F.-X. PUTALLAZ

****

Notions fondamentales de la philosophie

****

Les quatre causes la substance puissance et acte

NOTIONS FONDAMENTALES

MATIERE ET FORME

LES 4 CAUSES

§ I. Théorie des trois principes

a) *Postulat fondamental.*

« Pour nous, qu'il soit admis comme principe que les êtres de la nature, en totalité ou en partie, sont mus. C'est d'ailleurs manifeste par induction » (Aristote, *Phys.*, c. 2, 185 a 12). La réalité du changement, réalité manifestée par l'expérience, tel est le fondement reconnu de la présente démonstration comme, peut-on dire, de toute la physique du Stagirite. A l'affirmation immobiliste et moniste des éléates, Aristote oppose avant tout l'expérience. La génération, ainsi que les autres espèces de changement sont des faits : l'homme qui était inculte devient effectivement lettré, ce qui était noir ou d'une couleur intermédiaire devient blanc. Le processus de l'enseignement ou celui du blanchiment sont de l'ordre du réel. Cette simple constatation suffit à mettre en échec la doctrine de Parménide qui, par ailleurs, aboutit à de multiples inconséquences. A l'opposé de cette doctrine, la physique d'Aristote s'affirme d'emblée comme une physique du changement ou de l'être mobile.

Reconnaître la réalité du mouvement implique *ipso facto* qu'on admette celle de la multiplicité. Il y a multiplicité successive dans l'être qui change et il ne peut lui-même être que composé. La multiplicité des êtres est d'ailleurs, elle aussi, directement un fait d'expérience. Ainsi, dès le principe, le monde d'Aristote apparaît-il multiple autant que changeant. Cependant c'est le changement et non la multiplicité qui caractérise proprement l'être de la nature, car seul cet être est sujet au mouvement, tandis que la multiplicité se rencontre également parmi les substances immatérielles.

Causes / matière - forme 1

b) *Les contraires sont principes* (ch. 5).

Aristote procède en deux étapes à la détermination des principes. Tout d'abord, reprenant une idée qu'il croit avoir été commune à toutes les physiques antérieures, il affirme que ce sont les contraires qui sont principes.

Considérons par exemple un corps qui de coloré devient blanc. La plus simple analyse nous montre que ce processus s'effectue entre deux termes : un terme acquis, la blancheur, et un terme initial, la couleur, ou plus précisément la non-possession de la blancheur ; il y a passage du non-blanc au blanc. Si nous appelons d'une manière générale *forme* le terme ultime du changement, son point de départ sera la *privation* de cette forme. Il sera donc possible de dire que tout changement s'effectue entre deux termes opposés : l'absence, ou la privation d'une quelconque détermination physique et la réalité acquise de cette détermination. *Privation* et *forme*, tels sont les deux premiers principes du changement.

c) *Nécessité d'un troisième terme* (ch. 6-7).

Les contraires ne peuvent cependant, à eux seuls, rendre compte du phénomène du changement. Tout changement suppose un lien, une unité entre ces termes extrêmes. Changer, c'est devenir autre, ce qui suppose que l'on est resté, sous un certain rapport, ce que l'on était. S'il y avait discontinuité absolue entre les termes d'un changement, la notion même de changement deviendrait inintelligible. Or il est clair que les contraires ne peuvent jouer eux-mêmes ce rôle unificateur : ils ne peuvent agir l'un sur l'autre, ni procéder l'un de l'autre ; la substance d'ailleurs ne saurait avoir de contraire : à la base de la contrariété il faut quelque chose qui ne soit pas soi-même contrariété. Il faut donc un troisième terme, le *sujet* ou la *matière*, qui servira de support au processus du changement et à ses termes. Le sujet, d'abord qualifié de la privation, se verra ensuite qualifié de la forme : le corps non-blanc deviendra un corps blanc.

Aristote montre ensuite qu'il n'est pas nécessaire de supposer d'autres principes, et que notamment il n'y en a pas un nombre infini.

En définitive, tout changement dans le monde physique requiert :

- le sujet qui change, la *matière*,
- la détermination qu'il reçoit, la *forme*,
- l'absence préalable de cette détermination, la *privation*.

d) *Solution de la difficulté de l'éléatisme* (ch. 8).

La doctrine qui s'opposait de la façon la plus radicale à cette explication du changement était celle de Parménide, à laquelle Aristote croit utile d'opposer ici une nouvelle réfutation. Les éléates déclaraient le devenir impossible, car l'être ne peut venir ni de *l'être* qui *est* déjà, ni du *non-être* qui, lui, n'est que *néant*. En réalité, la génération procède en même temps d'un certain être, celui du sujet, et, accidentellement, d'un certain non-être, celui de la privation. Le prétendu dilemme comporte un moyen-terme.

Plus loin Aristote suggère une autre réponse qui introduit l'une des distinctions les plus importantes de sa métaphysique : celle de la puissance et de l'acte. Le devenir est passage de l'être en puissance à l'être en acte : ainsi, dans l'exemple pris plus haut du blanchiment, le blanc en puissance devient blanc en acte. Le changement est possible, parce qu'entre l'être et le néant il y a un état intermédiaire qui est celui de l'être en puissance.

II. Génération absolue et changements accidentels

a) Jusqu'à présent il n'a été question que d'établir de façon générale le nombre des principes requis pour le changement. Au premier livre des *Physiques*, Aristote ne pousse d'ailleurs guère plus loin son analyse. Le problème de la distinction des différentes espèces de mouvement et, corrélativement, des différents types de principes ne sera traité dans toute son ampleur qu'au *De Generatione* (spécialement dans les 5 premiers chapitres). « Nous devons, y dit-il, traiter d'une façon générale de la génération et de la corruption absolues : existent-elles ou non, et de quelle manière ? Il nous faut considérer aussi les autres mouvements simples, comme l'accroissement et l'altération » (*De Gener.*, I, c. 2, 315 a 26). Et Aristote d'aboutir à cette conclusion qu'il existe deux types essentiels de génération : la *génération absolue*, ou substantielle, qui implique la transformation foncière d'une chose en une autre, et la *génération relative*, ou accidentelle, qui suppose la permanence d'un sujet ou substrat déterminé.

causes / mat / forme 2

b) Une difficulté qui retient les modernes paraît n'avoir guère préoccupé Aristote : celle de la reconnaissance effective et du discernement pratique des générations substantielles. Pour lui, ce sont des évidences, et l'exemple type de tels changements serait, à côté de la naissance et de la destruction des vivants, celui des transmutations non moins manifestes des éléments eau, terre, feu, les uns dans les autres. Ainsi par évaporation l'eau devient air, et, en s'échauffant, l'air donne du feu... Pour démontrer la réalité des changements substantiels, de telles constatations, il faut le reconnaître, n'ont plus pour nous vertu nécessitante ! Nous sommes d'ailleurs moins assurés que les anciens de posséder la liste exacte des éléments substantiels les plus simples, et il nous est toujours difficile de distinguer si à telle transformation dans les apparences corporelles correspond l'apparition irrécusable d'une substance nouvelle, ou s'il y a eu simplement modification des éléments préexistants.

Quoi qu'il en soit, l'importance des changements accompagnant certaines transmutations chimiques semble mieux s'accorder avec la reconnaissance de véritables générations substantielles. Et il nous reste pour prouver de façon irrécusable l'existence de celles-ci le cas privilégié de la naissance et de la destruction des vivants, cas où la production d'individus substantiels absolument nouveaux paraît difficilement contestable.

§ III. La structure des substances corporelles

Le discernement qui vient d'être effectué de deux grands types de changement, affectant à des profondeurs différentes la substance corporelle, conduit naturellement à la détermination de la structure de l'être physique.

Des trois principes distingués, l'un qui est négatif, la privation, et qui n'a de réalité que par rapport à une détermination à venir, n'est évidemment pas à être compris au nombre des constituants primordiaux de cet être : demeurent donc la forme et le substrat ou la matière. Pour Aristote ces termes ont incontestablement une signification analogique : le bronze et la configuration de la statue, les matériaux et la disposition de la maison, les éléments et le mixte qu'ils constituent, les lettres et la syllabe, soutiennent également un rapport de matière et de forme.

Compte tenu de la distinction majeure de la mutation substantielle et du changement accidentel, tous ces rapports peuvent être ramenés à deux types fondamentaux :

- le rapport *matière seconde - forme accidentelle*, correspondant au changement accidentel (matière seconde étant pris ici au sens de substrat-substantiel),

- le rapport *matière première - forme substantielle*, correspondant au cas où la substance est totalement transmuée.

Ce sont évidemment les termes de ce dernier rapport, matière première et forme substantielle, qui sont à la base de la constitution des corps.

