

# L'ANNÉE PHILOSOPHIQUE

1909

---

## QUELQUES REMARQUES SUR LA CONCEPTION ARISTOTÉLICIENNE DE LA SUBSTANCE

---

Il est peu de formules qui soient, à la fois, plus souvent répétées et moins comprises que la célèbre définition établie par Aristote : La philosophie première est la science de l'être en tant qu'être<sup>1</sup>. A ceux qui essaient d'en pénétrer le sens, elle fait tout d'abord l'impression d'un paradoxe ou même d'une contradiction. Si nous demandons, en effet, à Aristote ce qu'il faut entendre par l'être, ce qu'il y a de plus immédiatement saisissable dans sa réponse est à peu près ceci : L'être n'est qu'un terme vide, qui ne correspond à aucune réalité et à aucun concept<sup>2</sup>. L'être, en effet, tout comme le Bien et l'Un, est un de ces mots qu'on emploie *homonymement*, c'est-à-dire sans que les choses auxquelles on l'applique aient aucun caractère essentiel commun<sup>3</sup>. Tel le mot *κλείς*, qui désigne une clé et la clavicule<sup>4</sup>. Ne nous hâtons pourtant pas d'en conclure que la métaphysique consiste à spéculer sur un terme dépourvu de sens. C'est pour mieux marquer

1. *Meta.*, E, 1, 1026 a, 31, *al.*

2. τὸ δ' εἶναι οὐκ οὐσία οὐδένι. οὐ γὰρ γένος τὸ ὄν (*An post.*, II, 7, 92 b, 13. Cf. *Ind. ar.*, 221 a, 13).

3. *Ind. ar.*, 220 b, 38 ; 378 a, 13 ; 223 b, 19 ; *Meta.*, Γ, début ; 2, 1003 b, 26 ; K, 3, 1060 b, 32.

4. *Eth. Nic.*, V, 1, 1129 a, 30.

son opposition au platonisme qu'Aristote a été amené à mettre l'accent sur l'absence de contenu des termes en question. Pour lui, la série des genres, des notions qui ont une compréhension, s'arrête aux catégories, et, de prétendus genres communs à toutes les catégories, il n'y en a point. Les catégories sont les plus généraux ou, si l'on préfère, les plus simples des *synonymes*, c'est-à-dire des mots qui expriment une essence commune aux différentes choses comprises dans leur extension<sup>1</sup>. Il faut pourtant bien, la définition de la métaphysique en est la preuve, que l'Être, l'Un, le Bien soient autre chose que de vains mots<sup>2</sup>.

Ils sont, en réalité, tout autre chose. Entre les synonymes et les purs homonymes, il y a, en effet, des choses dont l'identité nominale peut se justifier de l'une ou de l'autre des manières suivantes : 1° Parce qu'il y a entre elles antériorité et postériorité, c'est-à-dire qu'elles forment une série, comme celle des genres et des espèces subordonnés les uns aux autres, ou comme la hiérarchie des choses qui se conditionnent successivement<sup>3</sup>. Comme le genre se retrouve dans les espèces, la condition dans le conditionné, on ne peut pas dire qu'un terme qui inclut à la fois le genre et ses espèces soit un synonyme. Car, si sa compréhension est celle du genre, il ne contient aucun indice des espèces ; s'il contient aucun des caractères spécifiques, le genre n'y est plus compris. Le terme d'*âme* est de cette sorte. Si on ne lui donnait pour compréhension que la notion d'âme végétative, il ne contiendrait plus les âmes sensitive et pensante. Si, au contraire, on y faisait entrer les caractères spécifiques de celle-ci, il ne conviendrait plus à la première. Ce n'est donc pas un synonyme. Ce n'est pourtant pas un pur homonyme, puisque le fait même de former une série hiérarchisée implique entre les diverses âmes beaucoup plus qu'une identité nominale<sup>4</sup> ; 2° Plusieurs choses essentiellement différentes peuvent encore

1. *De an.*, I, 5, 410 a, 13 ; cf. *Ind. ar.*, 378 b, 34.

