qui met en mouvement sans être en mouvement (« τι ὁ οὐ κινούμενον κινεῖ »), et cela en étant éternel, en étant une substance et en étant un acte. Et c'est ainsi que mettent en mouvement le désirable (« τὸ ὀρεκτὸν ») et l'intelligible (« τὸ νοητὸν ») : ils mettent en mouvement sans être en mouvement.<sup>912</sup>

Dans ce passage, la question de savoir ce qu'Aristote veut désigner par le terme *moyen terme* ou « μέσον » est discutée<sup>913</sup>, toutefois, malgré cette hésitation, nous pensons pouvoir affirmer sans nous tromper, que l'objectif premier visé par Aristote concerne l'établissement d'une conclusion valable au sujet du premier principe du mouvement, principe qui doit être

---

<sup>910</sup> Cf. 2<sup>e</sup> partie, V.

<sup>911</sup> Cf. *Physique* VIII 5, 256b 14-24, voir 2<sup>e</sup> partie, V, note 364.

<sup>912</sup> *Métaphysique* Λ 7, 1072a 21-27 : « καὶ ἔστι τι ἀεὶ κινούμενον κίνησιν ἀπαστον, αὐτὴ δ' ἡ κύκλῳ (καὶ τοῦτο οὐ λόγῳ μόνον ἀλλ' ἔργῳ δῆλον), ὥστ' αἰδίου ἂν εἴη ὁ πρῶτος οὐρανός. Ἔστι τοίνυν τι καὶ ὁ κινεῖ. Ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον καὶ κινεῖ καὶ μέσον, τοίνυν ἔστι τι ὁ οὐ κινούμενον κινεῖ, αἰδίου καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὐσα. Κινεῖ δὲ ὅδε τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητὸν· κινεῖ οὐ κινούμενα. »

<sup>913</sup> Cf. A. Laks, « *Metaphysics* Λ 7 », *art. cit.*, pp. 216 et sq.,

immobile. Ainsi donc, puisqu'il y a un premier mouvement éternel, qu'il y ait ou non des intermédiaires entre ce mouvement et la cause qui le produit, il est nécessaire de poser pour ce mouvement une première cause immobile et cela pour les mêmes raisons que pour tous les autres mouvements particuliers : on ne peut pas remonter à l'infini dans l'ordre des causes et il faut poser un principe premier qui ne dépend pas d'un autre principe.

Cette première cause immobile, en tant que cause de ce premier mouvement éternel, a cependant des particularités par rapport aux autres causes immobiles des autres mouvements : elle doit nécessairement être éternelle, être une substance, et être un acte. Qu'elle doive être éternelle, cela relève de l'évidence puisque seule une cause éternelle peut produire un mouvement éternel. Qu'elle doive être une substance, Aristote le justifie en disant d'une part que ce qui est une cause pour une substance doit être une substance<sup>914</sup> et en disant d'autre part qu'elle est une substance parce qu'elle met en mouvement comme le désirable et l'intelligible, que la série de l'intelligible est première, et que le premier dans cette série est une substance<sup>915</sup>. Et qu'elle doive être un acte, cela a été prouvé plus haut au chapitre 6.

La conclusion selon laquelle la première cause du premier mouvement doit être immobile simplement, selon elle-même et selon la coïncidence, avait déjà été atteinte en *Physique* VIII et cela grâce au même schéma d'explication des mouvements. Par contre, l'élément qu'Aristote ajoute ici concerne la manière dont cette première cause met en mouvement<sup>916</sup> : elle est une cause de mouvement comme le sont le désirable et l'intelligible qui effectivement, chez les hommes, mettent le désir et le *voûς* en mouvement, sans être eux-mêmes en mouvement.

Cette affirmation a été la source d'un long débat qui n'est pas clos portant sur la question de savoir si cette première cause est une cause efficiente<sup>917</sup> ou une cause finale<sup>918</sup>. À ce propos,

---

<sup>914</sup> *Métaphysique* Λ 8, 1073a 34-36 : « En effet, la nature des astres étant une substance éternelle, ce qui met en mouvement aussi doit être éternel et antérieur à ce qui est en mouvement. Et ce qui est antérieur à une substance doit nécessairement être une substance. – Ἡ τε γὰρ τῶν ἄστρον φύσις αἰδίου οὐσία τις οὐσα, καὶ τὸ κινεῖν αἰδίον καὶ πρότερον τοῦ κινουμένου, καὶ τὸ πρότερον οὐσίας οὐσίαν ἀναγκαῖον εἶναι. »

<sup>915</sup> Cf. *Métaphysique* Λ 7, 1072a 31-34 : « De cette série, la substance est première, et de la série de la substance, la première est celle qui est simple et selon l'acte – l'un et le simple ne sont pas la même chose, car l'un signifie la mesure et le simple signifie comment la chose est elle-même (« πῶς ἔχον αὐτό »). – καὶ ταύτης ἡ οὐσία πρώτη, καὶ ταύτης ἡ ἀπλή καὶ κατ' ἐνέργειαν (ἔστι δὲ τὸ ἐν καὶ τὸ ἀπλοῦν οὐ τὸ αὐτό· τὸ μὲν γὰρ ἐν μέτρον σημαίνει, τὸ δὲ ἀπλοῦν πῶς ἔχον αὐτό). »

<sup>916</sup> Nous avons cité plus haut *Mouvement des animaux* 6, 700b 3-11, où Aristote dit que l'étude de la manière dont le premier moteur immobile met en mouvement appartient à la philosophie première.

<sup>917</sup> Terme qui rappelle le ne se trouve pas chez Aristote qui parle plutôt soit de *principe d'où vient le mouvement*, soit de *ce qui met en mouvement* ou *moteur*.

<sup>918</sup> Certains défendent le fait que le 1<sup>er</sup> moteur est un principe d'où vient le mouvement pour la 1<sup>re</sup> sphère mais qu'il n'est pas un bien pour cette sphère, voir E. Berti, *Dialectique, Physique et Métaphysique. Études sur Aristote*, Louvain, Peeters, 2008, pp. 381-421 et pp. 441-467. D'autres défendent le fait qu'il est une cause finale, mais qu'il

nous souhaitons commencer par remarquer qu'un tel débat semble absent des préoccupations d'Aristote lui-même. En effet, à notre connaissance, Aristote ne formule nulle part une telle alternative par rapport à la causalité du premier moteur. Comme nous avons essayé de le montrer, il nous semble plutôt que ses raisonnements sont toujours construits afin d'atteindre trois buts : il s'agit premièrement de montrer comment ce qui met en mouvement en premier doit être immobile, sous peine de remonter à l'infini dans la recherche du premier principe, deuxièmement de montrer que ce qui met en mouvement en premier est un bien et quelque chose d'accompli et troisièmement de montrer quel est le bien en vue duquel le mouvement est produit. Par conséquent, nous pouvons rappeler que la distinction entre moteur immobile et moteur en mouvement n'est pas, pour Aristote, une distinction entre principe d'où vient le mouvement et cause comme bien et que l'on ne peut pas, à partir du fait qu'il attribue l'immobilité au premier moteur, en conclure qu'il ne lui attribue pas le fait d'être un principe d'où vient le mouvement.

Nous pouvons aussi attirer l'attention sur le fait qu'il ne faut pas simplifier le parallèle entre le mouvement du premier Ciel et le déplacement des animaux. En effet, comme nous l'avons montré plus haut, Aristote ne conçoit pas le déplacement du premier Ciel sur le modèle du déplacement des animaux, mais il utilise un même schéma général qu'il applique d'une part aux mouvements du Ciel et de la nature entière et d'autre part aux déplacements des animaux<sup>919</sup>.

Deuxièmement, il faut aussi considérer le fait que « le désirable » n'est pas seulement une cause comme bien sans être une cause comme principe du mouvement, puisque c'est le désirable qui met en mouvement et en acte la puissance de désirer. En effet, le désir est une

---

n'est pas un principe efficient : C. Natali, « Cause motrice et cause finale dans le livre *Lambda* de la *Métaphysique* d'Aristote », *art. cit.*, G. Aubry, *Dieu sans la puissance*, *op. cit.*, pp. 161 et sq., F. Baghdassarian, *La question du divin chez Aristote*, *op. cit.*, pp. 169-205 ; J. B. Gourinal, « Le premier moteur selon *Physique*, VIII et *Métaphysique*,  $\Lambda$  : Physique et Philosophie première », in *Physique et métaphysique chez Aristote*, éd. M. Bonelli, Paris, Vrin, 2012, pp. 175-206. Enfin, certains pensent que l'un n'empêche pas l'autre et qu'il peut être un principe d'où vient le mouvement et un principe comme bien, C. H. Kahn, « The Place of the Prime Mover in Aristotle's Teleology », *art. cit.*, L. Judson, « Heavenly Motion and the Unmoved Mover », *art. cit.*, en particulier p. 164 (Il fait une différence entre une cause efficiente énergétique et une cause efficiente non-énergétique ; le premier moteur serait de cette seconde sorte) ; S. Menn, « Aristotle's Theology », *art. cit.*, pp. 443 et sq., et enfin S. Broadie, « Que fait le premier moteur d'Aristote ? », *art. cit.* qui défend une théorie originale à tout point de vue, mais qui a été peu suivie (cf. les critiques de C. Natali dans l'article cité ci-dessus). Il y a eu beaucoup de travaux sur cette question et nous n'en citons ici que ceux que nous avons pu lire. Pour plus de références, nous renvoyons aux livres et articles que nous citons ici.

<sup>919</sup> À ce propos, nous pouvons rappeler que la question de savoir quel est le bien qui met l'animal en mouvement, est complexe. En effet, lorsqu'un animal se déplace vers sa nourriture, celle-ci est d'une certaine manière la cause de son déplacement puisque c'est vers elle qu'il se dirige. Mais par ailleurs, le bien qui est la cause de son déplacement, c'est sa propre conservation qui passe par l'absorption de la nourriture, puisque l'animal ne se déplace pas pour le bien de l'aliment mais pour son propre bien. Sur ce sujet, nous renvoyons à P.-M. Morel, « Âme, action, mouvement. Responsabilité psychique et causalité motrice chez Aristote » in *La scienza e le cause a partire dalla Metafisica di Aristotele*, F. Fronterotta (éd.), Napoli, Bibliopolis, 2010, p. 383-412.

sorte de mouvement dans la puissance désirante, et dans l'analyse du déplacement des animaux, le désir est conçu comme ce qui met en mouvement en étant en mouvement. Dans ce même sens, Aristote peut dire aussi que le νοῦς est mis en mouvement par l'intelligible, « ὑπὸ τοῦ νοητοῦ »<sup>920</sup>.

Troisièmement, lorsque Aristote parle de la causalité d'un objet désirable comme principe du mouvement du premier Ciel, à notre connaissance comme nous l'avons déjà dit plus haut, dans aucun de ces passages il n'attribue au premier Ciel une puissance particulière de désir<sup>921</sup>. Et nous trouvons aussi une raison pour refuser une telle position dans le fait qu'une telle puissance qui appartiendrait à une âme particulière, est une puissance qui chez les animaux implique d'autres puissances et donc une complexité pour la substance naturelle qui possède une telle puissance. Pour ces raisons, nous continuons de penser qu'il est préférable de considérer – en nous référant à ce que nous avons expliqué plus haut sur l'acte, l'éternel et le divin – qu'Aristote utilise la notion du désir pour le premier Ciel, de la même manière qu'il parle de la matière qui désire la forme qui est son acte propre et des substances naturelles qui engendrent parce qu'elles désirent participer au divin autant que cela leur est possible<sup>922</sup>.

Et pour comprendre pourquoi Aristote parle ici du désirable et de l'intelligible, nous pensons qu'il vaut mieux s'appuyer sur ce qu'il dit juste après : « ils mettent en mouvement en n'étant pas en mouvement ». En effet, puisque selon l'opinion commune et selon les apparences, il semble que tout ce qui met en mouvement est aussi en mouvement, il est nécessaire pour Aristote de montrer qu'il y a des étants qui mettent en mouvement sans être eux-mêmes en mouvement ; et il trouve un exemple de principes qui sont tels dans le désirable et l'intelligible qui sont des principes premiers et immobiles que nous voyons à l'œuvre dans les déplacements particuliers des hommes et des animaux. D'autre part, on pourrait aussi penser que le parallèle trouve un point d'appui dans le fait que le désirable et l'intelligible sont des

---

<sup>920</sup> *Métaphysique* Λ 7, 1072a 30 : « Le νοῦς est mis en mouvement par l'intelligible. – Νοῦς δὲ ὑπὸ τοῦ νοητοῦ κινεῖται. »

<sup>921</sup> Nous ne savons pas dans quelle mesure les difficultés soulevées par Théophraste, *Métaphysique*, 5a 14 – 6a 13, étaient des difficultés débattues avec Aristote, ni à quel moment de la vie de ces philosophes elles auraient pu être débattues. Par contre, elles portent sur le fait que le désir attribué aux corps célestes serait un désir lié à une âme et à une connaissance. Nous renvoyons à la présentation et aux notes de l'édition aux Belles Lettres : Théophraste, *Métaphysique*, Texte édité et traduit par A. Laks et G. W. Most, Paris, Belles Lettres, 2002.

<sup>922</sup> Cf. par ex. *De l'âme* III 10, 433b 27-30 : « D'une manière générale, comme il a été dit, c'est en tant qu'il désire que l'animal peut se mettre lui-même en mouvement ; et la puissance de désirer n'existe pas sans la capacité de se représenter et toute capacité de se représenter est soit rationnelle, soit sensible ; et tous les autres animaux ont donc aussi en partage cette dernière. – Ὅλως μὲν οὖν, ὥσπερ εἴρηται, ἢ ὀρεκτικὸν τὸ ζῶον, ταύτη αὐτοῦ κινητικόν· ὀρεκτικὸν δὲ οὐκ ἄνευ φαντασίας· φαντασία δὲ πᾶσα ἢ λογιστικὴ ἢ αἰσθητικὴ. Ταύτης μὲν οὖν καὶ τὰ ἄλλα ζῶα μετέχει. »

principes qui, comme actes et étant déjà en acte, *font passer à l'acte*<sup>923</sup> la puissance du désir et la puissance de connaître.

Construisant la suite de son raisonnement sur le fait que le premier principe du premier mouvement met en mouvement comme le désirable et l'intelligible, il montre qu'entre le désirable et l'intelligible, c'est l'intelligible qui est premier puisque c'est le désir qui suit la connaissance du bien et non la connaissance du bien qui suit le désir, « puisque l'intellection est principe<sup>924</sup> ». Ensuite, comme nous l'avons dit plus haut, il montre que le premier dans la série de l'intelligible c'est la substance et que dans la série des substances, la première est celle qui est simple et acte. Il estime alors avoir atteint le principe absolument premier, puisque rien ne peut être antérieur à cette première substance simple et acte. Par suite, il pense pouvoir lui attribuer le fait d'être le bien le meilleur, parce qu'elle est première et par conséquent aussi le beau, parce que le bien le meilleur, ce qui est choisi pour lui-même et le beau vont ensemble<sup>925</sup>.

Cette substance étant donc le bien le meilleur, Aristote peut affirmer qu'effectivement elle met en mouvement comme ce qui est désiré. Et à ce propos, nous pouvons rappeler ce que nous avons expliqué plus haut à partir du passage du traité *Du Ciel* où Aristote déclarait que le premier Ciel et les astres, par leurs déplacements circulaires, unique pour l'un, multiples pour les autres, se rapprochent autant qu'ils le peuvent du principe le plus divin<sup>926</sup> et que c'est en ce sens que la première substance est un objet de désir et qu'elle met en mouvement comme le désirable.

Si nous revenons maintenant au schéma général d'explication des mouvements, nous pouvons dire que dans le cas du mouvement de la nature tout entière, (1) *ce qui met en mouvement en étant immobile*, c'est la substance première, simple, immobile et acte, (2) *ce qui met en mouvement en étant lui-même en mouvement*, c'est le premier Ciel et (3) *ce qui est en mouvement sans être moteur* c'est le Tout constitué de l'ensemble des substances naturelles.<sup>927</sup> Nous pensons donc que la place occupée par le désir dans l'application du schéma général aux déplacements des animaux, c'est-à-dire celle du moteur en mouvement, est occupée par le

---

<sup>923</sup> Dans le traité *De l'âme*, comme nous l'avons signalé, Aristote prend soin de montrer comment il faut adapter le sens des termes selon les processus analysés.