Matière, forme, composé substantiel.

a) *La matière première.* — « J'appelle matière le substrat premier pour chaque être, à partir duquel naît quelque chose, demeurant immanent et non accidentel » (*Phys.*, I, c. 9, 192 a 31-32).

La matière est le sujet premier pour chaque être, principe essentiel de sa génération, et qui demeure une fois celle-ci terminée.

La propriété caractéristique de la matière, si l'on peut ainsi parler, est son indétermination absolue. « J'appelle matière ce qui n'est par soi, ni quelque chose de déterminé, ni d'une certaine quantité, ni d'aucune des autres catégories qui déterminent l'être » (ARISTOTE, *Métaph.*, Z, c. 3, 1029 a 20-21) : *neque quid, neque quale, neque quantum*, dira-t-on en scolastique.

On dit de façon équivalente que la matière est pure puissance.

On en conclura avec Aristote (*Phys.*, I, c. 9, fin) que la matière n'est pas proprement « ce qui existe » ni « ce qui est engendré » — *quod existit vel quod generatur* — mais seulement « ce par quoi » — *quo* — le composé existe. Le véritable sujet de l'existence est le composé de matière et de forme. On doit dire également que la matière première en elle-même est « une », en ce sens que rien ne permet d'y distinguer des parties actuelles ; elle n'est multiple qu'en puissance.

(...) TEXTE :

(6) D'autre part, il y a une matière qui implique elle-même composition de forme : ainsi le bronze, qui est matière relativement à l'idole, est lui-même composé de matière et de forme ; possédant une forme, il ne peut être dit matière première. Quant à cette matière qui est conçue sans aucune forme ni privation, mais se trouve être sujette à la forme et à la privation, elle porte le nom de matière première, aucune autre matière n'étant antérieure à elle ; on la dénomme aussi « ulè ». Et toute définition et connaissance résultant de la forme, il s'ensuit que la matière première ne peut être ni définie, ni connue par elle-même, mais seulement par le composé ; en sorte qu'est dit matière première ce qui se rapporte à la totalité des formes et des privations comme le bronze se rapporte à l'idole et à l'absence de figure, et l'on dit qu'elle est première de façon absolue. (...)

Enfin, bien qu'elle ne comprenne dans sa notion ni forme, ni privation, comme dans la notion de bronze il n'y a ni figure ni absence de figure, la matière première n'est toutefois jamais dénuée de forme et de privation : tantôt elle est sous une forme, tantôt elle est sous une autre. Mais, par elle-même, elle ne peut en aucune façon exister ; ne comprenant en effet aucune forme dans sa notion, elle ne peut être en acte, vu qu'être en acte ne résulte que de la forme ; elle est donc seulement en puissance. En conséquence tout ce qui est en acte ne peut être dit matière première. — De ce qui précède il ressort avec évidence qu'il y a trois principes nécessaires, la matière, la forme et la privation, lesquels cependant ne suffisent pas pour expliquer la génération.

(suite du texte p. 5, n. 7)

b) *La forme substantielle.* — La forme substantielle est également principe immanent et non accidentel de l'être mobile ; elle est l'acte premier de la substance sensible, ce par quoi elle existe et ce par quoi elle est tel être :

id quo res determinatur ad certum essendi modum.

Comme la matière, la forme n'a pas d'existence indépendante et elle n'est pas engendrée. Dans le processus de la génération on ne devra pas dire non plus que les formes sont transmises d'un sujet à un autre sujet. Les formes sont tirées, « éduites », de la puissance même de la matière qu'elles viennent actuer.

c) *Le composé substantiel.* — Matière et forme s'unissent pour donner le composé substantiel, c'est-à-dire l'être concret tel qu'il se rencontre dans la nature. Il est véritablement « ce qui existe » — *quod existit.* — Il est en conséquence ce qui est principe et terme propre de la génération et de la corruption substantielle — *quod generatur et quod corrumpitur.* — Il est aussi le sujet des accidents, et c'est à lui, comme à leur principe radical, que sont rapportées les activités du sujet : « *actiones sunt suppositorum* », dit-on en philosophie scolastique.

§ IV. Conclusion : l'hylémorphisme et les autres théories de la matière

Il est d'usage dans les traités modernes de cosmologie de confronter la théorie aristotélicienne des principes, dite hylémorphisme, avec les théories rivales de l'*atomisme* et du *dynamisme*. Il est bon de n'entrer dans ces discussions qu'en ayant bien pris conscience de l'extrême complexité des explications mises en cause et de l'ambiguïté même du vocabulaire employé. Ainsi peut-on très bien soutenir que dans l'hylémorphisme d'Aristote est latent un atomisme et un mécanisme des plus caractérisés, et l'on doit affirmer que Descartes est un anti-atomiste convaincu. Des termes aussi ambigus que ceux, en particulier, d'atomisme et de mécanisme, ne doivent être utilisés qu'avec une grande circonspection.

La base la mieux assurée pour ce débat paraît être la critique qu'Aristote oppose lui-même à l'atomisme, tel qu'il se présentait à lui chez Leucippe et Démocrite. Ces deux philosophes avaient en effet élaboré un système de la nature où se trouvait réalisée, sous sa forme la plus ingénue mais aussi la plus rigoureuse, l'explication atomiste du monde. Celui-ci est composé de particules extrêmement petites, non qualifiées,

causes / mat - Pome 4

indivisibles, douées seulement de figures diverses, et qui, par leurs associations variées constituaient les corps qui nous entourent et rendaient compte de leurs transformations. De la discussion très serrée de cette question, qu'il a instituée au début du *De Generatione*, il ressort qu'Aristote n'a pu accepter l'atomisme pour cette raison principale qu'un tel système est impuissant à rendre compte de la génération de nouvelles substances : un nouvel assemblage d'atomes n'est pas une substance nouvelle. La substance, autrement dit, ne peut résulter du simple agrégat d'éléments préexistants : « il y a en effet génération et corruption absolues, non par suite de l'union et de la séparation [au sens mécanique], mais quand il y a changement total de telle chose à telle autre chose » (*De Gener.*, I, c. 2, 317 a 20). « Qu'il soit bien établi, dit-il pour conclure, que la génération ne peut être une union » (317 a 30).

L'atomisme comme système explicatif absolu se heurte donc au fait, avéré pour Aristote, de la génération substantielle conçue comme la destruction totale d'un être, liée à la naissance d'un être essentiellement nouveau. Si l'on continue à admettre avec le Stagirite qu'il y a de telles transformations dans le monde physique, ce qui suppose évidemment au préalable qu'il y a des substances, l'argumentation du *De Generatione* paraît garder toute sa valeur et, sur le plan philosophique, l'hylémorphisme doit être maintenu. Or, nous l'avons vu, pour le cas tout au moins des vivants, chez qui les termes d'individu, de naissance ou de destruction semblent conserver leur signification plénière, il paraît difficile de le refuser.

Mais l'atomisme, et c'est à ce point de vue que se placent généralement les savants, peut être considéré comme une mise en ordre et une résolution sur le plan de la quantité, ou dans le continu spatial du monde des corps. Rien n'empêche, semble-t-il, d'imaginer alors ceux-ci comme constitués de corpuscules dont la disposition et les mouvements seront mathématiquement analysables. L'univers se révélera sous ce jour comme un système mécanique : vision tout à fait fondée en réalité et qui dans l'aristotélisme même trouve, avec la doctrine de la primauté du mouvement local, comme une pierre d'attente ; mais vision obtenue, il convient de ne pas l'oublier, au prix d'une abstraction, et en se situant à un point de vue relatif.

Chacune à son plan, l'explication hylémorphique et l'explication atomiste pourraient donc être également maintenues.

LES 4 CAUSES.

I. LA NOTION DE CAUSE

D'une façon générale on peut ramener à deux significations essentielles l'idée de causalité en aristotélisme : la cause est un *principe d'être* et, en second lieu, au plan de la connaissance, un *principe d'explication*.

La cause apparaît tout d'abord comme principe de l'être ou de la réalité concrète, ce dont les choses dépendent effectivement tant dans leur existence que dans leur devenir.

Principe d'être, la cause est en conséquence, pour l'intelligence qui cherche à comprendre la réalité, principe d'explication ; elle est le moyen même de la connaissance scientifique ; savoir, c'est connaître par les causes : *scientia est cognitio per causas*. Toute la logique aristotélicienne de la science repose sur cet adage.

