

# LIVRE I

## Chapitre I (184a10-b14) [Ordre naturel]

*D'abord les principes*

184a10 1. Concevoir et savoir<sup>1</sup> surviennent, en toute science<sup>2</sup> dont il y a principes ou causes ou éléments, du fait de leur connaissance. En effet, nous pensons connaître à fond quoi que ce soit lorsque nous en connaissons les premières causes, les premiers principes et jusqu'aux éléments. Manifestement donc, aussi quant à la science qui porte sur la nature, on doit d'abord tenter de définir ce qui en concerne les principes.

*Du confus au distinct*

184a16 2. La voie naturelle, c'est de connaître en allant du plus connaissable<sup>3</sup> et du plus certain<sup>4</sup> pour nous au plus certain et connaissable par nature; car ce n'est pas le même objet qui se trouve connaissable pour nous et absolument. Voici donc selon quel ordre on doit avancer : du moins certain par nature, mais plus pour nous, au plus certain et plus connaissable par nature. Or, ce qui nous est d'abord manifeste et certain<sup>5</sup>, c'est ce qui est plus confus<sup>6</sup>; c'est après, à partir de lui, à mesure qu'on le divise, que les éléments et les principes se font connaître. Aussi doit-on aller de l'universel au singulier<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> Τὸ εἰδέναι καὶ τὸ ἐπίστασθαι, *intelligere et scire*. — Les deux verbes visent la perfection des deux opérations caractéristiques de la raison : la définition, où culmine l'appréhension des essences, et la science, résultat du raisonnement le plus excellent.

<sup>2</sup> Περὶ πάσας τὰς μεθόδους, *circa omnes scientias*. — Le grec présente l'avantage d'un terme plus commun ('discipline', 'démarche'); le latin, avec 'scientias' et 'scire' fait un peu pléonasme.

<sup>3</sup> Ἐκ τῶν γνωριμωτέρων, *ex notioribus*. — Littéralement : *plus connu*. Mais il s'agit de l'aptitude à se laisser connaître, non du fait d'être déjà connu, qui ferait contresens : on n'apprend pas d'abord ce qu'on connaît déjà! Cette homonymie, assez naturelle en grec et en latin, ne l'est pas en français; donner une chose comme 'plus connue de nature', détonne.

<sup>4</sup> Ἐκ σαφεστέρων, *ex certioribus*. — La version grecque en a à la clarté et à l'évidence; la version latine parle en termes de certitude. Les deux notions valent, dans le contexte; toutefois, le caractère manifeste est plus immédiatement concerné, comme on s'intéresse à ce qui se connaît le plus facilement. La certitude en découle : on est plus certain de ce qu'on connaît le plus facilement et on l'est de moins en moins à mesure qu'on avance en distinction. Je traduis quand même en suivant la version latine, comme le commentateur tirera avantage de cette allusion à la certitude.

<sup>5</sup> Δῆλα καὶ σαφῆ, *manifesta et certa*. — Régulièrement, la version latine rend δῆλον, *évident*, par *manifestum*, *manifeste*. Je ne marquerai pas chaque fois cette différence négligeable.

<sup>6</sup> Τὰ συγκεχυμένα μᾶλλον, *confusa magis*. — Χέω signifie *verser*. Ce qui est συγκεχυμένον, c'est donc ce qui se trouve 'versé ensemble', non séparé, mais sans connotation péjorative. Il ne faut absolument pas confondre cette saine 'confusion initiale', où on saisit toutes choses globalement, d'un regard unique, avant de les apercevoir séparément l'une de l'autre, avec la 'confusion finale' où aboutit qui veut à tout prix distinguer et voir à part toutes choses dès le premier regard.

<sup>7</sup> Ἐκ τῶν καθόλου ἐπὶ τὰ καθ' ἕκαστα, *ex universalibus ad singularia*. — Ces deux locutions grecques désignent généralement les universels et les singuliers, l'objet de l'intelligence et celui du sens. Traduire littéralement 'universels' et 'singuliers', comme le fait la version latine, risque fort de porter le lecteur à prêter à ARISTOTE la conception absurde que notre connaissance s'enracinerait dans l'intelligible pour aller vers le sensible, conception notoirement opposée à l'insistance qu'ARISTOTE montre partout sur l'ordre inverse. PELLEGRIN (sa trad., p. 70, note 6) témoigne que depuis l'antiquité les auteurs aiment prendre là Aristote à se contredire : « Les commentateurs font généralement remarquer que ce passage contredit la doctrine qu'A. professe par ailleurs sur

184a24 3. Le tout prête mieux à connaissance au sens; or l'universel est une sorte de tout, car il contient bien des éléments comme parties.

184a26 4. Par ailleurs, les noms se rapportent de la même manière à la définition<sup>8</sup> : le nom signifie en effet la chose indistinctement comme une sorte de tout, comme le fait le nom 'cercle', tandis que la définition la divise en ses éléments singuliers.

184b12 5. De plus, les enfants appellent d'abord tous les hommes pères, et mères toutes les femmes<sup>9</sup>; c'est par après qu'ils distinguent chacun d'eux.

## Leçon 1

#1. — La *Physique*, que nous entreprenons de commenter, constitue le premier traité de la science naturelle. Il faut donc, tout au début, signaler la matière et le sujet de cette science. Par ailleurs, toute science réside dans l'intelligence et tout devient intelligible en acte du fait d'une certaine abstraction de la matière. Par conséquent, chaque relation différente avec la matière implique une science différente. De plus, toute science s'obtient par une démonstration qui use de la définition comme moyen terme. Définir autrement devra donc aussi entraîner des sciences différentes.

#2. — Sous ce rapport, certains êtres dépendent d'une matière pour exister et ne peuvent non plus se définir sans cette matière; d'autres, par contre, tout en ne pouvant exister que dans une matière sensible, se définissent pourtant sans inclure pareille

---

deux points : (i) ici l' 'universel' (*καθόλου*) est donné comme plus connu que les particuliers (*καθ' ἕκαστα*) par la sensation (je souligne), alors qu'en *An. Post.*, I, 2, 72a4, A. dit l'inverse : "Les choses universelles (*τὰ καθ' ὅλου*) sont beaucoup plus éloignées [de la sensation] alors que les particuliers en sont plus proches", et que plus bas, en I, 5, 189a5, le *καθόλου* est plus connu selon la raison et les particuliers selon la sensation; (ii) le dernier chapitre des *Seconds analytiques* (II, 19) indique que c'est en allant du particulier vers le général que l'on atteint les principes, alors qu'ici le mouvement est inverse. Cette difficulté a été relevée dès l'Antiquité. » De fait, ARISTOTE s'intéresse ici à un autre ordre, commun tant au sens qu'à l'intelligence, bien qu'il retienne l'attention ici plutôt en ce qu'il concerne la démarche intellectuelle : dans son progrès, toute faculté de connaissance va du confus au distinct, du tout à la partie. Il faut donc saisir qu'ici ARISTOTE, dans une homonymie qui rapproche ces termes de leur étymologie, renvoie, avec "ἐκ τῶν καθόλου" [*τὰ καθ' ὅλου, les attributs qui concernent le tout*], à un départ dans la connaissance du tout et, avec "ἐπὶ τὰ καθ' ἕκαστα", pris ici comme synonyme de *τὰ κατὰ μέρη* [*les attributs qui concernent chacune des parties*], à une progression allant du tout confusément conçu par l'intelligence à ses parties conçues de plus en plus distinctement. On traduirait donc avec moins d'ambiguïté : "Aussi doit-on aller de ce qui convient au tout à ce qui convient à ses parties" ou "du général au particulier". Je traduis tout de même littéralement avec 'universel' et 'singulier', pour ne pas mettre en porte-à-faux le commentaire pertinent de s. THOMAS, qui a très bien compris et expliqué les enjeux (voir *infra*, #8). — Restons conscients, même si ce n'est pas son intention d'en parler ici, car il est proprement à décrire le progrès de la raison, qu'ARISTOTE pense que ce 'général' et ce 'particulier' valent tout autant pour l'objet sensible perçu d'abord globalement, puis distinctement, que pour celui, intelligible, conçu de même, et en conséquence, d'abord globalement, puis distinctement.

<sup>8</sup> Τὸν λόγον, *rationem*. — Aucun nom français ne couvre l'extrême homonymie de *λόγος* et *ratio*. Pour traduire tout à fait strictement, ici, il faudrait un nom qui s'oppose à 'nom' du fait de comporter plus d'un mot, comme 'locution', mais signifiant plus précisément une locution nominale qui rende compte très brièvement de la nature de la chose désignée par un nom, quoique sans nécessairement la définir strictement. On pourrait dire 'description', mais en comprenant une note très brève. Dans le présent contexte, il n'y a pas de faute de sens à dire 'définition'.

<sup>9</sup> C'est-à-dire : de son père, de sa mère, l'enfant connaît d'abord qu'il s'agit d'un être, puis d'un vivant, puis d'un être humain, puis d'un homme et d'une femme, avant de saisir la relation spéciale de paternité et de maternité qu'ils entretiennent avec lui; quand il commence à parler, il en est au point de distinguer qu'il s'agit d'êtres humains de tel sexe, mais encore trop confusément pour saisir clairement les différences entre différents hommes et femmes; aussi, en disant 'papa', 'maman', il ne signifie rien de plus précis qu' 'homme' et 'femme'. Il sera d'ailleurs bien surpris, choqué même, quand il réalisera que certains hommes ne sont pas des papas (pas des hommes?!?) et certaines femmes pas des mamans (pas des femmes?!?).

matière dans leur définition. Ils diffèrent entre eux comme le courbe et le camus; le camus existe dans une matière sensible qui doit intervenir dans sa définition : le camus est un nez courbe. Il en va pareillement de tout être naturel : l'homme et la pierre, par exemple. Le courbe, par contre, bien qu'incapable d'exister autrement que dans une matière sensible, n'en inclut aucune dans sa définition. Il en va pareillement de tout objet mathématique, comme les nombres, les grandeurs et les figures. D'autres êtres enfin ne dépendent de matière ni pour exister ni pour se concevoir<sup>10</sup>. Soit qu'ils n'existent jamais dans une matière, tels Dieu et les autres substances séparées. Soit qu'ils n'existent pas toujours dans une matière, comme la substance, la puissance et l'acte, et comme l'être en tant que tel.

#3. — C'est sur pareils êtres que porte la métaphysique. La mathématique, elle, porte sur ceux qui dépendent de la matière sensible pour exister, mais non pour se concevoir. La science naturelle, dite *Physique*, porte quant à elle sur ceux qui dépendent de la matière à la fois pour exister et pour se concevoir.

Par ailleurs, tout ce qui comporte matière est mobile. L'être mobile, voilà donc le sujet de la philosophie naturelle. En effet, celle-ci porte sur les choses naturelles, dont le principe est leur nature, laquelle intervient comme principe de changement et de repos<sup>11</sup> en ce en quoi elle se trouve. La science naturelle concerne donc ce qui comporte en soi principe de changement.

#4. — Par ailleurs, ce qui découle d'un caractère commun doit se traiter en premier et à part, pour ne pas avoir à se répéter à propos de chacune de ses applications. Ce motif fait commencer la science naturelle par un traité sur les caractères attachés à l'être mobile en général. Pareillement, l'ensemble des sciences commence avec la philosophie première, qui traite de ce qui est commun à l'être en tant qu'être.

Voici donc la *Physique*, intitulée aussi *De l'écoute physique*, ou *naturelle*, du fait d'adresser son enseignement comme à des auditeurs. Son sujet est l'être mobile pris absolument. Non pas : *le corps mobile*, car c'est dans ce traité qu'on prouve que tout mobile est un corps; or aucune science ne prouve son sujet. C'est pourquoi le traité *Du Ciel*, qui suit celui-ci, commence avec une définition du corps.

---

<sup>10</sup>*Nec secundum esse nec secundum rationem.*

<sup>11</sup>*Principium motus et quietis.* — 'Changement', 'mouvement' et 'déplacement' nomment tous en premier le changement de lieu, espèce la plus manifeste de réduction de la puissance à l'acte. 'Changement' et 'mouvement' s'étendent ensuite à nommer les autres espèces. L'usage strict limite ordinairement 'mouvement' aux changements accidentels : l'altération, la croissance et le déplacement, et étend 'changement' à toutes les espèces, y inclus la génération et la corruption, changements substantiels. Bien qu'ils reconnaissent les mêmes distinctions pour le grec et le latin (ARISTOTE dit par exemple que la génération et la corruption ne sont pas des κινήσεις, V, 1, 225a35 ss; voir aussi *In V Phys.*, leç. 2, #649 ss), ARISTOTE et s. THOMAS usent en général assez indifféremment des mots 'changement' (μεταβολή, *mutatio*) et 'mouvement' (κίνησις, *motus*) pour englober l'ensemble des espèces. Le français ne s'y prête pas aussi bien; il est déjà difficile d'étendre le mot 'mouvement' à l'altération et à la croissance et ils s'étendent encore moins bien à la génération et à la corruption. Je traduirai donc systématiquement 'κίνησις' et 'motus' par 'changement' partout où on sera en contexte commun. Dans le cas du changement de lieu, je lui préférerai généralement 'déplacement', moins ambigu. Je limiterai autant que possible l'usage de 'mouvement' au contexte du changement accidentel (voir par exemple *infra*, #116), englobant déplacement, altération et croissance. — En l'absence d'un coordonné de même racine, je nommerai tout de même 'mobile' le sujet du changement, en acte comme en puissance, pour autant que le contexte ne prête pas à confusion; pour des raisons d'élégance, j'éviterai le participe passé 'mû'.

Les autres traités de science naturelle font suite; on y traite des espèces des êtres mobiles. Par exemple, le traité *Du Ciel* concerne le mobile qui se déplace, ainsi affecté de la première espèce du changement<sup>12</sup>; celui *De la génération* touche la réception d'une forme, ainsi que les premiers êtres mobiles : les éléments, en rapport à leurs transformations générales. Leurs transformations spéciales se traitent dans le traité *Des Météores*. Il s'agit ensuite des êtres mobiles mixtes inanimés, dans le traité *Des Minéraux*; puis des vivants, dans celui *De l'âme* et dans le reste.

#5. — Le Philosophe initie ce traité avec un proème où il montre dans quel ordre on doit procéder en science naturelle.

Il y établit deux règles : il faut, montre-t-il, commencer en traitant des principes, et (184a16) des principes les plus universels.

Il commence avec cet argument : concevoir et savoir<sup>13</sup>, en toute science dotée de principes, causes ou éléments, dépend de leur connaissance; or la science qui porte sur la nature en est dotée; il faut donc y commencer en fixant ces principes.

'Concevoir' renvoie aux définitions et 'savoir' aux démonstrations. Comme les démonstrations, en effet, les définitions aussi partent des causes, car une définition complète est une démonstration, avec la seule disposition comme différence<sup>14</sup>.

Par 'principes', 'causes' et 'éléments', Aristote entend autre chose. La cause présente plus d'extension que l'élément. Celui-ci est précisément ce dont une chose est initialement composée et qui reste en elle<sup>15</sup>; les éléments d'un mot, par exemple, ce sont ses lettres, non ses syllabes. On appelle causes, plus largement, tout ce dont des choses dépendent pour être ou pour changer; aussi, ce qui, hors d'une chose ou en elle, mais sans la composer initialement, mérite le nom de cause, mais non d'élément. Le principe, lui, implique un ordre dans un processus; on peut donc être principe sans être cause. Par exemple, le début d'un changement en est le principe, mais non la cause; et un point constitue le principe d'une ligne, mais non sa cause.

Ici, à ce qu'il semble, le Philosophe entend par 'principes' les causes motrices et les agents, dont surtout on attend l'ordre d'un processus; par 'causes', les causes formelles et finales, dont dépendent surtout les choses pour être et changer; et par 'éléments', les premières causes matérielles.

Il use de ces noms en disjonction et non en conjonction, pour signaler que toute science ne démontre pas par toutes les causes. En effet, la mathématique ne démontre que par la cause formelle; la métaphysique, principalement par les causes formelle et finale, mais aussi par l'efficiente; la science naturelle, enfin, par toutes les causes.

Il prouve ensuite la première proposition de son argument à partir de l'opinion commune<sup>16</sup>. C'est qu'on pense vraiment connaître une chose quand on en connaît toutes les causes, des premières aux dernières. Il n'y a pas ici à prendre 'causes', 'éléments' et 'principes' en d'autres sens que plus haut, comme le veut le Commentateur, mais en

---

<sup>12</sup> *Prima species motus*. — Première espèce de tout changement accidentel, à la racine de l'altération et de la croissance; et sur le plan cognitif, première espèce de tout changement, en tant que la plus manifeste.

<sup>13</sup> *Intellectus et scientia*.

<sup>14</sup> *Sec. Anal.*, I, 8.

<sup>15</sup> *Métop.*, V, 3.

<sup>16</sup> Voir aussi *Sec. Anal.*, I, 2.

les mêmes sens. Le Philosophe précise “jusqu’aux éléments” du fait que c’est la matière qui tombe en dernier dans notre connaissance. Car la matière est en vue de la forme, tandis que la forme vient de l’agent en vue de la fin, si elle ne constitue pas elle-même la fin. Par exemple, c’est en vue de scier, disons-nous, que la scie a des dents, et il faut qu’elles soient de fer pour se trouver aptes à scier.

#6. — Le Philosophe montre ensuite (184a16) que parmi les principes il faut traiter en premier des plus universels; il le montre d’abord avec un argument, puis (184a24) avec des signes.

Voici son argument. Il nous est naturel, pour connaître, d’aller de ce qui est plus connaissable pour nous à ce qui l’est plus par nature; or l’objet le plus connaissable pour nous, c’est le confus, à savoir, l’universel. Il nous faut donc aller de l’universel au singulier.

#7. — Ce n’est pas la même chose, précise-t-il ensuite pour manifester la première proposition, qui se trouve le plus connaissable pour nous et par nature. Même que le plus connaissable par nature l’est le moins pour nous. Or l’ordre naturel pour apprendre, c’est d’aller du connu<sup>17</sup> à l’inconnu. Il faut donc aller du plus connaissable pour nous à ce qui l’est le plus par nature.

Ce qui d’après le Philosophe est le plus connaissable “par nature”, doit-on noter, c’est la même chose que ce qui l’est le plus absolument. Et ce qui l’est le plus absolument, c’est ce qui l’est le plus en soi. Enfin, le plus connaissable en soi, c’est ce qui détient davantage d’entité, car tout ne prête à connaissance qu’à proportion de son être. Être davantage, par ailleurs, c’est être davantage en acte. Voilà donc le plus connaissable par nature.

Pour nous, il en va à l’inverse, du fait que notre intelligence va de la puissance à l’acte. De plus, notre connaissance commence avec les êtres sensibles, qui étant matériels ne sont intelligibles qu’en puissance. C’est pourquoi nous les connaissons avant les substances séparées, qui par nature prêtent pourtant plus à connaissance<sup>18</sup>.

Bien sûr, Aristote ne qualifie pas des objets comme “plus connaissables par nature” au sens où la nature les connaîtrait, mais du fait qu’ils prêtent plus à connaissance en eux-mêmes et en raison de leur propre nature. Il dit expressément : “plus connaissable et plus certain”, parce que les sciences ne recherchent pas n’importe quelle connaissance, mais la plus certaine.

Ensuite, doit-on savoir pour comprendre la seconde proposition, on appelle ici ‘confus’ ce qui contient en soi autre chose en puissance et indistinctement. Or connaître indistinctement se place entre la pure puissance et l’acte parfait. Comme notre intelligence va de puissance à acte, le confus se présente à lui avant le distinct. Cependant, il y a science complète en acte seulement quand, au bout de l’analyse, on par-

---

<sup>17</sup> On assimile tacitement le connu au plus connaissable pour nous, du fait qu’il va de soi que ce que nous connaissons en premier est ce qui nous est le plus connaissable. Ce saut est moins sensible dans les textes grec et latin, voilé qu’il est derrière l’homonymie de γνώριμα et de *nota*, qui signifiaient tantôt le connaissable, connu en puissance, et signifient ici le connu en acte.

<sup>18</sup> *In II Metap.*, leç. 1.

vient à une connaissance distincte des principes et des éléments. Voilà pourquoi le confus nous est connu avant le distinct.

Que maintenant l'universel soit confus, cela est manifeste, car il contient en lui ses espèces en puissance, de sorte que qui connaît une chose universellement la connaît indistinctement; sa connaissance devient distincte quand chaque précision contenue en puissance dans l'universel devient connue en acte. Qui, par exemple, sait qu'on est animal, sait seulement en puissance qu'on est rationnel. Or connaître en puissance précède connaître en acte; suivant donc cet ordre qui nous fait passer de la puissance à l'acte pour apprendre, nous savons qu'il s'agit d'un animal avant de savoir qu'il s'agit d'un homme.

#8. — Toutefois, d'après le Philosophe, ailleurs<sup>19</sup>, le singulier est plus connaissable pour nous, tandis que l'universel l'est plus par nature ou absolument. Voilà qui semble contrarier ce qu'on vient de dire.

C'est que le Philosophe entend alors par singulier l'individu même. Celui-ci est plus connaissable pour nous du fait que la connaissance du sens, qui porte sur le singulier, précède en nous celle de l'intelligence, qui porte sur l'universel. Comme la connaissance intellectuelle est plus parfaite, et que l'universel est intelligible en acte, alors que le singulier ne l'est pas, du fait qu'il soit matériel, l'universel, absolument et par nature, est plus connaissable.

Ici, au contraire, ce n'est pas l'individu qu'il appelle singulier, mais l'espèce<sup>20</sup>. Or celle-ci est plus connaissable par nature, étant dotée d'une existence plus parfaite et constituant une connaissance distincte. Les genres, par contre, tombent auparavant en notre connaissance, comme ils constituent une connaissance en puissance et confuse.

Le Commentateur, lui, explique autrement. Le Philosophe, dit-il, veut montrer là (184a16) le mode de démonstration propre à la présente science : elle démontre à partir des effets et de ce qui est postérieur par nature. Il faudrait donc appliquer la considération actuelle à l'ordre selon lequel démontrer, non selon lequel traiter<sup>21</sup>. Le Philosophe entend ensuite (184a21), d'après lui, manifester ce qui est plus connaissable pour nous et moins par nature : le composé, en opposition au simple. Il entend 'confus' au sens de composé. À la fin, il conclurait comme une espèce de corollaire qu'on doit aller du plus universel au moins universel.

Son explication ne convient pas; cela devient clair du fait qu'il ne ramène pas tout sous une seule intention. En outre, ce n'est pas ici que le Philosophe entend montrer le mode de démonstration de cette science; il le fera au second livre, pour respecter l'ordre dans lequel traiter des choses. Enfin, on ne doit pas entendre par 'confus' le

---

<sup>19</sup> *Sec. Anal.*, I, 2; *In I Sec. Anal.*, leç. 4.

<sup>20</sup> Le particulier, donc, pour parler plus proprement : la *partie* de l'universel, universelle elle-même, quoique moins, mais non l'individu. Désignée ici comme 'singulier', l'espèce est à traiter comme homonyme de l'individu, mais non à confondre avec lui. À noter que l'universel, ici, doit se comprendre selon une homonymie correspondante : ce qui est concerné n'est pas l'universel comme objet propre de l'intelligence, en opposition au sensible, mais l'universel comme connaissance globale, tant de la part du sens que de l'intelligence. Voir *supra*, note 7, sur 2. Confronter aussi l'expression qu'on trouve en #11 : "ex universaliori sensibili" : *le sensible plus universel!*, qui ne se comprend qu'à condition de saisir cet usage tout à fait spécial d' 'universel'.

<sup>21</sup> « *Intelligatur de processu in demonstrando, et non in determinando.* »

composé, mais l'indistinct; en effet, on ne pourrait alors conclure quoi que ce soit de l'universel, car un genre ne se compose pas d'espèces.

#9. — Le Philosophe manifeste ensuite (184a24) son propos avec trois signes.

Le premier provient du tout intégral sensible. Le tout sensible, dit-il, est plus connaissable pour le sens; le tout intelligible le sera donc également pour l'intelligence. Or l'universel est une espèce de tout intelligible, car il comprend bien des parties : ses inférieurs. L'universel est donc plus connaissable pour notre intelligence.

Néanmoins, cette preuve semble inefficace, car son usage du 'tout', de la 'partie' et de la 'compréhension' est homonyme.

Le tout intégral et le tout universel, doit-on répliquer, s'assimilent du fait d'être tous deux confus et indistincts. Qui saisit le genre, en effet, ne saisit pas encore les espèces distinctement, mais seulement en puissance; pareillement, qui saisit la maison n'en distingue pas encore les parties. Comme c'est son caractère confus qui nous fait connaître le tout en premier, cette raison vaut pour les deux tous. Par contre, la composition n'est pas commune aux deux tous; manifestement donc, c'est exprès que le Philosophe a dit 'confus' et non 'composé'.

#10. — Il présente ensuite (184a26) un autre signe en rapport au tout intégral intelligible.

Le sujet défini se rapporte d'une certaine manière comme un tout intégral aux principes qui le définissent, pour autant que ces principes définissants se trouvent en acte en lui. Or qui comprend un nom, par exemple, 'homme', ou 'cerce', ne distingue pas aussitôt les principes qui définissent ce qu'il nomme. Ainsi, le nom fait l'effet d'une espèce de tout indistinct, tandis que la définition divise le défini en chacun de ses éléments et en énumère les principes.

Cela paraît contraire, toutefois, à ce qui précède, car les principes définissants sont manifestement plus universels, et le Philosophe vient de dire que les universels sont plus connaissables pour nous. D'ailleurs, si le défini l'était plus que ses principes définissants, sa définition ne nous le ferait pas connaître, car tout ne se fait connaître à nous qu'à partir de ce que nous connaissons davantage.

Mais les principes définissants, doit-on répliquer, nous les connaissons en eux-mêmes avant de connaître le défini. Par contre, nous connaissons le défini avant de savoir que les principes qui le définissent sont justement ceux-là. Par exemple, nous connaissons l'animal et le rationnel avant l'homme; mais nous connaissons confusément l'homme avant de savoir que l'animal et le rationnel sont ses principes définissants.

#11. — Le Philosophe présente ensuite (184b12) un troisième signe tiré du sensible plus universel.

Du côté de l'intelligence, c'est l'intelligible plus universel qui nous est d'abord connu; l'animal, par exemple, avant l'homme. De même aussi, c'est le sensible plus commun qui nous est d'abord connu, du côté du sens; tel animal, par exemple, avant tel homme.

Et ceci à la fois quant au lieu et quant au temps. Quant au lieu, car en voyant quelqu'un de loin, on perçoit qu'il s'agit d'un corps avant de percevoir qu'il s'agit d'un

animal, et cela avant de percevoir qu'il s'agit d'un homme, et seulement à la fin qu'il s'agit de Socrate. Quant au temps, c'est pareil : un enfant saisit qu'un tel est un homme avant de saisir que c'est tel homme, qui est Platon, qui est son père. C'est ce qu'il veut dire, en soulignant que « les enfants appellent d'abord tous les hommes pères et mères toutes les femmes », et que « c'est par après qu'ils distinguent chacun d'eux », c'est-à-dire le connaissent distinctement.

Voilà qui rend manifeste que nous connaissons tout sous une certaine confusion avant de le connaître distinctement.

## *Chapitre 2* (184b15-185a20) [Nombre des principes — Opinions]

### *Division des opinions*

184b15 6. Il doit y avoir ou un seul principe ou plusieurs. S'il n'y en a qu'un, il sera ou immobile, comme le disent Parménide et Mélissos, ou mobile, d'après les naturalistes, qui affirment les uns que le premier principe, c'est l'air, les autres, que c'est l'eau. S'il y en a plusieurs, ils seront ou nombrables ou innombrables; nombrables, et, plus d'un, ils seront deux ou trois ou quatre, ou un autre nombre; innombrables, ils seront ou bien, d'après Démocrite, d'une seule famille, avec des différences de figure ou de forme<sup>22</sup>, ou bien encore contraires.

184b22 7. C'est pareil pour qui cherche combien d'êtres il y a : examinant de quels éléments ils sont constitués, on cherche d'abord s'il y en a un ou plusieurs et, s'il y en a plusieurs, s'ils sont nombrables ou innombrables. En conséquence, de l'élément comme du principe, on cherche s'il y en a un ou plusieurs.

### *Exclusion de certaines théories*

184b25 8. Certes, considérer si l'être est unique et immobile, ce n'est pas avoir en vue la nature. Cela ne relève pas non plus du géomètre, d'ailleurs, de réfuter qui détruit ses principes, mais d'une autre science et même d'une science qui soit commune à toutes. Cela ne relève même pas de qui enquête sur les principes; il n'y a plus de principe s'il n'y a qu'un être, et qu'il soit un en ce sens, puisque tout principe l'est d'une ou de plusieurs autres choses.

185a5 9. Assurément, considérer s'il est un en ce sens, c'est pareil à discuter toute autre position énoncée simplement pour parler, comme celle d'Héraclite, ou celle où on prétendrait que l'être se réduit à un seul homme.

185a8 10. Ce n'est pas non plus au naturaliste de résoudre un argument chicanier<sup>23</sup>, ce qui est le cas de ces deux-là, celui de Mélissos et celui de Parménide, car ils assument des faussetés et ne concluent pas<sup>24</sup>. Celui de Mélissos est spécialement pesant<sup>25</sup> et ne

---

<sup>22</sup> Γένος ἓν, σχήματι δὲ ἢ εἶδει διαφερούσας, *genus unum, figura autem et specie differentia*. — Le contexte et la référence à la figure (σχῆμα) exclut l'interprétation de γένος et d'εἶδη comme d'indications plus générales ou plus précises de l'essence : genre et espèce; et oblige une interprétation plus large, plus étymologique, dans la ligne d'une opposition entre essence et accidents, qualité essentielle et qualités accidentelles.