<sup>924</sup> *Métaphysique* Λ 7, 1072a 30 : « ἀρχὴ γὰρ ἡ νόησις ».

<sup>925</sup> *Métaphysique* Λ 7, 1072a 34 – 1072b 1 : « Mais de plus, le beau et ce qui est choisi pour lui-même sont dans la même série. Et le premier est toujours le meilleur, ou ce qui lui est analogue. – Ἀλλὰ μὴν καὶ τὸ καλὸν καὶ τὸ δι' αὐτὸ αἰρετὸν ἐν τῇ αὐτῇ συστοιχίᾳ· καὶ ἔστιν ἄριστον αἰεὶ ἢ ἀνάλογον τὸ πρῶτον. » Aristote affirme aussi un peu plus loin que cette substance possède la nature du beau parce qu'elle est nécessaire. Cf. *Métaphysique* Λ 7, 1072b 10-11.

<sup>926</sup> Cf. *Du Ciel* II 12, 292a 22-28, cité plus haut, note 806.

<sup>927</sup> *Métaphysique* Λ 7, 1072b 3-4, cité plus haut. « Κινεῖ δὴ ὡς ἐρώμενον, κινούμενω δὲ τᾶλλα κινεῖ. ».

premier Ciel dans l'application de ce schéma aux mouvements du Ciel et la nature entière, puisque c'est lui qui est désigné comme le moteur en mouvement. Il est donc superflu de poser un désir qui serait un certain acte de l'âme du premier Ciel, désir et âme dont Aristote ne parle pas.

Dans la recherche des principes premiers du mouvement, et grâce à l'utilisation d'un tel schéma d'analyse, Aristote parvient donc à réaliser son objectif : atteindre et concevoir le principe qui est absolument premier, immobile et aussi nécessaire absolument et simplement, et dont tout le reste dépend :

Si donc quelque chose est en mouvement (« τι κινεῖται »), il est possible qu'il soit autrement (« ἐνδέχεται καὶ ἄλλως ἔχειν »), de sorte que, si son acte est le premier déplacement, en tant qu'il est en mouvement, par-là du moins, il peut être autrement, selon le lieu, si ce n'est pas selon la substance. Mais puisqu'il y a quelque chose qui met en mouvement, lui-même étant immobile, étant en acte, il ne peut en aucune manière être autrement qu'il n'est (« οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν οὐδαμῶς »), car le déplacement est le premier des changements et le déplacement circulaire est le premier déplacement, et c'est ce changement-là que produit (« κινεῖ ») celui-ci. Il est donc un étant nécessaire, et en tant que nécessaire, il est de la nature du beau et c'est ainsi qu'il est principe. En effet, « nécessaire » a tous les sens que voici : soit le nécessaire par contrainte parce que contraire à l'impulsion, soit ce sans quoi il n'y a pas de bien, soit ce qui ne peut être autrement mais qui est simplement. D'un tel principe donc dépendent le ciel et la nature.<sup>928</sup>

Ainsi, le premier Ciel incorruptible qu'Aristote conçoit comme tournant éternellement et quotidiennement autour de la terre ne peut pas être le premier principe de toutes choses et le principe premier de tout mouvement, parce qu'il est lui-même un moteur en mouvement et que pour cette raison, il est autrement chaque jour, même si c'est seulement quant au lieu. Le principe simplement premier et absolument nécessaire doit alors être conçu comme étant la première substance immobile et éternelle, qui met ce premier Ciel en mouvement et qui par l'intermédiaire de ce premier Ciel met toute chose en mouvement.

Dans la suite de ce texte, ainsi que dans le chapitre 9, Aristote considérera les questions liées à la vie propre et à l'acte propre de cette première substance. Ces considérations ne changeant rien, pensons-nous, à la question de savoir comment cette première substance est conçue comme une cause de mouvement, nous laisserons ces questions en dehors de notre recherche actuelle. Toutefois, si nous rappelons ici qu'Aristote conçoit l'acte d'une telle

---

<sup>928</sup> *Métaphysique* Λ 7, 1072b 4-14 : « Εἰ μὲν οὖν τι κινεῖται, ἐνδέχεται καὶ ἄλλως ἔχειν, ὥστ' εἰ ἡ φορὰ πρώτη ἢ ἐνέργειά ἐστιν, ἢ κινεῖται ταύτη γε ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν, κατὰ τόπον, καὶ εἰ μὴ κατ' οὐσίαν· ἐπεὶ δὲ ἔστι τι κινεῖν αὐτὸ ἀκίνητον ὄν, ἐνέργειά ὄν, τοῦτο οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν οὐδαμῶς. Φορὰ γὰρ ἢ πρώτη τῶν μεταβολῶν, ταύτης δὲ ἡ κύκλω· ταύτην δὲ τοῦτο κινεῖ. Ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶν ὄν· καὶ ἢ ἀνάγκη, καλῶς, καὶ οὕτως ἀρχή. Τὸ γὰρ ἀναγκαῖον τοσαυταῶς, τὸ μὲν βίαι ὅτι παρὰ τὴν ὀρμήν, τὸ δὲ οὐκ ἄνευ τὸ εὔ, τὸ δὲ μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἄλλ' ἀπλῶς. Ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἦρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις. »

substance qui n'est que « acte », comme étant la pensée de la pensée, « ἡ νόησις νοήσεως », nous pouvons reprendre notre interprétation du sens selon lequel cette substance est le bien désiré par toutes les substances naturelles. En effet, aucune substance naturelle, dans le système d'Aristote, ne désire être « la pensée de la pensée », ni être semblable à une telle substance en tant qu'elle est pensée de la pensée. Pour Aristote, c'est vers leurs actes propres que tendent toutes les substances naturelles : elles tendent à être toujours ce qu'elles sont, et à l'être en acte et non seulement en puissance. C'est donc en ce sens qu'elles tendent vers la première substance comme vers un bien : cette première substance est toujours éternellement ce qu'elle est et elle possède toujours son bien sans aucune action qui serait l'acte d'une puissance, et toutes les autres substances tendent elles aussi, à la mesure de leurs puissances, à être toujours ce qu'elles sont selon leur propre substance et leur propre nature, et à posséder leurs biens, mais pour elles par le moyen de certaines actions et de certains mouvements. Or, puisque tous les mouvements dépendent du premier mouvement éternel et que celui-ci est produit par la première substance, cette dernière est la cause première de tous les biens qui sont atteints et produits dans les substances naturelles par le moyen de tels mouvements.

En conclusion, nous pensons donc que la première substance immobile est conçue comme un bien par Aristote, parce qu'elle est acte et parce qu'elle est première. Nous pensons aussi qu'elle est conçue comme la première cause d'où vient le commencement de tous les mouvements, parce qu'elle est la substance en acte qui produit éternellement le premier mouvement dans le premier corps naturel qui en possède naturellement la puissance. Elle est aussi un bien parce qu'en étant cause du premier mouvement, elle est la première cause de tous les biens qui se produisent dans la nature. Enfin, elle est d'une certaine manière le bien en vue duquel se produisent tous les mouvements dans la nature puisque participer « au fait d'être toujours », c'est-à-dire, participer au divin, au bien et au beau, est ce en vue de quoi se produisent tous les mouvements naturels. En effet, tous les mouvements naturels, en tant qu'ils sont selon la nature des substances naturelles, sont en vue des actes propres des substances naturelles, actes propres qui contribuent tous, à la mesure de leur nature, à l'ordre et à la beauté du cosmos entier, ordre et beauté qui sont le bien propre de la nature entière<sup>929</sup>.

---

<sup>929</sup> Nous pourrions aussi reprendre cette argumentation à partir du fait que cause finale rend raison de *la manière* dont les mouvements et les activités se produisent : si les êtres vivants se comportent de telle manière qu'ils cherchent à engendrer d'autres vivants semblables à eux, c'est parce qu'ils tendent vers un bien qui se trouve dans le fait d'être toujours ; si la manière dont se déroulent les mouvements produits par le Soleil dans les corps simples est un bien, c'est parce que *de cette manière* ils atteignent un bien qui se trouve ici aussi dans le fait d'être toujours ; si les mouvements célestes se déroulent *de cette manière*, c'est parce que c'est ainsi que chaque corps céleste peut être, selon sa perfection plus ou moins grande, proche du principe le plus divin. Tendre vers le fait d'être toujours le même, ce qui revient à ressembler au divin, explique la manière dont se passent les mouvements naturels célestes

## Conclusion : la beauté et la bonté des mouvements naturels

« Pourquoi et comment les mouvements appartiennent-ils aux étants ? » Au terme de cette 5<sup>e</sup> partie, nous pouvons compléter et achever la réponse d'Aristote à cette question, en faisant allusion à un passage du traité des *Parties des animaux*<sup>930</sup>, et en disant que la théorie du premier moteur, comme cause d'où vient le mouvement et comme cause comme bien, permet de confirmer et de donner la cause pour laquelle tous les mouvements naturels, sans exception, sont bons et sont beaux et qu'ils le sont en particulier, pour celui qui parvient à en connaître la cause.

Les mouvements ne sont pas pour lui des maux et ils ne proviennent pas d'une nécessité non orientée vers un bien. S'il admet que les corruptions et les échecs ne sont pas des biens en eux-mêmes, et s'il rend compte de la nécessité liée à la matière et de la nécessité liée à la cause comme principe du mouvement, il affirme cependant qu'il y a une cause antérieure, la cause comme bien. En affirmant que le premier principe met en mouvement comme ce qui est désiré, il corrige les théories des physiologues qui n'admettaient qu'une sorte de nécessité liée à une cause productrice non orientée vers un bien, précisons non orientée vers le bien des étants mis en mouvement. Pour lui, les mouvements sont nécessaires parce qu'ils sont bons pour les étants en mouvements et parce qu'ils sont produits par un premier principe qui est bon, beau et nécessaire. Ce premier principe bon produit nécessairement des mouvements qui sont bons pour les étants en mouvements et qui sont beaux : ils sont bons parce qu'ils correspondent à la puissance et à la nature de chaque substance naturelle particulière et ils sont beaux parce qu'ils sont ordonnés, proportionnés et définis<sup>931</sup>.

Nous retrouvons donc ici, au fondement de cette conception, la démonstration de *Métaphysique* Θ 9, 1051a 4-15, selon laquelle pour un étant l'acte d'une puissance du bien – et être une substance est un bien, ainsi qu'être en mouvement selon sa nature – est meilleur que la simple possession d'une puissance sans acte. Et c'est ainsi que l'on peut affirmer que le premier moteur, auxquels sont reconduits tous les mouvements naturels, produit toujours *en vue du meilleur*, et cela sans poser en lui une intelligence délibérante, pas plus qu'il ne fallait en poser

---

et sublunaires. Le premier moteur est donc une cause comme bien, non pas parce qu'il est connu et aimé par les substances naturelles – et cela qu'il s'agisse des corps célestes ou des corps sublunaires – mais parce que « ressembler au divin autant qu'il est possible », et cela en étant toujours le même selon sa propre nature et dans les limites de sa propre nature, rend raison de la manière dont se déroulent tous les mouvements naturels.

<sup>930</sup> *Parties des animaux* I 5, 645a 4 et sq. Notons dans ce passage aussi, en lien avec la beauté et la cause comme *ce en vue de quoi*, la référence au divin : « Car là aussi, il y a des dieux. » (645a 21)

<sup>931</sup> Cf. *Métaphysique* M 3, 1078a 35-36 : « Τοῦ δὲ καλοῦ μέγιστα εἶδη τάξις καὶ συμμετρία καὶ τὸ ὀρισμένον. » Sur la place du beau dans les raisonnements d'Aristote, dans le livre M et dans le livre Λ, nous renvoyons à M. Crubellier, « La beauté du monde. Les sciences mathématiques et la philosophie première », *art. cit.*

une pour expliquer les générations naturelles<sup>932</sup>. Le premier moteur produit le meilleur parce qu'il produit un acte pour le premier Ciel, acte qui correspond à la puissance particulière et à la nature particulière de ce premier Ciel. Ce premier Ciel possède cette puissance non pas parce que le premier moteur la lui aurait donnée mais parce que de toute éternité il est ainsi un premier Ciel qui a cette puissance. Par contre, il est en mouvement en acte parce que le premier qui est acte pur, est la cause de cet acte. Puis, par l'intermédiaire de ce premier Ciel, le premier moteur est une première cause de tous les mouvements naturels qui correspondent aux « désirs » des substances naturelles c'est-à-dire qui correspondent à leurs puissances propres. Ainsi, le désir du divin présent dans toutes les substances naturelles n'implique pas de poser en elles une connaissance et un désir conscient de ce divin, pas plus qu'il ne faut poser une intelligence délibérante dans le premier moteur. Par ce vocabulaire, Aristote exprime seulement que toute puissance est en vue de l'acte, que l'acte est meilleur que la puissance, et qu'un acte précède toujours une puissance.

Quant aux corruptions, le passage initial de *Métaphysique*  $\Lambda$  10, permet de voir comment Aristote les intègre dans un ensemble qui est bon : bien qu'étant des maux, elles contribuent cependant au bien et à l'ordre de l'univers entier.

---

<sup>932</sup> Sur ce point aussi, il serait utile d'étudier plus que nous n'avons pu le faire ici, les différences avec les conceptions développées par Platon, par exemple dans les *Lois* X, 896e et sq.

## Conclusion générale

Au cours de ce travail, nous avons montré que l'exigence de concevoir des principes capables de rendre compte des mouvements naturels guide Aristote lorsqu'il élabore une théorie des premiers principes et des premières causes. Rappelons qu'en recherchant des principes premiers, Aristote ne fait pas une œuvre de novateur au sein de la philosophie grecque. Au contraire, il prend soin de montrer que tous les penseurs qui ont recherché une sagesse avant lui ont voulu déterminer ce qu'étaient les principes premiers de toutes choses. Mais leurs recherches, au gré d'Aristote, sont incomplètes et elles parviennent quelquefois à des conclusions absurdes. Et c'est principalement en montrant que les principes premiers tels qu'ils les ont conçus, sont incapables de rendre compte des générations et des mouvements naturels qu'Aristote justifie la nécessité d'une nouvelle théorie des premiers principes et des premières causes.

Les recherches contenues dans les traités des *Métaphysiques* trouvent ainsi leur unité autour de cet objectif. Par conséquent, nous pouvons dire que ces quatorze livres n'ont pas pour but de conduire le lecteur à la connaissance d'un autre monde séparé du monde naturel, autre monde qui serait immobile, éternel et meilleur que celui-ci. La science première qu'Aristote y développe permet au contraire de connaître ce monde naturel en mouvement, tel que nous le voyons et elle a pour objectif spécifique la connaissance des premières causes et des principes premiers qui rendent compte de sa beauté et de sa bonté, de son ordre et de son éternité<sup>933</sup>. Et cette science est aussi la science de la substance et de ses principes puisque les premiers principes et les premières causes sont précisément les substances et leurs principes. Quant à l'expression « science de l'étant en tant qu'étant », nous pensons qu'elle désigne bien la même science, puisque celle-ci détermine de quelle manière et en quel sens « être un étant » appartient à chaque chose ou objet. Si nous prenons l'exemple des nombres, nous voyons ainsi que dans les livres M et N Aristote détermine précisément en quel sens ils sont des étants.

La théorie aristotélicienne des premiers principes est ainsi une théorie de la substance et une théorie de l'acte et de la puissance qui corrige et complète les théories précédentes qui concevaient les premiers principes comme étant les premiers éléments contraires de toutes choses. Cette théorie est élaborée en trois étapes. Aristote montre premièrement la primauté et

---

<sup>933</sup> Et nous renvoyons ici à la transformation aristotélicienne de l'allégorie de la Caverne, telle que nous l'avons évoquée en introduction.

la séparation des substances en état accompli sur tous les autres étants qui sont des étants en tant qu'ils appartiennent à une substance, et qui en ce sens sont non-séparés et postérieurs à ces substances. Il montre ensuite la primauté de la substance comme forme sur la matière et sur la substance composée et il précise que c'est selon le λόγος que les formes des substances sont séparées. Enfin, il montre la primauté et la séparation des substances éternelles et immobiles, qui sont les moteurs premiers des sphères célestes et qui à ce titre doivent être conçues comme étant des actes sans puissance. Précisons que ces substances premières et motrices ne sont pas conçues par Aristote comme formant un autre monde autonome par rapport au monde sensible puisqu'il prend la peine de démontrer que le nombre de ces substances est strictement identique au nombre des sphères dont elles sont les moteurs et puisqu'il conçoit l'ordre entre ces substances à partir de l'ordre qui existe dans les sphères.