— TEXTE — (suite)

II. *L'agent et la fin.* —(7.) Ce qui est en puissance ne peut en effet se réduire soi-même à l'acte : ainsi le cuivre qui est idole en puissance ne se fait-il pas idole, mais il a besoin d'un agent extérieur qui fasse passer la forme de l'idole de la puissance à l'acte. La forme, elle non plus, ne peut passer d'elle-même de la puissance à l'acte étant entendu qu'il s'agit de la forme de l'engendré que nous avons dit être le terme de la génération. La forme, en effet, ne se rencontre que lorsque la chose est achevée ; ce qui agit, au contraire, intervient dans le devenir lui-même, ou quand la chose se fait. Il est donc nécessaire qu'il y ait, en plus de la matière et de la forme un principe agissant que l'on appelle la cause efficiente, ou mouvante, ou agente, ou ce dont procède le mouvement. Et parce que, comme le remarque Aristote (*Métaph.*, α, c. 2, 994 b 15), tout ce qui agit ne peut le faire qu'en tendant vers quelque chose, il doit y avoir un quatrième principe, à savoir ce vers quoi tend l'agent, et que l'on dénomme la fin.

III. Le système des causes.

« Étant reconnu qu'il y a quatre causes, deux d'entre elles se correspondent réciproquement et pareillement les deux autres. L'efficient et la fin se correspondent en ce que l'efficient est le principe du mouvement, tandis que la fin en est le terme. De façon semblable la matière et la forme : la forme en effet donne l'être et la matière le reçoit. Ainsi l'efficient est-il cause de la fin, et la fin de l'efficient. L'efficient est cause de la fin quant à son être, parce qu'en mouvant il conduit à ce que la fin soit. La fin pour sa part est cause de l'efficient, non quant à son être mais selon la « raison » de causalité. L'efficient en effet est cause en tant qu'il agit, et il n'agit qu'en raison de la fin. C'est donc de la fin que l'efficient tient sa causalité. La forme et la matière quant à elles, sont réciproquement causes l'une de l'autre du point de vue de leur être : la forme de la matière, en tant qu'elle lui confère d'être en acte, la matière de la forme en tant qu'elle la supporte » (V, l. 2, n° 775).

« Bien que pour certaines choses la fin soit la dernière sous le rapport de l'être, sous celui de la causalité elle est toujours première. Ainsi est-elle dite la cause des causes, car elle est cause de la causalité de l'efficient, ainsi qu'il a été dit. L'efficient pour sa part est cause de la causalité de la matière et de la forme. Par sa motion en effet il donne à la matière d'être réceptrice de la forme et à la forme d'inhérer dans la matière. D'où il suit que la fin également est cause de la causalité de la matière et de la forme » (V, l. 3, n° 782).

La réciprocité des causes. —(10) Admis qu'il y a quatre genres de causes, il faut se rendre compte qu'il n'est pas impossible qu'une même chose ait plusieurs causes, ainsi, l'idole, qui a pour cause le cuivre et l'artisan. Il n'est même pas impossible qu'une même chose soit cause des contraires : le pilote, par exemple, cause également du salut et du naufrage du navire, de celui-là, par sa présence, et de celui-ci, par son absence.

Il est encore possible qu'une même chose soit, relativement à un même objet, cause et effet, sous des rapports différents toutefois : la promenade est ainsi cause de la santé à titre d'efficient, et inversement la santé est cause de la promenade à titre de fin ; il arrive en effet que l'on se promène pour raison de santé. Pareillement le corps est matière de l'âme et l'âme forme du corps. En effet, l'efficient est dit cause relativement à la fin, parce que la fin n'existe en acte que par l'opération de l'agent ; mais la fin est dite cause de l'efficient, du fait que celui-ci n'agit qu'en vue d'une fin. L'efficient est donc cause de cette chose qui est la fin ; ce n'est cependant pas lui qui donne à la fin d'être fin ; il n'est pas en conséquence cause de la causalité de la fin : c'est-à-dire que ce n'est pas lui qui fait que la fin a raison de cause finale. Ainsi le médecin donne-t-il réalité à la santé, mais ce n'est pas lui qui fait que la santé soit un but à atteindre. La fin, pour sa part, n'est pas cause de la chose qui est efficiente, mais elle fait que l'efficient soit agissant. Ce n'est pas en effet la santé qui fait que le médecin soit médecin (je parle de la santé qui résulte de l'intervention d'un médecin), mais elle fait que le médecin agisse effectivement. Rendant agissant l'efficient, la fin est donc cause de la causalité de celui-ci. Pareillement, elle fait que la matière est matière et la forme forme, la matière ne recevant la forme, et la forme ne déterminant la matière qu'en vue de la fin. On dit, en conséquence, que la fin est cause des causes, puisqu'elle est cause de la causalité de toutes les causes. La matière en effet est dite cause de la forme, en tant que la forme n'existe que dans la matière, et semblablement la forme est cause de la matière en tant que la matière n'est actuellement réalisée que par la forme. Matière et forme sont en effet dites relativement l'une à l'autre (cf. *Phys.*, II, c. 2, 194 a 12), étant par rapport au composé comme les parties relativement au tout, et comme le simple à l'égard du composé.

Causes / mat. forme 6

Priorité des causes. —(11) Toute cause en tant que telle est naturellement antérieure à son effet ; or il faut savoir qu'il y a deux modes de priorité (cf. ARISTOTE, *De Gener. anim.*, B, c. 6, 742 a 21), selon lesquels une chose peut être dite antérieure et postérieure par rapport au même, et cause et effet. Une chose en effet peut être dite antérieure à une autre dans l'ordre de la génération et du temps, et, en outre, dans celui de la substance et de l'achèvement. Comme donc l'opération de la nature va de l'imparfait au parfait et de l'incomplet au complet, l'imparfait est antérieur au parfait dans l'ordre de la génération et du temps, le parfait étant antérieur à l'imparfait selon la substance ; ainsi peut-on dire que l'homme a priorité sur l'enfant du point de vue de la substance et de l'être achevé, tandis que l'enfant vient avant l'homme dans l'ordre de la génération et du temps. Mais bien que dans les choses qui sont sujettes à la génération l'imparfait précède le parfait et la puissance précède l'acte — compte tenu de ce que dans un même sujet il y a antériorité de l'imparfait sur le parfait, de la puissance sur l'acte — absolument parlant il convient de dire que l'acte et la perfection ont la priorité, car ce qui réduit de la puissance à l'acte est en acte, et ce qui achève l'imparfait est lui-même parfait. Il en résulte que la matière est antérieure à la forme dans l'ordre de la génération et du temps : ce à quoi il arrive quelque chose vient en effet avant ce qui arrive ; mais la forme, pour sa part, est antérieure à la matière du point de vue de la substance et de l'être achevé, la matière n'ayant en effet d'être achevé que par la forme. Semblablement, l'efficient est antérieur à la fin dans l'ordre de la génération et du temps, vu que c'est de lui que procède le mouvement vers la fin ; mais la fin est, du point de vue de la substance et de l'être achevé, antérieure à l'efficient considéré comme tel, l'action de l'efficient n'étant complétée que par la fin. On doit dire, en définitive, que ces deux causes, à savoir la matière et l'efficient, sont antérieures dans l'ordre de la génération, mais que la fin et la forme le sont dans celui de la perfection.

HDC. vol. II. Cosmologie
17-35, 47-48,
111-121

métaph. 1

NOTIONS FONDAMENTALES

LES CATÉGORIES

Jusqu'ici, nous n'avons considéré l'être qu'en lui-même ou selon les propriétés qui lui conviennent universellement. Avec les catégories nous abordons l'étude de ses modalités particulières, celle des types d'être réellement distincts les uns des autres. Qu'il y ait une multiplicité de telles modalités, c'est un fait qui s'est imposé de façon manifeste à Aristote. Inductivement ou par analyse du donné, il fut conduit à reconnaître l'existence de dix genres suprêmes de l'être, dont la collection est devenue classique dans son école. Ces genres se partagent suivant la dichotomie majeure de la *substance*, être qui est en soi, et de l'*accident*, être qui ne peut exister que dans un autre ; l'accident lui-même se distingue en neuf modes, la *quantité* (quantitas), la *qualité* (qualitas), la *relation* (relatio), l'*action* (actio), la *passion* (passio), le *lieu* (ubi), la *position* (situs), le *temps* (quando), la *possession* (habitus).

Nous savons déjà que les catégories sont des modes analogiques de l'être. Elles constituent même pour Aristote le cas typique de l'analogie d'attribution. De même que la médecine, l'urine, etc... sont dites saines par rapport à la santé possédée en propre par le vivant, ainsi les divers accidents sont-ils dits être par rapport à la substance, l'être par excellence. Cependant, comme l'être est aussi analogue selon une analogie de proportionnalité, les accidents sont également de l'être. Il reste que l'être premier et fondamental est la substance et c'est pourquoi notre réflexion se concentrera principalement sur cette catégorie.