<sup>23</sup> Λόγον ἐριστικόν, *rationem litigiosam*. — Un argument dont l'intention n'est pas de manifester la vérité, mais simplement la querelle, pour montrer qu'on est le plus fort. À la différence du sophisme, que colore en plus l'intention d'accaparer quelque bénéfice marginal de la sagesse, financier ou honorifique.

<sup>24</sup> Ψευδῆ λαμβάνουσι καὶ ἀσυλλόγιστοὶ εἰσιν, *falsa recipiunt, et non syllogizantes sunt*. — Les vices matériel et formel des chicanes et des sophismes : des propositions fausses de fait, bien qu'apparemment vraies, et des inférences invalides, encore qu'apparentes elles aussi.

pose aucun problème<sup>26</sup>; concède-t-on une absurdité, les autres s'amènent<sup>27</sup>, rien de surprenant.

*Postulat fondamental*

185a12 11. Quant à nous, supposons<sup>28</sup> que tout être naturel, ou du moins quelques-uns sont mobiles<sup>29</sup>, ce qui est d'ailleurs manifeste par l'induction. En même temps, il ne convient pas non plus de tout résoudre, mais seulement ce qu'on conclut de faux<sup>30</sup> des principes et rien qu'on ne conclue pas d'eux. Par exemple, c'est à la géométrie de résoudre la quadrature effectuée par le moyen des tranches<sup>31</sup>, mais pas celle d'Antiphon.

185a17 12. Toutefois, puisqu'ils considèrent la nature, même s'ils ne se trouvent pas à formuler des problèmes<sup>32</sup> naturels<sup>33</sup>, peut-être y a-t-il quelque bien à en discuter tant soit peu, surtout que cela touche la philosophie.

## *Leçon 2*

#12. — Dans son proème, le Philosophe a montré que la science naturelle doit commencer par les principes les plus universels; il commence maintenant, suivant l'ordre annoncé, à examiner ce qui relève de la science naturelle.

Cela comporte deux parties : il traite d'abord des principes universels de la science naturelle, puis (200b1) de<sup>34</sup> l'être mobile en général, sujet visé en ce traité.

La première partie en comporte deux : le Philosophe traite d'abord des principes du sujet de cette science, c'est-à-dire des principes de l'être mobile en tant que tel; puis (192b1) des principes de sa méthode<sup>35</sup>.<sup>36</sup>

La première partie en comporte deux : il recueille d'abord les opinions des autres sur les principes communs de l'être mobile, puis (188a19) s'enquiert de la vérité à leur sujet. Le premier point se divise en trois : le Philosophe présente d'abord différentes opinions des anciens philosophes sur les principes communs de la nature, puis (184b25) montre qu'il n'appartient pas au naturaliste d'examiner certaines d'entre elles; il examine enfin (185a20) ces opinions et réfute leur fausseté.

---

<sup>25</sup> Φορτικός, *onerosus*. — Référence à l'esprit pesant, faute de culture, de subtilité.

<sup>26</sup> Απορίαν, *defectus*.

<sup>27</sup> Συμβαίνει, *contingunt*.

<sup>28</sup> Υποκείσθω, *subjiciantur*. — Que ce soit supposé, non comme simple conjecture, mais comme un principe sûr, dont la démonstration relève néanmoins d'une science supérieure.

<sup>29</sup> Κινούμενα εἶναι, *moveri*.

<sup>30</sup> Ἐπιδεικνὺς ψεῦδες, *demonstrans mentitur*.

<sup>31</sup> Τμημάτων, *decisiones*.

<sup>32</sup> Απορίας, *defectus*.

<sup>33</sup> Les manuscrits prêtent à ce qu'on entende différemment la place des négations. Ainsi, CARTERON : « Cependant, comme, dans leur étude, qui n'est point physique, il est vrai, il leur arrive de formuler des difficultés qui sont d'ordre physique... »; COUGHLIN : « But since, though they not speak about nature, difficulties about nature do still occur from their arguments... » Mais le texte n'en devient pas plus intéressant pour autant.

<sup>34</sup> III, 1.

<sup>35</sup> *De principiis doctrinae*.

<sup>36</sup> II.

Le premier point se divise en deux : il présente d'abord différentes opinions des philosophes sur les principes de la nature, puis (184b22) montre qu'on trouve la même diversité dans leurs opinions concernant les êtres.

#13. — Nécessairement, dit-il, il existe ou un seul ou plusieurs principes de la nature; l'une et l'autre contradictoire a trouvé des philosophes pour la soutenir.

En introduisant un seul principe, certains l'ont prétendu immobile, comme Parménide et Méliossos, dont l'opinion s'éclaircira plus loin, tandis que d'autres, les anciens naturalistes, l'ont prétendu mobile. De ces derniers, certains, comme Diogène, ont nommé l'air comme principe de tous les êtres naturels, d'autres l'eau, comme Thalès, d'autres le feu, comme Héraclite, et d'autres enfin quelque intermédiaire entre l'air et l'eau, comme la vapeur. Personne d'entre eux n'a toutefois nommé la terre, à cause de sa grossièreté. Ils donnaient par ailleurs ces principes comme mobiles, en considérant toute autre chose comme produite par leur raréfaction et condensation.

Quant à introduire plusieurs principes, certains les ont faits limités en nombre, d'autres illimités. Limités en nombre, mais plus qu'un, certains en ont vu deux : le feu et la terre, comme Parménide<sup>37</sup>; d'autres trois : le feu, l'air et l'eau, la terre leur apparaissant déjà chose composée, à cause de sa grossièreté; d'autres quatre, comme Empédocle, ou encore un autre nombre : Empédocle lui-même a ajouté deux autres principes à ses quatre éléments : l'amitié et la discorde.

Ceux qui ont présenté des principes illimités en nombre ont divergé. Démocrite a donné comme principes de toutes les choses des corps indivisibles, appelés atomes. Il a décrit ces derniers comme tous d'une nature unique, mais avec des différences de figure et de forme, avec même de la contrariété entre eux. Trois contrariétés respectives, de fait : en rapport à leur figure, le courbe et le droit; en rapport à leur ordre, l'antérieur et le postérieur; en rapport à leur position, l'avant et l'arrière, le haut et le bas, la droite et la gauche. Avec ces atomes de même nature, soutenait-il, différentes choses se trouvent produites selon leur diversité de figure, de position et d'ordre. Par opposition, le Philosophe fait comprendre l'opinion opposée d'Anaxagore; lui aussi a décrit les principes comme illimités, mais sans les restreindre à une seule nature. Les principes de la nature, prétendait-il, tiennent à une infinité de très petites particules de chair et d'os et autres pareilles choses<sup>38</sup>.

Aristote n'a pas divisé ces dernières opinions selon la mobilité et l'immobilité des principes, car personne n'a pu prétendre à plusieurs principes immobiles. Tous concèdent de la contrariété dans leurs principes et les contraires sont de nature à s'altérer mutuellement; l'immobilité ne pouvait donc pas tenir avec la pluralité des principes.

#14. — Le Philosophe montre ensuite (184b22) qu'une même diversité d'opinions vise les êtres. Les naturalistes, dit-il, enquêtant sur ce qui est, sur les êtres, cherchent combien il y en a, un seul ou plusieurs, et si plusieurs, en nombre limité ou illimité. C'est que les anciens naturalistes n'ont connu que la cause matérielle, et n'ont touché que peu aux autres. Les formes naturelles leur paraissaient d'ailleurs des accidents,

---

<sup>37</sup> *Infra*, #76.

<sup>38</sup> *Infra*, #58.

comme les formes artificielles; toute l'essence<sup>39</sup> des artefacts tenant à leur matière, il en allait de même, à leur avis, de celle des êtres naturels.

Par suite, en n'admettant qu'un principe seulement, l'air par exemple, on pensait qu'en leur essence les autres êtres étaient de l'air, et ainsi de suite pour les autres opinions. C'est le sens de sa formule, que les naturalistes examinent "de quels éléments les êtres sont constitués" : en enquêtant sur les principes, ce sont les causes matérielles qu'ils recherchent, de quoi on dit que les êtres sont constitués. Ainsi appert-il qu'en examinant s'il existe un seul ou plusieurs êtres, leur recherche porte sur les principes matériels, dits éléments.

#15. — Il y a là une opinion, montre-t-il ensuite (184b25), dont la réfutation ne revient pas au naturaliste.

À ce propos, deux points : le Philosophe signale d'abord que réfuter l'opinion de Parménide et de Méliossos ne relève pas de la science naturelle, puis (185a17) marque quelle raison rend tout de même utile au présent propos de le faire.

Le premier point se divise en deux : le Philosophe montre d'abord que cette réfutation n'appartient pas à la science naturelle, puis (185a8) qu'il ne lui appartient pas non plus de résoudre les arguments assignés à sa preuve. Il appuie le premier point sur deux arguments (184b25 et 185a5).

Ce n'est pas à la science naturelle, dit-il, d'examiner cette opinion, que l'être serait unique et immobile. C'est qu'il n'y a aucune différence, dans l'intention des anciens philosophes, à n'admettre qu'un seul principe immobile ou un seul être immobile.

Que la réfutation n'en revient pas au naturaliste, le Philosophe le montre comme suit. Ce n'est pas à la géométrie d'argumenter contre qui détruit ses principes. Cela concerne plutôt une autre science particulière, si jamais la géométrie se subordonne à une autre, comme la musique se subordonne à l'arithmétique, et que c'est cette dernière qui doit répliquer à qui nie les principes de la musique; ou bien une science commune, la logique ou la métaphysique. Or la position mentionnée détruit les principes de la nature : s'il n'existe qu'un seul être, et "qu'il soit un en ce sens", à savoir, immobile, tellement que rien d'autre n'en procède, la notion même de principe se trouve détruite, tout principe l'étant d'une chose ou de plusieurs. Admettre un principe entraîne une pluralité, car autre est le principe et autre ce dont il est le principe. Nier la pluralité, donc, détruit tout principe. Le naturaliste ne doit donc pas discuter de cette position.

#16. — Le Philosophe montre ensuite (185a5) la même chose avec un autre argument : une science n'a pas à opposer d'argument à des opinions manifestement fausses et paradoxales; se préoccuper de quiconque émet des avis contraires aux opinions du sage est stupide<sup>40</sup>.

C'est le sens de sa remarque, que d'examiner si l'être est unique en ce sens, à savoir, immobile, c'est comme discuter de toute autre position paradoxale, comme de celle d'Héraclite, que tout change et que rien n'est vrai, ou celle de qui dirait que tout l'être

---

<sup>39</sup> *Substantia*. — On enquête sur l'être des choses artificielles et naturelles; le contexte est plus général que celui de la substance.

<sup>40</sup> Voir *Top.*, I, 10, 104a4-8; 11, 105a3-9.

se ramène à un homme, position parfaitement paradoxale. Qui soutient qu'il n'existe qu'un être immobile prétend forcément que l'ensemble de l'être se réduit à une seule chose. Manifestement, la science naturelle n'a pas à discuter cette position.

#17. — Le Philosophe montre ensuite (185a8) que le naturaliste n'a pas à résoudre les arguments des philosophes mentionnés. Et cela avec deux arguments.

Il prouve d'abord son propos du fait qu'on n'impose pas à une science de résoudre les sophismes manifestement déficients en leur forme ou matière. C'est le sens de sa remarque, que ce serait pareil à résoudre des paradoxes, "des arguments chicaniers", c'est-à-dire sophistiques. D'être sophistiques, les arguments de Méliossos et de Parménide en souffrent tous les deux : ils pèchent en leur matière, car ils "assument des faussetés", ils acceptent des propositions fausses; ils pèchent encore en leur forme, car ils "ne concluent pas". L'argument de Méliossos "est spécialement pesant", vain et fat, et "ne pose aucun problème", n'induit aucune difficulté, comme on le montrera plus loin. Rien de surprenant à ce qu'à concéder une absurdité d'autres s'ensuivent. Ainsi donc, peut-on conclure, il ne s'impose pas au philosophe naturel de résoudre pareils arguments.

#18. — Voici ensuite (185a12) son second argument pour montrer la même chose.

Dans la science naturelle, on suppose que les êtres naturels changent, tous ou quelques-uns. Il précise ainsi du fait qu'il y a doute si c'est le cas de certains et sur la modalité de leur changement; par exemple, concernant l'âme, le centre de la terre, le pôle du ciel, les formes naturelles, et ainsi de suite. Mais qu'en général les êtres naturels changent, cela peut devenir manifeste par induction; leur changement est évident au sens.

Dans la science naturelle, on doit supposer le changement, comme on doit supposer la nature, dont la définition inclut le changement, puisqu'elle est principe de changement<sup>41</sup>.

Ceci entendu, que dans la science naturelle on suppose le changement, le Philosophe montre son propos par le fait qu'une science n'a pas à résoudre toutes les objections, mais seulement celles qui concluent du faux à partir de ses principes. Celles qui ne concluent pas de ses principes, mais plutôt de leurs contraires, ne se résolvent pas en elle.

Cela, il le prouve avec un exemple tiré de la géométrie. "La quadrature", dit-il, celle du cercle, "effectuée par le moyen des tranches" de circonférence, il appartient au géomètre de la résoudre, parce qu'elle ne suppose rien de contraire aux principes de cette science. C'est qu'on veut trouver un carré égal à un cercle en divisant la circonférence d'un cercle en plusieurs parties, et en supposant des lignes droites pour chacune des parties. De la sorte, en trouvant une figure de type rectiligne égale à l'une des figures contenues par la tranche d'une circonférence et des cordes, plusieurs ou toutes, on estime avoir trouvé une figure rectiligne égale à tout le cercle, à laquelle il soit facile de trouver un carré égal par des principes de géométrie. De la sorte, on pense pouvoir trouver un carré égal à un cercle. Mais on n'argumente pas suffisamment, parce que, bien que ces tranches consomment toute la circonférence du cercle, les

---

<sup>41</sup> II, leç. 1.

figures contenues par la tranche de la circonférence et les lignes droites, pourtant, ne comprennent pas toute la superficie circulaire.

Par contre, résoudre la quadrature d'Antiphon ne relève pas du géomètre, parce qu'il use de principes contraires à ceux de la géométrie. Il décrit en effet dans le cercle une figure rectiligne, par exemple, un carré, et il divise des arcs avec lesquels les côtés du carré se trouvent sous-tendus, un à un en deux moitiés, puis par des points des tranches il trace une ligne droite à tous les angles du carré; de la sorte résulte dans le cercle une figure de huit angles, qui s'approche plus qu'un carré de l'égalité avec le cercle. Il divise ensuite d'autres arcs avec lesquels il sous-tend les côtés de la figure octogonale, un par un en deux moitiés; et en traçant de la sorte des lignes droites des points des tranches aux angles de la figure mentionnée, il résulte une figure de seize angles, qui s'approche encore plus de l'égalité avec le cercle. À toujours diviser des arcs, donc, et à tracer des lignes droites à des angles de la figure antérieure, se forme une figure de plus en plus proche de l'égalité du cercle. Antiphon dit ensuite qu'on ne peut aller à l'infini dans la tranche des arcs; on parviendra donc à une figure rectiligne égale à un cercle, à laquelle on pourra égaliser un carré.

Comme donc il suppose qu'on ne divise pas toujours les arcs en deux moitiés, ce qui est contraire aux principes de la géométrie, résoudre ce type d'objection ne relève pas du géomètre.

Parce que donc les arguments de Parménide et de Mélissos supposent que l'être est immobile<sup>42</sup>, et que cela va contre les principes supposés dans la science naturelle, il s'ensuit que le philosophe naturel n'a pas à les résoudre.

#19. — Le Philosophe justifie ensuite (185a17) pourquoi il discute tout de même la position concernée. C'est que ces philosophes, dit-il, parlent quand même des choses naturelles, même s'ils ne soulèvent pas de "problèmes", c'est-à-dire de difficultés naturelles; il reste donc utile à notre propos de discuter de ces opinions. D'ailleurs, si la science naturelle n'a pas à discuter ce type de positions, la philosophie première le doit tout de même.

*Chapitre 2* (185a20 -185b25) [Nombre des principes — Critique des opinions]

*Les Éléates — L'être*

185a20 13. Le point de départ le plus approprié de tous, puisque l'être se dit en plusieurs sens, c'est de vérifier en lequel<sup>43</sup> le prennent ceux qui prétendent que tout ne fait qu'un<sup>44</sup> : tout revient-il à une substance? ou à une quantité? ou à une qualité?<sup>45</sup> Plus précisément, tout n'est-il qu'une substance au sens d'un homme, d'un cheval, d'une âme? Ou n'est-il qu'un qualifié au sens de blanc, de chaud, ou comportant une

---

<sup>42</sup> *Infra*, leç. 5.

<sup>43</sup> Ἰδεῖν πῶς λέγουσιν, *quomodo dicunt*.

<sup>44</sup> Ἐἶναι ἓν τὰ πάντα, *unum esse omnia*.

<sup>45</sup> Πότερον οὐσίαν τὰ πάντα ἢ ποσὰ ἢ ποιὰ, *utrum substantiam unam omnia, aut quantitatem, aut qualitatem*. Le grec s'exprime concrètement et au pluriel, bien qu'il s'agisse d'affirmer l'unité de l'être, marquant bien que l'accident ne se conçoit pas séparément de la substance : « Tout être revient-il à de la substance, du quantifié, du qualifié? » Le latin fera de même aussi, dans les lignes suivantes.

autre qualité de ce genre? Tout en différant beaucoup, ces réponses constituent toutes des positions impossibles. Car si l'être est substance, quantité et qualité, séparées ou non l'une de l'autre, il fait pluralité. Puis, si tout se ramène à une qualité ou à une quantité, incluant ou non substance, voilà de l'absurde, si on doit qualifier l'impossible d'absurde. En effet, aucune autre attribution que la substance n'est séparable<sup>46</sup>, car toutes s'attribuent à la substance comme à leur sujet. Mélissos, par ailleurs, donne l'être comme infini; il doit donc avoir une quantité<sup>47</sup>, puisque l'infini est affaire de quantité, et ne convient à la substance, à la qualité, à la passion, que par accident, dans la mesure où elles comportent quantité. Le concept<sup>48</sup> de l'infini, en effet, fait appel<sup>49</sup> à la quantité, mais non à la substance ni à la qualité. Si donc l'être est substance et quantité, il est deux, pas seulement un; s'il est seulement substance, il n'est pas infini ni n'a aucune grandeur, car il aurait alors une quantité.

*Quant à l'unité*

185b5 14. En outre, étant donné que l'un lui-même, comme l'être, se dit en plusieurs sens, on doit regarder en quel sens ces philosophes disent que tout ne fait qu'un. Ce qu'on dit un, c'est ou le continu, ou l'indivisible, ou ce dont l'essence répond à une seule et même notion<sup>50</sup>, comme la piquette et le vin<sup>51</sup>. Si c'est qu'on l'entend comme continu, l'être comporte pluralité<sup>52</sup>, car le continu se divise à l'infini. D'ailleurs partie et tout occasionnent une difficulté; pas spécialement en rapport au continu, mais en soi et par soi : tout et partie ne font-ils qu'un ou font-ils plusieurs? et en quel sens font-ils un ou plusieurs? s'ils font plusieurs, en quel sens? La question concerne aussi les parties non continues. En outre, si chaque partie, prise comme indivisible, fait un avec le tout, elles seront la même chose les unes que les autres.

185b16 15. Si c'est qu'on entend l'être comme indivisible, rien n'aura plus quantité ni qualité. Alors l'être ne sera pas infini, suivant la prétention de Mélissos, ni fini suivant celle de Parménide. C'est en effet la limite qui est indivisible, non la chose limitée.

185b19 16. Si tous les êtres n'en font qu'un du fait de se définir pareillement, comme la chape et le manteau<sup>53</sup>, on se trouve à parler le langage d'Héraclite : les essences du

---

<sup>46</sup> Οὐθὲν γὰρ τῶν ἄλλων χωριστόν ἐστι παρὰ τὴν οὐσίαν, *nullum enim aliorum separabile est extra substantiam*. — La substance n'existe pas séparément de ses accidents, mais l'intelligence peut la concevoir abstraction faite de ses accidents, alors qu'elle ne peut concevoir les accidents sans la substance comme leur sujet. On a une confirmation supplémentaire du contexte cognitif en ce qu'on justifie l'inséparabilité de l'accident par son attribution (λέγεται κατὰ, *dicuntur de*) à la substance.

<sup>47</sup> Ποσόν, *quantum*. — Ici, le contexte implique concrétion : l'être infini est quantifié, il n'est pas une quantité.

<sup>48</sup> Λόγος, *ratio*. — Il s'agit très généralement de la conception qu'on se fait d'une chose, non précisément de sa définition : on ne peut concevoir l'infini sans faire appel à la quantité; mais l'opération ne requiert ni la substance ni la qualité.

<sup>49</sup> Προσχηται, *congruit*.

<sup>50</sup> Ὁ λόγος ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι, *ratio quae aliquid erat esse*. — Périphrase de traduction difficile. Littéralement : "la tion de ce que la chose devrait être", de "ce que la chose était pour être", de "de ce qu'était être" pour la chose, de la quiddité.

<sup>51</sup> Μέθυ και οἶνος, *vappa et vinum*. — Ces synonymes ne le sont qu'approximativement; il y a généralement quelque différence pour laquelle on a institué un mot différent. Les autres exemples familiers souffrent de semblable approximation : 'chape' et 'manteau', 'épée' et 'glaive', 'limace' et 'escargot'.

<sup>52</sup> Πολλὰ τὸ ἓν, *multa sunt quod est*. — Le latin parle d'être où le grec parle d'un. Le traducteur devait avoir devant les yeux : πολλὰ τὸ ὄν, qui colle de plus près au contexte; mais le sens global ne varie pas pour autant.

<sup>53</sup> Λόπιον και ἱμάτιον, *tunica et indumentum*. — Voir *supra* la note 51, sur 14., à propos du synonyme du vin.

bien et du mal coïncideront, et même celles du bien et du non-bien. Ainsi le même être à la fois sera et ne sera pas bon, sera un homme et sera un cheval. Finalement, leur argument n'aboutira pas à ce que tous les êtres n'en fassent qu'un, mais à ce qu'ils ne soient rien du tout; être tel ou tant reviendra aussi au même.

### *Leçon 3*

#20. — Maintenant qu'il a présenté leurs opinions sur les principes, le Philosophe critique les philosophes qui les ont soutenues.

Il critique d'abord ceux qui, pour parler de la nature, n'ont pas usé d'un mode naturel, puis (187a12) ceux qui ont respecté ce mode.

Le premier point se divise en deux : le Philosophe critique d'abord la position de Mélissos et de Parménide, puis (186a5) leurs arguments.

Le premier point se divise en deux : le Philosophe critique la position comme quoi "l'être est un" avec des arguments tirés d'abord de l'être, sujet de la proposition, puis (185b5) de l'un, son attribut.

#21. — Le point de départ à privilégier, dit-il, pour discuter la position mentionnée, c'est que "ce qui est", c'est-à-dire l'être, se dit en plusieurs sens.

On doit donc vérifier, chez qui soutient que l'être est un, en quel sens il prend l'être : s'agit-il de substance, de qualité, ou de quoi que ce soit d'un autre genre? Puis, comme la substance se divise en universelle et particulière, c'est-à-dire en première et seconde, et encore en plusieurs espèces, on doit s'enquérir si on soutient que l'être est un au sens où un homme l'est, ou à celui où un cheval l'est, ou une âme l'est; ou encore si on le soutient au sens où une qualité est une, à savoir, du blanc ou du chaud ou autre chose de la sorte. Cela fait beaucoup de différence, en effet, auquel de ces sens on renvoie.

Si donc l'être n'est qu'un, il doit être substance et accident ensemble, ou seulement accident, ou seulement substance.

S'il est à la fois substance et accident, on n'aura pas un seul être, mais deux. Sous ce rapport, il n'y a pas de différence à ce que substance et accident se retrouvent en un sujet qui soit un ou multiple; car même ensemble en un seul sujet, ils ne sont pourtant pas uns absolument, mais seulement quant à leur sujet. Ainsi, même en mettant la substance avec l'accident, il s'ensuit qu'absolument ils ne sont pas uns, mais multiples.

Soutient-on plutôt qu'il est accident seulement et non substance? Voilà chose tout à fait impossible, puisque sans substance l'accident ne peut pas du tout exister. Tout accident s'attribue en effet à la substance comme à son sujet; leur notion même tient à cela.

Soutient-on plutôt qu'il est substance seulement et non accident? Il n'y a plus alors de quantité, car la quantité est un accident. Voilà qui contrarie la position de Mélissos, car celui-ci prétend l'être infini; il doit donc être quantifié, puisque l'infini, à parler par soi, n'intervient que dans la quantité. La substance et la qualité, et les choses du genre, pour leur part, ne se disent infinies que par accident, pour autant qu'elles s'accompagnent de quantité. Mélissos, prétendant l'être infini, ne peut admettre la substance sans quantité. Or si l'être est à la fois substance et quantité, on n'a pas

seulement un être, mais deux; si par contre il est seulement substance, l'être n'est pas infini, se trouvant privé de grandeur et de quantité. Bref, la prétention de Mélissos, que l'être soit un, ne peut tenir d'aucune façon.

#22. — Le Philosophe présente ensuite (185b5) un second argument, tiré de l'un.

Il le fait en deux points, présentant d'abord son argument, puis (185b25) montrant comment on s'est trompé sur sa solution.

L'être se dit en plusieurs sens, rappelle-t-il; l'un aussi. On doit donc vérifier en quel sens ces philosophes disent que tout est *un*.

L'un se dit en trois sens : ou bien au sens du continu, à la manière de la ligne et du corps; ou bien en celui de l'indivisible, à la manière du point; ou bien au sens de ce qui correspond à une seule notion, ou à une seule définition, comme on dit que la piquette et le vin, c'est une seule chose.

On ne peut prétendre, montre-t-il d'abord, que tout soit un par continuation, puisque le continu a sa manière d'être multiple : tout continu se divise à l'infini et contient ainsi beaucoup de parties. Admettre un être continu, c'est donc en admettre plusieurs.

À cause de la multitude des parties, mais aussi en raison de la diversité manifeste entre tout et parties.

On peut en effet se demander si tout et parties ne font qu'un être ou plusieurs. Bien que peut-être cette difficulté ne touche pas notre propos, il est tout de même utile d'en prendre conscience. Non seulement pour les tous continus, mais aussi pour les tous contigus, faits de parties non continues; les parties de la maison, par exemple, font un par contact et composition. Manifestement, le tout est la même chose que la partie sous un certain rapport, mais non absolument. Si en effet le tout était absolument la même chose que l'une des parties, il serait pour la même raison la même chose que l'autre; or les choses qui sont les mêmes qu'une seule et même autre sont les mêmes l'une que l'autre; par suite, deux parties, si on les prétend absolument la même chose que le tout, sont aussi la même chose l'une que l'autre. Le tout serait alors indivisible, sans diversité de parties.

#23. — Le Philosophe montre ensuite (185b14) que tout ne peut pas être un au sens où l'indivisible l'est, puisque l'indivisible ne peut avoir quantité, toute quantité se trouvant divisible. Par conséquent, il ne peut avoir qualité, du moins de celle qui se fonde sur la quantité. Non quantifié, on ne peut être fini, comme le veut Parménide; ni infini, comme le veut Mélissos. Un terme indivisible, comme un point, est une fin; mais il n'est pas fini, car le fini et l'infini conviennent à la quantité.

#24. — Tout ne peut répondre à une seule notion, montre-t-il ensuite (185b19); autrement, trois absurdités s'ensuivraient.

D'abord, les contraires ne commanderaient qu'une seule notion; la même conviendrait ainsi au bien et au mal, comme le prétend de fait Héraclite<sup>54</sup>.

Seconde absurdité, la même notion vaudrait pour le bien et le non-bien, puisque le non-bien suit le mal. En conséquence, on concevrait pareillement l'être et le non-être. Par suite encore, tout être non seulement n'en ferait qu'un, comme ils le soutiennent,

---

<sup>54</sup> Voir *In IV Met.*, leç. 6.

mais même ne serait pas, ne serait rien. Tout ce qui répond à une notion unique s'attribue à tous les mêmes sujets. Aussi, si être et rien commandent une seule notion, et si tout n'est qu'un seul être, alors tout n'est rien.

La troisième absurdité (185b19), c'est que les différents genres, comme la quantité et la qualité, reviendraient à la même notion.

À qui nie des principes, on doit en être averti, on ne peut adresser de démonstration stricte, en partant de principes plus connaissables absolument<sup>55</sup>; mais seulement une démonstration qui le contredise, issue de principes qu'il suppose, moins connaissables absolument. Par conséquent, le Philosophe se sert pour le présent examen de plusieurs principes qui prêtent moins à connaissance que le fait pour les êtres d'être plusieurs et non pas un seul, qui est la conclusion où il veut aboutir.

### Chapitre 2 [Opinions des Anciens touchant le nombre des principes]

#### Compatibilité de l'un et du multiple

185b25 17. L'idée que le même être pourrait se trouver à la fois un et plusieurs a troublé les philosophes plus récents autant que les Anciens<sup>56</sup>. Tellement que certains supprimaient 'est', comme Lycophon; et que d'autres modifiaient<sup>57</sup> le mot et disaient que l'homme non pas 'est blanc', mais 'a blanchi', ni qu'il 'est en train de marcher', mais 'marche', afin d'éviter, en ajoutant 'est', de transformer l'un en plusieurs; c'est qu'ils présupposaient que l'un ou l'être se disent singulièrement<sup>58</sup>. Pourtant l'être implique pluralité. Soit de notion : être, c'est autre chose pour le blanc et pour le musicien, et c'est pourtant le même homme qui est les deux; un seul en est donc plusieurs. Soit par division, comme le tout et ses parties. En ce cas, coincés sans remède, ils confessaient que l'un soit plusieurs, réticents quand même comme si le même être ne pouvait se trouver un et plusieurs; il n'y a pourtant pas opposition<sup>59</sup>, car il est l'un en puissance et l'autre en acte<sup>60</sup>.