Si nous reprenons brièvement les parcours de ces trois étapes, nous pouvons dire qu'Aristote démontre premièrement que les substances sont les premiers des étants et que les premiers principes ne peuvent être que des substances. En effet, il est impossible d'affirmer que des étants tels que le blanc et tout autre étant qui est un étant en tant qu'il appartient à une substance sont des principes premiers puisque antérieurement à de tels étants non-séparés, il y a toujours une substance qui est substrat. Aucun blanc n'est un blanc en acte s'il n'est la qualité de telle substance. Ces substances sont des étants séparés et premiers puisqu'elles sont ce qu'elles sont en raison d'elles-mêmes et non du fait d'appartenir à autre chose. Selon ce raisonnement, il est donc impossible aussi que l'un et l'étant, tels qu'ils sont conçus par Platon comme étant un et étant sans être autre chose, soient les premiers principes de toutes choses. En effet, c'est toujours soit une substance donnée, soit l'un des autres étants qui est un et qui est un étant.

Ces substances, qui sont premières parmi les étants, sont des principes pour les mouvements puisqu'il n'y a pas de mouvement qui n'appartienne à une substance donnée comme à son substrat. Et elles sont aussi, pour Aristote, antérieures aux éléments dont elles sont composées. Les physiciens avaient posé les éléments des corps, qu'ils en posent un seul ou plusieurs, comme étant les premiers principes de toutes choses parce qu'ils demeurent toujours tandis que tous les autres corps naturels sont engendrés et périssent. L'impossibilité de ces théories est démontrée grâce à une analyse des générations simples. En effet, en posant les seuls éléments des corps, ils omettaient de parler de la forme et sans la causalité de la forme, il est impossible de rendre compte des générations simples et des substances qui sont des substances accomplies au terme de ces processus. Si au cours des discussions en *Génération et*

*corruption*, Aristote avait reproché à Empédocle de concevoir la génération de la chair et des os à la manière dont un mur provient des briques<sup>934</sup>, il affirme, d'une manière générale en *Métaphysique Z* 13, 1039a 3-9 qu'une substance en état accompli ne peut pas être composée de plusieurs substances en état accompli. Par conséquent, les éléments des corps naturels ne peuvent pas être conçus comme étant des petites substances corporelles simples et antérieures aux substances dont ils sont les éléments et qui demeureraient éternellement toujours les mêmes tandis que les changements n'affecteraient que leurs qualités, ou leurs dispositions, ou leurs arrangements.

À cela, Aristote ajoute qu'antérieurement à toute génération simple d'une substance, il y a toujours une autre substance qui est déjà en état accompli et dont l'état accompli de la substance en cours de génération sera le même selon la forme. Pour cette raison aussi, il est impossible de poser les éléments des corps comme étant les principes premiers de toutes choses, puisque selon l'ordre du principe d'où vient le mouvement, ces substances qui sont en état accompli leur sont antérieures.

Quant à poser une matière première comme un corps et une première substance qui serait un principe premier à l'origine de toutes les substances naturelles, il faut dire qu'une telle théorie est étrangère à la vision d'Aristote. En effet, d'une part, le monde naturel est composé de deux régions, céleste et sublunaire, et les corps naturels qui se trouvent dans l'une et l'autre région n'ont aucun principe matériel en commun : l'élément céleste ne fait pas partie de la série des quatre éléments sublunaires qui se transforment les uns dans les autres. D'autre part, le monde naturel d'Aristote est éternellement en mouvement et en acte dans l'état où nous le connaissons aujourd'hui : les substances célestes tournent éternellement en restant les mêmes selon la forme et selon le nombre, les substances sublunaires s'engendrent et se corrompent éternellement en restant les mêmes selon la forme seulement. Ainsi, s'il y a un principe matériel commun pour toutes les substances sublunaires, principe qui explique qu'elles peuvent être engendrées les unes à partir des autres, ce principe n'est pas une substance séparée et en acte. Ce sont les multiples et indénombrables substances naturelles qui sont séparées, qui sont en état accompli et qui possèdent en même temps cette puissance de se corrompre et de devenir une autre substance naturelle. Il n'y a donc pas pour Aristote de matière première qui serait une substance corporelle séparée, en acte et antérieure aux substances naturelles sublunaires.

---

<sup>934</sup> Cf. *Génération et corruption* II 7, 334a 26-32.

Toutefois, si les substances, y compris les substances naturelles sublunaires, sont effectivement premières parmi les étants et sont principes de tous les autres étants, il est nécessaire d'expliquer ce que sont les principes de ces substances engendrées et corruptibles, qui sont causes du fait qu'elles sont telle et telle substance et du fait qu'elles sont engendrées et corruptibles. Ces deux principes sont la matière et la forme, qui sont dites elles aussi substances, en tant qu'elles sont principes et causes pour les substances composées de matière et de forme. Par contre, le troisième principe des générations, c'est-à-dire la privation, lui n'est aucunement une substance. Ces principes ont été utilisés par la science de la nature. Aristote a montré que la nature d'un étant naturel était d'une part sa matière et d'autre part sa forme. Il a aussi affirmé que si le physicien devait connaître la matière, il devait connaître davantage la forme. Dans les traités des *Métaphysiques*, Aristote montre en quel sens la forme et la matière sont substances pour les substances composées et il démontre l'antériorité de la forme sur la matière et sur le composé. Il montre aussi en quel sens la forme et la matière sont les principes non-engendrés des générations et en quel sens la forme des substances naturelles est séparée de la substance composée et de la matière, c'est-à-dire qu'elle n'est pas séparée simplement mais seulement selon la raison. Enfin, grâce aux concepts d'acte et de puissance, il achève la démonstration de l'antériorité de la forme qui est l'état accompli et l'acte d'une matière donnée. La distinction entre la forme et la matière n'est pas une distinction entre deux éléments autonomes mais une distinction entre la puissance et l'état accompli<sup>935</sup>.

Cette nouvelle conception des substances qui sont principes des substances composées corrige donc les conceptions antérieures : les principes des substances et de leurs générations ne sont pas seulement, ni premièrement, les éléments corporels et ces principes ne sont pas non plus des formes séparées. En effet, aucun de ces principes ne peut rendre compte des substances naturelles et de leurs générations. Cette théorie de la matière et de la forme est aussi valable, grâce à une certaine adaptation, pour les substances célestes naturelles éternelles, qu'Aristote est le seul à concevoir ainsi parmi les penseurs grecs. En effet, leur matière n'est pas conçue pour expliquer leur génération ou leur corruption, puisqu'elles sont éternelles, mais pour expliquer la capacité qu'elles ont de se déplacer : il s'agit d'une matière spécifiée comme « topique » uniquement. Ces substances possèdent la puissance d'être dans un autre lieu sans posséder la puissance d'être et de ne pas être simplement et aussi sans posséder la puissance de ne pas être en mouvement. Quant à leur forme, bien qu'Aristote ne soit pas très explicite sur

---

<sup>935</sup> Nous pouvons noter que c'est au moyen d'une telle conception de la forme, conception qui est valable pour les formes des substances et qui est analogiquement valable pour les formes des autres étants, qu'Aristote résout les apories relatives aux principes des sciences.

cette question, nous pensons qu'elle est ce qui explique ce qu'est chacune d'entre elles ainsi que le fait qu'elles sont effectivement différentes les unes des autres. En effet, la seule matière céleste qui est la même pour tous les corps célestes, ne peut expliquer le fait que les astres sont des substances corporelles différentes les unes des autres<sup>936</sup>.

Au cours de notre travail, nous avons aussi montré que dans ces recherches des traités des *Métaphysiques*, Aristote reprend les quatre causes utilisées par la science naturelle pour les étudier en elles-mêmes, mais sans se prononcer sur ce que sont les causes particulières de chaque substance particulière. Ainsi, il ne discute pas pour déterminer ce que sont les quatre éléments fondamentaux, pour savoir s'ils sont effectivement la terre, l'eau, l'air et le feu, mais il détermine précisément ce que c'est être un élément. De la même manière, ses recherches n'ont pas pour but de définir la forme particulière de telle ou telle substance, mais de dire ce qu'est la forme, ce que c'est « être une forme ». Ainsi, dans le cas de l'âme, Aristote ne la définit pas en elle-même, mais il l'utilise comme étant un exemple d'une substance comme forme.

C'est dans ce contexte, en utilisant les concepts d'acte et de puissance, qu'il détermine aussi le lien entre les quatre causes. La forme est donnée comme l'acte et l'état accompli de telle matière. En ce sens, en tant qu'acte, la même forme, sans appartenir à la même substance selon le nombre, est aussi la fin des générations et le principe d'où vient la génération. Par conséquent, il revient effectivement à la même science de connaître (1) la forme, (2) le principe d'où vient le mouvement, (3) l'accomplissement, et il lui revient aussi de connaître (4) la matière, c'est-à-dire ce qui possède la puissance de cette forme et de cet acte. Par une telle conception des quatre causes, Aristote répond effectivement à la première aporie du livre B qui portait sur la question de savoir s'il pouvait revenir à une même science de connaître les quatre causes.

Nous pouvons donc dire que la physique a utilisé les quatre causes et a montré leur validité en les utilisant et en déterminant ce qu'elles sont pour les étants naturels particuliers, tandis que la philosophie première les a définis et a théorisé leurs liens<sup>937</sup>. Enfin, ajoutons que pour compléter ses démonstrations, Aristote termine en précisant que de tels principes sont les

---

<sup>936</sup> Le même problème se pose avec encore plus de difficultés pour les sphères qui sont aussi des substances corporelles composées du même élément céleste et différentes les unes des autres, selon le nombre, selon la perfection – puisque la première est plus parfaite que toutes les autres – et selon la taille.

<sup>937</sup> P.-M. Morel, *Métaphysique, Livre Éta*, op. cit., p. 115, à propos des raisonnements de ce livre, parle « du caractère exhaustif du cadre méthodologique qu'il est en train de donner aux définitions et aux explications concernant les substances sensibles : tous les types de causes sont impliqués, y compris la cause finale. »

mêmes pour toutes choses, tout en étant différents pour des choses différentes. Ils sont les mêmes pour toutes choses puisque pour toutes choses nous recherchons la forme, la matière, le principe d'où vient le mouvement et l'accomplissement. Et ils sont différents puisque deux étants qui sont différents l'un de l'autre, possèdent des causes et des principes différents.

Par conséquent, une telle science première si elle connaît les principes de toutes choses ne connaît pas pour autant les principes particuliers des étants particuliers et en cela elle possède l'une des caractéristiques de la science du sage qui est citée en *Métaphysique* A 2 : « Le sage a la science de toutes choses dans la mesure du possible sans avoir une science de chacune d'elles en particulier.<sup>938</sup> »

Cette connaissance des substances comme premières parmi les étants et cette connaissance des principes des substances composées n'achève pas encore la recherche des premiers principes et des premières causes de toutes choses et l'élaboration de la science des premiers principes connaît une troisième étape. En effet, en *Physique* VIII, Aristote a démontré que le moteur du premier mouvement naturel, qui est un déplacement un en nombre, circulaire et éternel, doit être un étant immobile selon lui-même et selon la coïncidence. Dans ces raisonnements, il a laissé ouverte la possibilité d'une multiplicité de déplacements éternels et le traité *Du Ciel* a montré qu'ils y en avaient plusieurs. Dans ce dernier traité, il a aussi montré ce qu'étaient les corps qui sont les substrats de tels mouvements. Dans le livre Λ, Aristote a repris les résultats de ces démonstrations et il montre que les moteurs de ces déplacements sont des substances qui doivent nécessairement être des actes sans puissance. Ces substances, et en particulier la première d'entre elles sont des causes et des principes premiers pour toutes choses. En effet, cette première substance est un premier principe, à l'origine de tout mouvement puisque étant la cause propre du mouvement du premier Ciel, elle est, par son intermédiaire, une cause pour tous les autres mouvements naturels. Et puisque parmi les mouvements, ceux qui sont naturels sont ou bien les accomplissements mêmes de ces substances – comme les mouvements célestes – ou bien sont en vue des accomplissements de ces substances – comme les générations – cette première substance est, en ce sens, une première cause pour toutes les substances naturelles qui grâce à leurs mouvements particuliers, parviennent à leur état accompli. Nous disons *une* première cause car si elle est bien première, elle ne supprime pas la nécessité des autres causes qui sont les substances particulières en acte qui engendrent une

---

<sup>938</sup> *Métaphysique* A 2, 982a 8-9 : « ἐπίστασθαι πάντα τὸν σοφὸν ὡς ἐνδέχεται, μὴ καθ' ἕκαστον ἔχοντα ἐπιστήμην αὐτῶν. »

substance qui leur est semblable ainsi que, pour les astres, les autres sphères célestes et leurs moteurs.

Cette première substance est aussi un bien et une cause comme bien. Une telle conclusion répond aux exigences issues des critiques d'Aristote envers ses prédécesseurs puisqu'il a mis en évidence leurs insuffisances sur ce point, qu'il s'agisse de ceux qui n'ont pas du tout conçu le premier principe comme étant un bien et le bien le meilleur, ou de ceux qui l'ont conçu comme un bien mais sans montrer en quel sens il était un bien pour les autres choses. Sur ce point, la doctrine d'Aristote suppose une différence entre deux biens : il y a d'une part la première substance et d'autre part l'ordre du tout, c'est-à-dire de l'ensemble du monde naturel. L'ensemble du monde naturel et de tous ses mouvements n'a pas pour bien ou pour accomplissement de devenir la substance première qui est un acte sans puissance. Le bien de l'ensemble du monde naturel consiste à être éternellement toujours le même, toujours en acte et donc à être aussi éternellement toujours en mouvement. Et il en va de même pour chacune des substances naturelles qui le constituent. Par conséquent, la première substance n'est pas un bien en étant l'accomplissement d'une substance naturelle, même de la première sphère, puisque tous leurs accomplissements sont des actes liés à une puissance. Mais c'est en étant cause de mouvement pour le premier Ciel qu'elle est le bien premier qui est cause de l'autre bien qui est l'ordre du tout, ordre qui dépend en premier lieu du mouvement éternel et uniforme du premier Ciel.

Par la suite, en décrivant en termes de désir de l'éternel et de désir du divin, les mouvements de toute substance naturelle, qui tend, grâce à ses mouvements naturels, à être toujours la même et à être toujours en acte autant qu'il lui est possible, Aristote peut dire que le fait d'être semblable au premier principe qui est éternel et divin représente l'accomplissement visé par toute substance naturelle quelle qu'elle soit. Il est donc possible de dire d'une part que la première substance qui est divine et éternelle produit le premier mouvement, et par son intermédiaire, tous les autres mouvements, et d'autre part que ces mouvements naturels sont produits en vue du meilleur, c'est-à-dire en vue de permettre à l'ensemble du monde et à chacune de ses parties d'être toujours le même autant qu'il lui est possible et ainsi de participer à l'éternel et au divin.

C'est par une telle théorie des premiers principes qu'Aristote estime avoir produit une théorie meilleure que toutes celles de ses prédécesseurs ; et nous avons étudié comment il le fait remarquer d'une manière particulière en *Métaphysique*  $\Lambda$  10 en reprenant toutes les impossibilités et absurdités qui découlent des autres théories.

Pour terminer, nous pouvons répondre maintenant à la dernière question que nous avons posée en introduction : qu'est-ce que la connaissance de ces premiers principes apporte par rapport à la connaissance des mouvements eux-mêmes ?

Premièrement, la science première a expliqué et défini les termes et concepts utilisés pour analyser les mouvements dans la physique. Elle a expliqué et rendu compte de la différence entre la substance et les trois autres figures de l'attribution qui sont concernées par le mouvement : la qualité, la quantité et la relation. Elle a analysé les concepts d'actes et de puissances qui sont utilisés dans la définition du mouvement et elle a montré ce qu'étaient les actes achevés tandis que *Physique* III n'en avait parlé que d'une manière négative en disant que les mouvements ne sont pas des actes achevés.