2. *Meta.*, K, 3, l. l. : ἐπεὶ δ' ἐστὶν ἡ τοῦ φιλοσόφου ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ἢ ὄν, καθόλου καὶ οὐ κατὰ μέρος, τὸ δὲ ὄν πολλαχῶς καὶ οὐ καθ' ἓνα λέγεται τρόπον, εἰ μὲν οὖν ὁμωνύμως κατὰ δὲ κοινὸν μηθέν, οὐκ ἔστιν ὑπὸ μίαν ἐπιστήμην, (οὐ γὰρ ἐν γένος τῶν τοιούτων), εἰ δὲ κατὰ τι κοινόν, εἴη ἂν ὑπὸ μίαν ἐπιστήμην.

3. *Pol.*, III, 1, 1275 a, 34 ; *Eth. Eud.*, I, 8, 1218 a, 1 ; *Meta.*, B, 3, 999 a 6 et BONITZ, *ad loc.*

4. *De an.*, I, 1, 402 b, 5-8 ; II, 3, 414 a, 29 et ALEX., *De An.*, 29, 1.

être désignées par le même terme, lorsqu'elles dérivent toutes d'une même origine ou concourent toutes à une même fin : ainsi le médecin, les remèdes, les instruments, bien que n'ayant, en quelque sorte, aucune dénomination interne commune, sont compris dans le terme *curatif*, parce qu'ils ont tous un même but, la cure ou le rétablissement de la santé ; 3° Enfin, on peut encore appliquer un même nom à des choses essentiellement différentes, lorsque toutes jouent, respectivement, le même rôle par rapport à certaines autres. C'est ce qu'Aristote appelle l'homonymie, *κατ' ἀναλογίαν*. Ainsi le moment favorable, le séjour salubre, la juste mesure, etc., pourront être appelés des biens, parce que le premier est, par rapport au temps, ce que le second est par rapport au lieu, le troisième par rapport à la quantité, etc.<sup>1</sup>.

Ce n'est évidemment pas dans le premier sens que l'homonymie de l'être doit s'entendre. Car les diverses catégories ne sont pas hiérarchisées. Tout au moins ne forment-elles pas une série dont le premier terme se retrouverait dans tous les termes consécutifs, à la façon de la condition dans le conditionné. Celle que l'on pourrait croire, à en juger très superficiellement, le plus apte à jouer ce rôle, la substance, ne saurait l'assumer, car, loin de se retrouver comme élément dans la qualité ou la quantité, elle suppose, au contraire, la qualité ou la quantité comme parties intégrantes<sup>2</sup>.

En revanche, l'être fait certainement partie des homonymes dans le second des sens que nous avons distingués. Toutes les catégories, en effet, se rapportent à une même chose qui est précisément l'une d'entre elles, la substance, *οὐσία*. Toutes se retrouvent en elle ou y convergent comme ses parties, ses éléments, ses affections ou ses causes. De même que cette substance qui est l'homme ou tel homme, est telle qualité, telle quan-

1. *Eth. Nic.*, I, 4, 1096 b, 25 : οὐκ ἔστιν ἄρα τὸ ἀγαθὸν κοινόν τι κατὰ μίαν ἰδέαν, ἀλλὰ πῶς δὲ λέγεται; οὐ γὰρ ἔοικε τοῖς γε ἀπὸ τύχης ὁμωνύμοις. ἀλλ' ἄρα γε τῷ ἀφ' ἑνὸς εἶναι, ἢ πρὸς ἓν ἅπαντα συντελεῖν, ἢ μᾶλλον κατ' ἀναλογίαν; ὡς γὰρ ἐν σώματι ὄψις, ἐν ψυχῇ νοῦς, καὶ ἄλλο δὲ ἐν ἄλλῳ. *Meta.*, Γ, 2, 1003 a, 33; Z, 4, 1030 b, 2 : οὐδὲ γὰρ ἱατρικὸν σῶμα καὶ ἔργον καὶ σκεῦος λέγεται οὔτε ὁμωνύμως οὔτε καθ' ἓν, ἀλλὰ πρὸς ἓν. *Eth. Nic.*, I, I., a, 23 : ἔτι ἐπεὶ τὰ ἀγαθὸν ἰσαχῶς λέγεται τῷ ὄντι (καὶ γὰρ ἐν τῷ τί λέγεται, οἷον ὁ θεὸς καὶ ὁ νοῦς, καὶ ἐν τῷ ποιῶν αἰ ἀρεταί, καὶ ἐν τῷ ποσῶν τὸ μέτριον, καὶ ἐν τῷ πρὸς τι τὸ χρήσιμον, καὶ ἐν χρόνῳ καιρός, καὶ ἐν τόπῳ διαίτα καὶ ἕτερα τοιαῦτα), ὁτῆλον ὡς οὐκ ἄν εἴη κοινόν τι καθόλου καὶ ἓν.