### Chapitre 3 [Réfutation des arguments éléatiques]

186a4 17. À le prendre ainsi, il devient manifestement impossible que les êtres n'en fassent qu'un.

---

<sup>55</sup> Voir *ibid.*

<sup>56</sup> Τῶν ἀρχαίων, *quemadmodum et antiqui*. — Le grec : « parmi les Anciens ».

<sup>57</sup> Μετερρύθμιζον, *mutabant*. — Le grec : « corrigeaient ».

<sup>58</sup> Μοναχῶς, *singulariter*. — Le grec : « en un seul sens », comme le commentera s. THOMAS.

<sup>59</sup> Ὡσπερ οὐκ ἐνδεχόμενον ταῦτόν ἐν τε καὶ πολλὰ εἶναι, μὴ τάντικείμενα δέ... *tanquam non conveniret idem unum et multa esse; non opposita autem sunt...* — Le grec : « ... comme si le même être ne pouvait se trouver un et plusieurs, sans revêtir des attributs contradictoires; pourtant... »

<sup>60</sup> Ἐντελεχεία, *actu*. — Le grec : « en finalisation ». Ce mot ἐντελεχεία résiste à une traduction élégante; il exprime le fait qu'une chose se trouve *en acte*, en désignant la forme actualisée comme sa fin déjà présente en elle; il s'agit en somme d'*avoir en soi-même sa fin réalisée* (ἐν [ἑαυτῷ τὸ] τέλος ἔχειν). C'est l'idée que j'essaie de rendre en parlant d'une chose *finalisée* ou de sa *finalisation*.

## Leçon 4

#25. — Le Philosophe vient de réprover l'opinion de Parménide et de Mélissos comme quoi l'être ne ferait qu'un; développant la même racine, des philosophes postérieurs sont restés coincés, comme il le montre maintenant.

Parménide et Mélissos s'étaient trompés pour n'avoir pu distinguer l'un en ses différents sens; de ce fait, dès qu'ils trouvaient quoi que ce soit un en quelque sens, ils le déclaraient un absolument. D'autres philosophes, par la suite, ne sachant eux non plus distinguer les différents sens de l'un, ont compté pour absurde que le même être soit en quelque sens un et plusieurs. À force d'arguments, néanmoins, ils se sont trouvés pris pour l'admettre. Aussi Aristote affirme-t-il que ces philosophes postérieurs "avaient du trouble", c'est-à-dire sont se sont trouvés coincés, de la même manière que nos Anciens, Parménide et Mélissos, forcés à concéder qu'une même chose soit une et plusieurs, ce qui leur semblait absurde à eux comme aux autres. Les premiers, en soutenant que toutes choses n'en soient qu'une, écartaient toute pluralité; les suivants, quant à eux, se sont efforcés d'écarter la pluralité de tout ce qu'ils soutenaient n'être qu'un.

#26. — Pour cette raison, certains, comme Lycophron, retiraient des énoncés le verbe 'est'. Ils disaient de ne pas dire : "L'homme est blanc", mais : "L'homme blanc". Car, considéraient-ils, l'homme et le blanc ne sont en un sens qu'un seul être; autrement, on n'attribuerait pas le blanc à l'homme. Mais, leur semblait-il, le mot 'est', du fait de constituer un lien verbal, ferait le lien entre deux êtres; aussi, dans l'idée d'écarter toute pluralité de ce qui est un, ils refusaient d'ajouter le verbe 'est'.

Cependant, la phrase paraissait incomplète, et entraîner dans l'esprit de l'auditeur un sens incomplet, si on mettait des noms sans l'addition d'aucun verbe. Dans l'idée de corriger cela, d'autres changeaient la façon de parler; ils ne disaient pas "Homme blanc", puisque cela faisait une phrase incomplète, ni "L'homme est blanc", pour ne pas donner à comprendre une pluralité, mais : "L'homme a blanchi". C'est que 'blanchir', à ce qu'il leur semblait, ne fait pas concevoir une chose à part, mais la transformation d'un sujet unique. Pareillement, disaient-ils, on ne doit pas dire : "L'homme est en train de marcher", mais : "L'homme marche", pour éviter que l'addition de ce lien verbal 'est' ne fasse plusieurs choses de ce qu'ils considéraient comme une seule : 'L'homme blanc'. Ils réagissaient comme si l'un et l'être se disaient "singulièrement", c'est-à-dire en un seul sens et non en plusieurs.

#27. — Mais cela est faux, puisque ce dont il y a seulement un en un sens, il peut s'en trouver plusieurs en un autre sens. Par exemple, ce qui constitue un seul sujet peut répondre à plusieurs notions; ainsi le blanc et le musicien constituent le même sujet, mais répondent à plusieurs notions, car autre est celle du musicien et autre celle du blanc. Aussi peut-on conclure qu'un soit plusieurs.

En un autre sens, il se peut aussi que ce qui, en acte, constitue un tout comporte pluralité selon sa possible division en ses parties; de la sorte, un tout reste unique en sa totalité, tout en comportant une pluralité de parties.

Ils ont imaginé une espèce de remède pour ce qui constitue un sujet unique mais répond à plusieurs notions, en supprimant le verbe 'est', ou en le modifiant comme on a dit. Mais "en ce cas", en rapport au tout et aux parties, ils se voyaient tout à fait à

court, ne sachant quoi répondre, et confessaient, mais comme une chose absurde, qu'un être en soit plusieurs.

Pourtant, ce ne l'est pas, à condition de ne pas prendre un seul et plusieurs en ce qu'ils s'opposent. Certes, un seul en acte et plusieurs en acte s'opposent; mais un seul en acte et plusieurs en puissance ne s'opposent pas. C'est pour le signaler qu'il ajoute que l'un se dit en plusieurs sens : en puissance et en acte. De la sorte, rien n'empêche que le même être ne soit un en acte, mais plusieurs en puissance, comme il appert du tout et des parties.

#28. — Finalement, le Philosophe infère sa conclusion principale : des arguments précédents ressort comme impossible que tous les êtres n'en fassent qu'un.

### *Chapitre 3 [Réfutation des argumentations éléatiques]*

186a5 18. Leurs démonstrations ne sont pas difficiles à résoudre. Les deux, en effet, raisonnent de manière sophistique<sup>61</sup>, tant Parménide que Mélissos : leurs arguments assument des prémisses fausses et sont invalides<sup>62</sup>. Celui de Mélissos, surtout, fait pesant et ne constitue aucun embarras<sup>63</sup>; dès qu'on concède une absurdité, les autres s'amènent, on s'y attend<sup>64</sup>.

*Mélissos*

186a10 19. Manifestement donc Mélissos commet un paralogisme : il pense obtenir<sup>65</sup>, si tout ce qui s'engendre comporte commencement, que ce qui ne le fait pas n'en comporte pas.

186a13 20. Ensuite, il est encore absurde de penser que toujours<sup>66</sup>, le commencement, c'est celui de la chose, pas celui de son temps et de sa génération, celle-ci prise non de manière absolue, mais en incluant l'altération, pour autant que ce changement ne se fait pas instantanément<sup>67</sup>.

186a16 21. Ensuite, pourquoi l'être devrait-il être immobile, du fait d'être un? Sa partie, en effet, telle eau, toute une qu'elle soit, se déplace bien en elle-même. Pourquoi le tout ne ferait-il pas pareil? Puis, pourquoi n'y aurait-il pas altération?

186a19 22. Par ailleurs, l'être n'aurait pas pour autant à être un en espèce, mais peut-être en la matière dont il est issu. C'est ainsi que certains des naturalistes le déclarent

---

<sup>61</sup> Ἐριστικῶς, *sophistice*. — Le grec : « de manière chicanière ». Nuance d'intention dans le même procédé : le chicanier, en usant d'apparences, cherche simplement à manifester sa subtilité supérieure; le sophiste vise à s'approprier de quelque avantage normalement réservé au sage, honneur ou rétribution.

<sup>62</sup> Ἀσυλλόγιστοι, *non syllogizantes*. — La forme est invalide, ne garantit pas la conclusion comme conséquence des prémisses.

<sup>63</sup> Ἀπορίαν, *defectum*.

<sup>64</sup> Οὐθὲν χαλεπὸν, *nihil grave*.

<sup>65</sup> Εὐληφέναι, *accipere*. — C'est le terme technique pour l'assomption d'une prémisses, pour l'acte de se la faire concéder par son interlocuteur comme évidente, du moins comme endoxale, sans besoin de preuve.

<sup>66</sup> Παντὸς, *omnis*. — Pour tout, de quoi qu'on parle, en quelque contexte qu'on en parle.

<sup>67</sup> Ἀθρόα, *momentaneae*.

un, pas de l'autre manière. Car l'homme diffère en espèce du cheval, ainsi que les contraires entre eux.

### *Leçon 5*

#29. — Une fois infirmée la position de Parménide et de Mélissos, le Philosophe se met à résoudre leurs arguments, et ce en trois points : il montre d'abord comment on doit les résoudre, puis (186a10) il résout celui de Mélissos et enfin (186a22) celui de Parménide.

#30. — Il n'est pas difficile, dit-il, de résoudre les arguments dont usent Parménide et Mélissos, car d'un côté ils assument des propositions fausses et de l'autre ils ne respectent pas la forme obligatoire d'un raisonnement. L'argument de Mélissos est "particulièrement pesant", c'est-à-dire vain et fat, et "ne constitue aucun embarras", c'est-à-dire n'offre aucune difficulté. Il s'appuie sur un principe contraire à ceux de la nature, et manifestement faux : que l'être ne subit aucune génération. Il n'y a pas à s'étonner, en concédant une absurdité, que d'autres s'ensuivent.

#31. — Il résout ensuite (186a10) l'argument de Mélissos, qui allait comme suit.

Ce qui s'engendre comporte commencement; donc, ce qui ne le fait pas n'en comporte pas. Or l'être ne s'engendre pas. Il ne comporte donc pas de commencement, ni de fin par conséquent. Or ce qui ne présente ni commencement ni fin est infini. L'être est donc infini. Par ailleurs, ce qui est infini est immobile, car il n'aurait pas hors de lui où se mouvoir. En outre, ce qui est infini est unique, parce que, s'il y en avait plusieurs, il faudrait autre chose en dehors de l'infini. Donc, l'être est unique, infini et immobile.

Pour montrer par ailleurs que l'être ne s'engendre pas, il apportait un argument aussi utilisé par des philosophes naturels; aussi Aristote le présente-t-il plus loin, vers la fin du premier livre<sup>68</sup>.

#32. — Le Philosophe critique cet argument sous quatre aspects. D'abord quant à ce qu'il dit : "Ce qui s'engendre comporte commencement, donc ce qui ne le fait pas n'en comporte pas." Cela ne s'ensuit pas, en effet, mais implique sophisme du conséquent. On argue en effet de la destruction de l'antécédent à la destruction du conséquent, alors que la forme correcte procède en sens inverse. Aussi cela ne s'ensuit pas : s'il s'engendre, il a un commencement, donc s'il ne le fait pas il n'en a pas. Voici plutôt ce qui s'ensuivrait : donc s'il n'a pas de commencement, il ne s'engendre pas.

#33. — Il le critique ensuite (186a13) quant à cette inférence : sans commencement, il est infini.

C'est que le commencement se dit en deux sens. En un sens, on parle de commencement "du temps et de la génération". C'est ainsi qu'on prend le commencement quand on dit : ce qui s'engendre comporte commencement, ou : ce qui ne le fait pas n'en comporte pas. En l'autre sens, il s'agit du commencement "de la chose", de la

---

<sup>68</sup> Voir *infra*, leç. 14.

grandeur. C'est en ce dernier sens que cela s'ensuivrait : s'il ne comporte pas de commencement, il est infini.

Mélistos, appert-il, prend le mot 'commencement' comme s'il se disait en un seul sens. Voilà pourquoi Aristote déclare absurde sa prétention que "tout" commencement, c'est-à-dire celui de quoi que ce soit qui en ait un, soit "le commencement de la chose", c'est-à-dire de la grandeur; et que ce n'est pas en un autre sens qu'on parle du commencement de son temps et de sa génération.

Non pas toutefois pas au sens où la génération simple et momentanée, qui consiste en l'induction d'une forme en une matière, aurait un commencement; au contraire, il n'est pas question de commencement pour elle. Plutôt, c'est pour l'ensemble de l'altération dont la génération est le terme, qu'il y a lieu d'admettre un commencement, puisqu'il ne s'agit pas d'un changement momentané; à l'occasion, on appelle l'ensemble génération, en raison de son terme.

#34. — Le Philosophe critique en troisième (186a16) la troisième inférence, comme quoi étant infini, l'être est immobile.

C'est de deux manières, montre-t-il, que cela ne s'ensuit pas. Dans le déplacement, d'abord, puisqu'une portion d'eau<sup>69</sup> peut se déplacer en elle-même sans avoir à aller à l'extérieur, mais par le rapprochement et l'éloignement de ses parties. Pareillement, si l'ensemble du corps infini était de l'eau, ses parties pourraient se déplacer à l'intérieur de pareil tout, sans avoir à sortir du lieu qu'il occupe. Il adresse aussi sa critique au changement par altération, car rien n'empêcherait l'infini de s'altérer en son tout ou en ses parties; en effet, cela ne forcerait pas à admettre quoi que ce soit en dehors de l'infini.

#35. — Il critique en quatrième (186a19) la quatrième inférence, comme quoi étant infini, l'être ne ferait qu'un. Car cela ne l'oblige pas à n'avoir qu'une espèce, mais peut-être à n'être que d'une matière, comme des philosophes naturels l'ont soutenu. Manifestement, en effet, l'homme et le cheval diffèrent d'espèce; et les contraires pareillement.

### *Chapitre 3 [Réfutation de Parménide]*

#### *Mode de réfutation*

186a22 23. Contre Parménide aussi, le même mode d'argumentation vaut, quoique d'autres s'appliquent proprement à lui. Là aussi, la solution tient en partie au fait que l'argument assume du faux<sup>70</sup>, en partie au fait qu'il ne conclut pas.

#### *Prémises fausses*

186a24 24. Il assume du faux, en prenant l'être<sup>71</sup> pour comporter un seul sens<sup>72</sup>, alors qu'il en comporte plusieurs.

---

<sup>69</sup> *Aliqua pars aquae.* — ARISTOTE parle de telle eau comme d'une partie de l'univers (καὶ τὸ μέρος ἐν ὧν, τοῦ τὸ ὕδωρ, *enim et pars una cum sit haec aqua, sa partie, en effet, telle eau, toute une qu'elle soit*), mais s. THOMAS parle simplement d'une 'partie d'eau'. Cette mésinterprétation n'altère néanmoins en rien l'argument, puisque le contexte laisse aisément comprendre cette partie d'eau comme une partie de l'univers entier.

<sup>70</sup> Ψευδής, *falsa.* — Plus littéralement : « l'argument (λόγος, *ratio*, sous-entendus) est faux ».

*Forme invalide : a. Point de comparaison*

186a25 25. La conclusion ne tient pas d'ailleurs. En effet, si on ne prenait que ce qu'il y a de blanc, et qu'on ne donnait qu'une signification à l'un, ce blanc ne couvrirait pas moins une multiplicité, il ne serait pas unique pour autant. Car le blanc n'est un ni par continuité ni de notion. Les essences du blanc et de son sujet éventuel<sup>73</sup> se distinguent sans rien impliquer de séparé en dehors du blanc, car ce n'est pas une éventuelle séparation, mais une altérité d'essence qui distingue le blanc et ce à quoi il appartient. Mais cela, Parménide ne le voyait pas encore.

*b. Application*

186a32 26. Qui donc prétend que l'être est un<sup>74</sup> doit assumer qu'il ne comporte pas seulement un sens : celui d'après lequel il s'attribuerait, mais qu'il signifie aussi l'être véritable et l'un véritable<sup>75</sup>. Autrement, comme l'attribut<sup>76</sup> se dit d'un sujet, ce dont l'être est l'attribut ne sera pas, étant autre chose que l'être. Bien que n'étant pas, il sera donc quelque chose<sup>77</sup>. Par conséquent, l'être véritable ne peut appartenir à autre chose, son éventuel sujet n'étant pas, si l'être ne comporte pas plusieurs sens, de sorte que chacun<sup>78</sup> en revête un. Mais on supposait qu'il ne comportait qu'un sens.

186b4 27. Si donc l'être véritable<sup>79</sup> n'est un accident pour rien, mais que plutôt c'est de lui qu'on en est un, en quoi signifie-t-il l'être plutôt que le non-être<sup>80</sup>? Si, par exemple, l'être véritable est lui-même blanc, l'essence de ce blanc n'est pas de l'être véritable, car ce dernier ne peut s'y attribuer. En effet, à part l'être véritable rien n'est de l'être. Ce blanc n'est donc pas de l'être; non pas simplement qu'il ne soit pas tel être, mais comme n'étant absolument pas. Ainsi l'être véritable n'est pas; car il était vrai de le dire blanc, alors que cela signifiait du non-être. Par conséquent, si ce blanc signifie de l'être véritable, alors l'être comporte plusieurs sens.

*Pluralité issue des parties*

186b12 28. De plus, l'être ne sera<sup>81</sup> pas non plus une grandeur, s'il est l'être véritable, car chaque partie commande une essence distincte.

186b14 29. Par ailleurs, l'être véritable se divise en autre chose qui le soit aussi, sa notion le rend manifeste. Par exemple, si l'homme est de l'être véritable, l'animal aussi devra en être, et le bipède aussi. Car sinon, ce seront des accidents, pour l'homme ou pour un autre sujet. Mais c'est impossible, car on appelle accident soit ce

<sup>71</sup> Τὸ ὄν, *quod est*.

<sup>72</sup> Ἀπλῶς λαμβάνει τὸ ὄν λέγεσθαι, *simpliciter accipit quod est dici*.

<sup>73</sup> Τὸ εἶναι δεδειγμένον, *esse susceptibili*. — En grec : « ... du blanc et de ce qu'on montre comme tel... » Le sujet est nommé en grec par le fait que c'est lui qu'on montre, et en latin par son aptitude à recevoir cet accident.

<sup>74</sup> Τοῖς λέγουσιν ἔν τὸ ὄν εἶναι, *iis qui dicunt quod est unum esse*.

<sup>75</sup> Ὅπερ ὄν καὶ ὅπερ ἔν, *quod vere est et quod vere unum*. — Pas seulement le sens où on attribue l'être, mais aussi celui où on en reçoit l'attribution, qui concerne justement l'être par excellence.

<sup>76</sup> Τὸ συμβεβηκός, *accidens*. — Dans ce contexte, 'accident' a le sens d'attribut'.

<sup>77</sup> Ἔσται τι ἄρα οὐκ ὄν, *erit itaque aliquid cum non sit*.

<sup>78</sup> Tant le sujet que l'attribut.

<sup>79</sup> Τὸ ὅπερ ὄν, *quod vere est*. — Durant tout ce paragraphe, 'quod' joue le rôle de l'article défini plutôt que du relatif.

<sup>80</sup> Τὸ ὄν ἢ μὴ ὄν, *quod est quam quod non est*.

<sup>81</sup> Ἐξεῖ, *erit*. — Le grec : « L'être n'aura pas de grandeur. »

qui peut s'attribuer comme ne pas le faire<sup>82</sup>, soit ce dont la notion inclut [celle du] sujet dont il est l'accident<sup>83</sup>. Par exemple, être assis constitue un accident séparable, et [dans la notion du] camus est incluse celle du nez, auquel on le donne comme accident. En outre, aucun élément d'une définition, ni rien de ce qui fonde la sienne propre, ne fait entrer dans sa notion celle du tout. Par exemple, celle du bipède n'inclut pas celle de l'homme, ni celle du blanc celle de l'homme blanc. Si donc il en va ainsi et que le bipède soit un accident pour l'homme, il doit en être séparable, de sorte que l'homme pourrait ne pas être bipède, ou bien on devra trouver dans la notion du bipède celle de l'homme. Mais c'est impossible, car c'est plutôt cette dernière qu'on trouve en celle-là. Par ailleurs, si le bipède et l'animal représentaient des accidents pour autre chose, et que chacun ne soit pas de l'être véritable, l'homme aussi alors constituerait un accident pour lui. Mais l'être véritable ne doit être un accident pour rien; c'est plutôt à lui qu'on doit attribuer les deux attributs, chacun séparément, et celui qu'on en compose. Tout se composerait donc d'indivisibles!

### *Leçon 6*

#36. — Le Philosophe vient de critiquer l'argument de Mélissos, il passe maintenant à celui de Parménide. Il le critique d'abord, puis (187a1) exclut quelques répliques inadéquates.

Sa critique se divise en deux : il indique d'abord les modalités requises pour répliquer à cet argument, puis (186a24) le résout en s'y conformant.

#37. — L'argument de Parménide allait comme suit<sup>84</sup> : “Tout ce qui se trouve en dehors de l'être n'est pas; or ne pas être, c'est n'être rien; donc tout ce qui se trouve en dehors de l'être n'est rien. Par ailleurs, l'être est un; donc tout ce qui se trouve en dehors de l'un n'est rien; il n'existe donc qu'un être.” De là, il concluait que cet être serait immobile, puisqu'il n'aurait pas rien d'extérieur à lui d'où se mouvoir, ni où se mouvoir.

De ses propres arguments, il appert que Parménide regardait l'être d'après la notion qu'on s'en forme; voilà pourquoi il le prétendait un et fini. Mélissos, par contre, regardait l'être d'après sa matière, puisqu'il vérifiait s'il était engendré ou non; voilà pourquoi il le prétendait un et infini.

---

<sup>82</sup> Ὑπάρχειν ἢ μὴ ὑπάρχειν, *esse et non esse*. — C'est l'être particulier d'un accident, d'être en un sujet, de lui appartenir.

<sup>83</sup> Ἡ οὖν ἐν τῷ λόγῳ ὑπάρχει τὸ ᾧ συμβέβηκεν, *aut cuius est in ratione hoc cui accidit*. — Certains manuscrits ajoutent : « ἢ ἐν ᾧ ὁ λόγος ὑπάρχει ᾧ συμβέβηκεν, *ou ce à quoi convient la notion de ce dont il est l'accident* ». On a discuté à savoir quelle formulation est plus exacte; tel traducteur supprime l'une, tel autre supprime l'autre, tel autre les juxtapose. On a remarqué que la formulation du camus donné ensuite comme illustration se conforme davantage à la seconde, bien qu'apparaissant plus rarement dans les manuscrits : la notion de son sujet entre dans sa définition. Je suggère plutôt que les deux dérivent d'une formule plus complète dont les copistes ont fini par oublier ou altérer différents mots : ἢ οὖν ἐν τῷ λόγῳ [ὁ λόγος] ὑπάρχει το[ῦ] ᾧ συμβέβηκεν, *ce dont la notion inclut celle du sujet dont il est l'accident*. Le contexte est de connaissance, non de réalité : la connaissance, la conception, la notion, la définition de l'accident présuppose celles de son sujet; non pas le sujet réel de l'accident, par exemple, le nez, se trouve réellement dans l'accident ou dans sa définition. La formulation textuelle de l'exemple du camus souffre la même lacune ou ellipse; il faut entendre : ἐν δὲ τῷ [τοῦ] συμ[οῦ λόγ]ῳ ὑπάρχει ὁ λόγος ὁ τῆς ῥινός, .

<sup>84</sup> *Metap.*, I, 5; *In III Metap.*, leç. 9.

#38. — C'est le même mode, dit-il, dont il faut user contre l'argument de Parménide que contre celui de Mélissos. En effet, l'argument de Mélissos se résolvait en signalant qu'il assumait des propositions fausses et ne concluait pas correctement, dans le respect de la forme valide. L'argument de Parménide se résout de même.

D'autres modes, dit-il, permettent aussi de critiquer proprement Parménide. En effet, on peut le critiquer en partant des propositions qu'il assume, car elles ont quelque chose de vrai et d'admissible<sup>85</sup>. Mélissos, par contre, partait d'une prémisse fausse et inadmissible : que l'être ne s'engendre pas; aussi Aristote ne l'a-t-il pas critiqué en se fondant sur les propositions qu'il assumait.

#39. — Le Philosophe use ensuite (186a24) des modes annoncés : le premier d'abord, puis (186a25) le second.

Parménide, dit-il, assume des propositions fausses, car il admet que "ce qui est", c'est-à-dire l'être, se dit "avec un simple sens", c'est-à-dire en un seul sens, alors que pourtant il comporte plusieurs sens.

L'être, en effet, se dit en un sens substance, et en un autre, accident. Et cela encore en plusieurs sens, suivant les différents genres. On peut aussi prendre l'être en tant que commun à la substance et à l'accident.

Les propositions qu'il assume sont par ailleurs en un sens vraies, mais en un autre fausses. Car lorsqu'on dit : "Tout ce qui se trouve en dehors de l'être n'est pas", c'est vrai si on prend l'être en tant que commun à la substance et à l'accident; mais si on le prend pour l'accident seulement, ou pour la substance seulement, c'est faux<sup>86</sup>.

Pareillement, quand il dit que "l'être est un", c'est vrai si on l'entend d'une certaine substance ou d'un certain accident; cependant, ce ne sera pas vrai dans le sens où tout ce qui est en dehors de cet être-là n'est pas.

#40. — Le Philosophe passe ensuite (186a25) au deuxième mode de solution : l'argument de Parménide était "incapable de conclure".

Il le montre d'abord dans un cas semblable, qu'il adapte ensuite (186a32) au propos.

On peut savoir, dit-il, que l'argument de Parménide ne conclut pas correctement, du fait que sa manière d'argumenter n'a pas efficacité en toute matière, ce qu'il faudrait bien, s'il argumentait dans une forme légitime. En effet, à prendre 'blanc' au lieu d' 'être', et à supposer que le blanc signifie une seule chose sans comporter d'homonymie, si on procède comme suit : "Tout ce qui se trouve en dehors du blanc n'est pas blanc, et tout ce qui n'est pas blanc n'est rien", il ne s'ensuit pas qu'il y ait seulement un blanc. En premier, certes, parce que tout ce qu'il y a de blanc ne constituera pas nécessairement un corps continu. Ou, en lisant autrement : "Le blanc ne peut être un par sa continuité", c'est-à-dire que même en étant continu, le blanc ne sera pas absolument un, puisque le continu comporte pluralité en un sens<sup>87</sup>.

---

<sup>85</sup> *Probables*. — Traduire par simple translittération : *probables*, met sur une fausse piste. Il ne s'agit ni que cela ait statistiquement un certain nombre de chances de se réaliser, ni que cela puisse se prouver avec quelque démonstration, mais que cela soit assez sensé pour être admis sans discussion comme point de départ légitime d'un argument.

<sup>86</sup> Voir *infra*, #42 et 43.

<sup>87</sup> *Supra*, leç. 3, #22.

Pareillement, il n'aura pas unité "par sa notion", puisqu'on se fait une notion différente du blanc et de son sujet éventuel. Pourtant, il n'y aura rien en dehors du blanc qui soit comme séparé de lui; le blanc, en effet, est autre chose que son sujet éventuel non du fait de s'en trouver séparable, mais parce que les deux répondent à des notions différentes. Au temps de Parménide, toutefois, on ne portait pas encore attention à ce qu'une chose puisse avoir unité de sujet et pluralité de notion; aussi a-t-il pu croire qu'un sujet qui ne comporte rien en dehors de lui est forcément un. Mais cela est faux en raison autant de la pluralité de ses parties que de la diversité de notion entre sujet et accident.

#41. — Il adapte ensuite (186a32) à son propos ce cas semblable : ce qu'il a dit du blanc, il montre qu'il en va pareillement pour l'être, et ce en deux points : il ne s'ensuit pas que l'être soit un absolument, montre-t-il, d'abord parce que sujet et attribut<sup>88</sup> répondent à des notions distinctes, puis (186b12) parce que l'être implique une multitude de parties.

Le premier point se divise en deux. En disant : "Tout ce qui se trouve en dehors de l'être est du non-être", on ne peut, montre-t-il, prendre ce qui revêt l'être ni pour l'attribut seulement<sup>89</sup>, d'abord, ni pour le sujet<sup>90</sup> seulement, ensuite (186b4).

#42. — En affirmant que "tout ce qui se trouve en dehors de l'être est du non-être", dit-il, si on considère que l'être ne comporte qu'un sens, il ne devra pas signifier n'importe quel être, ou n'importe quel sujet auquel il s'attribue. Il signifiera "l'être véritable", la substance, et "l'un véritable", l'indivisible. Car si l'être signifie un attribut, quand cet attribut s'attribuera à un sujet, le sujet devra ne pas être, lui auquel survient cet attribut reconnu comme être. Si en effet tout ce qui se trouve en dehors de l'être, c'est-à-dire en dehors de l'attribut, n'est pas, et que le sujet est autre chose que l'attribut reconnu comme l'être, le sujet devra ne pas être. Et ainsi, quand l'attribut, considéré comme être, s'attribuera à un sujet considéré comme n'étant pas, il s'ensuivra que l'être s'attribue à du non-être. C'est le sens de sa conclusion : "Bien que n'étant pas, il sera donc quelque chose", ce qui reviendrait à dire qu'en conséquence, du non-être serait de l'être. Mais cela est impossible, parce que c'est la première chose à supposer dans les sciences, que les contradictoires ne s'attribuent pas l'un à l'autre<sup>91</sup>. Aussi, conclut-il, si on est de l'être véritable, à supposer cette proposition : "Tout ce qui se trouve en dehors de l'être n'est pas", on ne parle pas d'un attribut inhérent à autre chose. Car alors le sujet ne pourrait pas être de l'être, c'est-à-dire, satisfaire à la notion d'être. À moins que l'être ne comporte plusieurs sens, à chacun desquels corresponde un être. Mais Parménide ne lui en suppose qu'un.