Deuxièmement, la science première en donnant les substances comme principes des mouvements a montré que « être une substance » et « être en mouvement » ne s'opposaient pas. Au contraire, en permettant de traiter les mouvements du point de vue de l'étant et de l'acte, elle a montré d'une manière générale que les mouvements ne sont pas liés au mal, au non-être et à l'imperfection mais que tous les mouvements qui, en tant qu'acte, permettent l'actualisation d'une puissance bonne – c'est-à-dire d'une puissance d'être quelque chose – sont bons. Les mouvements de corruption, pour leur part, sont l'actualisation de la puissance de ne pas être quelque chose et ils ne sont pas dus à un principe mauvais qui serait un principe contraire à la première substance. En effet, ils sont dus uniquement au fait que les substances naturelles sublunaires ont toutes été engendrées et ne sont pas éternelles mais possèdent la puissance d'être et de ne pas être de manière simple. Cette puissance de n'être pas, n'appartient qu'à une substance qui a déjà été engendrée. Et en ce sens, elle n'est pas non plus une puissance première et un principe premier. Enfin, du point de vue du tout, ces corruptions sont malgré tout un bien puisqu'elles participent à la génération d'autre chose et qu'elles rentrent ainsi dans l'ensemble éternellement ordonné, nécessaire et beau, des mouvements naturels.

Aristote pense ainsi avoir démontré contre Platon que les mouvements naturels sont bons et qu'être en mouvement est quelque chose de bien, de beau et de nécessaire pour l'ensemble du monde naturel et pour toutes les substances qui le constituent. Il a aussi démontré contre les physiciens que ces mouvements naturels sont éternels, qu'ils sont bons, beaux et nécessaires, qu'il est impossible qu'ils proviennent tous du hasard ou de l'indéterminé – bien que cela puisse arriver dans le monde sublunaire – et qu'il n'y a pas à craindre qu'ils s'arrêtent un jour.

## **Bibliographie**

### **I. Corpus Aristotelicum : éditions et traductions**

*Aristotelis Opera*, ex. rec. I. Bekkeri, ed. Academia Regia Borussica, editio altera quam curavit Olof Gigon, 5 Vol., Berlin, W. De Gruyter et Socios, 1960-1961.

*Œuvres Complètes*, sous la direction de P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 2014.

*Œuvres : Éthique, Politique, Rhétorique, Poétique, Métaphysique*, sous la direction de R. Bodéüs, Paris, Gallimard, 2014.

*The Complete works of Aristotle*, The Revised Oxford Translation, ed. J. Barnes, Princeton University Press (2 volumes), 1984.

### ***Les Catégories – Sur l'interprétation***

ACKRILL, J. L., *Categories and De Interpretatione*, Oxford, Clarendon Press, 1963.

BODÉÜS, R., *Les Catégories*, Paris, Belles Lettres, 2001.

PELLEGRIN, P. et CRUBELLIER, M., *Catégories – Sur l'interprétation*, Paris, GF Flammarion, 2007.

TRICOT, J., *Catégories / De l'interprétation*, Paris, Vrin, 1957.

### ***Premiers et Seconds Analytiques***

CRUBELLIER, M., *Premiers Analytiques*, Paris, GF Flammarion, 2014.

PELLEGRIN, P., *Seconds Analytiques*, Paris, GF Flammarion, 2005.

### ***Topiques***

BRUNSCHWIG, J., *Topiques, Livres I – IV*, Paris, Belles Lettres, 1967.

BRUNSCHWIG, J., *Topiques, Livres V – VII*, Paris, Belles Lettres, 2007.

### ***Physique***

CARTERON, H., *Physique*, Paris, Belles Lettres (2 volumes), 1996 (1<sup>re</sup> éd. 1926-1931).

CHARLTON, W., *Aristotle. Physics I and II*, Oxford, Clarendon Press, 1992 (1<sup>re</sup> éd. 1970).

GRAHAM, D., *Aristotle. Physics Book VIII*, Oxford, Clarendon Press, 2007 (1<sup>re</sup> éd. 1999).

HUSSEY, E., *Aristotle. Physics III and IV*, Oxford, Clarendon Press, 2006 (1<sup>re</sup> éd. 1983).

PELLEGRIN, P., *Physique*, Paris, GF Flammarion, 2<sup>e</sup> édition, 2002.

ROSS, W. D. *Aristotelis Physica*, Oxford Classical Texts, 1977 (1<sup>re</sup> éd. 1950).

### ***Traité du ciel***

DALIMIER, C. et PELLEGRIN, P. *Traité du ciel*, Paris, GF Flammarion, 2004.

FEDERSPIEL, M., *Du Ciel*, (texte introduit, traduit et commenté par Michel Federspiel, mis à jour par Victor Gysembergh), Paris, Belles Lettres, 2017.

MORAU, P., *Du Ciel*, Paris, Belles Lettres, 1965.

TRICOT, J. *Traité du ciel*, Paris, Vrin, 1949.

### ***De la génération et la corruption***

MUGLER, CH., *De la génération et la corruption*, Paris, Belles Lettres, 1966.

RASHED, M., *De la génération et la corruption*, Paris, Belles Lettres, 2005.

TRICOT, J., *De la génération et la corruption*, Paris, Vrin, 1934.

### ***Météorologiques***

GROISARD, J., *Météorologiques*, Paris, GF Flammarion, 2008.

LOUIS, P., *Météorologiques*, Paris, Belles Lettres (2 volumes), 1982.

### ***Traité de l'âme***

BODÉÛS, R., *De l'âme*, Paris, GF Flammarion, 2018.

JANNONE, A. et BARBOTIN, E., *De l'âme*, Paris, Belles Lettres, 1966.

ROSS, W. D., *De Anima*, Oxford Classical Texts, 1956.

### ***Petits traités d'histoire naturelle.***

MOREL, P.-M., *Petits traités d'histoire naturelle*, Paris, GF Flammarion, 2000.

MUGNIER, R., *Petits traités d'histoire naturelle*, Paris, Belles Lettres, 1965.

### ***Histoire des animaux***

LOUIS, P., *Histoire des animaux*, Paris, Belles Lettres, (3 volumes), 1964 – 1969,

PELLEGRIN, P., *Histoire des animaux*, Paris, GF Flammarion, 2017.

### ***Les Parties des animaux***

BALME, D. M., *Aristotle. De Partibus Animalium I and De Generatione Animalium I (with passages from II. 1-3)*, Oxford, Clarendon Press, 2003 (1<sup>re</sup> éd. 1972).

LE BLOND, J.-M. *Traité sur les parties des animaux, (Livre premier)*, Paris, Aubier, 1945.

LOUIS, P., *Les Parties des animaux*, Paris, Belles Lettres, 1957.

PELLEGRIN, P., *Les Parties des animaux*, GF Flammarion, 2011.

### ***Le Mouvement des animaux – La Locomotion des animaux***

LOUIS, P., *Marche des animaux – Mouvement des animaux*, Paris, Belles Lettres, 1973.

MOREL, P.-M., *Le Mouvement des animaux – La locomotion des animaux*, Paris, GF Flammarion, 2013.

NUSSBAUM, M., *Aristotle's de Motu animalium*, Princeton University Press (2<sup>e</sup> éd.), 1985.

### ***La Génération des animaux***

LOUIS, P., *De la génération des animaux*, Paris, Belles Lettres, 1961.

### ***Métaphysique***

ANNAS, J., *Aristotle's Metaphysics, Books M and N*, Oxford, Clarendon Press, 2003 (1<sup>re</sup> éd. 1976.)

BAGHDASSARIAN, F. *Métaphysique, Livre Lambda*, Paris, Vrin, 2019.

BERTI, E., *Métaphysique, Livre Epsilon*, Paris, Vrin, 2015.

BODÉÛS, R. et STEVENS, A., *Métaphysique, Livre Delta*, Paris, Vrin, 2014.

BOSTOCK, D. *Aristotle, Metaphysics Books Z and H*, Oxford, Clarendon Press, 1994 (réimpression 2000).

CASSIN, B., et NARCY, M., *La décision du sens : le livre gamma de la Métaphysique d'Aristote*, Paris, Vrin, 1998.

DUMINIL, M.-P. et JAULIN, A., *Métaphysique*, Paris, GF Flammarion, 2008.

HECQUET-DEVIENNE, M. et STEVENS, A. (éd.), *Aristote, Métaphysique Gamma, édition, traduction, études*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2008.

JAEGER, W., *Metaphysica*, Oxford Classical Texts, 1957.

KIRWAN, Ch., *Aristotle. Metaphysics. Books Gamma, Delta and Epsilon*, Oxford, Clarendon Press, 1993.

MAKIN, S., *Aristotle. Metaphysics. Book Θ*, Oxford, Clarendon Press, 2006.

MADIGAN, A., s.j., *Aristotle. Metaphysics. Books B and K 1-2*, Oxford, Clarendon Press, 1999.

MOREL, P.-M., *Métaphysique, Livre Èta*, Paris, Vrin, 2015.

ROSS, W. D., *Aristotle's Metaphysics, a Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford, Clarendon Press (2 volumes), 1924.

SHIELDS, Ch., *Aristotle. De Anima*, Oxford, Clarendon Press, 2016.

TRICOT, J., *Métaphysique*, Paris, Vrin, 2000 (1<sup>re</sup> éd. 1933).

### ***Éthique à Nicomaque***

BODÉÛS, R., *Éthique à Nicomaque*, Paris, GF Flammarion, 2004.

BYWATER, L., *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Oxford Classical Texts, 1<sup>re</sup> édition 1894.

TRICOT, J., *Éthique à Nicomaque*, Paris, Vrin, 1979.

### **Éthique à Eudème**

DALIMIER, C., *Éthique à Eudème*, Paris, GF Flammarion, 2013.

Walzer, R. R., Mingay, J. M., *Aristotelis Ethica Eudemia*, Oxford Classical Texts, 1991.

### **La Poétique**

DUPONT-ROC, R., LALLOT, J., *La Poétique*, Paris, Seuil, 1980.

## **II. Auteurs anciens**

CICÉRON, *De la nature des dieux*, texte établi et traduit par Cl. Auvray-Assayas, Paris, Belles Lettres, 4<sup>e</sup> tirage revu et corrigé 2018 (1<sup>re</sup> éd. 2002).

HÉSIODE, *Théogonie – Les Travaux et les Jours – Le Bouclier*, Paris, Belles Lettres, 1924.

PARMÉNIDE, *Sur la nature ou sur l'étant, La langue de l'être ?*, Prés., trad., comm., B. Cassin, Seuil, Paris, 1998.

PLATON, *Œuvres complètes*, traduction et notes par L. Robin et M.-J. Moreau, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard (2 volumes), 1950.

PLATON, *Œuvres complètes. Tome IV, 1<sup>re</sup> partie : Phédon*, Texte établi et traduit par L. Robin, Paris, Belles Lettres, 1978 (1<sup>re</sup> éd. 1926).

PLATON, *Phédon*, Traduction de M. Dixsaut, GF Flammarion, 1991.

PLATON, *Œuvres complètes. Tome IV, 2<sup>e</sup> partie : Le Banquet*, Texte établi et traduit par L. Robin, Paris, Belles Lettres, 1981 (1<sup>re</sup> éd. 1929).

PLATON, *Le Banquet*, présentation et traduction par L. Brisson, Paris, GF Flammarion, 2<sup>e</sup> édition, 2018.

PLATON, *Œuvres complètes. Tome VIII, 2<sup>e</sup> partie : Théétète*, Texte établi et traduit par A. Diès, Paris, Belles Lettres, 1976 (1<sup>re</sup> éd. 1926).

PLATON, *Théétète*, Traduction de M. Narcy, GF Flammarion, 1994.

PLATON, *Œuvres complètes. Tome VIII, 3<sup>e</sup> partie : Le Sophiste*, Texte établi et traduit par A. Diès, Paris, Belles Lettres, 1969 (1<sup>re</sup> éd. 1925).

PLATON, *Le Sophiste*, Traduction de N. Cordero, GF Flammarion, 1993.

PLATON, *Œuvres complètes. Tome X, Timée – Critias*, Texte établi et traduit par A. Rivaud, Paris, Belles Lettres, 1970 (1<sup>re</sup> éd. 1925).

PLATON, *Timée - Critias*, Traduction de L. Brisson, GF Flammarion, 1992.

THÉOPHRASTE, *Métaphysique*, Texte édité et traduit par A. Laks et G. W. Most, Paris, Belles Lettres, 2002.

### **III. Symposium Aristotelicum**

*Aristote et les problèmes de méthode*, communications présentées au *Symposium Aristotelicum* tenu à Louvain du 24 août au 1<sup>er</sup> septembre 1960, Louvain-la-Neuve, Peeters, 1980 (1<sup>re</sup> édition, 1961).

AUBENQUE, P. (éd.), *Étude sur la métaphysique d'Aristote*, Actes du VI<sup>e</sup> Symposium Aristotelicum, Paris, Vrin, 1979.

FREDE, M., CHARLES, D. (éd.), *Aristotle's Metaphysics Lambda*, Actes du XIV<sup>e</sup> Symposium Aristotelicum, Oxford, Clarendon Press, 2000.

DE HAAS, F., MANSFELD, J. (éd.), *Aristotle's on Generation and Corruption I*, Actes du XV<sup>e</sup> Symposium Aristotelicum, Oxford, Clarendon Press, 2004.

CRUBELLIER, M., LAKS, A. (éd.), *Aristotle's Metaphysics Beta*, Actes du XVI<sup>e</sup> Symposium Aristotelicum, Oxford University Press, 2009.

STEEL, C. (éd.), *Aristotle's Metaphysics Alpha*, Actes du XVIII<sup>e</sup> Symposium Aristotelicum, Oxford University Press, 2012.

### **IV. Études sur la philosophie d'Aristote**

*Autour d'Aristote, Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert à Mgr A. Mansion*, Publications universitaires de Louvain, 1955.

*Études aristotéliennes, Métaphysique et Théologie*, Paris, Vrin-Reprise, 1985.

ANAGNOSTOPOULOS, A., « Change in Aristotle's *Physics* 3 », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 39 (2010), pp. 33-79.

ANNAS, J., « Aristotle on Inefficient Causes », *Philosophical Quarterly* 32 (1982), pp. 311-326.

AUBENQUE, P., « Sur la notion aristotélienne d'aporie », in *Aristote et les problèmes de méthode*, communications présentées au *Symposium Aristotelicum* tenu à Louvain du 24 août au 1<sup>er</sup> septembre 1960, Louvain-la-Neuve, Peeters, 1980 (1<sup>re</sup> édition, 1961), pp. 3-19.

AUBENQUE, P., *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 1964.

AUBENQUE, P., « Sens et structure de la métaphysique aristotélienne », *Bulletin de la société française de philosophie*, 58<sup>e</sup> année, n<sup>o</sup> 1, 1964, pp. 3-44, repris dans *Études aristotéliennes, Métaphysique et Théologie*, Paris, Vrin-Reprise, 1985, pp. 111-152

AUBENQUE, P., « Les origines de la doctrine de l'analogie de l'être. Sur l'histoire d'un contresens », *Études philosophiques* (1978), pp. 3-12, repris dans P. Aubenque, *Problèmes Aristotéliens, I. Philosophie Théorique*, Paris, Vrin, 2009, pp. 239-250.