2. *V. Ind. ar.*, 544 b, 24 (*reliquæ præter οὐσίαν categoriae κατηγοροῦνται κατὰ τῶν οὐσιῶν*) et les textes y indiqués.

tité, en tel temps, en tel lieu, de même la substance en général est faite de qualité, de quantité, de temps, de lieu, etc. Sur ce point, les déclarations d'Aristote sont formelles : l'application du terme d'*être* à toutes les catégories est légitime, non pas parce l'être est comme leur genre, mais, au contraire, parce qu'elles sont toutes quelque chose de l'οὐσία. Ainsi la métaphysique sera la connaissance de l'οὐσία et de tout ce qui s'y rapporte<sup>1</sup>.

Devons-nous dire aussi que l'être fait partie des homonymes κατ' ἀναλογία? Une indication très nette de l'*Éthique à Nicomaque* fait plus que nous inviter à répondre affirmativement. C'est, en effet, dans la doctrine d'Aristote, comme dans celle de Platon; un lieu commun, qui se retrouve au moyen âge, (*ens et verum convertuntur; ens est unum, verum, bonum*) et qui a préoccupé même les penseurs modernes, que l'Être, l'Un et le Bien sont des termes équivalents et réciproques. Or ce qui justifie, lisons-nous dans le morceau en question, l'emploi du terme de *bien*, appliqué à une pluralité de choses qui n'ont aucun caractère interne commun, c'est que toutes ces choses soutiennent, vis-à-vis de certaines autres, le même rapport. C'est même à ce propos qu'interviennent les exemples que nous avons déjà mentionnés (ce que l'occasion est au temps, le séjour favorable l'est au lieu, etc.)<sup>2</sup>. Devons-nous étendre cette assertion à l'Être? Il ne peut guère y avoir de doute sur ce point. Aristote, en effet, se représente volontiers l'ensemble des choses, concrètes ou abstraites, comme se répartissant en deux séries qu'on pourrait appeler l'une positive, l'autre négative. Façon de penser si ordinaire chez lui, qu'il lui arrive de l'exprimer en deux mots, comme une chose familière, et que, par exemple, ἡ ἑτέρα συστοιχία, sans rien plus, désigne la série positive des choses ainsi réparties. D'un côté, par exemple, figure, comme dans les tables pythagoriciennes, la lumière, de l'autre l'obscurité; d'un côté l'égal, de l'autre l'inégal; d'un côté le blanc, de l'autre le noir. A chaque terme positif correspond un terme négatif, et chacun des termes positifs est, vis-à-vis du terme négatif correspondant, dans le même rapport<sup>3</sup>. Au besoin, il arrive à Aristote

1. *Meta.*, Γ, 2, 1003 b, 5 : τὰ μὲν γὰρ ὅτι οὐσίαι ὄντα λέγεται, τὰ δ' ὅτι πάθη οὐσίας, τὰ δ' ὅτι ὁδὸς εἰς οὐσίαν, ἢ φθοραὶ ἢ στερήσεις ἢ ποιότητες ἢ ποιητικὰ ἢ γεννητικὰ οὐσίας et la suite.

2. *Eth. Nic.*, II, I.