Remarquons dès maintenant que les catégories dans leur totalité ne peuvent convenir qu'aux êtres matériels, celles qui se rapportent à la quantité n'ayant évidemment pas de place dans le domaine des substances spirituelles.

§ I. La substance

1. Existence de la substance.

L'existence d'êtres substantiels ou de substances est admise par Aristote et par saint Thomas sans apparentes hésitations. Pour eux, c'est un fait évident, ou du moins une constatation qu'impose l'analyse la plus élémentaire du donné. La philosophie moderne, au contraire, depuis Locke, y voit toutes sortes de difficultés et, de façon courante, aboutit à sa négation. Comment, dit-on, pouvez-vous avoir la prétention d'atteindre un objet qui, par définition même, se situe au-dessous de ce qui nous apparaît ? Notre connaissance s'arrête aux phénomènes et ne peut aller au-delà ; l'affirmation de la substance est donc entièrement arbitraire, si même elle n'est pas contradictoire. Et, précisent certains, si le sens commun est porté à supposer l'existence, sous les apparences, de ce sujet inerte dont la philosophie a fait sa substance, n'est-ce pas pour satisfaire aux postulats logiques de l'attribution ? Puisqu'il y a un sujet dans la proposition, ne doit-il pas y en avoir également un dans la réalité : la substance n'est qu'une indue réification du sujet logique de la proposition. Ces critiques contraignent le moderne disciple de saint Thomas à considérer de plus près les fondements sur lesquels repose sa doctrine de la substance.

a) L'analyse la plus simple et la plus obvie qui puisse nous mettre sur la voie de la découverte de la substance est celle du changement. Le donné de la connaissance se présente à nous sous la forme d'une multiplicité d'aspects variés. De ceux-ci certains sont changeants tandis que d'autres paraissent demeurer stables. Considérons l'exemple le plus banal. Voici de l'eau que l'on échauffe. Sa température s'élève, mais nous sommes persuadés qu'elle demeure toujours de l'eau. Je ne puis même concevoir qu'elle est devenue plus chaude, qu'elle a acquis une nouvelle qualité dans l'ordre calorimétrique, que si elle est restée la même eau. S'il ne subsistait absolument rien de l'eau primitive au terme de la transformation, l'on ne pourrait dire que cette eau s'est échauffée. Comme Aristote l'a bien fait voir dans sa recherche sur les principes

métaph. 2

de l'être de la nature, la notion de changement suppose nécessairement celle de sujet ou de substrat. Peut-être ce sujet sera-t-il lui-même changeant, ce qui me conduira à lui reconnaître un sujet plus primitif, et ainsi de suite. Mais comme je ne puis reculer indéfiniment dans la reconnaissance des sujets successifs, il faudra bien que, finalement, j'admette l'existence d'un premier sujet qui, lui, sera essentiellement sujet. Poussée à son terme, cette analyse nous conduirait avec Aristote jusqu'à la reconnaissance de la matière première qui est, en quelque sorte, antérieure à la substance. Mais si nous nous en tenons au plan des modifications accidentelles, c'est-à-dire de celles qui supposent la permanence d'un substrat de nature déjà déterminée, nous atteignons bien la substance dans sa fonction de sujet du changement. Tout changement qui n'affecte pas la nature la plus profonde des choses suppose la permanence de cette nature, c'est-à-dire la substance.

b) Cette démonstration de la substance à partir de l'analyse du changement est incontestablement valable ; elle ne nous fait cependant pas atteindre directement la substance en ce qu'elle a de plus essentiel ; et d'ailleurs ce n'est pas par ce biais qu'en métaphysique Aristote aborde cette première catégorie de l'être. Voici en effet ce que nous lisons au début du livre Z : « L'être se prend en plusieurs acceptions. Il signifie, en effet, d'un côté, l'essence et l'individu déterminé, d'un autre côté qu'une chose a telle qualité ou telle quantité ou chacun des prédicaments de cette sorte. Mais parmi ces sens si nombreux de l'être, on voit clairement que l'être, au sens premier, est l'essence qui indique précisément la substance... Les autres choses ne sont appelées être que parce qu'elles sont ou des quantités de l'être proprement dit, ou des qualités, ou des affections de cet être, ou quelqu'autre détermination de ce genre... Il est donc évident que c'est par cette catégorie (la substance) que chacune des autres catégories existent. De sorte que l'être au sens fondamental, non tel mode de l'être, mais l'être absolument parlant doit être la substance. » Pour Aristote, si elle se manifeste avec les caractères d'un substrat, la substance a donc aussi la valeur d'être premier, de principe d'existence, à un certain point de vue, pour les autres modalités. C'est que le fondement profond de cette analyse qui conduit à la substance n'est autre que la nature analogique de l'être. Il y a de multiples modalités de l'être, c'est un fait, et cette multiplicité n'est intelligible que si elle a une certaine unité, et elle ne peut avoir d'unité que par rapport à un premier terme qui sera l'être essentiel et fondamental (au moins dans un certain ordre). La substance apparaît ici comme principe d'unité et d'intelligibilité du donné qui est multiple.

c) L'on voit donc ce qu'il convient de répondre à ceux qui prétendent que la substance est une entité chimérique ou tout au moins qui échappe à nos prises, parce que notre perception s'arrêterait aux phénomènes et donc aux accidents. Tout d'abord il faut affirmer que ce qui est immédiatement donné n'est, ni le phénomène au sens subjectiviste du mot, ni non plus la substance comme telle, mais l'être concret impliquant indistinctement substance et accidents. L'analyse nous permet ensuite de discerner dans cet ensemble global les modalités changeantes et diverses dont il a été question précédemment et de remonter, pour les rendre intelligibles, à la substance, à la fois substrat et être premier, à laquelle tout l'organisme des accidents vient se rapporter. Si donc elle n'est pas à proprement parler l'objet d'une intuition, la substance est atteinte en vertu d'une inférence immédiate et nécessaire.

D'où cette conséquence extrêmement importante : nous sommes dans l'impossibilité de distinguer d'une façon immédiate et évidente les substances particulières. En toute rigueur, les analyses faites précédemment ne nous contraindraient même à reconnaître l'existence nécessaire que d'une seule substance créée. Toutefois l'hypothèse d'une pluralité de substances est infiniment plus conforme au donné. Il semble pratiquement impossible de refuser l'individualité substantielle aux vivants et, bien que la chose soit moins claire, aux éléments derniers du monde inorganique. A ceux qui prétendent que la doctrine de la substance n'est qu'une transposition ontologique arbitraire d'un schéma logique de pensée, il faut répondre en faisant valoir, par une analyse du jugement, que les modalités de l'affirmation correspondent bien à de véritables déterminations de l'être objectif qui les conditionnent. Les catégories, et donc la substance, ont une portée réaliste en même temps qu'une signification logique.

2. Nature et propriétés de la substance. (Cf. notamment : Aristote, *Catégories*, c. 5)

a) Au sens étymologique du mot, le terme de substance signifie ce qui se tient au-dessous des apparences ou des accidents (*sub-stare*), et qui, par le fait même, est le sujet des accidents. Cette propriété d'être le support des accidents appartient bien à la substance, mais elle n'en exprime pas la nature la plus profonde. Aristote s'en approche davantage lorsqu'au début du ch. 5 des *Catégories* il déclare : « La substance au sens le plus fondamental, premier et principal du terme, c'est ce qui n'est, ni affirmé du sujet, ni dans un sujet. » Cette seconde définition correspond bien à l'essence de la substance, mais elle ne la caractérise encore que négativement, comme un *non esse in subjecto*. Or la substance doit évidemment être une perfection positive qu'on signifiera donc mieux par l'expression *esse in se*.

Ainsi donc, selon notre façon de concevoir, la substance apparaît successivement comme l'être support des accidents, l'être qui n'est pas dans un autre, l'être qui est en soi. Mais un genre particulier de l'être ne peut se distinguer que par son aspect quidditatif, en tant qu'il est une nature ; si donc on veut aboutir à une formule parfaitement exacte, on ne définira pas la substance ce qui (de fait) existe en soi, mais « ce qui est apte à exister en soi et non dans un autre comme dans un sujet d'inhérence ».

quod aptum est esse in se et non in alio tanquam in subjecto inhæsionis.