#43. — Supposer : "Tout ce qui se trouve en dehors de l'être est du non-être", a conclu le Philosophe, ne permet pas d'entendre par 'être' l'accident. Cela conclu, il montre ensuite (186b4) que la même supposition ne permet pas non plus d'entendre par 'être' la substance. Si donc, dit-il, l'être véritable n'est pas l'accident d'autre chose,

---

<sup>88</sup> *Subiectum et accidens.*

<sup>89</sup> *Pro accidente tantum.*

<sup>90</sup> *Pro substantia tantum.*

<sup>91</sup> *In IV Metaph., leç. 16.*

mais que ce soit à lui plutôt qu'un accident s'attribue, il faut que dans la supposition mentionnée on signifie "l'être véritable", c'est-à-dire la substance, plutôt par l'être que par le non-être.

Mais cela non plus ne peut tenir. Supposons en effet que l'être véritable, c'est-à-dire la substance, soit blanc; ce blanc ne sera pas de l'être véritable. Car on a déjà exclu la possibilité d'attribuer l'être véritable à autre chose comme accident. Et la raison en est que l'être non véritable, c'est-à-dire non substance, n'est pas l'être véritable, c'est-à-dire n'est pas de l'être. Or tout ce qui se trouve en dehors de l'être, c'est-à-dire en dehors de la substance, n'est pas. Ce blanc donc n'est pas de l'être. Non seulement de sorte qu'il ne soit pas tel être, comme l'homme n'est pas tel être : un âne, mais qu'il ne soit pas du tout, puisque Parménide lui-même affirme que tout ce qui se trouve en dehors de l'être n'en est pas, et que ce qui n'en est pas, n'est rien. Ainsi donc, s'ensuit-il, ce qui n'est pas s'attribuera à l'être véritable, puisque le blanc s'attribue à la substance, l'être véritable, sans pourtant signifier de l'être, comme on a dit. L'être donc n'est pas. Cela aussi est impossible, puisque un contradictoire ne s'attribue pas à l'autre.

En conséquence, si, pour éviter cette absurdité, on admet que l'être véritable ne signifie pas seulement le sujet, mais aussi le blanc, il comportera plusieurs sens. Il n'y aura pas seulement un être, car le sujet et l'accident font nombre, à regarder leur notion.

#44. — Le Philosophe montre ensuite (186b12) que de l'argument de Parménide ne s'ensuit pas qu'il y ait seulement un être, vu la pluralité des parties : d'abord des parties quantitatives, puis (186b14) des parties de sa notion.

Si l'être, dit-il, ne présentait qu'un seul sens, non seulement il ne pourrait être un accident avec son sujet, mais il ne comporterait pas non plus de grandeur. C'est que toute grandeur se divise en parties, et que différentes parties ne commandent pas la même notion, mais une différente. Cet être unique, en découle-t-il, ne serait pas une substance corporelle.

#45. — Il montre en second (186b14) que l'être ne pourrait être une substance définissable.

C'est manifeste avec sa définition : l'être véritable, c'est-à-dire la substance, se divise en plusieurs parties, dont chacune est de l'être véritable, c'est-à-dire de la substance, tout en faisant l'objet d'une notion distincte. Supposons que cet être véritable unique soit un homme. L'homme étant un animal bipède, il doit être à la fois animal et bipède. L'un et l'autre sera de l'être véritable, c'est-à-dire de la substance. Car s'ils n'en sont pas, ils seront des accidents, pour l'homme ou pour autre chose. Mais d'abord ils ne peuvent en être pour l'homme.

Pour le montrer, le Philosophe introduit deux présuppositions. D'abord, l'accident se dit en deux sens : l'accident séparable, capable d'appartenir comme de ne pas appartenir, par exemple, être assis; et l'accident inséparable et par soi, cet accident dans la définition duquel entre le sujet auquel il s'attribue. Par exemple, le camus est un accident par soi du nez, puisque le nez entre dans sa définition; car le camus, c'est un nez courbe.

Seconde supposition : si des éléments entrent dans la définition d'une chose, ou dans la définition de l'un des éléments dont se compose sa définition, la définition du tout

défini ne peut entrer dans la définition de l'un d'eux. Par exemple, 'bipède' entre dans la définition de l'homme, et d'autres éléments dans la définition du bipède ou de l'animal avec lesquels on définit l'homme. L'homme ne peut alors entrer dans la définition du bipède, ou dans celle de l'un des éléments qui tombent dans la définition du bipède ou de l'animal. Autrement on aurait une définition circulaire, et la même chose serait antérieure et postérieure, plus connue et moins connue. Car toute définition procède de ce qu'on connaît avant et davantage<sup>92</sup>. Pour la même raison, comme le blanc entre dans la définition de l'homme blanc, l'homme blanc ne peut entrer dans la définition du blanc.

Muni de ces présuppositions, voici comment il argumente. Si le bipède représente un accident pour l'homme, il devra en être ou bien un accident séparable, et alors l'homme pourra ne pas être bipède, chose impossible; ou bien un accident inséparable, et alors l'homme devra entrer dans la définition du bipède, chose encore impossible, puisque le bipède entre dans la sienne. Le bipède ne peut donc constituer un accident pour l'homme; l'animal non plus, pour la même raison. Si on prétend alors que l'un comme l'autre représentent des accidents pour autre chose, même l'homme, s'ensuivra-t-il, sera un accident pour autre chose. Voilà encore chose impossible, puisque l'être véritable, on l'a supposé, ne sert d'accident à rien d'autre, et que l'homme, on l'a supposé aussi, est de l'être véritable.

Que par ailleurs il s'ensuive que l'homme représente un accident pour autre chose, si l'animal et le bipède en sont eux-mêmes, il le manifeste comme suit. C'est que, à quoi que ce soit qu'on attribue l'un et l'autre séparément : l'animal et le bipède, on attribuera aussi l'un et l'autre ensemble : l'animal bipède. Et à quoi que ce soit qu'on attribue l'animal bipède, on attribuera ce qui en est constitué : l'homme, car l'homme n'est rien d'autre qu'un animal bipède.

Donc, appert-il, si on soutient qu'il n'y a qu'un seul être, on ne peut lui concéder de parties quantitatives, ni de parties de grandeur, ni de parties de notion. Tout être par conséquent comptera comme indivisible, de peur qu'en admettant un seul être on soit déjà forcé d'en admettre plusieurs en raison de ses parties.

#46. — Le Commentateur prétend toutefois que là (186b14) Aristote introduit le second argument de Parménide pour montrer qu'il n'y a qu'un seul être, lequel irait comme suit. L'être unique est la substance et non l'accident; et par substance il entend le corps. Si ce corps se divise ensuite en deux moitiés, l'être s'attribuera à l'une et l'autre moitié, ainsi qu'à leur composé. Cela procédera à l'infini, ce qui est impossible d'après lui; ou bien on divisera jusqu'aux points, ce qui est aussi impossible. L'être doit donc être une seule chose indivisible.

Cependant, cette interprétation est forcée et va contre l'intention d'Aristote, comme il apparaît assez clairement à qui regarde le texte selon la première interprétation.

---

<sup>92</sup> *Top.*, VI, 4.

### Chapitre 3 [Réfutation de demi-critiques]

#### *Demi-critique platonicienne*

187a1 30. Certains ont acquiescé aux deux arguments : à celui qui soutient que tout soit un, du fait que l'être ne présente qu'un sens, on a concédé que même le non-être soit; à l'autre, fondé sur la division, on a concédé la production de grandeurs indivisibles<sup>93</sup>.

187a3 31. Manifestement, ce n'est pas vrai, même si l'être ne signifie qu'une chose et que la contradiction ne puisse tenir, que forcément le non-être ne soit rien du tout. Car même si le non-être au sens strict n'est pas, rien n'empêche ce qui n'est pas telle chose d'être.

187a6 32. Assurément, de toute manière, déclarer que si rien d'autre n'est à part l'être même, tout ne fera qu'un, c'est absurde. En effet que comprendre par l'être même, sinon l'être véritable? S'il en va ainsi, rien n'empêche l'être d'être nombreux. Manifestement donc, impossible alors à l'être de ne faire qu'un.

#### Leçon 7

#47. — Le Philosophe vient de critiquer l'argument de Parménide et de le réduire à des absurdités. Il critique maintenant la position d'auteurs qui concèdent les absurdités en question. Il le fait en deux points : il présente d'abord leur position, puis (187a3) la critique.

#48. — Le Philosophe a usé de deux arguments contre celui de Parménide<sup>94</sup>. L'un montrait que l'argument de Parménide ne prouve pas que tous les êtres n'en soient qu'un, étant donné la diversité entre sujet et accident; cet argument réduisait à l'absurdité que même sans être on serait. L'autre le montrait, du fait que si l'être constituait une grandeur, cette grandeur serait indivisible; divisible, en effet, elle impliquerait un type de pluralité.

#49. — Les Platoniciens ont acquiescé aux deux arguments, mais en concédant les impossibilités auxquelles ils réduisaient.

Ils ont acquiescé au premier argument, qui entraînait que même le non-être serait, si on accordait à l'être une seule signification : substance seulement ou accident seulement, croyant faire ainsi que tous les êtres n'en soient qu'un. Ils ont donc adhéré à cet argument, mais tout en concédant que même le non-être serait.

Car Platon faisait de l'accident du non-être. C'est pour cela que pour Platon la Sophistique s'adresse au non-être, du fait de s'intéresser surtout à ce qui se dit par accident<sup>95</sup>. Ainsi donc, Platon, réduisant l'être à la substance, concédait la première proposition de Parménide, comme quoi "tout ce qui se trouve en dehors de l'être n'est pas", puisqu'il accordait que l'accident, se trouvant en dehors de la substance, n'est pas.

---

<sup>93</sup> ἄτομα μεγέθη, *individuas magnitudines*.

<sup>94</sup> *Supra*, leç. préc.

<sup>95</sup> Voir *In VI Metap.*, leç. 2, #1177.

Il ne concédait toutefois pas la seconde proposition : “Tout non-être n’est rien.” Tout en admettant que l’accident comme non-être, il n’accordait pas que l’accident ne soit rien, mais le soutenait comme étant quand même quelque chose. Grâce à cela, il ne s’ensuivait pas, à son avis, qu’il n’existe qu’un être.

À l’autre argument, qui réduisait à ce que la grandeur soit indivisible, il donnait aussi son assentiment, en faisant que les grandeurs deviennent indivisibles à force de division<sup>96</sup>, c’est-à-dire en considérant que la division des grandeurs se termine à des éléments indivisibles. Les corps, soutenait-il, se réduisent à des surfaces, les surfaces à des lignes, et les lignes à des points indivisibles<sup>97</sup>.

#50. — Le Philosophe critique ensuite (187a3) cette concession que le non-être serait quelque chose. Il critique par contre l’admission de grandeurs indivisibles<sup>98</sup> à sa place dans des livres ultérieurs de la science naturelle<sup>99</sup>.

Sa critique du premier point vise deux angles : d’abord l’argument de Platon ne prouve pas que le non-être soit quelque chose; puis (187a6) en refuser l’affirmation n’implique pas que tout ne soit qu’un.

#51. — Manifestement, dit-il donc, cet argument de Platon n’est pas valide, où il déduit que “l’être ne signifie qu’une seule chose”. C’est qu’il faisait de l’être un genre attribué univoquement à tous les êtres par suite d’une participation au premier être. Il ajoutait que les contradictoires ne sont pas vraies ensemble. Ces deux suppositions, pensait-il, entraînaient que le non-être n’est tout de même pas rien, mais quelque chose. Car si l’être signifie une seule chose, la substance, il faudra que tout ce qui n’est pas substance revienne à du non-être. Parce que s’il s’agissait d’être, celui-ci ne signifiant que la substance, ce qui n’est pas substance devrait être substance; ce serait alors et à la fois ce ne serait pas une substance. Des contradictoires se vérifieraient donc simultanément. Si cela est impossible, et que l’être signifie une seule chose : la substance, tout ce qui n’est pas substance doit revenir à du non-être. Or quelque chose n’est pas substance : l’accident. Il y a donc du non-être, conclut Platon, et il n’est pas vrai qu’il ne soit rien du tout.

Cela, montre Aristote, ne s’ensuit pas. Si l’être, réplique-t-il, a un sens principal, la substance, rien n’empêche de dire que l’accident, comme il n’est pas substance, n’est pas de l’être en ce sens strict. Cependant, il ne s’ensuit pas pour autant que ce qui n’est pas cela, à savoir, substance, se qualifie absolument de non-être. Bien que l’accident ne soit pas un être au sens le plus strict, on ne peut pourtant pas le déclarer non-être absolument.

#52. — Ensuite (187a6), montre-t-il, même si l’accident n’était pas, et n’était donc rien, tout ne devrait pas pour autant n’être qu’un seul être. C’est le sens de sa remarque, quand il qualifie d’absurde la prétention que tout ne doive être qu’un seul être, s’il n’y a pas en dehors de l’être quelque chose qui soit, du fait que par l’être on

---

<sup>96</sup> *Ex decisione.* — La divisibilité des grandeurs ne se ferait pas à l’infini; à force de diviser, on diminuerait les parties au point de parvenir à des éléments indivisibles.

<sup>97</sup> *In III de Caelo et Mundo*, leç. 3.

<sup>98</sup> *Individuas.*

<sup>99</sup> VI, leç. 1.

ne peut entendre que la substance, car c'est elle qui est vraiment. À se limiter à la substance, en effet, rien n'empêche la pluralité<sup>100</sup>, même sans compter sa grandeur et son accident. C'est que la définition de la substance se divise en plusieurs éléments du genre de la substance; par exemple, celle de l'homme, en animal et bipède. Ensuite, suivant diverses différences du genre, on trouve plusieurs substances en acte. Finalement, il infère sa conclusion principale : tout n'est pas qu'un, comme le disaient Parménide et Mélissos.

#### *Chapitre 4 [Critique des naturalistes]*

##### *Les naturalistes dans leur ensemble*

187a12 33. Les explications des physiciens prennent deux tournures. Les uns font de l'être un corps, le sujet unique de tout. Il s'agit de l'un des trois éléments, ou d'autre chose qui soit plus dense que le feu, plus subtil que l'air. Ils engendrent tout le reste par condensation et raréfaction, obtenant ainsi la pluralité. Ces deux changements sont contraires; en somme<sup>101</sup>, il s'agit d'excès et de défaut, comme le Grand et le Petit dont parle Platon. Sauf que ce dernier en fait la matière, et qu'il donne la forme pour unique, tandis que pour eux, c'est le sujet qui est unique, la matière, et ce sont les différences et les formes qui jouent comme contraires. — Les autres dégagent les contrariétés d'un sujet unique qui les contient, comme Anaximandre, et tous ceux qui, comme Empédocle et Anaxagore, soutiennent que les êtres sont à la fois un seul et plusieurs. Du mélange initial, en effet, ceux-ci dégagent le reste. Ils se différencient toutefois du fait que l'un fait s'alterner ces situations, tandis que l'autre ne les fait arriver qu'une fois, et du fait que l'un reconnaît une infinité de particules semblables et de contraires, tandis que l'autre admet seulement ce qu'on appelle les éléments.

#### *Leçon 8*

#53. — Le Philosophe vient de critiquer l'opinion qu'ont professée sur les principes de l'être mobile des auteurs qui n'ont pas parlé de la nature selon un mode approprié. Il poursuit maintenant avec ceux qui, sur les principes de la nature, ont respecté pareil mode, sans nier le changement. C'est pourquoi il les appelle des 'physiciens', c'est-à-dire des naturalistes.

Il le fait en deux points : il montre d'abord la diversité de leurs opinions, puis (187a26) s'adresse à l'une d'elles.

#54. — Les philosophes naturels, dit-il, expliquent selon deux tournures comment on est engendré des principes. On en touche une chez ceux attribuent tout à un simple principe matériel, qui serait l'un de trois éléments, feu, air ou eau, car personne n'a vu la terre seule comme principe<sup>102</sup>, ou encore un intermédiaire entre eux, plus dense que le feu, mais plus subtil que l'air. De ce principe unique, à leur avis, toute autre chose

---

<sup>100</sup> Leç. préc., #45.

<sup>101</sup> Καθόλου, *universaliter*.

<sup>102</sup> *Supra*, leç. 2, #13.

se trouve engendrée par raréfaction ou condensation. En donnant l'air comme principe, par exemple, on attribuait à sa raréfaction la génération du feu, et à sa condensation celle de l'eau. Par ailleurs, le rare et le dense constituent des contraires et se réduisent à l'excès et au défaut comme à des contraires plus universels, car le dense représente ce qui détient beaucoup de matière, et le rare ce qui en détient peu.

#55. — Ils s'accordaient ainsi en quelque façon avec Platon, qui donnait le Grand et le Petit comme principes, eux-mêmes ayant trait à l'excès et au défaut. Ils en différaient par contre du fait que Platon plaçait le Grand et le Petit du côté de la matière, n'admettant qu'un seul principe formel, une espèce d'idée dont chaque chose participerait selon la diversité de sa matière. Les anciens naturalistes situaient eux la contrariété du côté de la forme : ils donnaient comme premier principe une matière, qui aboutissait à la multiplicité de choses moyennant différentes formes.

#56. — D'autres anciens naturalistes, néanmoins, expliquaient la génération issue des principes en faisant sortir les contraires et la multiplicité d'un sujet unique en lequel tout se serait d'abord trouvé comme mélangé et confondu. Avec quelque variation : Anaximandre donnait comme principe cet unique sujet confus, non la multiplicité mélangée en lui; aussi ne reconnaissait-il qu'un principe. Empédocle et Anaxagore, quant à eux, donnaient plutôt comme principe la multiplicité déjà mélangée en ce sujet; ils reconnaissaient donc de nombreux principes, même s'ils accordaient aussi d'une certaine façon le statut de principe à cet unique sujet confus.

#57. — Anaxagore et Empédocle différaient toutefois sur deux points.

D'abord Empédocle préconisait une certaine succession de mélange et de séparation. Le monde, à son avis, s'était vu engendrer et corrompre plusieurs fois : corrompu, il se voyait de nouveau engendrer, l'amitié fusionnant toutes choses en une, puis la haine les séparait et les distinguait à nouveau; de la sorte, la distinction succédait à la confusion, et inversement. Pour Anaxagore, par contre, le monde aurait été engendré une seule fois : au début toutes choses se seraient trouvées mélangées en une seule; mais l'intelligence, maintenant qu'elle se serait mise à dégager et à distinguer, ne cesserait jamais de le faire, de sorte que plus jamais tout ne se trouverait mélangé en un sujet unique.

Ensuite, Anaxagore donnait comme principes une infinité de particules semblables ou contraires : des particules de chair, semblables entre elles; des particules d'os et d'autres choses, semblables entre elles, mais contraires à d'autres. Par exemple, les particules d'os et de sang s'opposent comme l'humide et le sec. Empédocle, par contre, réduisait les principes aux quatre qu'on appelle communément les éléments : le feu, l'air l'eau et la terre.

#### *Chapitre 4 [Critique des physiciens, en particulier d'Anaxagore]*

##### *Anaxagore*

187a26 34. Anaxagore, à ce qu'il semble, croit de même à des principes infinis du fait d'assumer comme vraie l'opinion commune des physiciens, que rien ne s'engendre du non-être. C'est pour cela qu'ils soutenaient que tout existait déjà ensemble, de sorte

que s'engendrer revenait à s'altérer. Mais d'autres en ont fait plutôt de la composition et de la séparation.

187a31 35. En outre, puisque les contraires s'engendrent mutuellement, chacun doit préexister en l'autre.

187a32 36. C'est que tout ce qui s'engendre doit le faire ou d'êtres ou de non-êtres. Mais la seconde éventualité est impossible, tous ceux qui traitent de la nature en conviennent. C'est donc celle qui reste, ont-ils pensé, qui doit se produire : on est engendré d'êtres, et en y étant déjà, bien que sous des dimensions si petites que cela reste insensible. Aussi déclare-t-on que tout est mélangé en tout, à voir que tout s'engendre de tout.

187b2 37. Par ailleurs, tout paraît différent et mériter une appellation distincte, selon celui des éléments infinis qui abonde le plus dans le mélange. Rien n'est tout entier purement blanc, ou noir, ou doux, ou chair, ou os; mais l'élément dont chaque chose a le plus, voilà qui paraît sa nature.

187b7 38. Or si l'infini, en tant qu'infini, ne se connaît pas<sup>103</sup>, l'infini en nombre ou en grandeur ne laisse pas connaître sa quantité, ni l'infini en espèce ce qu'il est<sup>104</sup>. Alors, avec des principes infinis à la fois en nombre et en espèce, impossible de connaître ce qui s'en compose; car on ne pense connaître un composé que pour autant qu'on sait combien et quels éléments le constituent.

187b13 39. En outre, ce dont la partie peut revêtir n'importe quelle grandeur ou petitesse son tout doit le pouvoir aussi; en parlant bien sûr de l'une de ces parties inhérentes en lesquelles le tout se divise. Si donc un animal ou une plante ne peut revêtir n'importe quelle grandeur ou petitesse, manifestement aucune de ses parties non plus, puisqu'il en allait du tout comme des parties<sup>105</sup>. Or chair, os et autres pareils sont des parties d'animal, et les fruits, des parties de plantes. Manifestement donc, chair, os ou toute autre partie ne peuvent revêtir n'importe quelle grandeur ou petitesse.

187b22 40. En outre, supposons que toute entité pareille soit l'une dans l'autre et ne s'engendre pas, mais s'extrait d'où elle se trouve déjà, et se dénomme d'après sa surabondance. N'importe quoi alors s'engendre de n'importe quoi : l'eau s'extrait de la chair, par exemple, et la chair, de l'eau. Cependant, avec un corps fini on épuise tout corps fini. Manifestement donc, tout ne peut pas se trouver en tout.

187b27 41. À extraire de la chair d'eau, puis à en engendrer d'autre par extraction hors de l'eau qui reste, même si la chair extraite est toujours moindre, elle ne dépassera tout de même pas une certaine limite en petitesse. Alors si l'extraction s'épuise, il ne se trouvera pas de tout en tout, puisque dans le reste de l'eau il ne se trouvera plus de chair. Si, par contre, elle ne s'épuise pas, mais qu'il en reste toujours à enlever, il se trouvera dans une grandeur finie une infinité de grandeurs finies égales. Voilà qui est impossible.

---

<sup>103</sup> ἄγνωστον, *ignotum est* : est inconnaissable, est ignoré.

<sup>104</sup> Ποῖόν τι, *quale quoddam est*. — Il s'agit d'espèce, donc de qualité essentielle.

<sup>105</sup> Καὶ τὸ ὅλον ὁμοίως, *totum partibus simile*.

187b35 42. En plus de cela, tout corps dont on prélève une partie doit diminuer et les dimensions de la chair ont des limites de grandeur et de petitesse. Manifestement donc, de la chair la moindre, aucune ne s'extrait, car elle serait moindre que la moindre.

188a2 43. En outre, dans l'infinité des corps il se trouverait déjà une chair infinie, et un sang, et un cerveau. Même une fois séparés les uns des autres, il n'y en aurait pas moins pour autant, chacun demeurant infini. Voilà qui est irrationnel.

188a5 44. Que la séparation n'en finisse jamais, Anaxagore le dit sans savoir pourquoi, mais il a raison. C'est que les accidents<sup>106</sup> sont inséparables. Si donc les couleurs et les dispositions étaient mélangées, on aurait, après séparation, du blanc et du sain qui ne seraient rien d'autre, ni ne seraient les attributs d'aucun sujet. Elle est donc absurde, de chercher l'impossible, son Intelligence, si vraiment elle veut séparer. Le faire est impossible tant sur le plan de la quantité que de la qualité : sur celui de la quantité, comme il n'existe pas de grandeur minimale; sur celui de la qualité, comme les accidents ne se séparent pas.

188a13 45. Par ailleurs, il n'a pas raison d'assumer que la génération procède d'homogènes. Il arrive de fait que ce soit comme la boue se divise en boue, mais il arrive que non : ce n'est pas de la même façon que des briques se font de boue<sup>107</sup> et qu'une maison se fait de briques. C'est plutôt ainsi qu'eau et air sont et s'engendrent l'un de l'autre.

188a17 46. Il vaut mieux assumer des principes moins nombreux et finis, comme le fait Empédocle.

## *Leçon 9*

#58. — Le Philosophe vient de présenter les différentes opinions des philosophes de la nature sur les principes. Il en approfondit l'une maintenant, celle d'Anaxagore, car elle paraît assigner une cause commune à toutes les espèces de changement.

Cet examen comporte deux parties : le Philosophe présente d'abord l'argument d'Anaxagore, puis (187b7) objecte contre lui.

La présentation se divise en trois : le Philosophe présente d'abord les présupposés d'Anaxagore, à partir de quoi il argumentait, puis (187a32) décrit l'articulation de son argument et enfin (187b2) répond à une objection tacite.

#59. — De fait, Anaxagore partait de deux présuppositions. La première lui était commune avec tous les philosophes de la nature : rien ne s'engendre de rien. C'est le sens de son affirmation qu'Anaxagore s'est trouvé amené à croire les principes infinis du fait de trouver vraie cette opinion commune à tous les philosophes naturels : ce qui n'est absolument pas ne s'engendre d'aucune façon. De supposer ce principe a conduit à différentes opinions.

---

<sup>106</sup> Πάθη, *passiones*.

<sup>107</sup> Ἐξ οἰκίας, *ex luto*. — Le grec : « que des briques sont issues d'une maison ». Ni ROSS ni CARTERON ne mentionnent aucun manuscrit grec qui aurait : ἐκ πύλου, *de boue*.

#60. — Pour ne pas se voir forcés d'admettre rien de neuf engendré sans déjà auparavant exister de quelque façon, certains ont soutenu que tout existait déjà ensemble avant : soit confondu en un sujet unique, comme Anaxagore et Empédocle; soit en un principe matériel : eau, feu ou air, ou quelque intermédiaire.

Dans cette ligne, ils ont imaginé deux modalités de génération.

Ceux qui faisaient tout préexister en un principe matériel ont déclaré que s'engendrer n'est rien d'autre que s'altérer. De ce principe matériel unique, à leur avis, tout se voyait engendré par condensation et raréfaction.

Les autres, par contre, d'avis que tout préexistait ensemble comme fondu dans un mélange global, ont soutenu plutôt que la génération des choses revenait simplement à leur réunion et séparation.

Tous se sont trompés pour ne pas savoir distinguer entre puissance et acte. En effet, l'être en puissance est comme un intermédiaire entre pur non-être et être en acte. Ce qui s'engendre naturellement, donc, ne le fait pas à partir du non-être absolu, mais à partir de l'être en puissance; et non à partir de l'être en acte, comme eux le pensaient. Ainsi, ce qui s'engendre n'a pas besoin de préexister en acte, comme ils le disaient, mais seulement en puissance.

#61. — Le Philosophe présente ensuite (187a31) la seconde présupposition d'Anaxagore. Les contraires, à l'entendre, s'engendrent mutuellement : le froid, observons-nous, est issu du chaud, et réciproquement. Comme rien ne s'engendre de rien, l'un des contraires, concluait-il, préexiste dans l'autre.

De fait, c'est vrai sous l'aspect de la puissance : le froid se trouve en puissance dans le chaud. Mais non en acte, comme Anaxagore le pensait du fait de méconnaître l'être en puissance, un être intermédiaire entre pur non-être et être en acte.

#62. — Il explicite ensuite (187a32) l'articulation de son argument.

Voici son procédé : ce qui s'engendre doit le faire ou de l'être ou du non-être. Anaxagore excluait le second membre, qu'on se trouverait engendré du non-être, en raison de l'opinion commune des philosophes mentionnée<sup>108</sup>. Aussi concluait-il le premier membre : on doit s'engendrer de l'être. Alors, si l'air s'engendre de l'eau, il y était déjà auparavant. On ne dirait pas que l'air s'engendre de l'eau, s'il n'y préexistait pas déjà. Aussi voulait-il que tout ce qui s'engendre d'autre chose y ait préexisté.

Voilà cependant qui contrarie l'apparence sensible, car le sens ne perçoit pas que ce qui s'engendre d'autre chose y préexiste. Anaxagore excluait cette objection en soutenant que ce qui s'engendre d'autre chose y préexiste sous forme de très petites particules, insensibles en raison de leur petitesse. Par exemple, si l'air s'engendre d'eau, il se trouve de très petites particules d'air dans l'eau, mais pas en la quantité qu'il s'en engendre. Aussi, disait-il, c'est par la réunion de ces particules d'air et par la séparation des particules d'eau que l'air s'engendre.

Une fois cela établi, que tout ce qui s'engendre d'autre chose y préexiste, il assumait que tout s'engendre de tout. Tout se trouverait donc mélangé en tout sous forme de particules très petites et insensibles.

---

<sup>108</sup> Voir *supra*, #59.

Enfin, puisque une chose s'engendre d'une autre une infinité de fois, disait-il, il se trouve en tout une infinité de particules très petites de tout.

#63. — Le Philosophe exclut ensuite (187b2) une objection tacite.

Car on pourrait objecter : si une infinité de particules de tout se trouve en tout, rien ne différera de rien, ni même n'en aura l'air.