3. *Ind. ar.*, 736 b, 45-60. *Meta.*, Λ, 7, 1072 a, 31 : νοητὴ δὲ ἡ ἑτέρα συστοιχία καθ' αὐτήν.

de donner à cette égalité de rapports logiques la forme d'une proportion mathématique, comme quand il dit dans le *De animâ* que  $\frac{\text{blanc}}{\text{noir}} = \frac{\text{doux}}{\text{amer}}$ , et d'opérer sur cette proportion comme on le ferait sur une proportion mathématique<sup>1</sup>. Ce sera donc l'analogie qui nous autorisera à donner le nom d'être à tous les termes de la série positive, comme celui de  $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$  à tous les termes de la série négative. Mais pourquoi ce terme d'être plutôt qu'un autre ? C'est qu'ici encore le rapport type, celui qui sert en quelque sorte de modèle à tous les autres, est le rapport de l' $\text{o}\upsilon\sigma\iota\alpha$  à son contraire, la privation<sup>2</sup> (quelles que soient, d'ailleurs, les difficultés dans lesquelles s'embarrasse la pensée d'Aristote quand il s'agit de définir le rapport d'opposition).

Ainsi, au fond, les deux conceptions de l'être se ramènent à l'unité. D'après la première, en effet, tout ce qui n'est pas la substance même, en est quelque chose, et mérite par là le nom d'être. D'après la seconde, toute partie de la substance est à son contraire ou à sa privation, ce que la substance complète est à son contraire ou à sa privation. C'est encore parce qu'ils sont quelque chose de l' $\text{o}\upsilon\sigma\iota\alpha$  que les termes de l' $\text{\acute{e}\tau\epsilon\rho\alpha\ \sigma\upsilon\sigma\tau\omicron\iota\chi\iota\alpha}$  méritent le nom commun d' $\delta\upsilon\nu$ . La conception d'Aristote apparaît donc comme l'exacte contre-partie de celle de Platon. Pour celui-ci, les Idées ou les choses de plus en plus particulières n'ont de réalité que parce qu'elles participent à l'être général et abstrait. Pour Aristote l'être général et abstrait n'a de sens que dans la mesure où ce à quoi on l'attribue participe à l' $\text{o}\upsilon\sigma\iota\alpha$  réelle et concrète. En d'autres termes, l'être complet, c'est la substance, et toutes les autres choses dont on affirme l'être, ne sont pas dans l'extension de l' $\text{o}\upsilon\sigma\iota\alpha$  comme ses espèces, mais dans sa compréhension comme ses parties.

Il suit de là que la substance, au sens le plus rigoureux du mot, est ce qui ne peut pas être inclus en autre chose à titre de partie, ce qui, à la rigueur, est en soi. L'universel, le genre, à ce point de vue, ne sont pas des substances, parce que l'universel et le genre n'existent pas en soi ; ils sont toujours en autre chose :  $\text{o}\upsilon\sigma\iota\alpha\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu\ \eta\ \kappa\upsilon\rho\iota\acute{\omega}\tau\alpha\tau\acute{\alpha}\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \pi\rho\acute{\omega}\tau\omega\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \mu\acute{\alpha}\lambda\iota\sigma\tau\alpha\ \lambda\epsilon\gamma\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\ \eta\ \mu\eta\tau\epsilon\ \kappa\alpha\theta'\ \upsilon\pi\omicron\kappa\epsilon\iota\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon\ \tau\iota\nu\acute{\omicron}\varsigma\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\tau\alpha\iota\ \mu\eta\tau'\ \acute{\epsilon}\nu\ \upsilon\pi\omicron\kappa\epsilon\iota\mu\acute{\epsilon}\nu\omega\ \tau\iota\nu\acute{\omicron}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu,\ \omicron\iota\omicron\nu,\ \acute{\omicron}\ \tau\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma,\ \acute{\omicron}\ \tau\iota\varsigma\ \acute{\epsilon}\pi\pi\omicron\varsigma.$  Ainsi  $\text{o}\upsilon\sigma\iota\alpha$  est syno-

1. *De an.*, III, 7, 431 a 22.