On dit encore que la substance est « l'être par soi » (*per se ens*) et qu'elle a pour constitutif formel la « perseité ». Cette formule est recevable, mais à condition de faire remarquer la valeur non causale de la détermination « par soi ». En rigueur de termes, seul Dieu est l'*ens per se*.

b) Dans les livres Z et H de la *Métaphysique*, cherchant à préciser la nature de la substance sensible, Aristote se demande si cette substance ne doit pas être ramenée à l'une de ces quatre choses : l'universel, le substrat, la forme ou le composé des deux dernières. Éliminant absolument la solution platonicienne selon laquelle la substance serait une idée séparée, il en vient à conclure, sans écarter entièrement l'hypothèse de la substance-substrat, que la substance est surtout forme, c'est-à-dire la cause « en raison de laquelle la matière est quelque chose de défini ». Ainsi la substance, tout en étant substrat, est aussi, et même surtout, principe formel, c'est-à-dire essence déterminée, ce qui nous écarte de la conception trop purement réceptive de sujet matériel des accidents.

c) Dans la suite du ch. 5 des *Catégories*, Aristote énumère une série de six propriétés de la substance que la tradition scolastique a fait sienne. La première, n'être pas dans un sujet, *non esse in subjecto*, ne fait en réalité que reproduire la formule négative de la définition de la substance. La deuxième, être attribué dans un sens synonyme, *univoce prædicari*, ne peut évidemment convenir qu'à la substance seconde. La troisième, signifier « ce quelque chose », *significare hoc aliquid*, se rapporte au contraire à la seule substance première. La quatrième, ne pas avoir de contraire, *non habere contrarium*, vaut également pour les deux genres de substances. Il en va de même pour la cinquième, n'être pas susceptible de plus et de moins, *non suscipere majus et minus*, qui signifie, non pas qu'une substance puisse être plus ou moins substance qu'une autre, mais que la même substance ne pourra jamais être dite plus ou moins ce qu'elle est elle-même. Enfin avec la sixième, être apte à recevoir les contraires, *esse susceptivus contrariorum*, nous atteignons ce qui est le caractère distinctif, le *proprium*, de la substance. Nul autre mode d'être ne pourra, tout en demeurant identique à lui-même, recevoir successivement des contraires : la même couleur ne peut être blanche et noire, tandis que le même corps de blanc peut devenir noir. Telles sont pour Aristote les propriétés de la substance.

3. Divisions de la substance. métaph 3

a) *Substances premières, substances secondes.* La plus classique des divisions aristotéliciennes de la substance est celle que l'on rencontre aux *Catégories* (c. 5) en *substances premières* et *substances secondes*. La substance première n'est autre chose que le sujet individuel concret, « Pierre », « Callias»; elle n'est pas dans un sujet et ne peut être attribué à un sujet. La substance seconde désigne l'universel qui exprime l'essence d'un sujet, « homme », « cheval » ; elle n'est pas à proprement parler dans un sujet, mais elle peut, par contre, être attribuée à un sujet : ainsi peut-on dire que « Pierre est homme ». Il est aisé de voir que cette distinction, faite du point de vue des possibilités de l'attribution, a un intérêt principalement logique. Pour le métaphysicien, la substance est directement le sujet concret, c'est-à-dire la substance première.

b) *Substances simples et substances composées.* La division essentielle du prédicament substance est celle qui correspond à la première dichotomie de l'arbre de Porphyre en substances simples (immatérielles) et substances composées (matérielles).

Les *substances matérielles* sont caractérisées par leur composition interne en matière et en forme ; ces deux éléments étant deux principes complémentaires qui, mis à part le cas de l'âme humaine, ne peuvent subsister isolément. C'est, on s'en souvient, principalement le phénomène physique de la génération et de la corruption des substances matérielles qui a conduit à la reconnaissance de ces deux principes distincts.

Les *substances immatérielles* ne sont pas composées de matière et de forme. Par analogie seulement on dira qu'elles sont des formes séparées.

4. Problèmes relatifs à la substance.

a) *Unité du composé substance-accidents.* — Substance et accidents sont réellement distincts. L'argument le plus manifeste en faveur de cette distinction est que les accidents, du moins certains d'entre eux, peuvent changer et même totalement se corrompre sans que la substance soit elle-même modifiée. L'on peut également faire valoir que la nature de certains accidents s'oppose à celle de la substance, ce qui entraîne la réelle distinction des deux modalités d'être (la quantité, par exemple, implique de soi divisibilité, tandis que la substance dit d'abord unité). Mais, objectera-t-on, par l'affirmation de la réalité de la distinction substance-accidents, n'en vient-on pas à compromettre l'unité de l'être concret et à rendre peu intelligibles ses mutations, lesquelles ne paraissent plus être, dans cette hypothèse, que des transformations de surface artificiellement superposées à l'inertie de substrats immobiles ? Il faut répondre à ces objections que l'on retrouverait au fond de bien des difficultés des modernes, que la réelle distinction des accidents n'empêche pas que ceux-ci constituent avec la substance un unique être concret. Ils n'ont pas à la vérité d'existence indépendante : ils « inhèrent », « inexistent », si l'on peut ainsi parler, dans le sujet. Ce qui existe, c'est l'être concret, dans sa réalité substantielle, complétée par ses modalités accidentelles. De même, ce qui change, ce qui agit c'est le même être concret, *actiones sunt suppositorum* : c'est l'homme qui pense, c'est le feu qui brûle. Rien de plus inexact donc que de se représenter la substance comme une sorte de support inerte sous un revêtement superficiel et changeant d'accidents. Bien que réellement multiple en ses principes, l'être concret est un et il agit par tout ce qu'il est.

b) *Individuation de la substance matérielle.* — La substance étant l'être concret ne peut exister qu'à l'état d'individu. Dès lors, puisque, en fait, ces individus sont multiples, se pose la question de savoir par quoi ces individus se distinguent les uns des autres. Dans le cas des substances spirituelles qui sont formes pures, c'est par leur forme ou par leur essence même ; en conséquence il ne peut y avoir plusieurs substances de ce type ayant même nature : tous les anges, dira-t-on, sont d'espèce différente. En ira-t-il de même dans le cas des substances matérielles ? Là se rencontrent manifestement des multiplicités d'individus de même espèce, c'est-à-dire qui sont formellement les mêmes. Un autre principe de différenciation ou, si l'on veut, d'individuation est ici requis. A la suite d'Aristote, saint Thomas estime que ce principe d'individuation ne peut radicalement être que la matière. L'être en effet qui est individué dans sa substance ne peut l'être que par un principe substantiel qui, n'étant pas dans ce cas la forme, est nécessairement la matière. Toutefois la matière ne remplit cette fonction que si elle est déterminée par un accident, la quantité, *materia signata quantitate*.

métaph. 4

§ II. Les accidents

a) *La notion d'accident.* — La substance désignait l'être qui subsiste par soi ; l'accident se définit : le principe réel d'être auquel il convient d'exister dans un autre comme dans un sujet d'inhésion

res cui competit inesse in alio tanquam in subjecto inhæsionis.

Deux choses sont à souligner dans cette définition : l'accident à proprement parler n'existe pas par lui-même, il n'existe que dans le sujet, ou plutôt c'est le sujet qui existe par lui. Le sujet qui est nécessairement requis pour recevoir l'accident ne peut être lui-même qu'un être déjà constitué ou en acte d'être, et qui soit cependant en puissance par rapport à la perfection que la forme accidentelle doit lui apporter. Enfin il ne sera pas inutile de rappeler que l'accident prédicamental est soigneusement à distinguer de l'accident prédicable lequel ne correspond qu'à un mode logique d'attribution.

b) *Le système des accidents.* — La collection des neuf accidents paraît avoir été constituée de façon empirique par Aristote.

Au reste ce système de modalités de l'être n'est valable que pour la substance matérielle. Seule évidemment elle est quantifiée, seule elle peut avoir (l'une de ses espèces au moins) des possessions extérieures, seule également elle est soumise au cadre des conditions spatio-temporelles et à celles de l'action transitive. L'étude de la quantité, de la possession, du lieu, du temps, de la situation, de l'action, de la passion appartiennent donc proprement à la philosophie de la nature. Nous n'avons ici qu'à y renvoyer. Restent deux catégories, la qualité et la relation, qui, se rencontrant dans l'être immatériel, relèvent plus spécialement de la métaphysique.

L'ACTE ET LA PUISSANCE

(Cf. S. Thomas, *Metaph.*, x, surtout 1. 1, 5, 7, 8, 9).

métaph. 5

1. Origine des notions d'acte et de puissance.

La théorie de la distinction de l'être en acte et en puissance a été découverte par Aristote lui-même qui, s'il ne lui a pas donné tous les développements dont elle était susceptible, l'a déjà fermement établie sur ses bases. S. Thomas n'aura qu'à poursuivre dans la même ligne l'effort commencé pour la mettre parfaitement au point.