Les choses, dit-il, comme pour répondre à cette objection, diffèrent manifestement entre elles, et reçoivent des noms différents, d'après ce qui abonde le plus en elles, malgré l'infinité des particules très petites contenues en tout corps mixte. Par conséquent, rien n'est purement et totalement blanc ou noir ou os, mais ce qu'il y a le plus en chaque chose paraît lui constituer une nature.

#64. — Il critique ensuite (187b7) la position présentée.

Cette critique comporte deux points : d'abord une critique absolue, puis (188a17) une comparaison avec l'opinion d'Empédocle.

La critique se divise en deux : le Philosophe la fait d'abord avec des arguments, puis (188a5) critique la forme de la position<sup>109</sup>.

Il présente cinq arguments.

Premier argument. Aucun infini ne se connaît, en tant qu'infini. Il explique pourquoi il précise "en tant qu'infini". C'est que s'il est infini en nombre ou grandeur, ce sera en sa quantité qu'il ne se connaîtra pas; tandis que s'il est infini en espèce, par exemple, s'il se constitue d'une infinité de parties d'espèces différentes, ce sera alors en son essence qu'il ne se connaîtra pas. La raison en est que ce que l'intelligence connaît, elle le comprend quant à tout ce qui le concerne; or cela ne se peut pas pour quelque chose d'infini. Quelque chose dont les principes sont infinis doit donc rester ignoré, en sa quantité ou en son espèce.

Ensuite, si les principes ne se connaissent pas, ce qui s'en constitue ne se connaît pas non plus. Il le prouve du fait qu'on pense connaître quoi que ce soit de composé "que pour autant qu'on sait combien et quels éléments le constituent", c'est-à-dire quand on connaît à la fois les espèces et les quantités de ses principes. Il s'ensuit donc, du premier point au dernier, que, si leurs principes sont infinis, les choses naturelles ne se connaîtront ni en leur quantité ni en leur espèce.

#65. — Second argument (187b13).

Si les parties d'un tout ne comportent aucune quantité déterminée, mais peuvent au contraire revêtir n'importe quel grandeur ou petitesse, ce tout ne devra non plus comporter ni grandeur ni petitesse déterminée, mais pouvoir revêtir n'importe laquelle. La raison en est que la quantité du tout résulte des parties. Bien sûr, cela se comprend des parties présentes en acte dans le tout, comme la chair, les nerfs et les os dans l'animal. C'est le sens de cette précision : "En parlant de l'une de ces parties inhérentes", à savoir, en acte, "en lesquelles le tout se divise". Avec cette précision, il exclut les parties du tout continu, présentes en lui seulement en puissance.

Mais un animal ou une plante ou quoi que ce soit de la sorte ne peut pas rester indifférent à n'importe quelle grandeur ou petitesse. Il y a en effet une quantité si

---

<sup>109</sup> *Modum positionis.*

grande qu'aucun animal ne la dépasse, et une si petite, qu'aucun animal ne s'y restreigne. On doit en dire autant de la plante. La destruction du conséquent entraîne donc qu'aucune partie non plus ne soit indifférente à sa quantité, puisqu'il en va pareillement du tout et des parties. Or chair, os et autres semblables constituent des parties d'animal, et les fruits des parties de plantes. Impossible donc que chair, os et autres parties de la sorte restent de quantité indéterminée en plus ou en moins. Il n'est donc pas possible de trouver des parties de chair ou d'os insensibles en raison de leur petitesse.

#66. — Ce qu'on dit ici paraît s'opposer à la division à l'infini du continu : si le continu est divisible à l'infini, la chair, étant quelque chose de continu, devrait se diviser à l'infini; une partie de chair devrait donc pouvoir dépasser n'importe quelle petitesse déterminée, dans sa division à l'infini.

Toutefois, doit-on répliquer, bien que, pris mathématiquement, le corps se divise à l'infini, le corps naturel, cependant, ne le fait pas. Dans un corps mathématique, en effet, on ne regarde que la quantité, où on ne trouve rien qui répugne à se diviser à l'infini; mais dans le corps naturel, on tient compte de sa forme naturelle, qui requiert une quantité déterminée, comme aussi ses autres accidents. Aussi toute quantité de chair doit-elle respecter certaines limites.

#67. — Troisième argument (187b22), en deux points : le Philosophe présente d'abord des propositions d'où argumenter, puis (187b27) l'articulation de son argument.

De ces propositions, il en présente trois.

La première : d'après la position d'Anaxagore, tout existe simultanément<sup>110</sup>, ce qui permettra de le réduire à l'absurde. Toute "entité pareille", disait Anaxagore, à savoir, faite de parties semblables, comme la chair, l'os et autres pareilles, se trouve l'une dans l'autre et ne s'engendre pas à neuf, mais se sépare d'où elle préexiste. Chacune se dénomme pour cela "d'après sa surabondance", c'est-à-dire d'après les parties présentes en elle en plus grand nombre.

La seconde : n'importe quoi s'engendre de n'importe quoi. Ainsi, l'eau s'engendre de la chair, par séparation, et pareillement la chair, de l'eau.

La troisième : "avec un corps fini on épuise tout corps fini". C'est-à-dire : si d'un corps fini, aussi grand soit-il, on retire plusieurs fois un corps fini, aussi petit soit-il, le moindre pourra s'enlever du plus grand assez de fois pour que par division le tout plus grand se trouve consumé par le plus petit.

À partir des trois, le Philosophe conclut sa visée principale, que tout ne se trouve pas en tout, ce qui contrarie la première des trois propositions. C'est une chose possible, en réduisant à l'impossible, de conclure ainsi à la fin par la destruction de l'une des prémisses.

#68. — Le Philosophe articule ensuite (187b27) son argumentation, en assumant ce qu'il a conclu dans la précédente.

À retirer de la chair d'eau, dit-il, quand de l'une s'engendre l'autre, puis à en retirer encore de l'eau résiduelle, il restera toujours moins de chair dans l'eau. Sa dimension

---

<sup>110</sup> *Supra*, #62.

néanmoins ne dépassera pas une certaine petitesse : il y a une mesure de chair si petite qu'aucune chair ne le sera plus, comme il est ressorti de l'argument précédent.

Cela établi, il procède comme suit.

Si de l'eau on retire de la chair, puis encore d'autre chair, on épuisera celle-ci ou non. Si oui, il ne se trouvera plus de chair dans l'eau résiduelle, et alors il n'y aura pas de tout en tout. Si non, il restera toujours dans l'eau une partie de chair, moindre la seconde fois que la première, et la troisième que la seconde. Comme on l'a dit, on ne peut descendre à l'infini dans la petitesse des parties; les parties les moindres de chair seront donc égales et infinies en nombre dans cette eau finie, car autrement on n'en retirerait pas à l'infini. Ainsi donc, si on n'épuise pas la chair, et que de l'eau on en retire à l'infini, on trouvera dans une grandeur finie, cette eau, des entités finies en quantité, égales entre elles, et infinies en nombre : cette infinité de parties les moindres de chair. Mais cela est impossible et contraire à ce qu'on a établi plus haut, qu'avec un corps fini on épuise tout corps fini. Donc, la première supposition aussi était impossible, qu'il y a de tout en tout, comme Anaxagore le soutenait.

#69. — Ce n'est pas sans raison que le Philosophe a précisé 'égales' dans la dernière absurdité où il a réduit Anaxagore. Car il n'est pas absurde, dans un tout fini, de trouver des infinis inégaux, en se restreignant à la notion de quantité : à diviser un tout continu selon la même proportion, il y aura processus à l'infini, par exemple en retirant le tiers du tout, puis le tiers du tiers, et ainsi de suite. Mais là les parties retirées ne se prennent pas égales en quantité. Par contre, à diviser en parties égales, il n'y aura pas processus à l'infini, même en ne considérant que la notion de quantité dans un corps mathématique.

#70. — Quatrième argument (187b35).

Tout corps dont on enlève quelque chose s'amointrit, puisque le tout est toujours plus grand que sa partie. Étant donné, on l'a déjà établi, que les dimensions de la chair ont des limites de grandeur et de petitesse, il y a nécessairement une chair la moindre, dont on ne peut en extraire d'autre, puisque ainsi on en obtiendrait une moindre que la moindre. Tout ne peut donc pas s'engendrer de tout par séparation.

#71. — Cinquième argument (188a2).

Si tout comporte une infinité de parties de tout, et que de tout se trouve en tout, on trouvera dans l'infinité des corps une infinité de parties de chair, de sang ou de cerveau. Et aussi souvent qu'on les séparera, elles resteront encore là. Une infinité de corps se trouveront donc une infinité de fois dans une infinité d'autres. Voilà qui est irrationnel.

#72. — Le Philosophe critique ensuite (188a5) la position d'Anaxagore quant à sa formulation.

De deux manières : d'abord Anaxagore ne comprenait pas sa propre position; puis (188a13) il n'avait pas de motif suffisant pour la soutenir.

En prétendant, dit-il, que la séparation ne finirait jamais, Anaxagore ne savait pas ce qu'il disait, bien que d'une certaine façon il avait raison. C'est que des accidents ne peuvent jamais se séparer de leurs substances et pourtant Anaxagore affirmait le mélange non seulement des corps, mais aussi de leurs accidents. Quand une chose

devient blanche, disait-il, cela se fait par extraction de la blancheur d'abord mélangée. Si donc on prétend les couleurs et les autres accidents mélangés, selon son dire, et qu'on soutienne que tout ce qui est mélangé peut se séparer, on pourra trouver du blanc et du curatif sans aucun sujet auquel s'attribuer et en lequel être, ce qui est impossible. Mais il reste vrai que tout ce qui est mélangé ne peut pas se séparer, si les accidents aussi sont mélangés.

De là toutefois s'ensuit une absurdité. En effet, Anaxagore soutenait qu'au début tout était mélangé, puis que l'intelligence s'est mise à séparer. Pourtant, toute intelligence qui s'efforce de réaliser l'impossible est invalide. Aussi sera-t-elle absurde cette Intelligence qui vise l'impossible, "si vraiment elle le veut séparer", c'est-à-dire si elle veut effectuer une séparation complète. C'est chose impossible sur le plan de la quantité, parce qu'Anaxagore ne reconnaît pas de grandeur minimale et prétend qu'on peut encore en enlever à tout chose aussi petite qu'elle soit. Ce l'est aussi sur le plan de la qualité, puisque les accidents ne se séparent pas de leurs sujets.

#73. — Le Philosophe critique ensuite (188a13) la position pour son défaut de motif suffisant.

En effet, Anaxagore, voyant qu'une chose grandit de la réunion de beaucoup de petites parties semblables, comme un torrent d'une multitude de gouttes, a cru qu'il en allait ainsi pour tout. C'est pourquoi Aristote lui reproche de ne pas avoir eu raison d'assumer que "la génération procède d'homogènes", c'est-à-dire, que tout devrait s'engendrer de particules de même espèce. De fait, certaines choses s'engendrent de parties pareilles et se résolvent en des parties pareilles, comme la boue se divise en boue. Mais pour d'autres il n'en va pas ainsi; elles s'engendrent plutôt de parties hétérogènes. Même là, la manière varie : certaines proviennent de parties hétérogènes par altération, comme des briques ne se font pas de briques, mais de boue; d'autres par composition, comme une maison ne se fait pas de maisons, mais de briques. C'est plutôt de cette manière qu'air et eau se font l'un de l'autre : de parties hétérogènes.

Une autre version tient : "que des briques sont issues d'une maison". Il présenterait ainsi deux manières de constituer une chose à partir d'hétérogènes : par composition, comme une maison faite de briques; et par résolution, comme des briques issues d'une maison.

#74. — Le Philosophe critique ensuite (188a17) la position d'Anaxagore en la comparant à celle d'Empédocle. Il vaut mieux, remarque-t-il, se limiter à peu de principes finis, comme Empédocle, que d'en faire de nombreux et infinis, comme Anaxagore.

## Chapitre 5 [Les Anciens ont posé les contraires en principes]

### Leur opinion

188a19 47. Tous certes<sup>111</sup> reconnaissent les contraires comme principes, même ceux qui soutiennent que tout est un et immobile. Parménide, en effet, donne le chaud et le froid comme principes; il les appelle feu et terre. D'autres optent pour le rare et le

---

<sup>111</sup> Δή, *igitur*.

dense. Démocrite, quant à lui, désigne le plein et le vide, et considère l'un comme être et l'autre comme non-être. En outre, il recourt à des différences de situation, de figure et d'agencement; or voilà des genres de contraires : pour la situation, en haut et en bas, en avant et en arrière; pour la figure, avec angles et sans angles, droit et circulaire. Manifestement donc, tous ont une façon d'établir les contraires pour principes.

*Sa justification*

188a27 48. C'est d'ailleurs bien rationnel, car les principes ne doivent procéder ni les uns des autres, ni d'autre chose, et tout doit procéder d'eux. Or ces conditions se réalisent dans les premiers contraires : premiers, ils ne procèdent de rien d'autre; contraires, ils ne procèdent pas les uns des autres. Quant à la troisième condition<sup>112</sup>, il faut appliquer notre raison à découvrir comment elle se réalise. D'abord, doit-on assumer, aucun être n'est de nature à faire n'importe quoi à n'importe quoi ou à pâtir n'importe quoi de n'importe quoi<sup>113</sup>. N'importe quoi n'engendre pas non plus n'importe quoi<sup>114</sup>, à moins de l'entendre par accident. Car comment le musicien engendrerait-il le blanc, sans se trouver un accident du blanc ou du noir<sup>115</sup>? Plus précisément, le blanc sort de ce qui ne l'est pas, et pas de ce qui ne l'est pas n'importe comment, mais précisément du noir ou de couleurs intermédiaires; de même, le musicien sort de ce qui ne l'est pas, non pas non plus n'importe comment, mais précisément de ce qui en est privé<sup>116</sup>, ou de quelque intermédiaire, s'il en existe. On ne se corrompt pas non plus directement<sup>117</sup> en n'importe quoi; ainsi, le blanc ne se corrompt pas en musicien, sauf éventuellement par accident, mais en un sujet qui ne soit plus blanc, non pas n'importe comment encore, mais précisément en étant noir ou de quelque couleur intermédiaire; de même, le musicien se corrompt en un sujet ne le soit plus, encore non pas n'importe comment, mais en termes de privation de musique ou de quelque condition intermédiaire, s'il en existe. Il en va pareillement pour les autres cas, puisque non seulement ce qui est simple, parmi les êtres, mais aussi ce qui est composé retrouve la même proportion, sauf que du fait de manquer de nom pour les dispositions opposées, cela nous échappe. Nécessairement, en effet, ce qu'on trouve bien accordé est fait de choses qui ne l'étaient pas<sup>118</sup> et ce qui se trouve désaccordé, de choses qui l'étaient; et ce qui se trouve accordé se corrompt en choses désaccordées, non pas encore n'importe comment, mais précisément dans le désaccord opposé. Cela ne change rien qu'on parle d'accord quant à l'agencement ou à la composition<sup>119</sup>. Manifestement, il s'agit de la même proportion. La maison, la statue, toute autre chose se font pareillement : la maison résulte de matériaux qui ne se trouvaient pas réunis, mais séparés; la statue, comme tout ce qui tient à une figure, est issue d'un sujet qui se trouvait privé de cette figure; chacune de ces réalités constitue

---

<sup>112</sup> Τοῦτο, *hoc*.

<sup>113</sup> Τὸ τυχὸν ὑπὸ τοῦ τυχόντος, *contingens a contingenti*.

<sup>114</sup> Ὅτιοῦν ἐξ ὅτουοῦν, *quodlibet ex quolibet*.

<sup>115</sup> Τῶ μὴ λευκῶ ἢ τῶ μέλανι, *albo aut nigro*. — Le grec est plus juste : « du *non-blanc* ou du noir ».

<sup>116</sup> Ἐξ ἀμούσου, *ex immusico*.

<sup>117</sup> Πρῶτον, *primum*.

<sup>118</sup> Τὸ ἡρμωσμένον ἐξ ἀναρμόστου, *consonans ex inconsonanti*.

<sup>119</sup> Ἐπὶ ἀρμονίας εἰπεῖν ἢ τάξεως ἢ συνθέσεως, *dicere inconsonantiam aut ordine aut compositione*.

ou bien une ordonnance, ou bien une composition. Si donc cela se vérifie, tout ce qui s'engendre et se corrompt le fait de contraires et en des contraires. Ou en leurs intermédiaires; les intermédiaires d'ailleurs ressortent des contraires : les couleurs, par exemple, sont issues du blanc et du noir. Par conséquent, tout ce qui s'engendre par nature sont des contraires ou en proviennent.

*Sa critique*

188b26 49. La plupart arrivent donc jusque-là, comme mentionné plus haut : tous donnent leurs éléments et ce qu'ils appellent leurs principes sans trop de raison, mais, comme forcés par la vérité même, c'est aux contraires qu'ils confient ce rôle.

188b30 50. Ces philosophes diffèrent toutefois entre eux du fait de prendre leurs contraires tantôt antérieurs tantôt postérieurs, et plus connaissables tantôt à la raison tantôt au sens. Certains établissent comme causes de la génération le chaud et le froid, d'autres l'humide et le sec, d'autres l'impair et le pair, et certains enfin la concorde et la discorde<sup>120</sup>. Ces contraires comportent les différences signalées.

51. En un sens, tous désignent les mêmes principes, mais en un autre chacun en énumère d'autres : d'autres en apparence, mais les mêmes par analogie, car tous empruntés à la même colonne<sup>121</sup>, où chaque contraire contient ou est contenu par un autre. Voilà assurément une façon de dire la même chose, mais différemment. En outre, un contraire est pire, l'autre meilleur. Enfin, tel que mentionné, tous sont plus connaissables, mais certains pour la raison, d'autres pour le sens, car l'universel l'est pour la raison et le singulier pour le sens. La raison, en effet, s'intéresse à l'universel, et le sens au particulier; par exemple, le grand et le petit s'adressent à la raison, le rare et le dense au sens. Manifestement donc, les principes doivent être des contraires.

## *Leçon 10*

#75. — Voilà pour les opinions des philosophes anciens sur les principes de la nature. Le Philosophe commence maintenant à s'enquérir de la vérité.

Il s'en enquiert d'abord moyennant discussion, à partir d'endoxes<sup>122</sup>, puis (189b30) l'établit, moyennant démonstration.

La discussion se divise en deux : elle porte d'abord sur la contrariété des principes, puis (189a11) sur leur nombre.

La première discussion se divise en trois : le Philosophe présente d'abord l'opinion des Anciens sur la contrariété des principes, puis (188a27) appuie ce point de vue sur un raisonnement et enfin (188b26) montre comment les philosophes se situent pour ce qui est de donner des contraires comme principes.

---

<sup>120</sup> Νεῖκος καὶ φιλία, *concordiam et discordiam*.

<sup>121</sup> Συστοιχίας, *coordinatione*.

<sup>122</sup> *Ex probabilibus*. — La traduction de ἀπὸ ἐνδόξοις. L'argumentation s'appuie sur des propositions que tous, ou la plupart, ou aux moins les sages, *approuvent (probant)* spontanément. On se rappelle la définition des *Topiques* : « Sont *endoxaux* les énoncés admis de tous, ou de la plupart, ou des sages... » (*Top.*, I, 1, 100b21-22) — Pour plus de développement sur la traduction et la définition de l'endoxe (ἐνδόξον), voir Yvan PELLETIER, *La dialectique aristotélicienne, Les principes clés des 'Topiques'*, 3<sup>e</sup> éd., Québec : Société d'Études Aristotéliciennes, ch. 1).

#76. — Tous les philosophes anciens, dit-il, introduisent de la contrariété dans les principes, ce qu'il manifeste avec trois de leurs opinions.

Tout l'univers, d'après certains, est un être immobile unique. Selon Parménide, par exemple, toutes choses n'en sont qu'une d'après la raison, quoique plusieurs d'après le sens. Pour autant qu'il y en a plusieurs, il y mettait comme principes des contraires : le chaud et le froid, et il attribuait le chaud au feu et le froid à la terre.

Comme seconde opinion, il donne celle des philosophes de la nature qui reconnaissent un principe matériel mobile. Le reste, à leur dire, en procède par raréfaction et concentration. Les principes, soutiennent-ils en conséquence, ce sont le rare et le dense.

Comme troisième, le recours à plusieurs principes. D'après Démocrite, ainsi, tout s'engendre à partir de corps indivisibles qui, quand ils se joignent, laissent du vide entre eux; il appelait ces espaces vides des pores<sup>123</sup>. Par suite, il donnait tous les corps comme composés de "ferme" et de "vain", c'est-à-dire de plein et de vide. Il donnait le plein et le vide comme principes de la nature, attribuant le plein à l'être et le vide au non-être. En outre, tout en attribuant à ces corps indivisibles une nature unique, il affirmait que leur composition engendrait des corps différents en raison d'une diversité de figure, de position et d'ordre. Aussi donnait-il comme principe les contraires du genre de la position : le haut et le bas, l'avant et l'arrière; et les contraires du genre de la figure : le droit, l'angulaire et le circulaire; et encore les contraires du genre de l'ordre : l'avant et l'après, sans en faire mention dans son texte, parce qu'ils sont manifestes.

Tous les philosophes, conclut le Philosophe, suite à cette espèce d'induction, ont d'une manière ou de l'autre fait des contraires leurs principes. Il ne mentionne pas ici les opinions d'Anaxagore et d'Empédocle, comme il vient de les expliquer spécialement<sup>124</sup>. Mais eux aussi introduisaient en quelque sorte de la contrariété dans les principes, en faisant toutes choses s'engendrer par composition et division, ce qui tombe dans le même genre que le rare et le dense.

#77. — Le Philosophe montre ensuite (188a27) avec un raisonnement endoxal<sup>125</sup> que de fait les premiers principes sont des contraires. Trois aspects semblent bien appartenir à la définition des principes : ils ne sont pas issus d'autre chose; ils ne sont pas issus l'un de l'autre; tout le reste est issu d'eux. Or ces trois aspects conviennent aux premiers contraires; les principes sont donc les premiers contraires.

Pour comprendre ce qu'il appelle des premiers contraires, on doit tenir compte que certains contraires sont causés par d'autres; par exemple, le doux et l'amer, par l'humide et le sec, et par le chaud et le froid. On ne peut toutefois pas reculer ainsi à l'infini, il faut parvenir à des contraires qui ne soient pas causés par d'autres. Ce sont eux qu'il appelle les premiers contraires.

---

<sup>123</sup> *De la génération*, I, 8.

<sup>124</sup> *Supra*, #56-57.

<sup>125</sup> *Probabilem*. — Traduction traditionnelle d'ἔνδοξον. Voir *supra*, note 122, sur #75, à propos de 'ex probabilitibus'.

À ces premiers contraires, donc, conviennent les trois conditions précédentes. Premiers, ils ne sont manifestement pas issus d'autres. Contraires, ils ne sont manifestement pas issus les uns des autres; en effet, bien que le froid provienne du chaud dans la mesure où ce qui d'abord chaud devient froid, la froideur même cependant ne provient jamais de la chaleur<sup>126</sup>. Pour ce qui est de la manière dont tout se trouve issu des contraires, cela demande plus d'attention.

#78. — Ni l'action ni la passion<sup>127</sup>, déclare le Philosophe pour en préparer la manifestation, ne peuvent intervenir entre "n'importe quoi", c'est-à-dire entre toutes choses qui se trouvent ensemble au hasard<sup>128</sup>, ou entre "n'importe quoi", c'est-à-dire entre n'importe quoi indéterminément. Et pas n'importe quoi engendre n'importe quoi, comme Anaxagore l'a affirmé, sauf peut-être par accident.

Aristote manifeste cette affirmation d'abord dans des réalités simples. Ce n'est pas un musicien, en effet, qui engendre du blanc, sauf peut-être par accident, dans la mesure où par accident un musicien se trouve blanc ou noir. Plutôt, c'est en quelque chose qui ne se trouvait pas blanc que par soi s'engendre du blanc; et encore, pas suivant n'importe quelle manière de ne pas être blanc, mais suivant celle qui tient à être noir ou d'une couleur intermédiaire. Pareillement, devenir musicien est réservé à qui ne l'était pas; et à qui ne l'était pas de n'importe quelle manière, mais de celle de l'opposé qui s'en trouvait privé, c'est-à-dire qui, se trouvant de nature à avoir la musique, ne l'avait pourtant pas, ou de quelque intermédiaire entre eux. Pour la même raison, une chose ne se corrompt pas en premier et par soi en n'importe quoi; ainsi, le blanc ne se corrompt pas par soi en musicien, sauf par accident, mais il se corrompt par soi en ce qui n'est plus blanc; et qui ne le soit pas de n'importe quelle manière, mais en se trouvant noir ou d'une couleur intermédiaire. Puis il affirme la même chose pour la corruption du musicien et d'autres pareilles qualités. La raison en est que tout ce qui s'engendre et se corrompt n'existe ni avant de s'engendrer, ni après s'être corrompu. Par conséquent, ce qui devient par soi une chose et ce en quoi une chose se corrompt doit inclure dans sa définition de ne pas être cette chose qu'il devient ou en laquelle il se corrompt.

Il manifeste la même chose dans des réalités composées. Il en va dans les réalités composées, dit-il, tout comme dans les simples. Mais cela nous échappe davantage là, parce que les opposés des réalités composées manquent de noms, contrairement à ceux des simples. L'opposé de la maison, en effet, n'a pas de nom, à la différence de l'opposé du blanc. Mais si on les réduit à des réalités pour lesquelles on dispose de noms, le cas deviendra manifeste. En effet, tout composé consiste en une espèce

---

<sup>126</sup> *Infra*, #90.

<sup>127</sup> *Passio*. — Tout au long du traité, j'ai eu beaucoup de difficulté à me résigner à traduire *πάθος*, *passio*, simplement par 'passion'. En français, le mot a fini par trop se spécialiser dans le sens d'un amour exagéré, plus conçu comme un agent puissant, sur la raison, par exemple, que comme ce que les mots grec et latin signifient le plus ordinairement, surtout dans le contexte de la *Physique*: le changement subi, souffert en un sujet du fait de l'action d'un agent sur lui. Je lui ai longtemps préféré 'affection', pour autant qu'on le lie au fait d'être 'affecté'. Mais 'affection' a connu la même spécialisation 'affective' en français. Et aucun dérivé n'en nomme le sujet. Je traduirai donc en usant du trio 'passion', 'pâtir' et 'patient'. Mais il faudra se rappeler que la passion est l'exact corrélatif de l'action: le patient ne pâtit pas seulement de maladie, la passion n'est pas seulement amoureuse: en toute action un agent agit sur un patient, dont la passion consiste réciproquement en ce qu'il pâtit de cette action.

<sup>128</sup> S. THOMAS se laisse inspirer par l'homonymie de l'expression du traducteur: "contingens a contingenti".

d'accord; or ce qui comporte accord ressort de ce qui était désaccordé, et le désaccordé est issu de l'accordé. Pareillement, l'accord se corrompt en désaccord, et pas en n'importe lequel, mais en l'opposé. L'accord, par ailleurs, peut concerner simplement l'ordre, soit encore la composition. En effet, tel tout consiste en un accord d'ordre, comme une armée, alors que tel autre consiste en un accord de composition, comme une maison. Mais la même proportion vaut pour les deux. Manifestement, tous les composés sont pareillement issus de matériaux d'abord non composés : la maison résulte d'éléments qui ne se trouvaient pas composés; ce qui tient à une figure est issu d'un sujet qui ne la comportait pas. Toutes ces réalités dépendent d'un ordre et d'une composition.

Ainsi donc, il devient manifeste par une espèce d'induction que tout ce qui s'engendre ou se corrompt le fait à partir de contraires ou d'intermédiaires, ou y aboutit. Les intermédiaires, quant à eux, viennent des contraires, comme les couleurs intermédiaires viennent du blanc et du noir. Aussi, conclut-il, tout ce qui s'engendre par nature ou bien sont des contraires eux-mêmes, comme le blanc et le noir, ou sont issus des contraires, comme les intermédiaires.

Or voilà le propos qu'il entend principalement conclure, que tout vient des contraires, ce qui constituait la troisième condition des principes.

#79. — Le Philosophe compare ensuite (188b26) ses prédécesseurs sur leur manière de donner pour principes des contraires : d'abord, quant au motif de leur position, puis (188b30) quant à leur position même.

Beaucoup de philosophes, dit-il, ont suivi la vérité jusqu'à donner des contraires pour principes<sup>129</sup>. Quoiqu'ils l'aient fait avec vérité, ce fut sans s'y trouver motivés par quelque raison, mais comme forcés par la vérité même. C'est que celle-ci constitue le bien auquel l'intelligence se trouve naturellement ordonnée; aussi, parfois, tout comme les choses privées de connaissance recherchent leurs fins sans raison, l'intelligence de l'homme tend aussi à la vérité par une espèce d'inclination naturelle, sans en percevoir la raison.

#80. — Il précise ensuite (188b30) comment chacun procède à ce faire.

Il le fait en deux points, soulignant d'abord leurs différences quant aux contraires qu'ils donnent pour principes, puis (188b36) le fait qu'ils diffèrent, mais aussi se ressemblent.

Ces philosophes, dit-il, diffèrent de deux manières en donnant pour principes des contraires. D'abord, certains, plus rationnellement, prennent pour principes des contraires antérieurs, alors que d'autres, moins perspicaces, en assignent de postérieurs.

Ensuite, certains des premiers se tournent vers des contraires plus connaissables à la raison, tandis que d'autres leur préfèrent de plus connaissables au sens.