- AUBENQUE, P., « Sur l'inauthenticité du livre K de la Métaphysique », in P. Moraux et J. Wiesner, *Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum, Studien zu einigen Dubia*. Akten des 9. Symposium Aristotelicum, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1983, pp. 318-344, repris dans *Études aristotéliennes, Métaphysique et Théologie*, Paris, Vrin-Reprise, 1985, pp. 318-344.
- AUBENQUE, P., « La matière chez Aristote », *Philosophiques* (Besançon) n° 1 (1986), pp. 41-48, repris dans P. Aubenque, *Problèmes Aristotéliens, I. Philosophie Théorique*, Paris, Vrin, 2009, pp. 211-219.
- AUBENQUE, P., *Problèmes Aristotéliens, I. Philosophie Théorique*, Paris, Vrin, 2009.
- AUBRY, G., *Dieu sans la puissance, dunamis et energeia chez Aristote et Plotin*, Paris, Vrin, 2006.
- BAGHDASSARIAN, F., *La question du divin chez Aristote, discours sur les dieux et science du principe*, Louvain, Peeters, 2016.
- BAGHDASSARIAN, F., « L'intellection divine en *Métaphysique*  $\Lambda$  7 et 9 : les indices d'un approfondissement d'Aristote par lui-même », in *Réceptions de la théologie aristotélienne d'Aristote à Michel d'Éphèse*, dir. F. Baghdassarian, G. Guyomarc'h, Louvain, Peeters, 2017, pp. 33-58.
- BAGHDASSARIAN, F., GUYOMARC'H, G. (dir.), *Réceptions de la théologie aristotélienne d'Aristote à Michel d'Éphèse*, Louvain, Peeters, 2017.
- BARNES, J., SCHOFIELD, M. et SORABJI, R. (éd.), *Articles on Aristotle, T. 3 Metaphysics*, Londres, Duckworth, 1979.
- BARNEY, R., « History and dialectic in *Metaphysics A 3* », in *Aristotle's Metaphysics Alpha*, Actes du XVIII<sup>e</sup> Symposium Aristotelicum, éd. C. Steel, Oxford University Press, 2012, pp. 69-104.
- BASTIT, M., FOLLON, J., *Essais sur la théologie d'Aristote*, Actes du colloque de Dijon, Louvain, Peeters, 1998.
- BEERE, J., « The priority in being of *energeia* », in *Dunamis, autour de la puissance chez Aristote*, éd. M. Crubellier, A. Jaulin, D. Lefebvre, P.-M. Morel, Louvain, Peeters, 2008, pp. 429-456.
- BEERE, J., *Doing and being, an interpretation of Aristotle's Metaphysics Theta*, Oxford University Press, 2009.
- BÉNATOUÏL, Th., « L'usage des analogies dans le *De motu animalium* », in *Aristote et le mouvement des animaux, dix études sur le De motu animalium*, éd. A. Laks, M. Rashed, Lille, Presse Universitaire du Septentrion, 2004, pp. 81-114.
- BESNIER, B., « Ekeinon », in *Le style de la pensée*, Recueil de textes en hommages à Jacques Brunschwig, éd. M. Canto-Sperber et P. Pellegrin, Paris, Les Belles Lettres, 2002, pp. 132-154.
- BERTI, E., « La suprématie du mouvement local selon Aristote : ses conséquences et ses apories », in *Aristoteles Werk und Wirkung*, éd. J. Wiesner, Berlin, De Gruyter, 1985, T. I, pp. 123-150.
- BERTI, E., « De qui est fin le Moteur immobile ? », in *Essais sur la théologie d'Aristote*, Actes du colloque de Dijon, éd. M. Bastit, J. Follon, Louvain, Peeters, 1998, pp. 5-28.

- BERTI, E., *Dialectique, Physique et Métaphysique. Études sur Aristote*, Louvain, Peeters, 2008.
- BERTI, E., CRUBELLIER, M., *Lire Aristote*, Quadrige Manuels, Paris, PUF, 2016.
- BODÉÛS R., *Aristote et la théologie des vivants immortels*, Paris – Montréal, Bellarmin-Les Belles Lettres, 1992.
- BOLTON, R., LENNOX, J. (éd.), *Being, Nature, and Life in Aristotle*, Cambridge University Press, 2010.
- BONELLI, M. (éd.), *Physique et métaphysique chez Aristote*, Paris, Vrin, 2012.
- BOWEN, A. C., WILDBERG, C. (éd.), *New perspectives on Aristotle's De Caelo*, Leiden – Boston, Brill, 2009.
- BRAGUE, R., *Du temps chez Platon et Aristote*, Paris, Puf Quadrige, 2003 (1<sup>re</sup> éd. Paris, PUF, 1982).
- BRAGUE, R., « Note sur la définition du mouvement (*Physique* III, 1-3) », in *La physique d'Aristote et les conditions d'une science de la nature*, éd. F. De Gandt, P. Souffrin, Paris, Vrin, 1991, pp. 107-120.
- BRAGUE, R., *Aristote et la question du monde*, Paris, PUF, 1998.
- BRUNSCHWIG, J., « Éthique à Eudème I 8, 1218 a 15-32 et le Περὶ ταγαθου », *Les Études philosophiques* 181 (2018/1), pp. 15-36 (1<sup>re</sup> édition : « EE I 8, 1218 a 15-32 et le ΠΕΡΙ ΤΑΓΑΘΟΥ », in P. Moraux et D. Harlfinger, *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*, Akten des 5. Symposium Aristotelicum, Berlin, De Gruyter, 1971, pp. 197-222).
- BRUNSCHWIG, J., « La forme, prédicat de la matière ? », dans *Études sur la Métaphysique d'Aristote*, Actes du VI<sup>e</sup> Symposium Aristotelicum (éd. P. Aubenque), Paris, Vrin, 1979, pp. 131 – 166.
- BRUNSCHWIG, J., « *Metaphysics* Λ 9 : A Short-Lived Thought-Experiment ? », in *Aristotle's Metaphysics Lambda*, Actes du XIV<sup>e</sup> Symposium Aristotelicum, éd. M. Frede, D. Charles, Oxford, Clarendon Press, 2000, pp. 275-306.
- BRUNSCHWIG, J., « *On Generation and Corruption* I. 1 : A False Start ? », in *Aristotle's on Generation and Corruption I*, Actes du XV<sup>e</sup> Symposium Aristotelicum, éd. F. De Haas, J. Mansfeld, Oxford, Clarendon Press, 2004, pp. 25-63.
- BRUNSCHWIG, J., *Leçons sur Aristote*, Cours de philosophie, édité par M. Pollaert, C. Fournout et M. Tahar sous la dir. de Th. Gress, Paris, Ellipses, 2016.
- BROADIE, S., « Que fait le premier moteur d'Aristote ? », *Revue Philosophique de la France et de l'étranger* T. 183, n° 2 (avril-juin 1993), pp. 375-411.
- BROADIE, S., « *On Generation and Corruption* I. 4 : Distinguishing Alteration », in *Aristotle's on Generation and Corruption I*, Actes du XV<sup>e</sup> Symposium Aristotelicum, éd. F. De Haas, J. Mansfeld, Oxford, Clarendon Press, 2004, pp. 123-150.
- BROADIE, S., « Où se trouve l'activité ? », in *Dunamis, autour de la puissance chez Aristote*, éd. M. Crubellier, A. Jaulin, D. Lefebvre, P.-M. Morel, Louvain, Peeters, 2008, pp. 457-470.
- BROADIE, S., « A science of first principles (*Metaphysics* A 2) », in *Aristotle's Metaphysics Alpha*, Actes du XVIII<sup>e</sup> Symposium Aristotelicum, éd. C. Steel, Oxford University Press, 2012, pp. 43-67.

- BURNYEAT, M. et al., *Notes on Book Z of Aristotle's Metaphysics*, Oxford Sub-Faculty of Philosophy, Study Aids Series, 1979.
- BURNYEAT, M. et al., *Notes on Books Eta and Theta of Aristotle's Metaphysics*, Oxford Sub-Faculty of Philosophy, Study Aids Series, 1984.
- BURNYEAT, M., *A Map of Metaphysics Zeta*, Pittsburgh, Mathesis Publications, 2001.
- BURNYEAT, M., « Introduction » in *Aristotle's on Generation and Corruption I*, Actes du XV<sup>e</sup> Symposium Aristotelicum, éd. F. De Haas, J. Mansfeld, Oxford, Clarendon Press, 2004, pp. 7-24.
- BURNYEAT, M. F., « Kinêsis vs. Energeia: a much-read passage in (but not of) Aristotle's *Metaphysics* », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 34 (2008), 219-292.
- CAUJOLLE-ZASLAWSKY, F., « Aristote, sur quelques traductions récentes de TO TI EN EINAI », *Revue de philosophie et de Théologie*, 113 (1981), pp. 61-75.
- CERAMI, C., *Génération et Substance, Aristote et Averroès entre physique et métaphysique*, Berlin – New York, De Gruyter, 2015.
- CERAMI, C. (éd.), *Nature et sagesse, les rapports entre physique et métaphysique dans la tradition aristotélicienne*, Louvain, Peeters, 2014.
- CHARLES, D., « Matter and Form : Unity, Persistence, and Identity », in *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, éd. T. Scaltsas, D. Charles, M. L. Gill, Oxford, Clarendon Press, 1994, pp. 75-105.
- CHARLES, D., « *Metaphysics*  $\Lambda$  2 : matter and change », in *Aristotle's Metaphysics Lambda*, Actes du XIV<sup>e</sup> Symposium Aristotelicum, éd. M. Frede, D. Charles, Oxford, Clarendon Press, 2000, pp. 81-110.
- CHARLES, D., « Simple Genesis and Prime Matter », in *Aristotle's on Generation and Corruption I*, Actes du XV<sup>e</sup> Symposium Aristotelicum, éd. F. De Haas, J. Mansfeld, Oxford, Clarendon Press, 2004, pp. 151-169.
- CHARLES, D., « La cause finale », in *Aitia I. Les quatre causes d'Aristote : origines et interprétations*, éd. C. Viano, C. Natali, M. Zingano, Louvain, Peeters, 2013, pp. 123-159.
- CHARLES, D., « Teleological causation », in *Nature et sagesse, les rapports entre physique et métaphysique dans la tradition aristotélicienne*, éd. C. Cerami, Louvain, Peeters, 2014, pp. 177-205.
- CHERNISS, H., *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore, The John Hopkins Press, 1935.
- CHERNISS, H., *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore, The John Hopkins Press, 1946 (1<sup>re</sup> éd. 1944).
- CHIARADONNA, R., « *Energeia* et kinêsis, chez Plotin et Aristote », in *Dunamis, autour de la puissance chez Aristote*, éd. M. Crubellier, A. Jaulin, D. Lefebvre, P.-M. Morel, Louvain, Peeters, 2008, pp. 471-491.
- CRUBELLIER, M., « Science de l'universel et connaissance du singulier (*Métaphysique* M 10) », *Revue de Philosophie Ancienne*, Vol. 14, N<sup>o</sup> 2 (1996), pp. 75-102.

- CRUBELLIER, M., « La beauté du monde. Les sciences mathématiques et la philosophie première », *Revue Internationale de Philosophie* n°201 (3/1997), pp. 307-331.
- CRUBELLIER, M., « *Metaphysics*  $\Lambda$  4 », in *Aristotle's Metaphysics Lambda*, Actes du XIV<sup>e</sup> Symposium Aristotelicum, éd. M. Frede, D. Charles, Oxford, Clarendon Press, 2000, pp. 137-160.
- CRUBELLIER, M., « Aporiai 1-2 », in *Aristotle's Metaphysics Beta*, Actes du XVI<sup>e</sup> Symposium Aristotelicum, éd. M. Crubellier et A. Laks, Oxford University Press, 2009, pp. 47-72.
- CRUBELLIER, M., « Premiers principes métaphysiques de la science de la nature : la démonstration de l'existence du moteur immobile de l'Univers au huitième livre de la *Physique* », in *Nature et sagesse, les rapports entre physique et métaphysique dans la tradition aristotélicienne*, éd. C. Cerami, Louvain, Peeters, 2014, pp. 95-130.
- CRUBELLIER, M., « What the Form Has to Be and What It Needs not Be (*Metaphysics*,  $\Lambda$  3) », in *Aristotle's Metaphysics Lambda – New Essays*, éd. Ch. Horn, Boston – Berlin, De Gruyter, 2016, pp. 119-137.
- CRUBELLIER, M., « Rupture, reprise et révision de la théologie des *Lois* à celle de *Métaphysique*  $\Lambda$  », in *Réceptions de la théologie aristotélicienne d'Aristote à Michel d'Éphèse*, dir. F. Baghdassarian, G. Guyomarc'h, Louvain, Peeters, 2017, pp. 9-32.
- CRUBELLIER, M., JAULIN, A., LEFEBVRE, D., MOREL P.-M. (éd.), *Dunamis, autour de la puissance chez Aristote*, Louvain, Peeters, 2008.
- CRUBELLIER M. et PELLEGRIN P., *Aristote, Le philosophe et les savoirs*, Paris, Seuil, 2002.
- COULOUBARITSIS, L., *La Physique d'Aristote, l'avènement de la science Physique*, 2<sup>e</sup> édition, Bruxelles, Ousia, 1997.
- CROWLEY, T. J., « On the use of *stoicheion* in the sense of 'element' », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 29 (2005), pp. 367-394.
- DÉCARIE, V., « L'authenticité du livre K de la *Métaphysique* », in P. Moraux et J. Wiesner, *Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum, Studien zu einigen Dubia*. Akten des 9. Symposium Aristotelicum, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1983, pp. 296-317, repris dans *Études aristotéliciennes, Métaphysique et Théologie*, Paris, Vrin-Reprise, 1985, pp. 265-287.
- DE GANDT, F., SOUFFRIN, P. (éd.), *La physique d'Aristote et les conditions d'une science de la nature*, Paris, Vrin, 1991.
- DE HAAS, F., « Aporiai 3-5 », in *Aristotle's Metaphysics Beta*, Actes du XVI<sup>e</sup> Symposium Aristotelicum, éd. M. Crubellier et A. Laks, Oxford University Press, 2009, pp. 73-104.
- DE STRYCKER, E., « La notion aristotélicienne de séparation dans son application aux Idées de Platon » in *Autour d'Aristote, Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert à Mgr A. Mansion*, Publications universitaires de Louvain, 1955, pp. 119-139.
- DE STRYCKER, E., « Notes sur les relations entre la problématique du *Sophiste* de Platon et celle de la *Métaphysique* d'Aristote », in *Études sur la Métaphysique d'Aristote*, Actes du VI<sup>e</sup> Symposium Aristotelicum (éd. P. Aubenque), Paris, Vrin, 1979, pp. 49 – 67.
- DEVEREUX, D. et PELLEGRIN, P. (éd.), *Biologie, Logique et métaphysique chez Aristote*, Paris, éditions du CNRS, 1990.

- DEVEREUX, D., « The relationship between Books Zeta and Eta of Aristotle's *Metaphysics* », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 25 (2003), pp. 159-211.
- FREDE, M., « Les origines de la notion de cause », *Revue de Métaphysique et de Morale* 4 (1989), pp. 483-511 (1<sup>re</sup> publication, « The Original Notion of Cause », in *Doubt and Dogmatism : Studies in Hellenistic Epistemology*, éd. M. Schofield, M. Burnyeat, J. Barnes, Oxford, Clarendon Press, 1980, pp. 217-249 ; réimprimé dans M. Frede, *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987, pp. 125-150).
- FREDE, M., « Substance in Aristotle's *Metaphysics* », in *Aristotle, On Nature And Living Things, Philosophical and Historical Studies*, éd. A. Gotthelf, Pittsburg – Bristol, Mathesis Publications – Bristol Classical Press, 1985, pp. 17-26, réimprimé in M. Frede, *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987, pp. 72-80. FREDE, M., *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987.
- FREDE, F., « Introduction », in *Aristotle's Metaphysics Lambda*, Actes du XIV<sup>e</sup> Symposium Aristotelicum, éd. M. Frede, D. Charles, Oxford, Clarendon Press, 2000, pp. 1-52.
- FREDE, F., « *Metaphysics*  $\Lambda$  I », in *Aristotle's Metaphysics Lambda*, Actes du XIV<sup>e</sup> Symposium Aristotelicum, éd. M. Frede, D. Charles, Oxford, Clarendon Press, 2000, pp. 53-80.
- GALLUZZO, G., MARIANI, M., *Aristotle's Metaphysics Book Z: The Contemporary Debate*, Pisa, Edizioni della Normale, 2006.
- GILL, M. L., *Aristotle on Substance, The Paradox of Unity*, Princeton University Press, 1989.
- GILL, M. L., LENNOX, J. G., *Self-Motion, from Aristotle to Newton*, Princeton University Press, 1994.
- GILL, M. L., « Aristotle's *Metaphysics* Reconsidered », *Journal of the History of Philosophy* vol. 43 n° 3 (2005), pp. 223-251.
- Gill, M. L., « Form-Matter predication in *Metaphysics*  $\Theta$  7 », in *Dunamis, autour de la puissance chez Aristote*, éd. M. Crubellier, A. Jaulin, D. Lefebvre, P.-M. Morel, Louvain, Peeters, 2008, pp. 391-427.
- Gill, M. L., « The theory of the elements in *De Caelo* 3 and 4 », in *New perspectives on Aristotle's De caelo*, éd. A. C. Bowen, C. Wildberg, Leiden – Boston, Brill, 2009, pp. 139-161.
- GILL, M. L., « Unity of definition in *Metaphysics* H.6 and Z.12 », in *Being, Nature, and Life in Aristotle*, éd. R. Bolton, J. Lennox, Cambridge University Press, 2010, pp. 97-121.
- GILL, M. L., « The problem of substance in Aristotle's *Metaphysics* Z », in *Nature et sagesse, les rapports entre physique et métaphysique dans la tradition aristotélicienne*, éd. C. Cerami, Louvain, Peeters, 2014, pp. 37-50.
- GOTTHELF, A. (éd.), *Aristotle, On Nature And Living Things, Philosophical and Historical Studies*, Pittsburg – Bristol, Mathesis Publications – Bristol Classical Press, 1985.
- GOTTHELF, A., LENNOX, G. (éd.), *Philosophical issues in Aristotle's biology*, Cambridge University Press, 1987.
- GOTTHELF, A., *Teleology, First Principles, and Scientific Method in Aristotle's Biology*, Oxford University Press, 2012.