C'est aux *Physiques*, pour rendre compte du changement, que le Stagirite paraît avoir d'abord utilisé ces notions. Déjà au 1er livre, le couple matière-forme exprime, dans un cas particulier, la distinction acte-puissance. Cette distinction est formellement mise en œuvre dans l'explication du mouvement qui se voit défini : l'acte de ce qui est en puissance en tant que tel. Enfin, après d'autres utilisations de ces notions, le traité s'achève par l'évocation de ce premier moteur, acte pur, en qui se résout finalement le mouvement de tout l'univers. Dans la *Métaphysique*, nous voyons reparaître l'acte et la puissance, à côté des catégories, au rang des divisions premières de l'être. Tout un livre, Θ, leur est spécialement consacré, livre où se fait jour la préoccupation de dégager ces notions du problème particulier du mouvement, pour les élever jusqu'au niveau de l'acte immobile, forme pure. Ainsi se trouve posée comme une pierre d'attente pour la théologie de Λ, celle-ci devant reconnaître pour caractère propre à la substance première l'actualité sans mélange. Si nous remarquons en outre qu'Aristote a fait un usage continuel des notions d'acte et de puissance en psychologie, qu'il les adapte à la logique et même aux mathématiques, l'on ne sera pas surpris que d'aucuns aient voulu faire de ces notions comme la pierre angulaire de tout son système.

Reprenons la théorie à son origine et essayons, pour notre compte, de dégager nos deux notions d'acte et de puissance de l'analyse du changement. La solution aristotélicienne de ce problème est traditionnellement présentée comme une position moyenne entre les doctrines extrêmes de l'éléatisme et de l'héraclitéisme. Parménide, n'admettant aucun milieu entre l'être et le non-être, en venait à nier la réalité du devenir : l'être en effet ne peut venir de l'être qui est déjà, car cela n'aurait pas de sens ; il ne peut davantage procéder du non-être qui n'est rien ; il n'y a donc pas de devenir, il n'y a que l'être qui est. Héraclite, au contraire, reconnaissait la réalité du changement qui, pour lui, était un donné primitif, mais sous le flux des apparences il semblait ne retenir aucune réalité stable. Il n'y aurait donc pas d'être. Du coup, n'est-ce pas du devenir lui-même qu'il compromettait l'existence, car que peut bien être un devenir qui n'acheminerait pas vers l'être ?

Comment donc conserver à la fois l'être et le devenir ? En reconnaissant qu'entre l'être à l'état achevé, l'*être en acte* et le pur non-être, il y a une sorte d'intermédiaire, l'*être en puissance*, qui déjà appartient au réel sans être encore parfaitement réalisé. On expliquera ainsi le changement en disant qu'il est le passage de l'être en puissance à l'être en acte. Prenons un exemple. Un sculpteur entreprend une statue. Il choisit un bloc de marbre qu'il taille jusqu'à achèvement de celle-ci. Que s'est-il passé, métaphysiquement parlant ? Quant la statue est terminée, on dit qu'elle est *en acte*. Existait-elle auparavant ? Elle n'existait évidemment pas en acte. Mais n'avait-elle aucune réalité ? Si on l'affirme, le processus de la fabrication de la statue devient inintelligible, car celle-ci paraît jaillir du pur néant. En fait le sculpteur n'a pu se mettre à la tâche que parce qu'il disposait d'une matière convenable, du marbre en l'occurence, d'où il a en quelque sorte extrait la statue. Celle-ci n'y était pas encore en acte, mais elle pouvait en être dégagée, elle y était *en puissance*. La fabrication a été un passage de la statue en puissance à la statue en acte. Des conclusions analogues ressortiraient de l'analyse de processus naturels, tel celui de la germination. Telle plante qui a atteint son plein développement n'existait évidemment pas en acte dans la graine dont elle est issue : elle y était cependant déjà, mais en puissance seulement. En généralisant ces résultats, et en les appliquant à tous les cas, l'on pourra dire que le changement est le passage de l'être en puissance à l'être en acte. La réalité du devenir, aussi bien que celle de l'être, se trouvent donc sauvegardées. Telle peut être, très schématiquement figurée, l'origine de la distinction acte-puissance. Précisons à présent chacun de ses termes.

2. La puissance.

a) *Notion de la puissance.* — La puissance est une de ces notions analogiques primitives qui à proprement parler ne peuvent être définies, mais que l'on peut seulement s'efforcer de saisir dans des exemples, comme par induction, et en s'appliquant à les distinguer de ce qu'elles ne sont pas.

Dégageons d'abord notre notion en la distinguant de la notion voisine de *possibilité*. Comme l'être en puissance, le possible dit ordre à l'existence : il peut exister. Mais, en fait, il n'a encore aucune réalité dans les choses ; il a seulement une réalité objective, ou d'objet pensé, dans l'esprit de celui qui le conçoit, et finalement et fondamentalement dans l'intelligence divine (D'où cette dénomination de *potentia objectiva* que l'on attribue au possible pour signifier qu'il n'existe que comme objet de pensée, tandis que la puissance, au sens propre, est la *potentia subjectiva*, c'est-à-dire celle qui a son sujet dans un être qui lui communique sa réalité). Le possible est donc seulement ce qui n'impliquant pas de contradiction est en état d'être actué par la puissance divine. L'être en puissance, au contraire, appartient à la réalité dont il détermine les ordinations effectives à des actuations ultérieures. Il est à remarquer cependant que, tout en appartenant à la réalité par son sujet, l'être en puissance n'est, dans sa ligne propre, aucunement en acte ; en particulier il ne doit pas être imaginé comme enveloppant de façon occulte l'acte qui lui correspond : le potentiel n'est pas l'implicite.

Comment, alors, concevoir positivement la puissance ? Nous l'avons dit : en la saisissant de manière analogique dans des cas particuliers. La statue est en puissance dans le marbre qui n'a pas encore été taillé, l'intelligence est en puissance tant qu'elle ne pense pas effectivement etc... Dans ces cas et dans tous ceux que l'on pourrait imaginer, on voit que ce qu'il y a de commun à l'état de puissance c'est d'être un ordre à l'acte : *potentia dicitur ad actum*. Par cette formule nous exprimons ce qu'il y a de plus profond dans la notion de puissance. En précisant ce que représente ce rapport à l'acte, nous pouvons dire qu'il s'agit d'un rapport d'un état d'imperfection à un état de perfection. La statue terminée est parfaite ; dans le bloc de marbre elle n'existait qu'à l'état imparfait. Qui dit puissance dit nécessairement *imperfection*. Ordre à l'acte, imperfection, tels sont les deux caractères communs de toute puissance.

b) *Divisions de la puissance.* — Aristote, au livre Θ, procède suivant sa coutume à une ordination analogique de la notion de puissance autour de l'une de ses acceptions qu'il considère comme fondamentale (du fait que l'agent est cause de la passion et donc antérieur à elle) celle de *puissance active*, c'est-à dire de puissance de changement d'un autre en tant que tel. Il lui rapporte d'abord la *puissance passive*, puissance qu'a une chose d'être transformée par une autre en tant qu'autre, puis il distingue les *puissances rationnelles* et les *puissances irrationnelles*. Primitivement il avait écarté de la signification du terme des puissances qui seraient équivoques par rapport aux précédentes, celles, par exemple, que l'on rencontre en géométrie. Si nous tenons compte de ces données, et si nous y ajoutons les précisions les plus importantes que la scolastique a pu y apporter, nous obtiendrons le tableau suivant :

La puissance proprement dite, *potentia subjectiva*, est tout d'abord à distinguer du possible, *potentia objectiva*.

La puissance subjective se divise d'abord en *puissance active*, principe de l'activité dans l'agent (*principium transmutationis in aliud in quantum est aliud*), et *puissance passive*, aptitude qu'a une chose à être transformée par une autre (*principium quod aliquis moveatur ab alio in quantum aliud*).