Cette deuxième différence, peut-on aussi suggérer, donne la raison de la première. Les plus connaissables à la raison, en effet, détiennent une antériorité absolue, tandis qu'absolument ceux qui le sont au sens sont postérieurs, n'étant antérieurs que pour

---

<sup>129</sup> *Supra*, #76.

nous. Des principes, par ailleurs, doivent manifestement être premiers. Ainsi, en donnant pour antérieurs les plus connaissables à la raison, on fournit comme principes des contraires antérieurs absolument, tandis qu'en recourant aux plus connaissables au sens, on en fournit qui absolument se trouvent postérieurs. Ainsi certains ont donné comme premiers principes le chaud et le froid, d'autres l'humide et le sec, tous plus connaissables au sens. Reste que le chaud et le froid, des qualités actives, sont antérieurs à l'humide et au sec, des qualités passives, car l'actif est naturellement antérieur au passif.

D'autres ont introduit des principes plus connaissables à la raison. Parmi eux, certains ont donné pour principes le pair et l'impair, comme les Pythagoriciens, du fait de penser que les nombres constituent la substance de toutes choses, et que toutes choses se composent de pair et d'impair comme de forme et de matière. Car ils attribuaient au pair l'infinité et l'altérité, à cause de sa divisibilité, et à l'impair la finitude et l'identité, à cause de son indivisibilité. D'autres, les partisans d'Empédocle, ont donné comme causes de la génération et de la corruption la discorde et la concorde, plus connaissables elles aussi à la raison. C'est dans ces choix que se révèle la diversité annoncée.

#81. — Le Philosophe montre ensuite (188b36) comment, malgré leurs différences, ces opinions présentent aussi une certaine ressemblance. Étant donné ce qui précède, conclut-il, ce sont en un sens les mêmes principes que les philosophes anciens ont soutenus, mais en un autre, c'en sont de différents. De différents, bien sûr, du fait de choisir d'autres contraires; mais les mêmes aussi, en raison de leur "analogie", c'est-à-dire de leur proportion, car les principes reçus de tous présentent la même proportion.

Et cela de trois manières. D'abord, tous leurs principes se rapportent entre eux comme des contraires. C'est le sens de sa remarque, que « tous les empruntent à la même colonne », celle des contraires. Tous reçoivent des contraires pour principes, quoique d'autres. Il n'y a pas à s'étonner qu'en favorisant la relation de contraires, on assume des principes distincts, puisque certains contraires en contiennent d'autres, étant antérieurs et plus communs, alors que d'autres se trouvent contenus sous les premiers, étant postérieurs et moins communs. Voilà donc une première manière de parler pareillement : tous assument des principes issus d'une relation entre contraires.

Une autre analogie comparable, c'est qu'entre tous les principes choisis, l'un se rapporte à l'autre comme le meilleur au pire. Par exemple, la concorde, le plein ou le chaud se présentent comme meilleurs, tandis que la discorde, le vide ou le froid comme pires. La même chose vaut pour les autres cas. La raison en est que toujours l'un des contraires inclut de la privation; en effet, le principe de la contrariété est l'opposition entre privation et habitus<sup>130</sup>.

Une troisième analogie tient à ce que tous choisissent des principes plus connaissables. Cependant, certains les choisissent plus connaissables pour la raison, mais d'autres pour le sens. La raison s'intéressant à l'universel, et le sens au particulier, ce sont des principes universels qui sont plus connaissables pour la raison, comme le grand et le petit; mais des singuliers pour le sens, comme le rare et le dense, moins communs.

---

<sup>130</sup> *Métop.*, X, 4.

Finalement, en manière d'épilogue, il conclut son propos principal : les principes sont des contraires.

### Chapitre 6 [Seulement trois principes]

*Ni un, ni infinis*

189a11 52. Ensuite, il s'agit de préciser s'il y a deux ou trois principes, ou plus.

189a12 53. Un seul, c'est impossible, car les contraires ne sont pas tout seuls.

189a12 54. Une infinité, c'est impossible aussi, car l'être ne se connaîtrait pas.

189a13 55. Ensuite, tout genre unique ne comporte qu'une contrariété; or la substance constitue un genre unique.

189a14 56. De plus, ce qui peut s'expliquer<sup>131</sup> avec des principes limités s'explique mieux ainsi, à la manière d'Empédocle, qu'avec une infinité de principes. Avec ses principes limités, il pense en effet rendre compte de tout ce qu'Anaxagore assigne à son infinité.

189a17 57. En outre, des contraires sont antérieurs à d'autres, et certains s'engendrent d'autres, comme le doux et l'amer, le blanc et le noir, alors que les principes doivent toujours demeurer. Manifestement donc ils ne sont ni un seul ni infinis.

*Un troisième principe*

189a21 58. Ils sont limités, donc, mais il y a quelque raison de les réduire ou non à deux seulement<sup>132</sup>. En effet, on expliquerait difficilement<sup>133</sup> comment la densité pourrait tourner la rareté en autre chose, ou celle-ci la densité. Il en irait pareillement de toute autre contrariété : l'amitié ne comprime pas la haine pour en faire quoi que ce soit, ni la haine ne dilate l'amitié. Les deux agissent plutôt sur un autre, un troisième terme. Certains en exigent même plus pour en constituer la nature des êtres.

189a27 59. Encore une autre difficulté surviendrait, si l'on n'admettait pas une autre nature sous les contraires. C'est qu'on ne voit les contraires comme substance d'aucun être. Le principe ne doit par ailleurs s'attribuer à aucun sujet, car il aurait alors un principe : le sujet, en effet, est principe pour son attribut et on s'attend à ce qu'il lui soit antérieur.

189a32 60. En outre, affirmons-nous, une substance n'est pas contraire à une autre. Comment donc une substance serait-elle issue de ce qui n'en serait pas une? Ou comment ce qui n'en serait pas une précéderait-il une substance?

*Accord des Anciens*

189a34 61. Si on admet comme vrais tant l'argument précédent que ce dernier, on doit, pour les sauver tous deux, supposer un troisième principe. C'est ce que font ceux qui considèrent le tout comme une nature unique, eau ou feu, ou leur intermédiaire. L'intermédiaire fait plus de sens, car le feu, la terre, l'air et l'eau sont déjà tissés de

---

<sup>131</sup> Ὅτι ἐνδέχεται, *quod contingit*. — Le grec : « Étant donné qu'on le peut avec des principes limités, on explique mieux ainsi... »

<sup>132</sup> Τὸ μὴ ποιεῖν δύο μόνον, *facere duo tantum vel non*. — Le grec : « ... de ne pas les réduire à deux seulement... »

<sup>133</sup> Ἀπορήσειε γὰρ ἂν τις πῶς, *deficiet enim aliquis qualiter*.

contrariétés. Aussi n'était-il pas déraisonnable de donner comme sujet autre chose que ces éléments, ou parmi eux l'air; entre tous, c'est en effet l'air qui présente le moins de différences sensibles, et après lui, l'eau.

189b8 62. Tous, du reste, donnaient figure à ce sujet unique en usant de contraires : densité et rareté, plus et moins, ce qui certes revient à l'excès et au défaut. Cette opinion paraît bien ancienne, de faire du sujet unique, avec l'excès et le défaut, les principes des choses, quoique avec variation de modalité : les Anciens font agir les deux contraires et pâtir le sujet unique, tandis que de plus récents font plutôt agir le sujet unique et pâtir les deux contraires. Ainsi donc, affirmer qu'ils sont trois les éléments, quand on y réfléchit avec ces arguments et d'autres semblables on semble avoir bien raison de le faire.

*Seulement trois principes*

189b18 63. Mais plus que trois, non. En effet, pour pâtir, un sujet suffit. D'ailleurs, si on avait, avec quatre termes, deux contrariétés, il faudrait, pour chacune, une autre nature<sup>134</sup>. Toutefois, si elles peuvent s'engendrer<sup>135</sup> l'une l'autre, la seconde des contrariétés est superflue.

189b22 64. En même temps, il est impossible qu'il y ait plusieurs premières contrariétés. En effet, la substance représente un seul genre de l'être; aussi, ses principes se distinguent les uns des autres seulement par leur antériorité et leur postériorité, non par leur genre. En effet, il n'y a toujours, dans un seul genre, qu'une contrariété et toutes les autres paraissent bien s'y réduire. Manifestement donc, il n'y a pas qu'un seul élément, ni plus que deux ou trois. Mais entre les deux hypothèses discerner laquelle se vérifie<sup>136</sup>, cela présente, on l'a dit, beaucoup de difficulté.

## *Leçon 11*

#82. — Voilà pour la contrariété des principes. Le Philosophe s'enquiert maintenant de leur nombre.

Il le fait en trois points : il soulève d'abord la question, puis (189a12) exclut ce qui ne pose pas problème et enfin (189a21) répond.

Après la recherche sur la contrariété des principes, dit-il, il s'agit de s'enquérir de leur nombre : y en a-t-il deux ou trois ou plus?

#83. — Il exclut ensuite (189a12) ce qui ne pose pas problème : qu'il n'y en a d'abord pas seulement un, puis (189a12) pas non plus une infinité.

Impossible, dit-il, qu'il n'y ait qu'un principe : les principes sont des contraires, et des contraires il ne peut n'y en avoir qu'un, puisque rien n'est contraire à soi-même. Des principes, donc, il n'y en a pas seulement un.

#84. — Il montre ensuite (189a12), avec quatre arguments, qu'il n'existe pas une infinité de principes.

---

<sup>134</sup> Ἐτέραν τινὰ μεταξύ φύσιν, *alteram quandam naturam*.

<sup>135</sup> Δύναται γεννᾶν δύο οὐσαι, *poterint generare*.

<sup>136</sup> Πότερον, *utrum sit verum*.

Premier argument. L'infini en tant que tel reste inconnu. Si donc les principes étaient infinis, ils devraient rester inconnus. Mais à ignorer des principes, on ignore ce qui en procède. Dans le monde, donc, rien ne pourrait se connaître.

#85. — Second argument (189a13). Les principes doivent être des contraires premiers<sup>137</sup>, et les contraires premiers relèvent du premier genre, la substance. Or la substance, ne constituant qu'un genre, ne comporte qu'une première contrariété; en tout genre, en effet, la première contrariété réside dans les premières différences qui le divisent. Il n'y a donc pas une infinité de principes.

#86. — Troisième argument (189a14). Ce qui peut s'engendrer avec des principes finis, mieux vaut expliquer sa génération avec des principes finis qu'infinis. Or l'explication de toute génération naturelle, qu'Anaxagore assigne à une infinité de principes, Empédocle l'assigne à des principes finis; il n'y a donc pas lieu de reconnaître une infinité de principes.

#87. — Quatrième argument (189a17). Les principes sont des contraires. S'ils étaient une infinité, tous les contraires devraient intervenir comme principes. Mais tous les contraires ne sont pas des principes, ce qui appert pour deux raisons : d'abord, les principes doivent être les premiers contraires, et tous les contraires n'en sont pas de premiers, certains se trouvant antérieurs à d'autres; puis les principes ne doivent pas sortir les uns des autres<sup>138</sup>, alors que certains contraires le font, comme le doux et l'amer, le blanc et le noir. Les principes ne sont donc pas infinis.

Ainsi, conclut-il finalement, les principes ne sont ni un seul, ni une infinité.

#88. — Le Philosophe, soyons-en conscients, se fonde ici sur des endoxes<sup>139</sup> pour discuter : il assume ce que la plupart pensent<sup>140</sup>, qui ne peut se trouver tout à fait faux, mais doit être vrai tout au moins en partie. Il est vrai en un sens que des contraires sortent l'un de l'autre<sup>141</sup>, si on prend leur sujet avec eux, parce que c'est ce qui est blanc qui devient noir; cependant, la blancheur même ne se change pas en noirceur. Quelques Anciens soutenaient néanmoins que même sans prendre en même temps leur sujet, les premiers contraires sortent l'un de l'autre; c'est pour cela qu'Empédocle a nié que les éléments le fassent. Et c'est pourquoi Aristote à bon droit ne dit pas ici que la chaleur vient de la froidure<sup>142</sup>, mais le doux de l'amer et le blanc du noir.

#89. — Le Philosophe répond ensuite (189a21) à la question sur le nombre des principes.

En deux points : il montre d'abord qu'il n'y a pas seulement deux principes, mais trois, puis (189b18) qu'il n'y en a pas plus.

---

<sup>137</sup> *Supra*, #77.

<sup>138</sup> *Supra*, #77.

<sup>139</sup> « *Disputative procedit ex probabilibus.* »

<sup>140</sup> « *Ea quae videntur pluribus, quae non possunt esse falsa secundum totum, sed sunt secundum partem vera.* » S. THOMAS rappelle la définition des endoxes donnée au début des *Topiques* : « Ἐνδοξα δὲ τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις... — Est endoxal ce que pensent tous, ou la plupart... » (*Top.*, I, 1, 100b21)

<sup>141</sup> *Supra*, #78.

<sup>142</sup> *Calidum fieri ex frigido.* — On s'attendrait à l'usage de noms abstraits, pour indiquer que les contraires en eux-mêmes, abstraction faite de leur sujet, ne s'engendrent pas réciproquement.

Le premier point se divise en deux : le Philosophe montre d'abord avec des arguments qu'il n'existe pas seulement deux principes, mais qu'il faut en ajouter un troisième, puis (189a34) que les anciens philosophes en convenaient.

#90. — Il apporte trois arguments.

Voici le premier. Les principes sont des contraires<sup>143</sup>, rappelle-t-il, de sorte qu'il ne pourrait y en avoir seulement un, mais qu'il en faut au moins deux; il n'y en a pas non plus une infinité. Reste à vérifier s'il y en a seulement deux, ou plus de deux; plus vraisemblablement ils seront seulement deux, puisque ce sont des contraires et que la contrariété intervient entre deux extrêmes. Mais "on hésitera là-dessus", c'est-à-dire, on éprouvera quelque difficulté. Car le reste doit venir des principes<sup>144</sup>; or s'il n'y a que deux principes, et qu'ils soient contraires, on ne voit pas comment tout le reste pourrait en être issu; on ne peut quand même pas dire que l'un fait quoi que ce soit à partir de l'autre : la densité n'a pas pouvoir de convertir la rareté en autre chose, ni la rareté, la densité. Il en va pareillement de toute autre contrariété : l'entente ne change pas la discorde pour en faire autre chose, ni inversement. Plutôt, les deux contraires transforment un troisième terme, le sujet de l'un et de l'autre. Le chaud, par exemple, ne réchauffe pas la froidure, mais le sujet de la froidure; c'est pareil réciproquement. Manifestement, on doit admettre un troisième terme comme sujet des contraires pour qu'autre chose puisse en résulter.

Cela ne fait change rien pour le moment, qu'il n'y ait qu'un seul tel sujet, ou plusieurs. De fait, certains ont admis plusieurs principes matériels pour constituer la nature des êtres. C'est qu'ils ne voyaient pas dans leur nature autre chose que leur matière<sup>145</sup>.

#91. — Second argument (189a27). À moins de supposer autre chose, sous les contraires dont on fait des principes, une difficulté plus grande que la précédente s'ensuit. C'est que le premier principe ne peut être un accident attribué à un sujet, car du fait que le sujet est le principe de l'accident qui lui est attribué et lui est antérieur par nature, il s'ensuivrait, si le premier principe était un accident attribué à un sujet, qu'il serait le principe de son principe, et que le premier principe comporterait quelque chose d'antérieur. Or si on admet seulement les contraires comme principes, c'est un accident attribué à un sujet qui doit être principe, puisque nulle part la substance n'est contraire à autre chose, et que la contrariété n'intervient qu'entre accidents. Les contraires ne peuvent donc pas être les seuls principes.

Dans ce raisonnement, il faut en être conscient, on use du mot 'attribut' pour 'accident', parce que l'attribut désigne la forme du sujet, et que les Anciens croyaient que toutes les formes étaient des accidents. Il procède ici dialectiquement de propositions endoxales, c'est-à-dire réputées chez les Anciens<sup>146</sup>.

---

<sup>143</sup> Leç. préc.

<sup>144</sup> *Supra*, #77.

<sup>145</sup> *Infra*, II, leç. 2, #1, 2.

<sup>146</sup> « *Procedit disputative ex propositionibus probabilibus quae erant apud antiquos famosae.* » Le propre de la dialectique est de prendre appui sur des propositions 'approuvées' (ἐνδοξα) par tous, et donc plutôt 'fameuses' qu'évidentes; l'aspect faillible que pareilles propositions revêtent donne à la recherche un aspect agressif, *disputatif*, comme il y a toujours de ces endoxes qui permettent de conclure une contradictoire, et d'autres de conclure l'autre.

#92. — Troisième argument (189a32). Tout ce qui n'est pas principe doit procéder des principes. Si donc seuls des contraires sont principes, il s'ensuit, comme une substance n'est jamais contraire à une autre, que la substance procède de principes qui ne sont pas des contraires, et ainsi que ce qui n'en est pas une soit antérieur à la substance, comme ce qui procède d'autre chose lui est postérieur. Pourtant, cela est impossible : en effet, le premier genre de l'être est la substance, l'être par soi. Les contraires ne peuvent donc pas constituer les seuls principes, il faut en supposer un troisième.

#93. — Le Philosophe montre ensuite (189a34) comment dans leur façon d'établir les principes les autres philosophes concordait avec cela.

Il le fait en deux points : il montre d'abord comment on supposait un principe matériel, puis (189b16) comment on supposait à part lui deux principes contraires.

Sur le premier point, soyons-en conscients, le Philosophe a jusqu'ici donné l'impression, comme quand on discute, d'attaquer les deux positions : il a d'abord prouvé que les principes sont des contraires; puis il vient d'apporter des arguments pour prouver que les contraires ne suffisent pas à la génération des êtres. Mais comme les arguments, dans une discussion,<sup>147</sup> concluent du vrai sous un rapport, non sous tout rapport, des deux argumentations il conclut une unique vérité<sup>148</sup>.

Si, dit-il, on considère comme vrai l'argument antérieur, qui prouvait que les principes sont des contraires, et de même le dernier argument présenté, qui prouve que des principes contraires ne peuvent suffire, on doit concéder, pour sauver l'un et l'autre, qu'un troisième principe sert de sujet aux contraires. C'est ce qu'ont soutenu ceux qui ont vu l'ensemble de l'univers comme une nature unique, en la comprenant comme une matière : de l'eau ou du feu ou de l'air ou un intermédiaire entre eux, vapeur ou autre chose du genre.

Ce serait plutôt un intermédiaire, en fait<sup>149</sup>, car ce troisième principe intervient comme sujet pour les contraires, d'une certaine manière distinct d'eux; or c'est ce qui tient moins de leur contrariété qui intervient avec plus de convenance comme troisième principe distinct des contraires. Le feu, en effet, et la terre et l'air et l'eau comportent déjà une contrariété : celle du chaud et du froid, de l'humide et du sec. Aussi n'est-ce pas sans raison qu'on met comme sujet autre chose qu'eux, où l'on observe moins l'excès des contraires. Après, toutefois, ont le mieux parlé ceux qui ont choisi l'air comme principe, parce que l'air présente les qualités contraires les moins sensibles. Et après eux, ceux qui ont choisi l'eau. Ceux qui ont choisi le feu ont le plus mal parlé, du fait que le feu comporte une qualité contraire sensible à l'extrême et plus active; on y trouve l'extrême de la chaleur. Par contre, si on compare les éléments selon leur subtilité, semblent avoir le mieux parlé ceux qui ont choisi le feu comme

---

<sup>147</sup> *Rationes disputativae.*

<sup>148</sup> « *Quia rationes disputativae verum concludunt secundum aliquid, licet non secundum totum, ex utrisque rationibus unam veritatem concludit.* »

<sup>149</sup> « *Magis videtur de medio.* »

principe<sup>150</sup>, car le plus subtil paraît plus simple et antérieur. Finalement, personne n'a choisi la terre comme principe, à cause de sa grossièreté.

#94. — Le Philosophe montre ensuite (189b8) comment, avec un seul principe matériel, ils ont établi comme principes des contraires.

Tous ceux, dit-il, qui ont établi un principe matériel, l'ont donné comme figuré ou formé par des contraires, par exemple, la rareté et la densité, qui se ramènent au grand et au petit, à l'excès et au défaut. De même, ce que Platon a soutenu, que l'un et le grand et le petit constituent les principes des choses, coïncide avec l'opinion des anciens naturalistes, avec une perspective différente. En effet, les Anciens, à voir qu'une matière unique variait suivant des formes diverses, ont reconnu deux entités du côté de la forme, principe d'activité, et une du côté de la matière, principe de passivité, tandis que les Platoniciens, considérant que dans une espèce les individus se distinguent suivant leur matière, en ont reconnu une du côté de la forme, principe actif, et deux du côté de la matière, principe passif.

Le Philosophe conclut là son propos principal, que suite à pareilles considérations, il semblera raisonnable de reconnaître trois principes à la nature. Il précise "qu'on semble avoir bien raison" pour signaler qu'il s'est fondé sur des endoxes.

#95. — Il montre ensuite (189b18) avec deux arguments qu'il n'y a pas plus de trois principes.

Voici le premier. Ce qui peut se faire avec moins, il est superflu de le faire par plus. Or toute la génération des choses naturelles peut se compléter en admettant un principe matériel et deux formels, parce que pour pâtir il suffit d'un principe matériel.

Si par contre il y avait quatre principes contraires, et deux premières contrariétés, il faudrait que chaque contrariété ait un sujet différent, car un sujet appartient d'abord à une contrariété. Toutefois, si une fois qu'on a deux contraires et un sujet, les choses peuvent s'engendrer l'une l'autre, il serait manifestement superflu d'admettre une autre contrariété. On ne doit donc pas admettre plus de trois principes.

#96. — Second argument (189b22). Plus de trois principes impliqueraient plusieurs premières contrariétés. Or c'est impossible, parce que la première contrariété appartient manifestement au premier genre, un genre unique, la substance. Aussi, les contraires qui se trouvent dans le genre de la substance ne diffèrent pas de genre, mais se rapportent l'un à l'autre comme de l'antérieur et du postérieur; parce que dans un genre il n'y a qu'une première contrariété, du fait que toutes les autres se réduisent manifestement à elle; car c'est par des différences premières contraires que le genre se divise. Donc, manifestement, il n'existe pas plus que trois principes.

Les deux affirmations, on doit en être conscient, revêtent une certaine endoxalité : qu'il n'y a pas de contrariété dans les substances et qu'il y existe une première contrariété. À regarder la substance même, bien sûr, rien ne lui est contraire; mais à considérer les différences formelles dans le genre de la substance, là on trouve de la contrariété.

---

<sup>150</sup> Voir *De Caelo*, III, 5; *Metap.*, I, 8; X, 1; *In I Met.*, leç. 12, et II, leç. 1.

#97. — Finalement, à titre d'épilogue, il conclut qu'il n'existe ni un seul principe, ni plus de deux ou trois. Mais discerner laquelle des deux hypothèses est vraie : deux principes seulement, ou trois, présente beaucoup de difficulté, comme il appert de ce qui précède.

### Chapitre 7 [Les contraires et la matière]

#### Distinctions préliminaires

189b30 65. Parlons donc d'abord de toute génération, car se conformer à la nature demande de ne considérer les détails singuliers qu'après avoir présenté les points communs.

189b32 66. Pour dire qu'une chose s'engendre d'une autre, une distincte d'une distincte, nous usons tantôt des termes simples, tantôt des composés. Voici comment l'entendre. On peut déclarer : "Tel homme devient musicien", mais aussi : "Tel non-musicien devient musicien", ou encore : "Tel homme non-musicien devient homme musicien". Ce qu'on appelle 'simple', pour ce qui change, c'est 'tel homme' et 'tel non-musicien' et, pour ce qu'il devient, 'musicien'. Et ce qu'on appelle 'composé', pour ce qui change et pour ce qu'il est devenu, c'est de déclarer que 'tel homme non-musicien' devient 'musicien' ou 'homme musicien'.

190a5 67. Pour ces cas, on dit parfois non seulement que "tel" devient, mais aussi que "de tel" s'engendre : du non-musicien, par exemple, un musicien. Mais on ne parle pas ainsi dans tous les cas, car on ne dit pas<sup>151</sup> : "De tel homme s'est engendré un musicien", mais seulement : "Tel homme est devenu musicien".

190a9 68. Par ailleurs, entre ces termes simples avec lesquels nous exprimons la génération, l'un demeure, dans son devenir, mais pas l'autre. En effet, l'homme demeure : devenu musicien, il reste encore homme; le non-musicien, par contre, l'immusicien<sup>152</sup>, ne demeure pas, en termes simples comme en termes composés.

#### Le troisième terme

190a13 69. Cela fixé, toute génération implique, à bien y regarder, d'y supposer, tel qu'annoncé, un sujet à engendrer. Ce sujet, malgré son unité numérique, ne comporte pas unité d'espèce; d'espèce, c'est-à-dire de notion. Être homme, être immusicien, ce n'est pas la même chose.

#### Dualité du sujet

190a17 70. De plus, l'un demeure, l'autre pas : celui qui n'est pas opposé, l'homme, demeure, mais le non-musicien, l'immusicien<sup>153</sup>, ne demeure pas, ni le composé des deux, l'homme non musicien.

---

<sup>151</sup> Οὐ γάρ, *ut*. Le latin n'a pas la négation ni le lien de conséquence.

<sup>152</sup> ἄμουσον, *immusicum*.

<sup>153</sup> Τὸ μουσικὸν δὲ καὶ τὸ ἄμουσον, *musicum autem et immusicum*. — Le contexte laisse attendre seulement le terme négatif : τὸ μὴ μουσικόν, *non musicum*, ou τὸ ἄμουσον, *immusicum*, ou les deux ensemble, comme c'était le cas quelques lignes plus haut (190a11-12), où ARISTOTE donnait à la suite la négation et la privation. De plus, il est question tout de suite après du composé des deux et il ne s'agit évidemment pas de la composition musicien-amusicien. S. THOMAS commente d'ailleurs comme s'il ne lisait mentionné que le terme négatif. Certes, on pourrait comprendre que la forme à acquérir n'est pas présente toute la durée du changement, mais cette indication rompt l'unité d'intention d'ARISTOTE, fait hors contexte.

190a21 71. D'ailleurs, c'est "De telle chose s'engendre telle autre", plutôt que "Telle chose devient telle autre", qui se dit de préférence pour ce qui ne demeure pas; ainsi c'est d'un immusicien que s'engendre un musicien, pas d'un homme. Toutefois, on parle parfois de la même façon pour ce qui demeure, car nous disons que d'airain s'engendre une statue, non que l'airain devient statue. Mais on est plus à l'aise de parler des deux manières pour le terme issu de la forme opposée et qui ne demeure pas : on est également à l'aise de dire que "de telle chose s'engendre telle autre" et que "telle chose devient telle autre", que "de l'immusicien s'engendre le musicien" et que "l'immusicien devient musicien". Aussi en va-t-il de même encore pour le composé : on dit également que "de l'homme immusicien s'engendre le musicien" et que "l'homme immusicien devient musicien".

*Nécessité du sujet*

190a31 72. Par ailleurs, s'engendrer se dit en plusieurs sens; dans bien des cas, il ne s'agit pas simplement de s'engendrer, mais de devenir tel. C'est aux seules substances qu'il appartient de s'engendrer absolument, aux autres il appartient de s'engendrer relativement<sup>154</sup>. Manifestement, il faut un sujet pour s'engendrer. Effectivement, devenir quantifié, de qualifié, relatif, à un temps et quelque part, c'est le fait d'un sujet, puisque seule la substance ne s'attribue à rien d'autre comme à son sujet, alors que tout le reste s'attribue à elle. Mais même les substances et tout ce qui est absolument s'engendent d'un sujet; cela devient manifeste à qui regarde bien : il y a toujours quelque chose dont s'engendre ce qui le fait; par exemple, les plantes et les animaux le font à partir d'une semence.

190b5 73. En outre, ce qui s'engendre absolument le fait soit par information, telle une statue, à partir d'airain; soit par addition, tel ce qui croît; soit par abstraction, tel l'Hermès, à partir de la pierre; soit par composition, telle une maison; soit par altération, comme ce dont on modifie la matière. Or manifestement tout ce qui s'engendre ainsi le fait à partir d'un sujet.

*Composition de tout ce qui s'engendre*

190b10 74. Chose évidente d'après ce qu'on vient d'expliquer, ce qui s'engendre est toujours composé<sup>155</sup> : il comporte quelque chose qui s'engendre et quelque chose qui devient cela; et le dernier présente deux sens : le sujet et l'opposé. Fait fonction d'opposé le non-musicien, et de sujet, l'homme. L'opposé, c'est encore la privation de figure, de forme, d'agencement; le sujet, c'est encore l'airain, la pierre, l'or.

## Leçon 12

#98. — Le Philosophe vient d'examiner dialectiquement le nombre des principes. Il se met maintenant à établir la vérité.

Il le fait en deux parties : il établit d'abord la vérité, puis (191a23) se fonde sur elle pour écarter les difficultés et les erreurs des Anciens.

---

<sup>154</sup> Κατὰ μὲν τᾶλλα, *secundum quid aliorum*. — La formulation grecque introduit la suite où ARISTOTE indique comme plus manifeste le besoin d'un sujet pour le changement accidentel, avant de manifester que la génération substantielle en requiert un aussi. La formulation latine complète l'opposition antérieure entre changement absolu et relatif et laisse d'application plus générale la remarque subséquente.

<sup>155</sup> Τὸ γινόμενον ἅπαν ἀεὶ σύνθετόν ἐστι, *quod fit semper compositum est*.

La première partie se divise en deux : il montre d'abord que tout changement naturel implique trois éléments, puis (190b17), de là, qu'il y a trois principes.

La première partie se divise encore en deux : il annonce d'abord son intention, puis (189b32) la réalise.