GOURINAT, J.-B., « Le premier moteur selon *Physique*, VIII et *Métaphysique*,  $\Lambda$  : Physique et Philosophie première », in *Physique et métaphysique chez Aristote*, éd. M. Bonelli, Paris, Vrin, 2012, pp. 175-206.

GOURINAT, J.-B., « "Origine du mouvement" et "cause efficiente" chez Aristote », in *Aitia I. Les quatre causes d'Aristote : origines et interprétations*, éd. C. Viano, C. Natali, M. Zingano, Louvain, Peeters, 2013, pp. 91-121.

HORN, Ch. (éd.), *Aristotle's Metaphysics Lambda – New Essays*, Boston – Berlin, De Gruyter, 2016.

JAEGER, W., *Aristote, fondements pour une histoire de son évolution*, (trad. franç. par O. Sedeyn), Paris, Éd. De l'éclat, 1997 (texte original, 1<sup>re</sup> édition [en allemand] Berlin 1923, II<sup>e</sup> édition [en anglais] Oxford, 1948).

JAULIN, A., *Eidos et Ousia, de l'unité théorique de la Métaphysique d'Aristote*, Paris, Classique Garnier, 2015 (1<sup>re</sup> éd. Paris, Klincksieck, 1999).

JAULIN, A., « Aristote : la substance et la forme », in *Lire Aristote*, éd. E Berti, M Crubellier, Quadrige Manuels, Paris, PUF, 2016, pp. 115-130.

JAULIN, A., « La philosophie première dans le livre  $\Gamma$  », in *Aristote, Métaphysique Gamma, édition, traduction, études*, éd. M. Hecquet-Devienne et A. Stevens, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2008, pp. 347-360.

JOHANSEN, Th., « From Plato's *Timaeus* to Aristotle's *De Caelo* : The case of the missing world soul », in *New perspectives on Aristotle's De caelo*, éd. A. C. Bowen, C. Wildberg, Leiden – Boston, Brill, 2009, pp. 9-28.

JOHNSON, M. R., *Aristotle on Teleology*, Oxford, Clarendon Press, 2005.

JUDSON, L., « Heavenly Motion and the Unmoved Mover », in M. L. Gill, J. G. Lennox, *Self-Motion, from Aristotle to Newton*, Princeton University Press, 1994, pp. 155-171.

JUDSON, L., « Formlessness and the Priority of Form: *Metaphysics*: Z 7-9 and  $\Lambda$  3 », in *Aristotle's Metaphysics Lambda*, Actes du XIV<sup>e</sup> Symposium Aristotelicum, éd. M. Frede, D. Charles, Oxford, Clarendon Press, 2000, pp. 111-135.

JUDSON, L., « Aristotelian Teleology », *Oxford Studies in Ancient Teleology* 29 (2005), pp. 341-366.

KAHN, C. H., « The Place of the Prime Mover in Aristotle's Teleology », in *Aristotle, On Nature And Living Things, Philosophical and Historical Studies*, éd. A. Gotthelf, Pittsburg – Bristol, Mathesis Publications – Bristol Classical Press, 1985, pp. 182-205.

KOSMAN, A., « Aristotle's Definition of Motion », *Phronesis* 14 (1969), pp. 40-62.

KOSMAN, A., « *Metaphysics*  $\Lambda$  9 : Divine Thought », in *Aristotle's Metaphysics Lambda*, Actes du XIV<sup>e</sup> Symposium Aristotelicum, éd. M. Frede, D. Charles, Oxford, Clarendon Press, 2000, pp. 307-326.

KOSMAN, A., *The Activity of Being, An essay on Aristotle's ontology*, Cambridge – Londres, Harvard University Press, 2013.

LAKS, A., « *Metaphysics*  $\Lambda$  7 », in *Aristotle's Metaphysics Lambda*, Actes du XIV<sup>e</sup> Symposium Aristotelicum, éd. M. Frede, D. Charles, Oxford, Clarendon Press, 2000, pp. 207-243.

- LAKS, A., RASHED, M. (éd.), *Aristote et le mouvement des animaux, dix études sur le De motu animalium*, Lille, Presse Universitaire du Septentrion, 2004.
- LAKS, A., « Le moteur immobile », in *Lire Aristote*, éd. E Berti, M Crubellier, Quadrige Manuels, Paris, PUF, 2016, pp. 145-158.
- LE BLOND, J.-M., *Logique et méthode chez Aristote*, Paris, Vrin, 1973.
- LEFEBVRE, D., « La question de l'unité d'une science des substances, interprétations de *Métaphysique*  $\Lambda$  1, 1069a 36 – b 2 », in *Physique et métaphysique chez Aristote*, éd. M. Bonelli, Paris, Vrin, 2012, pp. 133-174.
- LEFEBVRE, D., « Aristote, Théophraste, Straton », in *Réceptions de la théologie aristotélicienne d'Aristote à Michel d'Éphèse*, dir. F. Baghdassarian, G. Guyomarc'h, Louvain, Peeters, 2017, pp. 59-88.
- LEFEBVRE, D., *Dynamis, Sens et genèse de la notion aristotélicienne de puissance*, Paris, Vrin, 2018.
- LENNOX, J. G., « Are Aristotelian Species Eternal », in *Aristotle, On Nature And Living Things, Philosophical and Historical Studies*, éd. A. Gotthelf, Pittsburg – Bristol, Mathesis Publications – Bristol Classical Press, 1985, pp. 67-94.
- MANSION, A., *Introduction à la physique aristotélicienne*, 2<sup>e</sup> éd. revue et augmentée, Louvain, éd. de l'institut supérieur de philosophie, 1987 (1<sup>ère</sup> parution 1945).
- MANSION, S., « Les apories de la Métaphysique aristotélicienne », in *Autour d'Aristote, Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert à Mgr A. Mansion*, Publications universitaires de Louvain, 1955, pp. 141-179.
- MANSION, S., « Notes sur la doctrine des catégories dans les *Topiques* », in *Aristotle on Dialectic. The Topics*, Proceedings on the Third Symposium Aristotelicum, ed. G. E. L. Owen, Oxford, Clarendon Press, 1968, pp. 189-201 (repris dans *Études aristotéliciennes, recueil d'articles*, Louvain, Peeters, 1984, pp. 169-181).
- MANSION, S., « Le rôle de l'exposé et de la critique des philosophies antérieures chez Aristote », in *Aristote et les problèmes de méthode*, communications présentées au *Symposium Aristotelicum* tenu à Louvain du 24 août au 1<sup>er</sup> septembre 1960, Louvain-la-Neuve, Peeters, 1980 (1<sup>re</sup> édition, 1961), pp. 35-56.
- MANSION, S., « Sur la composition ontologique des substances sensibles chez Aristote (*Métaphysique* Z 7-9) », in *Philomathes. Studies and Essays in the Humanities in Memory of Philip Merlan*, éd. R. B. Palmer and R. Hamerton-Kelly, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971, pp. 75-87 (repris dans *Études aristotéliciennes, recueil d'articles*, Louvain, Peeters, 1984, pp. 309-321).
- MANSION, S., *Études aristotéliciennes, recueil d'articles*, Louvain, Peeters, 1984.
- MATTHEW, M., « Why does earth move to the center ? An examination of some explanatory strategies in Aristotle's cosmology », in *New perspectives on Aristotle's De caelo*, éd. A. C. Bowen, C. Wildberg, Leiden – Boston, Brill, 2009, pp. 119-138.
- MENN, S., « The Origins of Aristotle's Concept of 'Ενέργεια : 'Ενέργεια and Δύναμις », *Ancient Philosophy* 14 (1994), pp. 73-114.
- MENN, S., « The Editors of the *Metaphysics* », *Phronesis* Vol. XL/2 (1995), pp. 202-208.
- MENN, S., « On Myles Burnyeat's Map of *Metaphysics* Zeta », *Ancient Philosophy* 31 (2011), pp. 161-202.

MENN, S., « Aristotle's Theology », in *The Oxford Handbook of Aristotle*, éd. Ch. Shields, Oxford University Press, 2012, pp.422-464.

MENN, S., *The Aim and the Argument of Aristotle's Metaphysics*, forthcoming, URL = <https://www.philosophie.hu-berlin.de/de/lehrbereiche/antike/mitarbeiter/menn/contents>.

MORAUX, P., *Les Listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Éditions Universitaires de Louvain, 1951.

MORAUX, P., « La méthode d'Aristote dans l'étude du ciel, *De Caelo* I 1 – II 12 », in *Aristote et les problèmes de méthode*, communications présentées au *Symposium Aristotelicum* tenu à Louvain du 24 août au 1<sup>er</sup> septembre 1960, Louvain-la-Neuve, Peeters, 1980 (1<sup>re</sup> édition, 1961), pp. 173-194.

MOREL, P.-M., *De la matière à l'action. Aristote et le problème du vivant*, Paris, Vrin, 2007.

MOREL, P.-M., « Âme, action, mouvement. Responsabilité psychique et causalité motrice chez Aristote » in *La scienza e le cause a partire dalla Metafisica di Aristotele*, F. Fronterotta (éd.), Napoli, Bibliopolis, 2010, p. 383-412.

MOREL, P.-M., « Matière et philosophie première. À propos du livre H de la *Métaphysique* d'Aristote », *Philonsorbonne* 10 (2015-16), pp. 153-168.

MOREL, P.-M., « *La nature ne fait rien en vain*. Sur la causalité finale dans la *Locomotion des animaux* d'Aristote », *Philosophie antique* 16 (2016), pp. 9-30.

NATALI, C., « Cause motrice et cause finale dans le livre *Lambda* de la *Métaphysique* d'Aristote », in *Essais sur la théologie d'Aristote*, Actes du colloque de Dijon, éd. M. Bastit, J. Follon, Louvain, Peeters, 1998, pp. 29-50.

NATALI, C., « *Aitia* in Plato and Aristotle », in *Aitia I. Les quatre causes d'Aristote : origines et interprétations*, éd. C. Viano, C. Natali, M. Zingano, Louvain, Peeters, 2013, pp. 39-73.

OWEN, G. E. L., « Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle », in *Articles on Aristotle, t. 3 Metaphysics*, éd. J. Barnes, M. Schofield, et R. Sorabji, R., Londres, Duckworth, 1979, pp. 13-32 (publié premièrement dans *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, éd. I. Düring and G. E. L. Owen, Götheborg, 1960, pp. 163-190).

OWENS, J., *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1951.

PELLEGRIN, P., *La classification des animaux chez Aristote, statut de la biologie et unité de l'aristotélisme*, Paris, Belles Lettres, 1982.

PELLEGRIN, P., « Les ruses de la nature et l'éternité du mouvement », in *Le style de la pensée*, Recueil de textes en hommages à Jacques Brunschwig, éd. M. Canto-Sperber et P. Pellegrin, Paris, Les Belles Lettres, 2002, pp. 296-323.

PERAMATZIS, M., « Aristotle's notion of priority in nature and substance », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 35 (2008), pp. 187-247.

RYAN, E. E., « Pure Form in Aristotle », *Phronesis*, Vol. 18, N°3 (1973), pp. 209-224.

SCALTSAS, T., CHARLES, D., GILL, M. L. (éd.), *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Oxford, Clarendon Press, 1994.

SEDLEY, D., « Is Aristotle's Teleology anthropocentric ? », *Phronesis* 36 (1991), pp. 179-196.

SEDLEY, D., « *Metaphysics Λ 10* », *Aristotle's Metaphysics Lambda*, Actes du XIV<sup>e</sup> Symposium Aristotelicum, éd. M. Frede, D. Charles, Oxford, Clarendon Press, 2000, pp. 327-350.

SEDLEY, D., « Teleology, Aristotelian and Platonic », in *Being, Nature, and Life in Aristotle*, éd. R. Bolton, J. Lennox, Cambridge University Press, 2010, pp. 5-29.

SHIELDS, Ch., « The generation of form in Aristotle », *History of Philosophy Quarterly* vol. 7, n°4 (1990), pp. 367-390.

SHIELDS, Ch. (éd.), *The Oxford Handbook of Aristotle*, Oxford University Press, 2012.

SOLMSEN, F., *Aristotle's System of the Physical World, a Comparison with his Predecessors*, New York, Cornell University Press, Ithaca, 1960.

STEVENS, A., *L'ontologie d'Aristote, au carrefour du logique et du réel*, Paris, Vrin, 2000.

THEIN, K., « Aristote, critique de Platon sur les causes », *χώρα • Revue d'Etudes Anciennes et Médiévales* 12 (2014), pp. 15-46.

VIANO, C., NATALI, C., ZINGANO, M., *Aitia I. Les quatre causes d'Aristote : origines et interprétations*, Louvain, Peeters, 2013.

WATERLOW, S., *Nature, change, and agency in Aristotle's Physics*, Oxford, Clarendon Press, 1982.

WILDBERG, Ch., « On Generation and Corruption I. 7: Aristotle on *poiein* and *paschein* », in *Aristotle's on Generation and Corruption I*, Actes du XV<sup>e</sup> Symposium Aristotelicum, éd. F. De Haas, J. Mansfeld, Oxford, Clarendon Press, 2004, pp. 221-242.

WEDIN, M. V., *Aristotle's theory of substance, The Categories and Metaphysics Zeta*, Oxford University Press, 2000.

WIESNER, J., *Aristoteles Werk und Wirkung, Paul Moraux Gewidmet*, Berlin – New York, De Gruyter, 1985.

## **V. Études sur les autres philosophes et les penseurs grecs**

AUBENQUE, P. (dir.), NARCY, M. (éd.), *Études sur le « Sophiste » de Platon*, Naples, Bibliopolis, 1991.

BRISSON, L., « La définition de l'être par la puissance », in *Dunamis, autour de la puissance chez Aristote*, éd. M. Crubellier, A. Jaulin, D. Lefebvre, P.-M. Morel, Louvain, Peeters, 2008, pp. 173-186.

BRISSON, L., FRONTEROTTA, F. (éd.), *Lire Platon*, (2<sup>e</sup> éd.), Paris, PUF, 2014.

BRUNSCHWIG, J., LLOYD, G., PELLEGRIN, P., *Le savoir grec*, nouvelle édition, Paris, Flammarion, 2011.

BROWN, L., « The verb 'to be' in Greek philosophy: some remarks », in *Companions to ancient thought* 3, éd. Stephen Everson, Cambridge, 1994, pp. 212-236.

CANTO-SPERBER, M. (dir.), BARNES, J., BRISSON, L., BRUNSCHWIG, J., VLASTOS, G., *Philosophie grecque*, Paris, Presses Universitaires de France, 2<sup>e</sup> édition revue et corrigée, 1998 (1<sup>re</sup> éd. 1997).

CRIVELLI, P., *Plato's Account of Falsehood. A Study of the Sophist*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

DIXSAUT, M., *Platon, le désir de comprendre*, Paris, Vrin, 2003.

FERRARI, F., « Platon et la théorie des principes », in *Lire Platon*, (2<sup>e</sup> éd.), éd. L. Brisson et F. Fronterotta, Paris, PUF, 2014, pp. 135-143.

FRONTEROTTA, F., « L'être et la participation de l'autre. Une nouvelle ontologie dans le *Sophiste* », *Les études philosophiques* n°3 (1995), pp. 311-353.

FRONTEROTTA, F., « La notion de δόναμις dans le *Sophiste* de Platon », in *Dunamis, autour de la puissance chez Aristote*, éd. M. Crubellier, A. Jaulin, D. Lefebvre, P.-M. Morel, Louvain, Peeters, 2008, pp. 187-224.