3. L'acte.

métaph. 6

a) *Notion de l'acte.* — Comme la puissance, l'acte est de ces premières notions qui ne peuvent être saisies que dans des exemples : « il ne faut pas, en effet, chercher à tout définir, mais il faut savoir se contenter de saisir l'analogie ; l'acte sera donc comme l'être qui bâtit est à l'être qui a la faculté de bâtir, l'être éveillé à l'être qui dort, l'être qui voit à celui qui a les yeux fermés mais qui possède la vue, ce qui a été séparé de la matière à la matière, ce qui a été élaboré à ce qui n'est pas élaboré. Donnons le nom d'acte au premier terme de ces diverses relations, l'autre terme c'est la puissance. » (*Metaph.*, Θ, c. 6). Synthétisant avec saint Thomas toute cette énumération inductive, nous pourrons dire : « *Actus est quando res est, non tamen est sicut in potentia* ». De même que la puissance se caractérisait par son rapport à l'acte, l'acte se manifeste dans son opposition avec la puissance. Le rapport, toutefois, n'est pas le même dans les deux sens. Si, en effet, la puissance inclut bien l'acte dans sa notion (*dicitur ad actum*), l'on ne peut dire inversement que l'acte implique nécessairement la puissance ; il est d'abord ce qui est effectivement. Et de fait il y a un acte pur qui n'est relatif à rien. Nous le verrons mieux lorsque nous traiterons de l'antériorité de l'acte sur la puissance. En réalité, la notion positive de l'acte est celle d'être achevé, de *perfection*, par opposition à la puissance qui est imperfection.

b) *Divisions de l'acte.* — Aussitôt après avoir précisé sa notion d'acte, Aristote rappelle qu'elle est analogique, et il distingue sans plus tarder ses deux modalités les plus caractéristiques : « l'acte est pris, tantôt dans le mouvement relativement à la puissance, tantôt comme la substance formelle relativement à quelque matière » (*Metaph.*, Θ, c. 6). La première de ces modalités de l'acte, l'opération, *actus operativus*, serait comme le premier analogué d'où proviendrait, selon une signification dérivée, l'acte statique, *actus entitativus*. En tenant compte de quelques autres distinctions également classiques, nous aboutissons à ce tableau :

L'acte se divise tout d'abord en *acte pur* ou non reçu, (c'est-à-dire qui n'est pas mêlé de puissance et n'est reçu dans aucune puissance) et en *acte mixte*, lequel entre de diverses manières en composition avec la puissance.

A son tour, l'acte mixte se distingue suivant qu'il est *forme* ou *opération*.

métaph. 7

4. Rapports entre l'acte et la puissance.

a) *Antériorité de l'acte sur la puissance.* — Acte et puissance sont des corrélatifs. Cependant il y a un ordre entre ces deux notions : c'est l'acte qui est antérieur et qui explique la puissance. Aristote s'applique à le démontrer au c. 9. Pour cela, il se place successivement à quatre points de vue :

Tout d'abord, l'acte est antérieur à la puissance *selon la notion*, autrement dit la puissance n'est définie que par l'acte : par exemple, la puissance de construire par l'acte de construire etc... Dans l'*ordre temporel* il faut distinguer. L'individu particulier est en puissance avant d'être en acte : la semence précède l'état adulte. Mais, au point de vue supérieur de l'espèce, il faut maintenir que l'état parfait, l'acte, doit toujours précéder l'état imparfait, la puissance. Ainsi dans l'ordre de la génération, doit-on nécessairement partir d'un homme fait. *Selon la substance* (ou selon la perfection) l'acte est également premier, et la raison principale en est que tout ce qui devient « tend vers son principe et vers sa fin, car le principe est la cause finale et le devenir existe en vue de la fin. Or la fin c'est l'acte ». L'antériorité de l'acte se fonde ici sur celle de la cause finale qui ne peut être évidemment que l'acte. Enfin Aristote ajoute un dernier argument qui, dans la marche de sa métaphysique, marque un progrès fort remarquable. Les êtres éternels, nous dit-il, et c'est ici admis sans discussion, sont antérieurs aux êtres corruptibles ; or ces êtres éternels n'ont pas la puissance à ne pas être ; donc ils ne sont pas en puissance ; donc il y a des êtres en acte qui sont antérieurs à toute puissance. Cette démonstration nous oriente déjà très nettement vers l'acte pur dont il sera explicitement traité dans le livre Λ.

b) *Toute activité a son principe dans l'acte.* — L'on peut ramener à l'affirmation précédente les adages aristotéliciens exprimant qu'une activité ne peut procéder que d'un être lui-même en acte dans la ligne où il va agir : *Nihil agit nisi secundum quod est actu - Quod est in potentia non reducitur in actum nisi per ens actu.* La puissance ne peut, par elle seule, se hausser au niveau de l'acte ; il faudra toujours que, dans l'ordre de l'efficience, soit intervenu un être en acte. Ceci, remarquons-le, ne va pas à l'encontre de ce que nous avions dit précédemment concernant la nécessité d'une puissance active dans l'agent. Ce sont deux points de vue complémentaires. Pour qu'un agent puisse avoir une efficience, il faut à la fois qu'il soit en acte de la forme (ou de la perfection) qu'il doit transmettre, et il faut de plus qu'il soit en puissance (active) vis-à-vis de l'opération à produire. Ainsi l'intelligence, actuée par la *species impressa*, est-elle en puissance (active) par rapport à l'acte d'intellection.

c) *Limitation de l'acte par la puissance.* — l'acte ne peut être limité que par la puissance : *actus utpote perfectio, non limitatur nisi per potentiam, quæ sit capacitas perfectionis.* Voici comment on s'y prend pour démontrer cette proposition. De soi l'acte dit perfection ; par quoi donc va-t-il être limité ? Ce ne peut être par lui-même, car il serait contradictoire de soutenir que la perfection se limite par elle-même ; ce ne peut donc être que par quelque principe qui en est distinct tout en en étant solidaire, c'est-à-dire par la puissance. L'on doit donc affirmer qu'en toute composition d'acte et de puissance l'acte est limité par la puissance, ce qui entraîne cette conséquence que l'acte pur sera absolument illimité ou parfait.

d) *Multiplication de l'acte par la puissance.* — Cette thèse peut être considérée comme un corollaire de la précédente. Si nous avons, en effet, un acte non limité par une puissance, cet acte est parfait, mais il ne peut être qu'unique, car on ne voit pas par quoi deux êtres également parfaits pourraient se distinguer l'un de l'autre : *Nihil autem per se subsistens quod sit ipsum esse poterit esse nisi unum solum.* Il en résulte que si une même perfection se trouve multipliée ce ne peut être que par un principe distinct d'elle, qui lui-même ne saurait être autre chose que la puissance qui l'a reçue.

e) *Réalité de la distinction acte-puissance.* — Contre les allégations scotistes ou suaréziennes, selon lesquelles la distinction acte-puissance ne serait qu'une « distinction formelle », ou une distinction de raison raisonnée, l'École thomiste a dû affirmer la réalité de la distinction entre l'acte et la puissance laquelle ne semblait guère poser de question pour saint Thomas. On raisonne d'ordinaire ainsi : la puissance dit de soi capacité de perfection, l'acte au contraire signifie dans sa nature une perfection déterminante ; ces deux notions ayant un contenu qui s'oppose ne peuvent donc de toute évidence correspondre qu'à des entités réellement distinctes. L'argument le plus authentiquement thomiste serait plutôt qu'étant reçu dans la puissance par voie de causalité ou de participation, l'acte ne peut être que réellement distinct de cette puissance qui le reçoit. On fait aussi remarquer que la distinction réelle est manifestée a posteriori par ce fait que, dans certains cas, la puissance peut se voir privée de l'acte qui la déterminait auparavant : le sens de la vue, par exemple, de la vision effective. Les difficultés des scotistes et des suaréziens relatives à cette thèse paraissent venir de ce qu'ils entendent de façon trop matérielle la distinction réelle. Celle-ci, dans le cas de l'acte et de la puissance, n'est nullement une distinction de deux choses que l'on pourrait réaliser isolément, mais de deux principes d'être qui, quoique distincts, se déterminent réciproquement.

5. Conclusion : l'acte et la puissance comme principes organisateurs de toute la métaphysique thomiste.

Élaborées primitivement pour expliquer la réalité du mouvement, les notions d'acte et de puissance se sont vues systématiquement utilisées pour rendre compte de la structure et corrélativement de la limitation ou de la multiplicité de l'être créé - et inversement de la simplicité, de l'infinité et de l'unicité de Dieu. Dans cette perspective, les grandes distinctions de la matière et de la forme, de la substance et des accidents et même celle qui nous reste à étudier de l'essence et de l'existence apparaissent comme autant d'applications remarquables de la distinction fondamentale de la puissance et de l'acte qui devient comme « l'âme » de toute la métaphysique thomiste. Ces vues synthétiques ne sont certes pas inexactes et il peut être extrêmement fructueux de s'y rapporter, à condition toutefois que l'originalité propre de chacune de ces distinctions et la problématique qui se trouve à leur principe ne soit pas oubliée et que l'on n'aboutisse pas à l'illusion d'une sorte de déduction a priori de toutes les grandes théories métaphysiques à partir du schéma posé une fois pour toutes de l'acte et de la puissance.