2. *Meta.*, I, I.

nyme de ὑποκείμενον, c'est-à-dire de καθ' οὗ τᾶλλα λέγεται<sup>1</sup>. La substance proprement dite, c'est ce qui est toujours sujet et jamais attribut, de même que les catégories sont ce qui est toujours attribut et jamais sujet. Mais les choses de moins en moins concrètes qui s'étagent depuis la substance jusqu'aux catégories inclusivement, ont beau ne pas être des réalités totales, des substances complètes, ce sont pourtant encore des réalités. Il y a des degrés dans la réalité : l'espèce, par exemple, à laquelle il ne manque plus que des caractères accidentels pour être un individu, — l'homme, auquel il ne manque que l'addition de telle taille ou de telle couleur pour être Callias ou Socrate, — est une partie, et peut-être la principale, de la réalité de Callias ou de Socrate. Elle n'a pas d'existence indépendante et en soi, mais elle existe néanmoins. En étendant un peu le terme, nous pourrions donner à ces réalités plus ou moins appauvries, le nom de *substances secondes*<sup>2</sup>. Et cette extension est légitime. Car le caractère fondamental de la substance est d'être en soi, c'est-à-dire d'être un sujet. Or ce qui est attribut et en autre chose par rapport à la substance au sens étroit, peut être, à son tour, sujet et en soi par rapport à ses propres éléments. L'homme qui est en Callias et qu'on attribue à Callias a, à son tour, comme attribut et comme partie, l'animal, et ainsi de suite. La substantialité est donc, en réalité, relation ; ce qui est attribut par rapport à sa substance, est substance par rapport à ses attributs et réciproquement<sup>3</sup>.

Nous pouvons exprimer ce résultat d'une autre manière : comme c'est toujours le plus concret, le plus déterminé qui doit jouer, normalement du moins, le rôle de sujet (ὑποκείμενον), et le moins déterminé celui d'attribut, comme, d'autre part, le plus déterminé par rapport au moins déterminé est ce qu'Aristote appelle la forme par rapport à la matière, nous dirons qu'il n'y a de forme que d'une matière et de matière que d'une forme<sup>4</sup>. Nous pourrions dire encore que ce qui est matière relativement à une chose plus déterminée est forme relativement à une chose plus simple ; et, tout aussi bien, que

1. *Ind. ar.*, 544 a, 52.

2. *Ind. ar.*, *ibid.*, b, 56 : *attamen quodammodo οὐσίαι appellantur species et genera δεύτεραι οὐσίαι λέγονται, ἐν οἷς εἴδουσιν αἱ πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσι, ταῦτά τε καὶ τὰ τῶν εἰδῶν τούτων γένη.*

3. *Ind. ar.*, 544, b, 29 ; 44 (de là, l'expression μᾶλλον οὐσία) ; 545 a, 26.

4. *Ind. ar.*, 860 a, 42.

ce qui est forme par rapport à ses éléments simples est matière d'une chose plus complexe. Bref, comme la substance, la matière et la forme sont des relatifs<sup>1</sup>.

La matière n'est donc pas je ne sais quelle chose en soi, opaque et inerte, impénétrable à la pensée, et qu'on ne pourrait concevoir qu'en dépouillant une chose de toutes ses qualités; c'est exclusivement l'indéterminé par rapport à un plus déterminé, le genre par rapport à l'espèce, la possibilité ambiguë par rapport à la réalisation de l'une des possibilités, en un mot la condition par rapport au conditionné<sup>2</sup>. Quand Aristote affirme que la véritable réalité c'est le σύνολον, le συνθέτον<sup>3</sup>, l'ensemble de la matière et de la forme, il faut entendre l'ensemble formé par certains caractères ou attributs et certains autres qui sont les conditions des premiers.

Si, maintenant, nous considérons les deux extrémités de la série des choses : d'une part, la réalité la plus pauvre et la plus vide de toutes, les catégories; d'autre part, l'*ens realissimum*, le premier moteur, nous voyons que chacune des catégories, n'y ayant pas au-dessous d'elles de réalités plus simples, ne peut être forme, mais seulement matière. C'est ce que la pensée peut saisir de plus indéterminé. Si l'on voulait poursuivre plus loin encore l'application de la loi suivant laquelle ce qui est matière par rapport au plus complexe est forme par rapport à un plus simple, si l'on voulait, à toute force, trouver un genre aux catégories, on arriverait, par analogie, à leur donner pour matière l'indétermination pure<sup>4</sup>. Ce serait supposer un genre en deçà des genres derniers, et tel est précisément l'*ὄν* de Platon. La matière la plus informe que l'on puisse concevoir doit être encore quelque chose de formel. — Inversement, le premier moteur, la forme suprême, ne peut, par cela même, servir de matière à aucune forme supérieure. Quand Aristote dit que le moteur immobile est une forme sans matière, il faut entendre, non point à la rigueur qu'il n'y a pas en lui de matière, mais plutôt qu'il ne peut pas