KAHN, C. H. *The verb 'Be' in ancient Greek*, Indianapolis – Cambridge, Hackett Publishing Company, 2<sup>e</sup> édition, 2003 (1<sup>re</sup> édition, Dordrecht-Boston, D. Reidel Publishing Company, 1973).

LERNER, M.-P., *Le monde des sphères, I. Genèse et triomphe d'une représentation cosmique*, Paris, Belles Lettres, 1996.

MOREL, P.-M., *Démocrite et la recherche des causes*, Paris, Klincksieck, 1996.

MOTTE, A., RUTTEN, CH., SOMVILLE P. (éd.), *Ousia dans la philosophie grecque des origines à Aristote*, Louvain, Peeters, 2008.

MUGLER, Ch., *La physique de Platon*, Paris, Klincksieck, 1960.

MULLER, R., *Introduction à la pensée des mégariques*, Paris, Vrin, 1988.

Muller, R., « À propos du possible mégarique », in *Dunamis, autour de la puissance chez Aristote*, éd. M. Crubellier, A. Jaulin, D. Lefebvre, P.-M. Morel, Louvain, Peeters, 2008, pp. 303-325.

VASILIU, A., « Platon et l'invention du dualisme platonicien », *χώρα • Revue d'Etudes Anciennes et Médiévales* 13 (2015), pp. 141-163.

WERSINGER, A. G., « "Être le meilleur" : la puissance et l'excellence chez Platon », in *Dunamis, autour de la puissance chez Aristote*, éd. M. Crubellier, A. Jaulin, D. Lefebvre, P.-M. Morel, Louvain, Peeters, 2008, pp. 151-171.

## **VI. Outils**

*Aristotelis Opera*, ex. rec. I. Bekkeri, ed. Academia Regia Borussica, editio altera cur. O. Gigon, Vol. V, *Index Aristotelicus*, ed. H. Bonitz, Berlin, De Gruyter, 1961 (réimpression 1975).

H. G. LIDDELL, R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, revised and augmented throughout by H. S. JONES, with the assistance of R. McKenzie, Oxford, Clarendon Press, 1940 (réimpression 1958).

BAILLY, A, *Dictionnaire Grec Français*, édition revue par L. Séchan et P. Chantraine, Paris, Hachette, 1950 (16<sup>e</sup> édition).



## Index des passages cités des textes d'Aristote et de Platon

### *De la longévité et de la vie brève*

3	
465b 28-29.....	178

### *De la vie et de la mort*

1	
478b 33 – 479a 3 .....	290

### *De l'âme*

I 1	
402a 7-22.....	159
403a 10-16.....	204

I 2	
403b 25-27.....	105
404a 20-25.....	143
404b 1-7.....	343, 345
405a 13-19.....	343, 345
405b 19-23.....	39

I 3	
406a 4-8.....	137
406a 10-15.....	72, 99, 137
406a 14-15.....	138
406b 11-15.....	110
406b 26-27.....	319
407a 1-2.....	319
407a 2-6.....	319
407a 11-12.....	319
407a 32-33.....	320

I 4	
408a 18-24.....	55
409a 1-3.....	147

II 1	
412a 6-11.....	176, 184, 192
412b 25-27.....	213
413a 4-7.....	253

II 2	
414a 4-14.....	119
414a 14-19.....	173, 184, 192

II 4	
415a 26 – 415b 8.....	238
415b 1-2.....	321, 347
416b 16-17.....	238

II 5	
416b 32 – 418a 6.....	112
417a 14-21 .....	130
417a 21 – 418a 6.....	199
417a 26 – 417b 2.....	119
417b 2 – 418a 6.....	130

III 10	
433a 13-17 .....	320
433b 13-21 .....	145, 242
433b 27-30.....	359

III 3	
432a 15-17 .....	105

### *Du Ciel*

I 2	
268b 11 .....	341
268b 14 à I 3, 270b 25 .....	178
268b 17-19 .....	322
268b 20-22 .....	322
269a 18-32 .....	323
269b 2-17 .....	323

I 3	
270a 18-22 .....	178
270b 11-16.....	302

I 4	
270b 32 – 271a 34.....	178

I 8	
276a 22-26 .....	140
277a 22-27 .....	178

I 9	
278b 11-21 .....	307, 341
279a 9-11 .....	341

I 10	
279b 12-17 .....	304
279b 4 à II 1, 284a 2 .....	178

I 11	
280b 1-5 .....	112

II 1	
284a 2-13 .....	311
284a 27-29 .....	316

II 2	
285a 29-34.....	317
285b 28-33.....	309, 317
II 3	
286a 8-12.....	325, 347
286a 12 et sq.....	326
II 4	
287a 11-14.....	301
287a 5-6.....	308
287a 6-11.....	308
II 5	
287b 28 – 288a 2.....	302
288a 2-12.....	325, 326, 347
II 6	
288a 13-17.....	303, 309
288a 27 – 288b 7.....	310, 329, 346
288b 28-30.....	123
289a 6.....	274
II 7	
289a 13-16.....	306
289a 19-21.....	307
II 8	
289b 1-7.....	302
289b 25.....	274
289b 30-34.....	305
290a 35 – 290b 11.....	306
II 9	
291a 16-26.....	305
II 10	
290a 29-32.....	304
291a 34 – 291b 3.....	311
291b 6-10.....	311
II 12	
291b 23-28.....	301
291b 29-35.....	312
291b 35 – 292a 9.....	303, 312
292a 10-14.....	312
292a 12.....	300
292a 22-28.....	313, 335, 347, 360
292b 1-2.....	312
292b 6-10.....	309, 310
292b 7-8.....	306
292b 19-25.....	313, 335, 347
292b 28 – 293a 4.....	314
293a 11-14.....	304

III 1	
298a 27 – 298b 5.....	159
298b 12-24.....	31
298b 21-24.....	40
298b 24-29.....	38
300a 14-19.....	40
III 2	
302a 3-9.....	183
III 8	
306b 3 – 307b 24.....	174

### *Du sommeil et de la veille*

1	
453b 28.....	199
2	
455b 16-24.....	199

### *Éthique à Eudème*

I 8	
1218a 24-32.....	348

### *Éthique à Nicomaque*

I 4	
1096b 32 – 1097a 14.....	337
I 9	
1098b 31 et sq.....	117
X 6	
1176a 33 et sq.....	117

### *Génération des animaux*

I 1	
715a 4-7.....	159
I 20	
729a 28-29.....	128, 130
I 22	
730b 5-23.....	195
II 1	
731b 24 – 732a 11.....	347
734b 19 – 735a 4.....	244
734b 19 et sq.....	231
734b 31-36.....	244
735a 13-14.....	238
735a 2-4.....	239
735a 9-11.....	199

II 6	
742b 17-35.....	275
743a 21 et sq.....	172
743a 21-26.....	244
II 8	
747b 6 et sq. ....	82
IV 10	
778a 2-3.....	316
V 1	
778b 7-10.....	49
V 8	
789b 2 et sq. ....	231
<b>Génération et corruption</b>	
I 2	
316a 5-11.....	26
I 3	
318a 33-35.....	108
318b 1 et sq. ....	108, 189
I 5	
319b 31 – 320a 4 .....	182
I 6	
323a 15-20.....	129
I 7	
324b 13-18.....	260
324b 15-18.....	192
II 1	
329a 24 et sq.....	171
II 7	
334a 26-32.....	174, 367
II 9	
335b 29-31.....	130
335b 33 – 336a 3 .....	49
335b 5-7.....	159
336a 1-12.....	244
II 10	
336b 2-10.....	291
336b 26-34.....	321, 347, 348
337a 20-22.....	291
337a 25-33.....	308
II 11	
335b 7-16.....	25

### ***Histoire des animaux***

IV 11	
537b 24 .....	105
IX 32	
619b 5-8 .....	326

### ***Métaphysique***

A 1	
980a 20 – 983a 23.....	47
981a 5-12 .....	254
981a 16-20 .....	185
981a 30 – 981b 6.....	243
A 2	
982a 8-9 .....	370
982b 12 .....	38
A 3	
983a 24 – 983b 6.....	36
983b 7-8 .....	42, 228
983b 27 – 984a 2.....	37
984a 2-3 .....	42
984a 18-27 .....	229
984b 11 – 984b 33 .....	39
984b 6-8 .....	230
984b 8-14.....	18, 63, 231
984b 8-22 .....	342
984b 20-22 .....	18
984b 20-32 .....	42
A 4	
984b 23-32 .....	37, 342
984b 32 – 985a 4.....	338
985a 4-10 .....	337
985a 11-18 .....	45, 230
985b 4-10 .....	43, 86
985b 19-20.....	46, 155
995a 17-22 .....	64
A 5	
985b 23-26 .....	70
985b 25-26.....	42
986a 2.....	42
986b 4-8 .....	43
986b 17-21 .....	43
986b 27 – 987a 2.....	230
987a 9-13 .....	229
987a 20-27 .....	41
987b 19 .....	42

A 6		B 4	
987b 18-19.....	42	999b 5-8.....	53, 228
987b 27-29.....	40	999b 12-16.....	54, 228
987b 27-32.....	41	999b 17-24.....	54
987b 29-33.....	27	1000a 9-20.....	37
988a 7-17.....	43	1000b 12-17.....	63
A 7		1001a 12-15.....	85
988a 32-35.....	49	1001a 15-17.....	65
988b 1-6.....	27	1001a 18-19.....	86
988b 6-16.....	336	1001a 19-24.....	87
A 8		B 5	
988b 22-26.....	44	1001b 26-29.....	67
988b 28-29.....	41, 49	1001b 29 – 1002a 4.....	68
989a 9-12.....	37	1002a 4-8.....	68
989b 14-21.....	39	1002a 8-18.....	68
989b 21-29.....	37, 39, 42	1002a 26-28.....	67
989b 34 – 990a 5.....	40	Γ 2	
990a 16 et sq.....	40	1003a 33 – 1003b 12.....	88
990a 8-12.....	46	Γ 5	
A 9		1009a 32-36.....	179
990a 34 – 990b 2.....	55	1010a 16-19.....	189
990b 8-11.....	61	1010a 25-32.....	179
991a 9-14.....	46, 220	Γ 8	
991b 1-8.....	25	1012b 25-26.....	45
992a 24-28.....	66	1012b 25-28.....	9
992a 29 – 992b 1.....	67	Δ 1	
992b 18-24.....	72, 81	1013a 5-7.....	59
993a 7-10.....	80	Δ 2	
A 10		1013b 11-16.....	242
993a 11-15.....	36	1013b 28.....	257
993a 15-24.....	55	Δ 28	
α 2		1024b 9-16.....	100
994b 12-16.....	258	Δ 3	
B 1		1014a 7 et sq.....	172
995b 31-36.....	50, 228	1014b 3-15.....	84
996a 1-2.....	84	Δ 4	
996a 4-8.....	85	1015a 7-11.....	211
B 2		Δ 6	
997a 15-17.....	88	1016b 31-35.....	102
997a 34 – 997b 3.....	84	Δ 7	
997b 5-13.....	51, 78	1017a 7 – 1017b 9.....	73
997b 9 et sq.....	38	Δ 8	
997b 15-20.....	51	1017b 13-14.....	203
B 3		1017b 14-16.....	70
998b 4-11.....	87		
998a 21-23.....	84		

Δ 11		1033b 8-16 .....	248
1018b 20-21.....	107	1033b 16-19 .....	249
1018b 31-34.....	80	1033b 26-29 .....	46, 56
1019a 1-4.....	68	1033b 29 – 1034a 2.....	252
Δ 12		1034a 2-8 .....	218, 250
1019a 15 et sq.....	234	Z 9	
1019a 17-18.....	238	1034a 9-14 .....	245
Δ 15		1034a 18-19 .....	247
1021a 14-18.....	167	1034a 30 – 1034b 1.....	253
Δ 17		1034b 4-7 .....	246
1022a 6-8.....	257	1034b 7-20 .....	189, 190, 240, 247
Z 1		1034b 12-13 .....	248
1028a 10-31.....	88	1034b 16-19 .....	131
1028a 26-27.....	208	Z 10	
1028b 2-7.....	88, 89, 90	1035a 26-30 .....	251
Z 2		1035b 15 .....	160
1028b 8-13.....	221	1035b 25-27 .....	59, 211
1028b 13-27.....	221	1036a 8-9 .....	205
1028b 18-21.....	69, 91	1036a 9-12 .....	187
1028b 27-32.....	222	Z 11	
Z 3		1036a 10-17 .....	224
1028b 36 – 1029a 3 .....	204	1036b 30-32 .....	119, 202
1029a 5-7.....	223	1037a 5-7 .....	223
1029a 7-10.....	205	1037a 28 – 1037b 7.....	223
1029a 20-30.....	205	Z 12	
1029a 30-33.....	187, 223	1037b 13 .....	59
1029a 33 – 1029b 5 .....	218	1038a 9-30 .....	250
Z 4		Z 13	
1030a 11 – 1030b 13 .....	190, 219	1039a 3-9 .....	367
Z 6		Z 14	
1031a 15 – 1032a 12 .....	26	1039a 24 et sq. ....	250
Z 7		Z 15	
1032a 12-15.....	188	1039b 20-27 .....	251
1032a 15 .....	188	Z 16	
1032a 17-18.....	247	1040b 5-10 .....	174, 193
1032a 21-22.....	247	1040b 6-7 .....	86
1032a 24-25.....	160, 247	1040b 16-24 .....	81
1032a 25-28.....	74	1040b 16-27 .....	86
1032b 1-2.....	223, 247	1040b 27 – 1041a 2.....	222
1032b 15-21.....	245	1040b 32-33 .....	86
1032b 21 et sq. ....	243	Z 17	
1032b 21-23.....	247	1041b 2-9 .....	200
1033a 8-23.....	188	1041b 11-19 .....	194
Z 8		1041b 19-25 .....	197
1033a 24-31.....	248	1041b 25-28 .....	198
1033b 5-8.....	247	1041b 26 .....	74

1041b 28-31.....	59, 218	⊕ 3	1046b 29-32 .....	163
1041b 31-33.....	194		1047a 10-20 .....	45, 170
H 1			1047a 30 – 1047b 2.....	115
1042a 4-6.....	90	⊕ 4	1047a 12-14 .....	169
1042a 6-12.....	221		⊕ 5	
1042a 26-31.....	184, 193, 204		1047b 35 – 1048a 2.....	165
1042a 32 – 1042b 3 .....	181, 203		1047b 35 – 1048a 5.....	241
H 2		⊕ 6	1048a 35 – 1048b 5.....	118
1043a 12-21.....	196		1048b 6-9 .....	213
1043a 26-28.....	118, 192		1048b 18-35 .....	31, 125
H 3		⊕ 7	1049a 3-5 .....	209
1043a 29 – 1043b 4 .....	155, 201		1049a 8-12 .....	212
1043b 1-2.....	198		1049a 11-13 .....	234
1043b 4-14.....	196		1049a 14-18 .....	212
1043b 14-18.....	251		1049a 18-27 .....	210
1043b 18-23.....	218		1049a 19.....	207
1043b 28-32.....	197, 215		1049a 27 – 1049b 2.....	207
1044a 5-9.....	216	⊕ 8	1049b 3 et sq.....	256
H 4			1049b 4-12 .....	235, 240
1044a 15-20.....	210		1049b 13-16 .....	166
1044a 27-29.....	171		1049b 17-27 .....	167, 261
1044a 29-32.....	248		1050a 15-16 .....	208
1044a 32 – 1044b 8 .....	221		1050a 21-23 .....	120
1044b 6-8.....	185		1050b 6-17 .....	223
1044b 8-11.....	182		1050b 10-13 .....	166
H 5			1050b 16-24 .....	47, 185, 221
1044b 21-26.....	251	⊕ 9	1051a 4-15 .....	363
H 6		⊕ 10	1051b 27-28 .....	216
1045a 20-25.....	214	I 1	1052a 33-34 .....	70
1045a 30-33.....	215		1052b 1-3 .....	76
1045a 33-35.....	187, 215		1052b 7-15 .....	80, 159
1045a 36 – 1045b 2 .....	216	I 3	1054a 32 – 1054b 3.....	192
1045b 16-18.....	79		1054b 14 – 1055a 3.....	89
1045b 16-23.....	215	I 10	1059a 6-8 .....	47
⊕ 1				
1045a 35-36.....	236			
1045b 27-35.....	172			
1046a 3 et sq.....	233			
1046a 10-11.....	238			
1046a 22-27.....	171, 235			
1046a 26-29.....	149			
⊕ 2				
1046a 36 – 1046b 2 .....	235			
1046b 4-15.....	236, 242			
1046b 15-26.....	242			