Texte

métaph. 8

La métaphysique comme science de la substance

(*Métaphysiques*, VII, I. I, n° 1248-1259)

Ayant écarté (livre VI) de l'objet de la métaphysique l'être par accident qui n'a pas de cause déterminée et l'être comme vrai qui, comme tel, n'existe que dans l'intelligence, Aristote se consacre à l'étude de l'être par soi. La première de ses divisions est, on le sait, celle des dix catégories, mais pratiquement on s'en tiendra en métaphysique à la substance. Au début du livre Z Aristote explique pourquoi il doit en être ainsi : ce faisant il donne sur la substance, sur les accidents et sur leurs mutuels rapports un certain nombre de précisions intéressantes. On prendra garde que dans ce texte, comme dans beaucoup d'autres d'ailleurs, les qualificatifs « quid », « quale », « quantum » ont une signification technique précise : « quid » correspond à la substance, « quale » à la qualité, « quantum » à la quantité.

A. *La substance est l'être premier.*

1248. Ce qui, dans chaque genre d'être, est par soi et absolument est antérieur à ce qui est par un autre et de façon relative ; or la substance est être absolument et par soi, tous les autres genres étant en effet être relativement et par la substance ; donc la substance est antérieure à tous les êtres.

1249. Aristote donne deux preuves de la mineure. La première est prise de la manière dont on parle d'une chose, c'est-à-dire dont on attribue. Que la substance en effet soit la première modalité d'être, ceci ressort clairement de ce que lorsqu'on veut dire d'une chose « quelle » elle est (quale), on dit qu'elle est bonne ou mauvaise, entendant signifier par là la qualité qui est autre chose que la substance et la quantité. De trois coudées en effet signifie la quantité et homme la substance : lorsque donc nous voulons dire, « quelle » est une certaine chose, nous ne disons pas qu'elle est de trois coudées, ni qu'elle est homme. Mais lorsque nous voulons dire « ce qu'est » (quid) une chose nous ne disons pas qu'elle est blanche ou chaude, ce qui signifie la qualité, ni de trois coudées ce qui signifie la quantité, mais qu'elle est homme ou Dieu, ce qui désigne la substance.

1250. En conséquence, ce qui signifie la substance exprime « ce qu'est » absolument une chose, tandis que ce qui signifie la qualité ne dit pas ce qu'est absolument le sujet auquel on attribue, mais « quel » il est ; ainsi en va-t-il de la quantité et des autres genres.

1251. D'où vient encore que la substance est dite être en raison d'elle-même, parce que ce qui désigne de façon absolue la substance signifie ce qu'est (quid) la chose. Les autres genres pour leur part sont dits être, non du fait qu'ils auraient par eux-mêmes une « quiddité, » comme s'ils étaient des êtres par soi, alors qu'ils n'expriment pas de façon absolue ce qu'est la chose, mais parce qu'ils sont « de tel être », c'est-à-dire qu'ils ont un certain rapport à la substance qui est être par soi ; ils ne signifient pas en effet la « quiddité » : en tant qu'ils sont les uns qualités d'un tel être, à savoir de la substance, les autres quantités, et ainsi des autres propriétés ou autres « talités » qui sont signifiées par les autres genres d'être.

1252-1255. *Preuve par signe*

B. *Sous quels rapports la substance est-elle l'être premier ?*

1257. Aristote montre ici comment la substance est dite première. Le vocable de premier ayant, comme on l'a vu, de multiples acceptions (cf. Δ, c. 11, 1018 b 10), la substance a, à trois points de vue différents, la primauté sur les autres modalités d'être : dans l'ordre de la connaissance, selon la définition et selon le temps. Quelle soit antérieure selon le temps, cela résulte de ce qu'aucun des autres prédicaments n'est séparable de la substance, seule la substance étant séparable : aucun accident en effet ne se rencontre sans la substance, alors qu'une certaine substance se rencontre sans accident. Il n'est donc pas nécessaire que chaque fois qu'il y a substance il y ait accident, tandis que l'inverse est vrai. Pour cette raison, la substance est antérieure selon le temps.

1258. Qu'elle soit aussi première selon la définition, c'est rendu manifeste par le fait que nécessairement dans la définition d'un accident il faut comprendre la définition de la substance. Comme dans la définition du camus on comprend le nez, ainsi, dans la définition d'un accident quelconque, doit-on comprendre son sujet propre. De même donc qu'animal est antérieur à homme parce que la définition d'animal est impliquée dans celle d'homme, pour la même raison, la substance est antérieure, selon la définition, aux accidents.

1259. Qu'elle soit encore antérieure du point de vue de la connaissance, c'est évident. Est en effet premier dans l'ordre de la connaissance ce qui est le plus connu et exprime le mieux la chose. Or une chose est plus connue lorsqu'on connaît sa substance que lorsqu'on connaît sa quantité ou sa qualité ; nous estimons en effet que nous connaissons le plus qu'il est possible chaque chose quand nous savons ce qu'elle est (quid) : homme ou feu ; plus que si nous savons quelle (quale) ou combien (quantum) elle est, ou à quel endroit, ou telle autre détermination prédicamentale. C'est la raison pour laquelle, même en ce qui concerne les prédicaments accidentels, nous disons que nous connaissons chacun d'eux lorsque nous savons ce qu'il (quid) est : sachant ainsi ce qu'est la qualité elle-même nous connaissons la qualité, et sachant ce qu'est la quantité elle-même nous connaissons la quantité. De même donc que les autres prédicaments n'ont d'être que parce qu'ils existent dans la substance, ainsi ne peuvent-ils être connus que pour autant qu'ils participent en quelque façon au mode de connaissance de la substance, lequel exprime ce qu'est (quid) une chose.

Texte métaph 9

La puissance et l'acte

Le livre Θ, IX dans le commentaire de saint Thomas, est entièrement consacré à la seconde des grandes divisions de l'être par soi, l'acte et la puissance. Cette division avait déjà été mise en œuvre en physique, à propos du mouvement ; ici, elle se voit étudiée dans sa signification la plus universelle, c'est-à-dire selon qu'elle convient à tous les êtres, aussi bien ceux qui sont immobiles que ceux qui sont susceptibles de se mouvoir. Nous reproduisons ici les deux textes fondamentaux dans lesquels saint Thomas détermine successivement les notions d'acte et de puissance et énumère leurs principales modalités. On remarquera la méthode d'induction analogique qui se voit ici utilisée : pratiquement c'est presque toujours ainsi et non par mode d'analyse abstraite qu'Aristote suivi par son disciple procède aux définitions.

Détermination de l'acte.

(*Métaphysiques*, IX, 1. 5, n° 1825-1829)

1825. Aristote montre d'abord ce qu'est l'acte. L'acte est : quand une chose est, non pas cependant comme lorsqu'elle est en puissance. Nous disons en effet que l'image de Mercure est en puissance et non en acte dans le bois avant que celui-ci ne soit sculpté ; une fois qu'il est sculpté, nous disons alors que l'image de Mercure est en acte dans le bois. Ainsi en va-t-il dans un tout continu pour sa partie. Une partie, la moitié par exemple, est en puissance, en tant qu'il est possible qu'elle soit retranchée, par division, du tout ; celui-ci une fois divisé, la partie se trouve alors être en acte. C'est encore ce qui se produit dans le cas de celui qui sait et cependant ne spécule pas : il peut spéculer sans qu'il ne spécule ; qu'il vienne à spéculer ou à penser, alors il est en acte.

1826. Aristote répond ensuite à une question tacite. On pourrait en effet lui demander de montrer par une définition ce qu'est l'acte. Il répond qu'il est possible de manifester de façon inductive par des exemples ce qu'est l'acte, mais qu'il ne convient pas que l'on recherche le « terme », c'est-à-dire la définition de chaque chose. Les premières données simples en effet ne peuvent être définies, vu qu'il est impossible dans des définitions de remonter à l'infini. Or l'acte est au nombre des premières données simples : il ne peut donc être défini.

1827. C'est effectivement dans les proportions respectives de certaines couples de termes que l'on peut saisir ce qu'est l'acte. Soit par exemple le rapport de celui qui construit à ce qui est construit ; de celui qui veille à celui qui dort ; de celui qui voit à celui qui a les yeux fermés tout en ayant la capacité de voir ; de ce qui est « dégagé de la matière » (c'est-à-dire se voit formé par l'action de l'art ou de la nature et ainsi dégagé de la matière informe) à ce qui n'est pas dégagé de la matière informe. Pareillement en va-t-il si l'on rapporte ce qui est préparé à ce qui ne l'est pas, ce qui est élaboré à ce qui ne l'est pas. De tout ce qui diffère ainsi on devra dire qu'une partie est acte et l'autre puissance ; et c'est de cette façon que, proportionnellement, par des exemples particuliers, nous pouvons en venir à savoir ce qu'est l'acte et ce qu'est la puissance.