1. *Quæ alterius ὕλης forma est, eadem alterius formæ potest ὕλη esse; ἄλλω εἴδει ἄλλη ὕλη* (*Ind. ar.*, 219 a, 12; 786 b 7). ἡ ὑποκειμένη φύσις ἐπιστητὴ κατ' ἀναλογίαν (*Phys.*, I, 7, 191 a, 7).

2. τὸ γένος ὕλη οὗ λέγεται γένος (*Ind. ar.*, 152 a, 8). τὸ εἶδος γίγνεται ἐκ τῆς τοῦ εἴδους ὕλης (*Ibid.*, 218 a, 20).

3. *Ind. ar.*, 732 a, 13; 545 a, 18; 786 a, 15.

4. *Ibid.*, 152 a, 3 : *neque ea summa genera, quibus non est universalius aliud εἶδη usquam nuncupantur.*

servir de matière à une forme plus déterminée et plus concrète; non pas qu'il n'est pas conditionné, — car, somme toute, ne peut-il être conçu comme moteur que par rapport à un mobile qui le conditionne ainsi, au moins pour la pensée, — mais qu'il n'est pas condition. Lui seul est l'οὐσία absolue, seul il est toujours sujet et jamais attribut.

Cette interprétation de la notion aristotélicienne de la substance, si elle peut s'appuyer sur un grand nombre de textes, et si elle paraît d'abord assez cohérente, n'est pourtant pas sans se heurter à des assertions en apparence incompatibles avec elle, et sans soulever un certain nombre de difficultés. On pourrait d'abord lui opposer tous les passages, presque aussi nombreux, où Aristote, au lieu de définir la substance et la forme comme étant ce qui joue le rôle de sujet dans l'attribution, affirme, au contraire, que le véritable sujet, l'ὑποκειμένον, c'est la matière<sup>1</sup>. Une première façon d'écarter cette objection serait de remarquer que le terme même d'ὑποκειμένον peut se prendre en deux acceptions différentes; qu'il peut non seulement désigner le sujet logique, qui, du moins dans la proposition normale et scientifique, est le plus déterminé, mais signifier aussi *support* et *substrat*. Qu'en un sens, le genre et l'abstrait sont les substrats du concret et des espèces, qui s'y appuient en quelque sorte et s'y greffent comme le conditionné sur la condition<sup>2</sup>. Mais ces deux acceptions différentes correspondent à deux aspects des choses dont il suffit de se rendre compte pour voir disparaître toute contradiction. Aristote distingue, on le sait de reste, l'ordre de la nature et l'ordre du temps ou de la génération. Ce qui vient après, ce qui est postérieur dans le temps, est, en réalité, antérieur et plus parfait dans l'ordre de la nature. Par nature, l'homme est antérieur à l'animal; dans l'ordre du temps et de la génération, l'animal est antérieur à l'homme. L'être qui se développe doit, avant de devenir un homme raisonnable et pensant, être d'abord l'animal qui sent et se meut. A cet égard, la matière est l'ὑποκειμένον de la forme, le simple ou complexe. Il faut que l'animal soit d'abord pour

1. *Ind. ar.*, 785 b, 1; 798 a, 24.

2. *In hoc Aristotelico usu vocc. ὑποκεῖσθαι, ὑποκειμένον, tria potissimum genera distingui possunt siquidem τὸ ὑποκειμένον vel est ἡ ὕλη quæ determinatur per formam vel ἡ οὐσία, cui inhærent πάθη, συμβεβηκότα, vel subjectum logicum cui tribuuntur prædicata.* En réalité les deux dernières acceptions se laissent aisément ramener l'une à l'autre.

que l'homme vienne s'y réaliser. Donner à la matière le nom de sujet, c'est donc seulement se placer au point de vue de la génération et quitter celui de l'être et de la logique<sup>1</sup>. De la logique normale et scientifique, tout au moins. Car une logique inférieure, correspondant à une connaissance inadéquate des choses, peut fort bien prendre la matière pour sujet. A défaut de la forme ignorée ou mal connue, on peut, en effet, énoncer la matière en marquant seulement par les expressions *un, quelque, certain*, la place des déterminations et de la pensée claire absentes. Ainsi celui qui ignorerait la forme, c'est-à-dire la fin et l'usage d'une maison, la définirait : *un certain* assemblage de pierres et de bois<sup>2</sup>.