Λ 1		1071b 31 – 1072a 3.....	349
1069a 30 – 1069b 2 .....	219	1071b 37 – 1072a 3.....	316
1069a 34 – 1069b 2 .....	223	1072a 3-4 .....	351
1069b 3.....	176	1072a 4-9 .....	353
1069b 6-9.....	176, 203, 208	1072a 9-13 .....	350
Λ 2		1072a 12-21 .....	355
1069b 9-14.....	189	1072a 17-18 .....	351
1069b 24-25.....	182, 221	Λ 7	
1069b 28-29.....	165	1072a 19-21 .....	63
1069b 32-34.....	180	1072a 21-27 .....	265, 356
Λ 3		1072a 25-26 .....	351
1069b 35 – 1070a 4 .....	248	1072a 25-30 .....	351
1070a 7-8.....	239	1072a 26-30 .....	299, 320
1070a 9-13.....	193	1072a 30.....	359, 360
1070a 13-20.....	218	1072a 31-34 .....	357
1070a 21-24.....	260	1072a 34 – 1072b 1.....	360
1070a 21-26.....	252	1072b 3-4.....	299, 351, 360
1070a 24-30.....	250	1072b 4-14.....	335, 361
1070a 26-29.....	46	1072b 10-11 .....	360
1070a 26-30.....	56	1072b 18 .....	351
Λ 4		1072b 24-30.....	331
1070a 31 – 1070b 3 .....	191	1072b 26 .....	351
1070a 31-33.....	60, 152	1072b 30 – 1073a 1.....	331
1070b 16-21.....	190	1072b 31-32 .....	223
1070b 30-34.....	339	1073a 2-5 .....	48, 62, 351
Λ 5		1073a 5-10 .....	352
1070b 36 – 1071a 2 .....	158	Λ 8	
1071a 3-6.....	111	1073a 23-25 .....	352
1071a 11-17.....	348	1073a 28-32 .....	223, 350
1071a 17-29.....	191, 250	1073a 32-34 .....	352
1071a 24-27.....	191	1073a 34-36 .....	357
1071a 29-34.....	219	1073a 36 – 1073b 3.....	351
1071a 34-35.....	158	1073b 1-3 .....	223, 344
1071b 1-11.....	264, 330	1073b 8-17 .....	303, 350
Λ 6		1074a 4-5 .....	351
1071b 3-6.....	62, 222, 329, 354	1074a 11-12 .....	351
1071b 5.....	352	1074a 17-32 .....	315
1071b 6-11.....	349	1074a 23.....	351
1071b 12.....	127	1074b 10 .....	351
1071b 12-17.....	64, 354	1074b 1-2.....	351
1071b 13-14.....	166	Λ 9	
1071b 17-20.....	351	Métaphysique Λ 9.....	351
1071b 19-31.....	353	Λ 10	
1071b 20.....	351	1075a 11-15 .....	342
1071b 21 .....	354	1075a 16-25 .....	344
1071b 24 et sq. ....	37	1075a 28-34 .....	177
1071b 26-29.....	63	1075a 32.....	180
1071b 28-31.....	341	1075a 34-36 .....	335

1075a 36 – 1075b 1 .....	330, 336
1075b 1-7.....	63, 229, 338
1075b 8-10.....	64, 339
1075b 11-16.....	181
1075b 17-18.....	63
1075b 24-28.....	37, 61
1075b 27-30.....	341
1075b 31.....	127
1075b 34-37.....	59
1075b 37 – 1076a 4 .....	343
<b>M 1</b>	
1076a 8-10.....	35, 53, 57
1076a 8-16.....	330
1076a 10-15.....	35, 61
1076a 24-25.....	70
1076a 29-32.....	69
<b>M 3</b>	
1077b 22-27.....	161
1078a 35-36.....	363
<b>M 4</b>	
1078b 12 et sq. ....	45
1078b 19-21.....	41
1078b 27-30.....	41
1078b 30 et sq.....	41
1078b 30-34.....	87
1079a 31 – 1079b 3 .....	62
<b>M 5</b>	
1079b 10-18.....	46
<b>M 8</b>	
1083b 8-13.....	41
<b>M 9</b>	
1086a 21-26.....	35, 42
1086a 26-29.....	69
1086a 32-34.....	52
1086b 2-7.....	78
<b>M 10</b>	
1086b 22-24.....	217
1087a 4-10.....	191, 254
1087a 10-21.....	255
<b>N 1</b>	
1087a 29-31.....	181, 332
1087a 31-37.....	91, 342
1087b 1-2.....	341
1088a 7-14.....	79
<b>N 2</b>	
1088b 19-20.....	166

<b>N 3</b>	
1090a 22-25 .....	40
1090b 18-23 .....	344
1091a 18-22 .....	40
<b>N 4</b>	
1091a 29-33 .....	333
1091a 33-36 .....	333
1091b 1-3 .....	335
1091b 3-15 .....	334
1091b 4 et sq.....	37
1091b 16-20.....	334
1092a 5-8 .....	335
<b>N 5</b>	
1092a 9-17 .....	332

### ***Météorologiques***

<b>I 1</b>	
338a 20-21 .....	159
<b>I 3</b>	
340b 11-13 .....	307
341a 13-38 .....	307
341a 19-32 .....	307
<b>II 6</b>	
365a 11-13 .....	159
<b>IV 12</b>	
390b 2-4 .....	242
390b 3-14.....	244

### ***Mouvement des animaux***

<b>6</b>	
698a 7-15 .....	144
700b 3-11 .....	297, 318, 357
700b 12-13 .....	150
<b>8 à 10</b>	
702a 22 – 703b 3.....	290

### ***Parties des animaux***

<b>I 1</b>	
639a 15-19 .....	159
640b 29 – 641a 5.....	202
641a 7-14 .....	244
641a 25-27 .....	159
641b 4-11 .....	320
642a 13-26 .....	49
642a 13-31 .....	41
642a 18-22 .....	55

I 4	644a 12 – 644b 21 .....	101	II 1	192b 8 et sq. ....	234
I 5	644b 22-29.....	301		192b 8-9 .....	234
	645a 4 et sq.....	363		192b 13-16.....	99, 238
II 7	652b 7-16.....	244		192b 16 et sq. ....	237
III 5	667b 19-26.....	290		192b 20-23 .....	236
III 10	672b 10-24.....	290		192b 23-27 .....	238
IV 10	686a 25-32 .....	325		192b 32 – 193a 9.....	268
IV 5	678a 35 – 678b 7 .....	290		192b 32-37 .....	159
				193a 1-9 .....	220
				193a 27 – 193b 21.....	159
				193b 2-5 .....	246
				193b 18-20 .....	185
			II 2	194a 18-21 .....	41
			II 3	195a 11-14 .....	242
				195a 29 et sq. ....	231
				195b 3-5 .....	172
				195b 21-25 .....	133, 164, 188, 232
				195b 25-28 .....	191
			II 4	196a 28 et sq. ....	172
			II 7	198a 27-31 .....	136, 328
			II 8	199a 20-32 .....	259
			III 1	200b 28-32 .....	127
				200b 32 – 201a 3.....	114, 160
				201a 9-10 .....	111
				201a 28.....	119
				201a 29 – 201b 13.....	120
				201b 4-5 .....	162
				201b 5-15 .....	217
			III 2	201b 19-24 .....	124
				201b 31 – 202a 3.....	125
				201b 31-32 .....	121
				202a 9-10 .....	188
				202a 9-12 .....	131, 132, 162, 188
			III 3	202a 12-18 .....	115, 121, 134, 172
				202a 13-21 .....	75
				202a 21-22 .....	134
				202a 22-24 .....	135
				202a 28-31 .....	136
<i>Physique</i>					
I 2	184b 15-25.....	91			
	184b 25 – 185a 20 .....	268			
	185a 20-27 .....	73			
I 4	187a 20-23.....	85			
I 5	188a 19 – 189a 10 .....	178			
	188a 31 – 188b 1 .....	171			
	188b 25-26.....	178			
I 6	189a 11 et sq.....	176			
	189a 30-32.....	179			
I 7	189b 30.....	159			
	191a 6-7.....	180			
	191a 7-13.....	183			
	191a 19-20.....	57, 180			
I 8	191b 30-36.....	151, 177			
I 9	192a 1-6.....	180			
	192a 2-6.....	180			
	192a 13 et sq.....	181			
	192a 13-14.....	171			
	192a 13-25.....	320, 347			
	192a 16-19.....	171, 327			
	192a 34-36.....	57, 180			

202a 36 – 202b 5 .....	136	253a 32 – 253b 5.....	268
202b 5-8.....	136	253b 5 – 254a 1.....	71
202b 16-22.....	136	253b 9-13 .....	281
202b 23-29.....	121, 126	253b 35 – 254a 1.....	281
III 4		254a 1-3 .....	282
203a 4-8.....	40	254a 10-11 .....	281
V 1		254a 11-14 .....	109
224a 21 – 225b 9 .....	176	254b 4-6.....	282
224a 21-33.....	139	VIII 4	
224a 28-29.....	182	254b 7-12 .....	139
224b 1-26.....	208	254b 12-13 .....	141
224b 26-28.....	140	254b 20-22 .....	141
225a 12-17.....	108	255a 7-10 .....	104
225a 34 – 225b 9 .....	107	255a 28-30 .....	142
V 2		255a 30 – 256a 3.....	200
225b 13 – 226a 26 .....	270	255b 12-20.....	148
226a 32 – 226b 1 .....	104, 129	255b 29-31 .....	130, 149
V 4		256a 1-2 .....	149
227b 2-9.....	99, 100	VIII 5	
VII 1		256a 8-13 .....	146
242a 31 – 242b 8 .....	100	256a 17-21 .....	147
242a 37 – 242b 4 .....	102	256b 14-24 .....	145, 146, 356
VIII 1		256b 24-27 .....	150, 339
250b 11-15.....	269	257b 2-6.....	148
251a 5-8.....	264, 329	257b 6-14.....	148, 295, 351
251a 17-20.....	271	257b 8-9 .....	122
251b 1-10.....	130, 272	258a 1-2 .....	149
251b 28-31.....	273	258b 4-9 .....	150
251b 31 – 252a 2 .....	273	VIII 6	
252a 3-5.....	274	258b 10-12 .....	288
252a 5-10.....	276	258b 13-16.....	292, 295
252a 10-16.....	277	258b 16-22 .....	293
252a 22-32.....	276	258b 23-24.....	293
252a 32 – 252b 5 .....	152, 275	258b 29-32.....	293
252b 5-6.....	270	258b 32 – 259a 6.....	293
VIII 2		259a 6-20 .....	289
252b 7-9.....	278	259a 27 – 259b 1.....	283, 294
252b 9-12.....	278, 287	259b 16-20.....	290
252b 12-16.....	278	259b 28-31 .....	290
252b 17-23.....	279	260a 11-19 .....	282
252b 24-28.....	279	VIII 7	
252b 35 – 253a 2 .....	279	260a 20-26 .....	292, 296
VIII 3		260b 1-7 .....	285
253a 2-7.....	279	260b 7-15 .....	284
253a 14-17.....	280	260b 15-19 .....	284
253a 22-32.....	280	260b 19-29 .....	286
253a 32 – 253b 1 .....	281	260b 29-33 .....	285
		261a 13-20 .....	103, 284

261a 20-23.....	110, 284
261a 27-28.....	286
VIII 8	
261b 27-28.....	283
265a 2-12.....	287
VIII 9	
265b 17 – 266a 5.....	286
265b 32-33.....	316
266a 1-5.....	105
VIII 10	
266a 10-12.....	296
267a 21 – 267b 3.....	284, 295
267b 3-6.....	310
267b 6-9.....	290
267b 9-17.....	295
267b 17-26.....	296
<b>Seconds Analytiques</b>	
I 5	
74a 5 – 74b 4.....	59
<b>Topiques</b>	
VI 13	
150b 22-27.....	155

## **Platon**

Le Banquet	
207c et sq.....	321
Le Sophiste	
242c.....	29
243d – 244b.....	30
244b – 245e.....	30
245d-e.....	30
246a-c.....	30
246c.....	89
248e – 249a.....	31
249c.....	31
252a-b.....	32
Les lois	
X	
888e et sq.....	28, 259
892a et sq.....	28
896e.....	364
Ménon	
71d et sq.....	78
Phédon	
95e – 96a.....	23
97b.....	24
98c – 99a.....	339
99c-d.....	25
99e.....	26, 28
100b.....	25, 26
102a-b.....	27
Théétète	
146c.....	76
146e -147a.....	77
Timée	
29c-d.....	38
33a.....	259
46c-d.....	28
46d-e.....	259
50b-c.....	207

## Résumé en français et mots-clés

Les traités des *Métaphysiques* d'Aristote contiennent des analyses du mouvement. Ce travail cherche à déterminer la raison de leur présence dans ces textes, ainsi que le point de vue propre – différent de celui des études physiques – sous lequel Aristote y étudie ce que sont les causes et les principes des mouvements naturels.

Une étude des opinions antérieures et de la construction des apories corrélatives, montre qu'Aristote situe les recherches des *Métaphysiques* en continuité avec celles des autres philosophes : il s'agit de concevoir ce que sont les premiers principes de toutes choses, ou de tous les étants, mieux que ne l'ont fait les physiciens et les platoniciens. Or, puisqu'il reproche aux principes de ses prédécesseurs d'être incapables d'expliquer les mouvements naturels, on peut en conclure que les solutions conçues par Aristote fournissent des principes premiers aptes à rendre compte de ces mouvements.

La sagesse et la science première des *Métaphysiques* est donc, pensons-nous, cette recherche des premiers principes et des premières causes ; cette science est une science de la substance et elle se distingue ainsi de la science physique, en établissant que les substances sont les premiers principes de toutes choses, et cela en trois sens différents : (1) les substances sont principes de toutes choses, puisque sans elles, il n'y a aucun autre étant, ni aucun mouvement ; (2) la forme est substance première, principe des substances composées ; et elle est, avec la matière, un principe inengendré pour leurs générations et leurs mouvements ; (3) il y a des substances antérieures aux substances naturelles : les moteurs ordonnés des mouvements des sphères célestes.

### **Mots-clés :**

Aristote – Platon – Physique et Métaphysique – premiers principes du mouvement – théorie des causes – substance – matière et forme – premier moteur.

## Title, Abstract and keywords

### **The analysis of movement in the philosophy of nature and in the *Metaphysics* of Aristotle**

Aristotle's *Metaphysics* contains analyses of movement. The present thesis seeks to determine the reasons for their presence in these texts, and the point of view - different from that of physics - under which Aristotle studies what the causes and principles of natural movements are.

A study of previous opinions and the construction of correlative aporias shows that Aristotle situates the inquiry of the *Metaphysics* in continuity with those of other philosophers: the aim is to conceive what the first principles of all things, or of all beings, are, in a way that improves on the Physicists and the Platonists. Now, since he criticises his predecessors' principles on the ground that they are incapable of explaining natural movements, we can conclude that the solutions conceived by Aristotle do provide first principles capable of accounting for natural movements.

The wisdom and the first science of the *Metaphysics* is, in my view, this search for the first principles and the first causes. This science is the science of substance, and so is distinguished from physical science, in that it establishes that substances are the first principles of all things, and this in three different senses: (1) substances are principles of all things, since without them there can be no other beings and no movement; (2) the form is first substance and principle of compound substances; and, with matter, it is an ungenerated principle for their generations and their movements; (3) there are substances that are prior to natural substances: the ordered movers of the movements of the celestial spheres.

### **Keywords:**

Aristotle - Plato - Physics and Metaphysics - first principles of movement - theory of causality - substance - matter and form - first mover.

**Université Paris 1, Panthéon-Sorbonne.**

**UFR philosophie**

17, rue de la Sorbonne

75231 Paris cedex 05

**École doctorale de Philosophie**

13 rue du four

75006 Paris

*Équipe d'accueil :*

**GRAMATA (Groupe de Recherches Antiquité, Moyen-Âge, Transmission Arabe)  
composante de l'UMR 7219 Sphère, Paris 1/Paris 7/CNRS**

17, rue de la Sorbonne

75231 Paris CEDEX 05