#99. — Préciser s'il y a seulement deux ou trois principes de la nature, disait-il, présente beaucoup de difficulté. On doit y travailler, poursuit-il, en portant d'abord attention à ce que toutes les espèces de changement comportent de génération. En effet, tout changement en comporte quelque chose; par exemple, ce qui s'altère de blanc à noir, d'abord blanc, cesse de l'être, et, n'étant pas noir, le devient. Il en va pareillement dans les autres changements. Justifiant son ordre, il allègue qu'on doit énoncer d'abord les points communs et ne regarder qu'ensuite les détails propres à chaque cas<sup>156</sup>.

#100. — Il réalise ensuite (189b32) son propos, et ce en deux points : il présente d'abord des notions nécessaires à celui-ci, puis (190a13) le réalise.

Le premier point se divise en deux : d'abord une division, puis (190a5) les différences entre ses membres.

#101. — Tout changement, dit-il, comporte deux termes. Ainsi, en tout changement substantiel, une chose, dit-on, s'engendre d'une autre, et en tout changement accidentel, une chose s'engendre de l'autre. On peut l'exprimer de deux façons, les termes du devenir ou du changement pouvant se prendre simples ou composés.

En voici l'explication. "Tel homme devient musicien", dit-on parfois; les deux termes du changement sont alors simples. Il en va de même si on dit : "Tel non-musicien devient musicien." Par contre, si on dit : "Tel homme non musicien devient un homme musicien", les deux termes sont alors composés. Bref, si c'est à un 'homme' ou à un 'non-musicien' qu'on attribue de changer, le sujet est simple; alors ce qui change, c'est-à-dire à quoi on attribue de changer, on le présente comme un sujet simple du changement. En correspondance, le terme de ce changement, présenté comme simple, c'est 'musicien', comme lorsqu'on dit : "Tel homme devient musicien", ou "Tel non-musicien devient musicien". Par contre, on peut les présenter comme composés l'un et l'autre, "le sujet du changement", auquel on attribue de changer, et "ce qu'il est devenu", où se termine ce changement. Si par exemple on dit : "Tel homme non musicien devient musicien", il y a composition de la part du sujet seulement, mais simplicité de la part de l'attribut; par contre, si on dit : "Tel homme non musicien devient un homme musicien", il y a composition de part et d'autre.<sup>157</sup>

#102. — Il signale ensuite (190a5) deux différences entre les membres de la division décrite.

---

<sup>156</sup> *Supra*, #6.

<sup>157</sup> La composition latine de la dernière affirmation — depuis *par contre* — a une maladresse que je corrige. Littéralement : « Par contre, on signifie que l'un et l'autre — à savoir, à la fois ce qui devient, c'est-à-dire ce à quoi on attribue de devenir, et ce qu'il devient, c'est-à-dire ce à quoi se termine le devenir — deviennent comme un composé, lorsque nous disons qu'un *homme non musicien devient musicien*. Alors, en effet, il y a composition de la part du sujet seulement, et simplicité de la part de l'attribut ; mais lorsque je dis qu'un *homme non musicien devient un homme musicien*, alors il y a composition de part et d'autre. »

D’abord, pour certaines de ces divisions, deux manières de s’exprimer conviennent : “Telle chose devient telle autre” et “De telle chose s’engendre telle autre”. Ainsi on dit aussi bien “Tel non-musicien devient musicien” et “De tel non-musicien s’engendre un musicien”. Mais cela ne va pas partout, car on ne dit pas : “De tel homme s’engendre un musicien”, mais seulement “Tel homme devient musicien”.

Il introduit ensuite une seconde différence (190a9). Lorsque, dit-il, on attribue la génération aux deux termes simples : le sujet et l’opposé<sup>158</sup>, l’un demeure et l’autre pas. En effet, une fois devenu musicien, on demeure homme, mais on ne garde pas la qualité opposée, qu’on lui donne une forme négative, comme ‘non-musicien’, ou privative, ou contraire, comme ‘immusicien’<sup>159</sup>. Le composé formé du sujet et de l’opposé ne demeure pas non plus; en effet, on ne demeure pas ‘homme non musicien’ une fois qu’on est devenu musicien. Pourtant, c’est bien à ces trois termes qu’on attribuait la génération, car on disait : “Tel homme devient musicien”, et : “Tel non-musicien devient musicien”, et : “Tel homme non musicien devient musicien”. Entre les trois, seulement le premier demeure durant tout le changement, mais les deux autres non.

#103. — Il prouve ensuite (190a13) son propos en supposant ce qui précède : qu’en toute génération naturelle on trouve trois éléments.

Il le fait en trois points : il énumère d’abord deux choses présentes en toute génération naturelle, puis (190a17) prouve ce qu’il avait supposé et enfin (190b10) conclut son propos.

#104. — En supposant ce qui précède, dit-il, si on veut bien regarder à toute génération naturelle, on admettra qu’il faut toujours supposer un sujet auquel l’attribuer. Ce sujet, malgré son unité numérique, ne répond cependant pas à une seule nature ni à une seule notion. En effet, quand on attribue à un homme de devenir musicien, cet homme, malgré son unité numérique, répond à une double notion : celle d’homme et celle de non-musicien ne sont pas la même. Il ne signale pas le troisième terme, toutefois, le nouveau terme auquel toute génération doit aboutir, car il est manifeste.

#105. — Il prouve ensuite (190a17) ce qu’il avait supposé : d’abord, que le sujet auquel on attribue la génération répond à une double notion, puis (190a31) que toute génération implique un sujet.

Il montre le premier point de deux manières. D’abord par le fait que, dans le sujet auquel on attribue la génération, il y a quelque chose qui demeure et quelque chose qui ne demeure pas. En effet, ce qui n’est pas opposé au terme de la génération demeure : on demeure homme, quand on devient musicien; tandis que le non-musicien ne demeure pas, ni le composé, c’est-à-dire l’homme non musicien. De là ressort clairement que l’homme et le non-musicien ne répondent pas à la même notion, puisque l’un demeure et l’autre non.

---

<sup>158</sup> La privation, l’opposé de la forme à acquérir, bien sûr, pas l’opposé du sujet qui va l’acquérir.

<sup>159</sup> *Immusicum*.

#106. — Le Philosophe montre ensuite (190a21) la même chose d'une autre manière, du fait que pour ce qui ne demeure pas on dit que "de telle chose s'engendre telle autre", plutôt que "telle chose devient telle autre" — quoique, cependant, cela aussi puisse se dire, mais pas aussi correctement. On dit plutôt en effet que "d'un non-musicien s'engendre un musicien". On dit aussi qu'"un non-musicien devient musicien", mais c'est par accident, pour autant que c'est celui qui se trouve ne pas être musicien qui devient musicien.

Mais on ne parle pas de la sorte à propos de ce qui demeure; en effet, on ne dit pas que "d'un homme s'engendre un musicien", mais qu'"un homme devient musicien". Nous disons néanmoins parfois même pour ce qui demeure que "de telle chose s'engendre telle autre". Par exemple, on dit que "d'airain s'engendre une statue"; mais on peut le faire parce que, sous le nom d'airain, nous entendons la matière encore sans figure, de sorte qu'on parle ainsi en raison de la privation appréhendée. En outre, même si on dit, à propos de ce qui demeure, que "de telle chose s'engendre telle autre", il reste que c'est plutôt à propos de ce qui ne demeure pas qu'on peut parler des deux manières, et dire tout aussi bien que "telle chose devient telle autre" et que "de telle chose s'engendre telle autre", qu'on prenne l'opposé qui ne demeure pas, ou qu'on prenne le composé de l'opposé et du sujet.

Cette manière différente de parler pour le sujet et pour l'opposé rend donc manifeste que le sujet et l'opposé, par exemple, 'homme' et 'non-musicien', malgré leur unité de sujet, répondent cependant à deux notions.

#107. — Il manifeste ensuite (109a31) son autre supposition, qu'en toute génération naturelle il faut un sujet.

C'est au métaphysicien, bien sûr, qu'il appartient de prouver cela par raisonnement<sup>160</sup>. Aussi se contente-t-il ici de le prouver par induction : d'abord à partir de cela même qui s'engendre, puis (190b5) à partir des modalités de la génération.

S'engendrer, dit-il, se dit en plusieurs sens. Mais s'engendrer absolument, c'est seulement l'affaire de substances ; le reste, on dit plutôt qu'il s'engendre relativement. C'est que s'engendrer implique commencer à être. Alors, qu'une chose s'engendre absolument requiert qu'elle n'existait absolument pas auparavant, ce qui est le cas pour ce qui s'engendre substantiellement. En effet, ce qui devient homme non seulement n'était pas homme auparavant; en vérité, cela n'existait absolument pas. Tandis que quand un homme devient blanc, il ne serait pas vrai de dire qu'auparavant il n'existait pas, mais seulement qu'auparavant il n'était pas tel.

Ce qui devient ainsi relativement a manifestement besoin d'un sujet. La quantité, la qualité et les autres accidents concernés par la génération relative ne peuvent pas être sans sujet; à la seule substance est réservée de ne pas être dans un sujet.

Cependant, même les substances, à bien y regarder, s'engendent manifestement d'un sujet; les plantes et les animaux, on le voit bien, s'engendent d'une semence.

#108. — Il montre ensuite (190b5) la même chose avec une induction à partir des modalités de génération.

---

<sup>160</sup> *Métap.*, VII, 7.

Certaines choses s'engendrent, dit-il, par information, comme une statue, à partir d'airain; d'autres par apposition, comme ce qui croît, telle une rivière, à partir de plusieurs ruisseaux; d'autres par abstraction, telle l'image de Mercure, sculptée à partir d'une pierre; d'autres par composition, telle une maison; d'autres par altération, tel ce dont la matière se trouve altérée par la nature ou par l'art. Dans tous ces cas, manifestement, on est engendré à partir d'un sujet. Manifestement donc, tout ce qui s'engendre le fait dans un sujet.

On doit remarquer, toutefois, qu'Aristote a compté les artéfacts avec ce qui s'engendre absolument, bien que les formes artificielles soient des accidents. C'est que les artéfacts, en un sens, appartiennent au genre de la substance par leur matière. C'est peut-être aussi en raison de l'opinion des Anciens, qui assimilaient les choses naturelles aux artéfacts<sup>161</sup>.

#109. — Le Philosophe conclut ensuite (190b10) son propos. On vient de montrer, affirme-t-il, que ce à quoi on attribue de s'engendrer est toujours composé. De plus, toute génération implique une forme où aboutir et un sujet auquel on attribue de s'engendrer, lequel est double : ce sujet comme tel et la forme opposée. Manifestement donc, toute génération implique trois termes : un sujet, une forme finale et son opposée. Par exemple, quand un homme devient musicien, la forme opposée est 'non-musicien' et le sujet est 'homme', alors que 'musicien' est l'aboutissement de la génération. Pareillement, dans les artéfacts, la privation de figure, de forme, d'ordre sert d'opposé, tandis que l'airain, l'or, les pierres interviennent comme sujets.

### *Chapitre 7 (190b17ss) [Principes naturels : contraires et sujet]*

#### *Principes de la génération.*

190b17 75. Manifestement donc, si c'est précisément de ses causes et de ses principes que chaque être naturel tient d'être et de s'engendrer, s'il le tient d'eux en premier, non par accident, mais suivant l'essence qu'on lui attribue, alors c'est de son sujet et de sa forme que chacun tient de s'engendrer. L'homme musicien, en effet, se compose d'une certaine manière d'homme et de musicien, car on résout sa définition<sup>162</sup> en celles de ces éléments. Évidemment donc, ce qui s'engendre, ce qui s'engendre le tient de ces principes.

#### *Dualité du sujet*

190b23 76. Malgré son unité numérique, le sujet répond à deux espèces. L'homme, en effet, l'or et, en général, la matière fait nombre. Voilà déjà quelque chose, et ce n'est pas par accident que ce qui s'engendre le tient de lui. De la privation, par contre, de la contrariété, elle le tient par accident. Elle le tient encore de l'espèce : de l'agencement, par exemple, de la musique ou de tout autre pareil attribut.

#### *Trois principes*

190b29 77. On doit donc compter les principes en un sens comme deux, mais en un autre comme trois. En un sens, on doit aussi les considérer comme des contraires :

---

<sup>161</sup> II, leç. 2, #149.

<sup>162</sup> Λόγους ou ὄρους, selon les manuscrits, *rationem*. — Le singulier du latin convient mieux; c'est la définition de l'homme musicien qui se résout en *celles* de l'homme et du musicien.

ainsi pourrait-on nommer 'le musicien' et 'l'immusicien', 'le chaud' et 'le froid', 'l'accordé' et 'le désaccordé'; mais en un autre non, car les contraires ne peuvent pas pâtir l'un par l'autre. Néanmoins, cette difficulté se résout du fait de compter comme un autre principe le sujet, lui qui n'est pas un contraire. De la sorte, les principes, en un sens, ne sont pas plus nombreux que les contraires, mais comptent pour deux, pour ainsi dire. Ils ne sont quand même pas absolument deux, mais trois, en raison d'une différence essentielle entre sujet et contraire : entre l'homme et l'amusicien, le sans-figure et l'airain, l'essence diffère.

*Résumé*

191a3 78. Voilà donc pour le nombre de principes qui président à la génération des choses naturelles, et pour le sens où on en compte tant. On l'a montré aussi<sup>163</sup> : il faut donner un sujet aux contraires et ceux-ci doivent être deux. En un certain sens, toutefois, cela n'est pas nécessaire; l'un des contraires suffira, par son absence et sa présence, à assurer le changement.

*Nature des principes, spécialement de la matière*

191a7 79. La nature sujette se connaît par analogie : le rapport de l'airain à la statue, du bois au lit, ou de toute matière sans forme, avant d'en recevoir une, à quoi que ce soit qui l'ait déjà reçue, voilà son rapport à la substance, à telle chose, à l'être. Voilà donc un principe, qui n'a toutefois ni unité ni être<sup>164</sup> à la manière de tel individu; la notion compte pour un autre principe; de même enfin son contraire, la privation. Ces principes, en quel sens ils comptent pour deux et en quel sens pour plus, on vient de l'expliquer.<sup>165</sup>

191a15 80. Ainsi donc, après avoir déclaré que les principes sont seulement les contraires<sup>166</sup>, on a tout de même admis la nécessité qu'autre chose leur serve de sujet, de façon à en compter trois. Nos dernières explications ont rendu manifestes la différence entre les contraires, le rapport des principes entre eux et ce qu'est le sujet. Néanmoins, si la substance c'est l'espèce<sup>167</sup> ou le sujet, ce n'est pas encore manifeste. Mais que les principes sont trois, et en quel sens<sup>168</sup> ils le sont, et la tournure<sup>169</sup> de chacun, cela on

---

<sup>163</sup> Καὶ δῆλόν ἐστιν, *et ostensum est*.

<sup>164</sup> Οὐχ οὕτω μία οὔσα οὐδὲ οὕτως ὄν, *non sic unum existens, neque sic unum*. — Le latin répète l'un, où le grec ajoute l'être. À noter tout de même que ὄν remplace ἐν suite à une correction effectuée par CARTERON d'après le manuscrit *Parisiensis* 1853; la Léonine avait encore ἐν.

<sup>165</sup> Un passage du *Timée* est inspirant pour manifester cette ligne très dense sur la matière première, et aussi pour montrer que PLATON avait déjà introduit ARISTOTE à cette notion : « Si le réceptacle ressemblait à l'une des choses qui y entrent, chaque fois que des choses dotées d'une nature contraire ou radicalement hétérogène à celle-là se présenteraient, le réceptacle en prendrait mal la ressemblance, étant donné qu'il montrerait en même temps l'aspect qui est le sien. Voilà pourquoi il faut que soit dépourvu de toutes caractéristiques ce qui recevra en soi des choses de tout genre. Par exemple, pour fabriquer des onguents parfumés artificiellement, on commence, une fois qu'on a cette matière première, par rendre le plus inodore possible les liquides qui doivent recevoir les parfums. De même tous ceux qui, en quelque substance molle, s'appliquent à modeler des figures ne laissent subsister la trace d'absolument aucune figure, et s'arrangent pour aplanir cette substance molle et la rendre le plus lisse possible. Cela dit, il en va de même aussi pour l'entité qui doit sur toute son étendue recevoir maintes fois et dans de bonnes conditions les représentations de tous les êtres éternels; il convient qu'elle soit par nature dépourvue de toute forme. » (PLATON, *Timée*, 50e, trad. BRISSON)

<sup>166</sup> Ἀρχαὶ τὰναντία μόνον, *principia contraria sunt*.

<sup>167</sup> Τὸ εἶδος, *species*.

<sup>168</sup> Πῶς, *quomodo*.

l'a expliqué<sup>170</sup>. Combien il y a de principes, donc, et quels ils sont, considérons-le désormais établi.

### *Leçon 13*

#110. — Le Philosophe vient de montrer que toute génération naturelle comporte trois termes. Se fondant sur cet acquis, il montre maintenant combien la nature comporte de principes.

Il le fait en deux points : il réalise d'abord son propos, puis (191a15) récapitule l'acquis et annonce ce qu'il reste à dire.

Le premier point se divise en deux : le Philosophe énumère d'abord les trois principes de la nature, puis (191a8) les manifeste.

Le premier point se divise en trois : le Philosophe établit d'abord la vérité sur les principes de la nature, puis (190b29) use de la vérité ainsi établie pour résoudre les difficultés antérieures sur les principes et enfin (191a3), comme au dire des Anciens ce sont des contraires les principes, il montre si ou non il faut toujours des contraires.

Le premier point se divise en deux : le Philosophe établit d'abord que la nature comporte deux principes par soi, puis (190b23) qu'il s'en ajoute un troisième par accident.

#111. — Pour le premier point, il use de cet argument : ce qu'on appelle les principes et les causes des choses naturelles, c'est ce dont leur être et leur génération dépendent par soi et non par accident; or tout ce qui s'engendre tient son être et sa génération de son sujet et de sa forme; ce sont donc ce sujet et cette forme qui constituent les causes et principes par soi de tout ce qui s'engendre naturellement.

Que par ailleurs ce qui s'engendre naturellement le tienne de son sujet et de sa forme, il le prouve ainsi. Les éléments en lesquels se résout la définition d'une chose, voilà ce qui la compose, car tout se résout en les éléments qui le composent; or la notion de ce qui s'engendre naturellement se résout en son sujet et sa forme. La notion de l'homme musicien, par exemple, se résout en celles de l'homme et du musicien; voulant définir l'homme musicien, on devra en effet fournir les définitions de l'homme et du musicien. Donc ce qui s'engendre naturellement tient son être et sa génération de son sujet et de sa forme.

Ici, doit-on noter, Aristote vise les principes non seulement de la génération, mais aussi de l'être. Aussi dit-il à dessein : « que chaque être naturel tient d'être et de s'engendrer, s'il le tient d'eux en premier... ». « S'il le tient d'eux en premier ... », dit-il, c'est-à-dire, par soi aussi et non par accident. Les principes par soi, donc, de tout ce qui s'engendre naturellement, ce sont son sujet et sa forme.

#112. — Le Philosophe ajoute ensuite (190b23) le troisième principe par accident.

Malgré son unité numérique, rappelle-t-il, le sujet répond pourtant à deux espèces, à deux notions<sup>171</sup>. L'homme, en effet, l'or et toute matière font comme un nombre. Car

---

<sup>169</sup> Ὁ τρόπος, *modus*.

<sup>170</sup> Δῆλον, *dictum est*.

il faut y voir le sujet même dont une chose tient par soi et non par accident de s'engendrer, ce qui est positivement quelque chose : un homme, par exemple, de l'or. Il faut y voir aussi son accident : une contrariété, une privation; la privation, par exemple, de musique, de figure. Constitue un troisième principe une espèce, c'est-à-dire une forme, comme son agencement est la forme d'une maison, ou la musique celle d'un homme musicien, ou toute autre forme attribuée ainsi.

Sa forme et son sujet, voilà donc les principes par soi de ce qui s'engendre naturellement, tandis que cette privation ou ce contraire en fournit un principe par accident, du fait de représenter un accident du sujet. Ainsi, dira-t-on, c'est un constructeur la cause efficiente par soi d'une maison, et un musicien n'en est la cause efficiente que par accident, du fait que par accident son constructeur se trouve musicien. De même, l'homme concerné est la cause par soi, comme sujet, d'un homme musicien, tandis que le fait de ne pas être musicien n'en est cause et principe que par accident.

#113. — Une privation, pourrait-on toutefois objecter, ne reste pas l'accident du sujet, une fois qu'il a revêtu la forme; alors la privation ne serait pas même par accident un principe de son être. La matière, doit-on répliquer, ne va jamais sans privation; quand elle comporte une forme, c'est toujours avec la privation de la forme opposée. En conséquence, tant que le sujet en changement change, devenant par exemple un homme musicien, il reste en lui, tant qu'il n'a pas complètement revêtu la forme, une privation correspondante, par exemple de la musique, et pour cela celle-ci constitue un principe par accident de l'homme qui devient musicien. Mais une fois cette forme toute développée, le sujet comporte privation de la forme opposée; celle-ci intervient alors comme principe par accident de son être.

Manifestement donc, dans l'intention d'Aristote, la privation introduite comme principe de la nature par accident n'est pas une aptitude à la forme, ni un commencement de la forme, ni son principe actif imparfait, comme certains le soutiennent, mais l'absence même de la forme, ou le contraire de la forme, comme une espèce d'accident du sujet.

#114. — Le Philosophe résout ensuite (190b29) toutes les difficultés antérieures en se fondant sur la vérité qu'il vient d'établir.

En un sens, c'est-à-dire par soi, conclut-il, il y a deux principes; mais en un autre sens, il y en a trois, si on ajoute le principe par accident aux principes par soi. En un sens, les principes sont par ailleurs des contraires : par exemple, le musicien et le non-musicien, le chaud et le froid, l'accordé et le désaccordé; mais en un autre sens, ce ne sont pas des contraires, si on les prend sans leur sujet, car des contraires ne peuvent pas pâtir l'un de l'autre. Pour résoudre cette difficulté, il faut leur supposer un sujet; alors ils peuvent pâtir l'un par l'autre.

Les principes, conclut-il ainsi, ne sont pas plus nombreux "que les contraires". Il n'y en a que deux par soi. Toutefois, ils ne sont pas non plus tout à fait deux seulement, puisque l'un d'eux inclut une différence essentielle; le sujet, en effet, répond à deux notions<sup>172</sup>. De la sorte, il y a trois principes, les notions d'homme et de non-

---

<sup>171</sup> *Supra*, #104.

<sup>172</sup> Leç. préc., #104ss.

musicien, d'airain et de sans-figure se trouvant différentes. Manifestement donc, les discussions antérieures, en s'attaquant aux deux contradictoires, comportaient une part de la vérité, mais pas toute.

#115. — Il montre ensuite (191a3) en quel sens il faut deux contraires et en quel sens non.

Nos explications, dit-il, ont rendu manifeste combien de principes président à la génération des choses naturelles, et en quel sens il y en a tant. On l'a montré, en effet, il faut deux contraires, l'un principe par soi et l'autre par accident; et quelque chose doit servir de sujet pour les contraires, ce sujet constituant aussi un principe par soi. En un sens, l'un des contraires n'est pas requis à la génération<sup>173</sup>; l'un des contraires suffit parfois à assurer le changement par son absence et sa présence.

#116. — Le changement, doit-on se rappeler, compte trois espèces<sup>174</sup> : la génération, la corruption et le mouvement, dont voici la différence : le mouvement va d'un terme affirmé à un autre, par exemple, du blanc au noir; par contre, la génération va d'un terme nié au même terme affirmé, par exemple, du non-blanc au blanc, ou du non-homme à l'homme, et la corruption va d'un terme affirmé au même terme nié, par exemple, du blanc au non-blanc, ou de l'homme au non-homme. Évidemment donc, le mouvement requiert deux contraires dans un seul sujet, tandis que la génération et la corruption, ne requièrent que la présence et l'absence d'un seul contraire, c'est-à-dire son habitus et sa privation.

De toute façon, le mouvement implique génération et corruption : ce qui passe du blanc au noir se corrompt comme blanc pour devenir noir. Finalement donc, tout changement naturel requiert sujet, forme et privation. Par contre, toute génération et corruption n'implique pas mouvement; la génération et la corruption des substances font exception. Aussi, tout changement implique sujet, forme et privation, mais non un sujet avec deux contraires.

#117. — C'est d'ailleurs cette opposition qu'on trouve dans les substances, qui forment le premier genre, et non l'opposition de contrariété. En effet, les formes substantielles ne se contrarient pas, bien que leurs différences se contrarient au sens où l'une se conçoit par privation de l'autre, comme dans le cas de l'animé et de l'inanimé.

#118. — Le Philosophe manifeste ensuite (191a7) les principes introduits.

La nature initiale sujette au changement, la matière première, ne prête pas par elle-même à connaissance, puisque tout se connaît moyennant sa forme, alors que la matière première est par définition sujette à toute forme. Elle se connaît plutôt "par analogie", en signalant une proportion. En effet, on sait que le bois se distingue de la forme de la scie et du lit, puisqu'il se retrouve tantôt sous une forme tantôt sous l'autre. En remarquant que ce qui est de l'air devient à un autre moment de l'eau, on doit concéder que quelque chose doit exister sous forme d'air pour se retrouver sous forme d'eau. Ce sujet doit se distinguer de la forme de l'eau et de celle de l'air, comme le

---

<sup>173</sup> *Ad generationem.*

<sup>174</sup> V, leç. 2.

bois se distingue de la forme de la scie et de la forme du lit. Bref, ce qui se rapporte aux substances naturelles comme l'airain à la statue et le bois au lit, et toute matière informe à la forme, voilà ce qu'on appelle matière première.

Voilà donc un principe de la nature. Il n'en est pas un "comme telle chose", comme un individu qui se montre, du fait de posséder déjà forme et unité en acte; on le reconnaît comme être et comme un du fait de se trouver en puissance à une forme. La "notion", c'est-à-dire la forme, constitue un second principe. Le troisième est la privation qui contrarie cette forme. En quel sens compter ces principes pour deux ou pour trois, on l'a expliqué plus haut<sup>175</sup>.

#119. — Le Philosophe résume ensuite (191a15) ce qu'il vient de dire, puis annonce ce qui lui reste à dire.

On vient d'expliquer, dit-il, que ce sont des contraires les principes, puis que quelque chose leur sert de sujet, ce qui fait trois principes. On vient aussi de rendre manifeste une différence entre les contraires : ils sont principes l'un par soi, l'autre par accident. On a encore clarifié les rapports entre les principes : le sujet et un contraire ne constituent qu'une seule entité numérique, mais répondent à deux notions. Enfin, on a manifesté autant qu'il se peut la nature du sujet. Cependant, on n'a pas encore précisé ce qui est davantage substance, si c'est la forme ou la matière; de fait, on apportera cette précision au début du second livre<sup>176</sup>. Mais on a déjà dit que les principes sont trois, en quel sens, et selon quelles modalités. Enfin, il conclut avec sa visée principale : voilà qu'est devenu manifeste combien de principes il y a et quels ils sont.

### *Chapitre 8 [Solution des difficultés des Anciens]*

*Leur principe*

191a23 81. Uniquement<sup>177</sup> ainsi se résolvent les carences<sup>178</sup> des Anciens; manifestons-le. Les premiers à chercher la vérité et la nature des choses dans une intention philosophique en furent détournés, comme poussés sur une autre voie par leur faiblesse<sup>179</sup>. Nul être, déclarent-ils, ne s'engendre ni ne se corrompt, puisqu'on doit s'engendrer de l'être ou du non-être, deux impossibilités : l'être ne peut pas s'engendrer, car il existe déjà; rien ne peut non plus s'engendrer du non-être, car il faudrait lui supposer un sujet. Puis, sur cette lancée, ils ont poussé plus loin l'absurdité<sup>180</sup>, en ajoutant qu'il n'existe pas plusieurs entités, mais seulement l'être même. C'est pour ces raisons qu'ils ont adopté pareille opinion.

*Principes essentiel et accidentel de la génération*

---

<sup>175</sup> *Supra*, #114.

<sup>176</sup> Leç. 2, #155.

<sup>177</sup> Μοναχῶς, *singulariter*.

<sup>178</sup> Ἀπορία, *defectus*.

<sup>179</sup> Ὑπὸ ἀπειρίας, *ob infirmitatem*. — Le grec : « par leur inexpérience ».

<sup>180</sup> Τὸ ἐφεξῆς συμβαῖνον αὐξοντες, *consequenter contingens augmentantes*.

191a34 82. À notre avis, par contre, s'engendrer de l'être ou du non-être, et qu'eux fassent ou subissent ou deviennent telle chose, cela, en un sens, ne diffère en rien de ce que le médecin fasse ou subisse telle chose, et que de lui telle chose soit ou s'engendre. Ce dernier cas comportant deux sens, il en va de même, manifestement, pour celui où telle chose s'engendre de l'être et où l'être la fait ou la subit. Or le médecin construit non en tant que médecin, mais en tant que constructeur, et devient blanc non en tant que médecin, mais en tant que noir. Par contre, c'est en tant que médecin qu'il soigne et qu'il cesse de l'être. Or on dit le plus proprement que le médecin fait ou subit telle chose, ou l'engendre, quand c'est en tant que médecin qu'il la subit, la fait ou l'engendre. Évidemment donc, 's'engendrer du non-être' signifie aussi le faire du non-être en tant que tel. C'est précisément faute de cette distinction<sup>181</sup> qu'ils se sont égarés; cette première ignorance a grossi jusqu'à leur faire penser que rien d'autre ne s'engendre ni n'existe, jusqu'à leur faire supprimer toute génération. C'est aussi notre avis que rien ne s'engendre du non-être absolu; cela n'empêche qu'on s'engendre du non-être, mais du non-être par accident. De la privation, en effet, qui en soi revient à du non-être, telle chose qui n'existait pas s'engendre. Cela étonne et paraît impossible, que telle chose s'engendre ainsi du non-être. Pareillement pourtant, l'être non plus n'engendre ni ne devient rien, sauf par accident. S'engendrer ainsi<sup>182</sup> présente le même sens que le fait que d'un animal s'engendrerait un animal, et de tel animal, tel autre, par exemple, un chien d'un cheval. Ce chien s'engendrerait alors non seulement de tel animal, mais aussi d'un animal, quoique non en tant qu'animal, puisque cela le cheval le serait déjà. Si on devait devenir un animal, et que ce ne soit pas par accident, ce ne serait pas d'un animal qu'on serait engendré. De même, si c'est un être qu'on doit devenir, on ne sera pas engendré d'un être; ni d'un non-être, car l'être d'un non-être, on a dit ce que cela signifie à notre avis : c'est l'être de lui en tant que non-être. « Tout est ou n'est pas », nous n'en démordons toujours pas. Voilà le premier type de solution.

*Seconde solution : la puissance et l'acte*

191b27 83. Il en existe un autre, puisque toutes ces réalités peuvent se dire en puissance et en acte. Mais on en a déterminé ailleurs avec plus de précision.

191b30 84. C'était donc bien vrai : toutes les carences qui ont forcé à la négation de réalités dont on a parlé se résolvent. C'est cela qui a porté nos prédécesseurs à tant s'égarer sur la génération et la corruption, et sur le changement en général. Dès qu'aperçue, cette nature dissipe toute leur ignorance.

## *Leçon 14*

#120. — Le Philosophe vient d'établir la vérité sur les principes de la nature. Avec cette aide, il écarte maintenant les difficultés des Anciens.

Il écarte les difficultés ou erreurs issues de l'ignorance d'abord de la matière, puis (191b35) de la privation; enfin (192a34) il réserve à une autre science celles qui concernent la forme.

---

<sup>181</sup> Οὐ διελόντες, *non percipientes*.

<sup>182</sup> Par accident.

Le premier point se divise en deux : Aristote présente d'abord la difficulté et l'erreur dans laquelle les Anciens sont tombés par ignorance de la matière; puis (191a34), usant de ce qu'il vient d'établir, il résout leur difficulté.

#121. — Cette vérité établie concernant les principes constitue, il faut l'admettre, dit-il, la seule voie où toute "carence", c'est-à-dire toute difficulté, des Anciens se résout. Cela donne un signe de la vérité de ce qu'on a dit des principes, car la vérité chasse toute fausseté et difficulté, tandis qu'admettre quoi que ce soit de faux laisse inévitablement subsister quelque difficulté.

Voici la difficulté et l'erreur des anciens philosophes à ce propos. Les premiers qui ont cherché la vérité et la nature des choses dans une intention philosophique se sont égarés, par faiblesse d'intelligence, sur une autre voie que celle de la vérité et de la nature : rien, ont-ils prétendu, ne s'engendre ni ne se corrompt, ce qui contrarie à la fois la vérité et la nature.

Vraiment c'est la faiblesse de leur intelligence qui les a contraints à cette position : ils ne savaient pas résoudre l'argument qui leur paraissait prouver que l'être ne s'engendre pas. Si l'être s'engendre, en effet, il le fait ou bien de l'être ou bien du non-être; or l'une et l'autre éventualité paraît bien impossible, que l'être s'engendrerait à partir de l'être, ou à partir du non-être. S'engendrer à partir de l'être ne se peut manifestement pas, du fait que ce qui est déjà ne peut s'engendrer. Car rien n'existe avant de s'engendrer; or l'être existe déjà; il ne peut donc pas s'engendrer. S'engendrer à partir du non-être ne se peut manifestement pas non plus, car il faut toujours présupposer un sujet à ce qui s'engendre<sup>183</sup> : de rien, rien ne s'engendre. On en concluait que forcément l'être ne connaissait ni génération ni corruption.

Poursuivant leur argumentation, ces Anciens ont fini par déclarer qu'il n'existe pas plusieurs êtres, mais un seul. L'argument précédent les y conduisait. Car admettre un seul principe matériel, puis soutenir qu'aucune génération ni corruption n'en procède, mais seulement de l'altération, entraînait que ce principe demeure toujours substantiellement unique.

#122. — Le Philosophe résout ensuite (191a34) l'objection qui précède.

Il le fait en deux points : il résout d'abord de deux manières l'objection en question, puis (191b30) conclut son propos principal.

Le premier point se divise en deux, d'après les deux solutions présentées.

#123. — Le mode d'expression, dit-il, n'implique aucune différence, qu'on dise que telle chose s'engendre de l'être ou du non-être, et que l'être ou le non-être fait ou subit telle chose, ou qu'on dise de quoi que ce soit, d'un médecin, par exemple, qu'il fait ou subit telle chose, et que telle chose est ou s'engendre de lui.

Pourtant, affirmer qu'un médecin fasse ou subisse telle chose, et que telle chose s'engendre de lui, cela prête à deux interprétations. De même, par conséquent, affirmer que de l'être ou du non-être s'engendre telle chose, et que l'être ou le non-être la fasse ou la subisse, cela prête aussi à double interprétation. Il en va pareillement avec

---

<sup>183</sup> *Supra*, leç. 12, #107ss.

tout autre terme; par exemple, si on affirme que du blanc s'engendre telle chose, et que le blanc la fasse ou la subisse.

La double interprétation de ce qu'un médecin fasse ou subisse telle chose, ou de ce que cela s'engendre de lui, voici comment le Philosophe la manifeste.

Le médecin, pourrait-on dire, construit; néanmoins, il ne le fait pas en tant que médecin, mais en tant que constructeur. Un médecin, pourrait-on pareillement dire, devient blanc; non en tant que médecin toutefois, mais en tant que noir. Dans l'autre sens, on dira qu'un médecin soigne en tant que médecin; pareillement, c'est en tant que médecin qu'il cesse de l'être. Or qu'un médecin fasse ou subisse une chose, ou qu'elle s'engendre de lui, on le dit proprement et par soi quand on le lui attribue en tant que médecin; on le dit par accident, par contre, quand on le lui attribue non en tant que médecin, mais en tant qu'autre chose. Ainsi donc, appert-il, qu'un médecin fasse ou subisse telle chose, ou que telle chose s'engendre de lui, cela se comprend en deux sens : par soi ou par accident.

Manifestement donc, s'engendrer du non-être se comprend proprement et par soi si la chose s'engendre du non-être en tant que non-être; pareille interprétation s'applique aussi à l'être.

Faute de percevoir cette distinction, les Anciens se sont trompés au point de penser que rien ne s'engendrait; et que rien d'autre que ce qu'ils admettaient comme premier principe matériel ne comportait d'être substantiel. Par exemple, en affichant l'air comme premier principe matériel, ils réduisaient tout le reste à de l'être accidentel. De la sorte, ils excluèrent toute génération substantielle, ne laissant que la seule altération. Parce que rien ne s'engendre par soi ni du non-être ni de l'être, ils ont conclu que rien ne peut s'engendrer d'eux.

#124. — Nous aussi, de fait, affirmons que rien ne s'engendre absolument et par soi du non-être, mais que tout s'en engendre seulement par accident : certes l'être ne provient pas par soi d'une privation. La raison en est que la privation n'entre pas dans l'essence de la chose engendrée; or une chose s'engendre par soi de ce qui reste en elle après sa génération<sup>184</sup>. De la sorte, ce qui a forme s'engendre à partir de ce qui n'en a pas, mais non par soi, par accident plutôt, puisque une fois qu'il a forme, la privation de forme ne reste pas en lui. Voilà la manière étonnante dont une chose s'engendre du non-être; elle paraissait impossible aux anciens philosophes. Ainsi donc il appert que du non-être quelque chose s'engendre; non pas par soi, toutefois, mais par accident.

#125. — Pareillement, à la question si de l'être s'engendre quoi que ce soit, on doit répondre que oui, mais par accident, non par soi. Il le manifeste avec un exemple.

Supposons que d'un cheval s'engendrerait un chien. Dans cette supposition, de tel animal, manifestement, s'engendrerait un animal; et par conséquent d'un animal s'engendrerait un animal. Pourtant, cet animal ne s'engendrerait pas alors par soi d'un

---

<sup>184</sup> « *Ex hoc autem aliquid fit per se, quod inest rei postquam iam facta est.* » — Du fait de servir de passif à 'facit ex', 'fit ex' pointe avec une clarté spéciale la cause matérielle. On est manifestement 'fait de' la matière en laquelle on est fait; il est tout aussi vrai, et équivalent, mais d'expression plus abstraite, qu'on a en son essence ce dont on est engendré. C'est la portée de toute cette argumentation pour manifester que toute génération implique un sujet.

animal, mais par accident, parce qu'il ne s'engendrerait pas de lui en tant qu'animal, mais en tant que tel animal. C'était déjà un animal, en effet, avant de devenir chien, puisque c'était un cheval; mais il n'était pas encore cet animal qu'est ce chien. Ainsi, tel animal, qui est un chien, s'engendre par soi de tel non-animal, c'est-à-dire de tel non-chien. Par contre, s'il devenait par soi un animal, et non par accident, il devrait s'engendrer d'un non-animal.

Il en va ainsi aussi de l'être. Un être, en effet, s'engendre de ce qui n'est pas lui, mais c'est par accident que ce qui n'est pas lui devient un être. Ainsi, rien ne s'engendre par soi ni de l'être, ni du non-être. En effet, s'engendrer par soi du non-être signifierait de le faire du non-être en tant que non-être<sup>185</sup>. Or quand tel animal s'engendre de tel animal, ou tel corps de tel corps, tout corps et tout non-corps ne se trouve pas effacé de cet animal ou de ce corps dont il s'engendre, ni tout animal et tout non-animal. De même, de ce dont s'engendre tel être ne se trouve supprimé ni tout être ni tout non-être. Ce dont en effet s'engendre tel être, le feu, comporte déjà un certain être, puisque c'est de l'air, et un certain non-être, puisque ce n'est pas du feu.

#126. — Voilà donc une manière de résoudre la difficulté soulevée.

Mais ce type de résolution ne suffit pas. Car si l'être s'engendre par accident tant de l'être que du non-être, il faut admettre quelque chose dont il s'engendre par soi, parce que tout par accident se réduit à du par soi.

#127. — Pour montrer donc de quoi quelque chose s'engendre par soi, il ajoute un deuxième type d'explication (191b27).

Les mêmes choses, dit-il, peuvent se dire en puissance et en acte, ainsi qu'il en a été traité ailleurs<sup>186</sup>. C'est donc d'être en puissance qu'une chose s'engendre par soi, tandis qu'elle s'engendre par accident d'être en acte, ou de non-être.

C'est que la matière, qui est de l'être en puissance, est ce dont une chose s'engendre par soi, car c'est elle qui entre dans sa substance. Par contre, de la privation ou de la forme antérieure, une chose ne s'engendre que par accident, pour autant qu'il fallait bien que cette matière dont la chose s'engendre par soi se trouve d'abord sous telle autre forme et sous telle privation. Par exemple, une statue s'engendre par soi d'airain, mais c'est par accident qu'elle le fait d'une matière privée de sa figure et dotée d'une autre.

#128. — Il conclut finalement (191b30) son propos principal : "C'était donc bien vrai", dit-il, toutes les 'carences', c'est-à-dire toutes les difficultés, trouvent leur solution dans ce qu'on vient de dire. Forcés par ces difficultés, plusieurs Anciens ont méconnu des faits évidents : la génération et la corruption, et la pluralité substantielle. Mais cette nature, la matière, une fois manifestée, remédie à leur ignorance.

---

<sup>185</sup> *Supra*, #123.

<sup>186</sup> *In VIII Metap.*, leç. 1.

*Chapitre 9* [La matière. Critique de Platon. Théorie d'Aristote.]

*Platon n'a pas distingué matière et privation.*

191b35 85. Cette nature, d'autres y ont touché, mais insuffisamment : d'abord, ils accordent qu'on s'engendre du non-être absolu, donnant raison à Parménide; puis, à leur idée, la matière, se trouvant une numériquement, l'est aussi en puissance.

192a2 86. Il se trouve pourtant là une très grande différence. À notre avis, certes, matière et privation sont distinctes : l'une d'entre elle, la matière, n'est du non-être que par accident, tandis que l'autre, la privation, en est par soi; l'une, la matière, est presque la chose<sup>187</sup>, elle en constitue jusqu'à un certain point la substance, tandis que l'autre, la privation, pas du tout.

192a6 87. Pour d'autres, le non-être, c'est le Grand et le Petit pareillement, les deux ensemble ou chacun à part. Voici un tout autre style de trinité<sup>188</sup>. Ils sont arrivés à reconnaître une nature qui doit servir de sujet, mais ils la font une. Ils ont beau en faire une dualité, en la qualifiant de Grand et Petit, cela revient au même, du fait de méconnaître l'autre aspect.

*La matière*

192a13 88. Cette nature assujettie cause, avec la forme, la génération, comme une mère. Qui y porte attention imaginera facilement l'autre partie de la contrariété comme la malformation des choses<sup>189</sup>, comme une carence totale d'être, comme hors de tout<sup>190</sup>. On a un aspect divin, optimal<sup>191</sup>, désirable; face à lui, on a d'abord ce qu'on désigne comme son contraire.

192a18 89. Mais on a aussi ce qui par sa propre nature le désire et y tend. Pour certains philosophes, le contraire se trouve à désirer sa propre corruption. En vérité, l'espèce ne peut se désirer elle-même, comme elle ne se fait pas défaut à elle-même; son contraire ne le peut pas non plus, chaque contraire cherchant la corruption de l'autre. C'est plutôt la matière qui est ainsi, comme la femelle face au mâle, et le laid, face au beau; seulement, pas le laid et la femelle par soi, mais par accident.

*Son éternité*

192a25 90. En un sens, la matière se corrompt et s'engendre, en un autre, non. Quant à ce qui se trouve en elle, elle se corrompt par soi, car ce qui se corrompt en elle, c'est la privation. Mais quant à sa puissance, elle ne se corrompt pas par soi; elle est plutôt nécessairement incorruptible et ingénérable. Car si elle s'engendrait, il lui faudrait un sujet initial d'où venir tout en le gardant en elle; mais c'est justement elle qui a cette nature, de sorte qu'il lui faudrait exister avant d'être engendrée. La matière, rappelons-le, c'est le premier sujet dont chaque être tire sa génération tout en le gardant en lui, et cela non par accident. Si par ailleurs elle se corrompait, c'est à ce sujet qu'elle se réduirait ultimement, de sorte qu'elle serait corrompue avant de se corrompre.

---

187 Ἐγγύ, *prope rem*.

188 Τριάδος, *trinitatis*.

189 Πρὸς τὸ κακοποιὸν αὐτῆς, *ad maleficium ipsius*.

190 Οὐδ' εἶναι τὸ παράπαν, *neque esse penitus, et esse extra omne*.

191 Ἀγαθοῦ, *optimo*.

### *La forme*

192a34 91. Pour le principe qui concerne l'espèce, s'il est unique ou multiple, et quel ou quels ils sont, il revient à la philosophie première de le préciser. Reportons donc ces questions au moment de la développer. Nous traiterons tout de même des espèces naturelles et corruptibles dans les considérations qui suivent. Voilà donc fixé qu'il y a des principes, quels ils sont, et en quel nombre. Reprenons, mais d'ailleurs.

### *Leçon 15*

#129. — Le Philosophe vient d'écarter les difficultés et les erreurs dues, chez anciens philosophes, à leur ignorance de la matière. Il écarte maintenant celles causées par leur ignorance de la privation.

Il le fait en trois points : il présente d'abord leurs erreurs, puis (192a2) montre comment leur position diffère de la vérité qu'il vient d'établir; enfin (192a13), il prouve la vérité de son opinion.

#130. — Certains philosophes, dit-il, ont touché la matière, mais non suffisamment, car ils n'ont pas distingué entre privation et matière, attribuant à la matière ce qui tient de la privation : comme celle-ci n'existe pas de soi, la matière non plus, ont-ils affirmé. Par suite, ont-ils déclaré, ce qui s'engendre absolument et par soi de la matière le fait du non-être.

Deux arguments les y induisaient. D'abord, celui de Parménide comme quoi tout ce qui est en dehors de l'être est non-être. Alors, puisque, n'étant pas en acte, la matière se trouve en dehors de l'être, ils la considéraient comme du non-être absolu. En second, par ailleurs, à leur idée, toute entité numériquement ou subjectivement ne répond qu'à une notion. Ici le Philosophe appelle cela 'l'être aussi en puissance', puisque tout ce qui ne répond qu'à une notion présente aussi la même et unique vertu. Cependant, ce qui ne fait qu'un sujet sans répondre à une notion unique ne présente pas la même puissance ou vertu : le blanc et le musicien, par exemple. Or sujet et privation ne font qu'un sujet, comme 'airain' et 'sans forme'. Aussi, croyait-on, ils devaient répondre à la même notion et présenter la même vertu. C'est en ce sens que le Philosophe prend ici l'unité de puissance.

#131. — On doit se rappeler, pour éviter que l'usage de ces mots ne donne occasion à difficulté sur le sens exact de cette 'puissance de la matière', et son unité ou sa pluralité, que l'acte et la puissance divisent tout genre d'êtres<sup>192</sup>. Or la puissance à une qualité ne constitue pas quelque chose d'extérieur au genre de la qualité, ni la puissance à l'être substantiel quelque chose d'extérieur au genre de la substance. De même la puissance de la matière ne constitue pas une propriété qui s'ajoute à son essence; plutôt, la matière, en son essence même<sup>193</sup>, est une puissance à un être substantiel. Cette puissance de la matière, jointe aux multiples formes, ne constitue avec elles qu'un seul sujet; toutefois, sa relation à ces diverses formes compte plusieurs puissances en ce qu'elle commande plusieurs notions. Le même sujet, par

---

<sup>192</sup> *In IX Metap.*, leçon. 1; *In III Phys.*, leçon. 3, #280.

<sup>193</sup> *Secundum suam substantiam*.

exemple, commande des notions différentes selon qu'il peut guérir et peut tomber malade<sup>194</sup>.

#132. — Le Philosophe explicite ensuite (192a2) la différence entre son opinion et celle qu'il vient de présenter.

Il le fait en deux points : il fait d'abord comprendre sa propre opinion, puis (192a6) montre à quoi l'autre prétend.

C'est très différent, dit-il, ne faire qu'un seul sujet et n'entraîner qu'une seule puissance ou notion. Car la matière et la privation, malgré leur unité numérique, commandent pourtant des notions différentes. Deux faits en attestent. D'abord, la matière constitue du non-être par accident, tandis que la privation en est par soi : être 'sans forme' signifie n'être pas, mais ce n'est pas le cas de l'airain, sauf en ce qu'il se trouve sans forme. En second, la matière est "presque la chose", elle est jusqu'à un certain point, parce qu'elle est en puissance la chose; elle en constitue même un peu la substance, puisqu'elle entre dans sa constitution, ce qui ne vaut pas pour la privation.

#133. — Le Philosophe fait ensuite (192a6) comprendre l'opinion platonicienne.

Les Platoniciens aussi, dit-il, distinguaient dans la matière une dualité : le Grand et le Petit. Autrement qu'Aristote, toutefois. Aristote compte pour ces deux aspects la matière et la privation, et n'en constitue qu'un seul sujet qui commande des notions distinctes. Les Platoniciens, eux, ne considéraient pas la privation comme l'un des deux et la matière comme l'autre; plutôt, ils intégraient la privation à l'un comme à l'autre, au Petit comme au Grand, à la fois quand ils prenaient les deux ensemble, sans distinguer la matière en Grand et Petit, et même quand ils les prenaient séparément. Ainsi, appert-il, les Platoniciens admettaient trois principes : la Forme, le Grand et le Petit, mais très différemment d'Aristote quand il nommait la matière, la privation et la forme.

Les Platoniciens, de fait, sont arrivés avant les autres anciens philosophes au besoin, pour supporter toutes les formes naturelles, d'une certaine nature, la matière première. Mais ils lui confèrent unité, tant de sujet que de notion, sans en distinguer la privation. Ils ont beau reconnaître une dualité à la matière : le Grand et le Petit, ils ne font pourtant pas de différence entre matière et privation; ils font simplement mention de la matière, y rangeant le Grand comme le Petit, et dédaignent la privation, dont ils ne font aucune mention.

#134. — Le Philosophe prouve ensuite (192a13) que c'est son opinion qui détient la vérité.

Il le fait en deux points : il manifeste d'abord son propos, qu'il faut distinguer privation et matière, puis (192a25) montre en quel sens la matière se corrompt et s'engendre.

Il manifeste son propos de deux manières : directement<sup>195</sup>, puis (192a18) en réduisant à l'impossible.

---

<sup>194</sup> *In III Phys.*, leç. 2, #290.

<sup>195</sup> *Ostensive*, démonstrativement, c'est-à-dire, en montrant directement son propos, en en faisant l'objet de sa conclusion. Par opposition à une réduction à l'absurde, où on 'démontre', c'est-à-dire conclut, à partir de la position à attaquer, une absurdité, de manière à prouver par ricochet la vérité de sa contradictoire.

#135. — Cette nature qui sert de sujet, la matière, est avec la forme, dit-il, cause de la génération naturelle des choses. Elle l'est à la manière d'une mère : c'est à titre de réceptrice qu'une mère cause la génération; la matière aussi.

Mais si on prend "l'autre partie de la contrariété", la privation, et qu'on y applique son intelligence, on ne l'imagine pas relever de la constitution de la chose, mais plutôt d'une espèce de mal pour elle. C'est qu'elle n'est que non-être, puisque dans un sujet elle n'est rien d'autre que la négation de sa forme, et qu'elle reste toute en dehors de l'être. En somme, l'argument de Parménide vaut pour la privation : tout ce qui est en dehors de l'être est non-être; mais il ne vaut pas pour la matière, contrairement à l'opinion des Platoniciens.

Que la privation relève du mal, il le montre du fait que la forme soit quelque chose de divin, d'optimal, de désirable. De divin, puisque toute forme est une espèce de participation par similitude à l'être divin, qui est acte pur; or tout n'est en acte qu'autant qu'il a forme. D'optimal, puisque l'acte est la perfection de la puissance et son bien. De désirable, par conséquent, puisque tout désire sa propre perfection.

Or la privation s'oppose à la forme, étant justement son absence<sup>196</sup>. Comme ce qui s'oppose au bien et l'écarte est mauvais, la privation appartient manifestement au mal. Cela la distingue de la matière, cause à la manière d'une mère.

#136. — Il montre ensuite (192a18) la même chose avec un argument qui mène à l'impossible. Comme la forme est chose bonne et désirable, la matière, étant autre chose qu'elle et que sa privation, a pour nature de la désirer et d'y tendre. Mais qui ne distingue pas la matière de la privation, soutient cette absurdité qu'un contraire désire sa propre corruption. Il le manifeste comme suit.

Si la matière désire la forme, ce n'est pas qu'elle s'en trouve déjà revêtue; car elle n'en aurait plus besoin pour recevoir l'être; tout désir, en effet, répond à un besoin, et porte sur ce qu'on n'a pas. Pareillement, elle ne la désire pas non plus du fait de se trouver sous son contraire ou sa privation, puisque chaque contraire cherche la corruption de l'autre; une chose désirerait alors sa propre corruption. Manifestement donc, la matière qui désire la forme commande une notion différente de celles de la privation et de la forme. Car si la matière désirait par nature la forme, comme on a dit, et qu'elle réponde à la même notion que la privation, il s'ensuivrait que la privation désire la forme, et ainsi tende à sa propre corruption, chose impossible. Aussi la matière et la privation ne peuvent-elles pas répondre à la même notion.

Cependant, "la matière est ainsi", c'est-à-dire souffre privation. Elle est comme la femelle qui désire le mâle, et le laid qui désire le beau. Ce n'est pas que la laideur même désire le beau, son contraire; elle le désire par accident, du fait que ce qui se trouve laid désire être beau. Pareillement, ce n'est pas la féminité qui désire la masculinité, mais l'individu femelle. Pareillement, la privation ne désire pas devenir la forme, mais ce qui souffre privation, la matière, désire recevoir la forme.

---

<sup>196</sup> *Remotio*. — La forme du mot 'privatio' suggère une opération; il s'agit non seulement du fait brut de ne pas exister, mais même de priver d'existence une chose qui devrait exister. L'absence implique de même le fait que la chose concernée devrait être là; sinon on ne remarquerait pas qu'elle ne l'est pas.

#137. — Avicenne, néanmoins, s'oppose sous trois chefs à ces considérations du Philosophe.

Première objection : la matière ne comporte aucun appétit animal, c'est manifeste par soi, ni aucun appétit naturel qui lui ferait désirer la forme, car elle ne détient aucune forme ou vertu qui l'inclinerait à quoi que ce soit, comme le lourd désire naturellement le lieu le plus bas, sa gravité l'y inclinant.

Seconde objection : si la matière désire une forme, c'est du fait qu'elle est privée de toute forme, ou bien c'est qu'elle désire en obtenir plusieurs à la fois, puisqu'elle est privée de toute; or cela est impossible. Ou bien c'est qu'elle répugne à la forme qu'elle a et cherche à en obtenir une autre; voilà encore qui est vain. Manifestement donc, on ne doit admettre d'aucune façon que la matière désire la forme.

Troisième objection : dire que la matière désire la forme comme la femelle le mâle, c'est parler en figures; cela convient aux poètes, non aux philosophes.

#138. — Mais voilà des objections faciles à résoudre.

En effet, tout ce qui désire autre chose, on doit le savoir, ou bien connaît ce bien et s'y porte de lui-même; ou bien y tend grâce à l'ordonnance et la direction d'un agent qui le connaît, à la manière dont la flèche tend à une cible déterminée grâce à la direction et à l'ordonnance d'un archer. L'appétit naturel n'est rien d'autre que l'ordonnance de certaines choses à leur fin par leur propre nature. Or ce n'est pas seulement l'être en acte qui se trouve ordonné à sa fin, par une vertu active, mais aussi la matière, du fait de se trouver en puissance; car la forme est la fin de la matière. Pour la matière, désirer la forme, ce n'est rien d'autre que d'y être ordonnée comme la puissance l'est à l'acte.

Ensuite, du fait que, sous quelque forme qu'elle soit, elle reste encore en puissance à une autre forme, le désir de la forme lui reste toujours. Non pas par répugnance à la forme qu'elle possède, ni par recherche que les contraires existent ensemble, mais parce qu'elle reste en puissance aux autres formes même si elle en détient une en acte.

Enfin, Aristote n'use pas ici de figures de style, mais d'exemples. La matière première n'est connaissable que par analogie, et par le fait qu'elle se rapporte aux formes substantielles comme les matières sensibles aux formes accidentelles<sup>197</sup>. Pour manifester la matière première, donc, il faut user d'exemples tirés des substances sensibles. À cet effet, Aristote s'est déjà servi de l'exemple de l'airain informe et de l'homme non musicien. Il se sert maintenant à la même fin de l'exemple de la femme qui désire l'homme, et du laid qui désire le beau. Ils nourrissent justement ce désir du fait de revêtir un aspect de la nature de la matière. Par ailleurs, doit-on savoir, Aristote parle ici contre Platon, qui recourait à pareilles métaphores, et assimilait la matière à la mère et à la femelle, et la forme au mâle. Aussi Aristote retourne-t-il contre lui les métaphores qu'il a développées.

#139. — Le Philosophe montre ensuite (192a25) en quel sens la matière se corrompt.

Il explique en quel sens elle se corrompt et en quel sens non. Dans la mesure où il se trouve en elle de la privation, elle se corrompt quand cesse en elle cette privation; l'airain informe, par exemple, se corrompt, dira-t-on, quand il cesse d'être informe.

---

<sup>197</sup> *Supra*, leç. 13, #118.

Mais par soi, en tant qu'être en puissance, il est inengendré et incorruptible. Cela appert comme suit. Si la matière s'engendrait, il faudrait lui reconnaître un sujet duquel le faire<sup>198</sup>. Mais le premier sujet de toute génération, c'est justement la matière. Voici en effet comment la matière se définit : le premier sujet dont on s'engendre, par soi et non par accident, et qui demeure en elle après sa génération. Ces deux différences l'opposent à la privation, dont une chose se trouve engendrée par accident et qui ne demeure pas en elle après sa génération. Conséquence impossible : la matière existerait avant d'être engendrée. Pareillement, tout ce qui se corrompt se résout en sa matière première. Ramené à sa matière première, donc, on se trouve déjà corrompu. Si donc la matière première se corrompait, elle serait corrompue avant de se corrompre, autre impossibilité. Il est tout à fait impossible à la matière première, donc, de s'engendrer et de se corrompre. Mais cela n'exclut pas qu'elle commence à être par création.

140. — Il resterait, une fois écartées ces erreurs concernant la matière et la privation, à exclure les erreurs et les difficultés concernant la forme (192a34). Certains philosophes, de fait, ont introduit des formes séparées, les idées, qu'ils ramenaient à une première idée.

C'est pourquoi le Philosophe ajoute que pour ce qui est du principe formel, s'il y en a un seul ou plusieurs, et combien, et lesquels, il appartient à la philosophie première d'en déterminer. On réservera la question au moment d'en traiter. C'est que la forme est principe d'être et que l'être en tant que tel constitue le sujet de la philosophie première. Par contre, la matière et la privation sont des principes de l'être mobile, objet du philosophe naturel. Toutefois, on traitera tout de même des formes naturelles et corruptibles dans les livres à venir de ce traité.

Finalement, épilogue-t-il, voilà établi qu'il existe des principes, lesquels ils sont, et combien il y en a. Mais on doit quand même revoir autrement le début de la science naturelle pour investiguer ses principes à elle comme science.

---

<sup>198</sup> *Supra*, leç. 12, #104, 107ss.