Mais, cette première difficulté écartée, il s'en présente une autre, d'autant plus redoutable qu'elle peut, semble-t-il, nous opposer la conception de la science qui, héritée de Socrate et de Platon, paraît être une des parties les plus profondes de l'aristotélisme. Si la réalité substantielle est toujours, d'après Aristote, le plus particulier, comment, a-t-on demandé, peut-il soutenir qu'il n'y a de science que du général? Faudrait-il donc renoncer à croire que la science ait l'οὐσία pour objet? Remarquons tout d'abord que la formule : *il n'y a de science que du général* n'a pas pour Aristote, comme elle pouvait l'avoir aux yeux de Socrate, sinon de Platon, la valeur d'un principe. Le véritable objet de la science, d'après lui, c'est, non pas le général, mais le nécessaire, et s'il est, en même temps, général, c'est que la nécessité implique la généralité. L'universel, dans la science, n'a de valeur que parce qu'il sert à révéler un lieu nécessaire de causalité : τὸ καθόλου τίμιον ὅτι ὀφίλοι τὴν αἰτίαν<sup>3</sup>. Mais, dira-t-on, substituer la nécessité à la généralité dans la définition de la science, ce n'est point résoudre le problème. Il reparaitra immédiatement sous cette

1. *Part. an.*, II, 1, 646 b, 1 : τῷ χρόνῳ πρότερον τὴν ὕλην ἀναγκαῖον εἶναι καὶ τὴν γένεσιν, τῷ λόγῳ δὲ τὴν οὐσίαν καὶ τὴν ἐκάστου μορφήν. *Al. Cf. Ind. ar.*, 148 a, 31.

2. Ce rôle du pronom indéfini a été nettement aperçu par Aristote au moins dans un cas : celui où τίς, ajouté au terme qui exprime le genre ou l'espèce, tient la place des déterminations qu'il serait nécessaire d'y adjoindre pour désigner l'individu : τὸ τὸ προσκείμενον παραστατικόν ἐστὶ τῆς τοῦ ὑποκειμένου ἀτομότητος, *ita quidem ut vel significetur τὸ καθ' ἕναστων vel εἰδός τι distinctum ab universo genere* (*Ind. ar.*, 763 a, 33).

3. *An. post.*, I, 31, 88 a, 5. Le καθόλου se fonde sur le καθ' αὐτὸ (*Ind. ar.*, 356 b, 10) c'est-à-dire sur le nécessaire : τὰ καθ' αὐτὰ ὑπάρχοντα ἀναγκαῖα τοῖς πράγμασιν (*Ibid.*, 212 a, 16).

forme : la réalité, l'οὐσία la plus complète, est individuelle : or il n'y a pas science de l'individu.

. Pour aborder la question sous ce nouvel aspect, il faut se rappeler pourquoi il n'y a pas science de l'individu. Ce n'est pas parce qu'il est individuel ; c'est parce qu'il y a en lui de la contingence. S'il se trouvait des choses individuelles desquelles toute contingence fût exclue, elles seraient objets de science. En fait, il y en a : ce sont les astres ; de même aussi, l'οὐσία suprême, qui est peut-être la seule individualité absolue, et en qui la contingence n'a aucune place. Mais il n'en est pas de même pour les choses sensibles, pour celles du moins qui constituent le monde sublunaire. Ici, il n'y a pas de science de l'individu, parce que les caractères qui, dans l'individu sensible, viennent s'ajouter à la forme spécifique sont tous fortuits et accidentels ; en sorte que le dernier sujet qui puisse y être scientifiquement connu c'est l'espèce, dernière chose où la nécessité se manifeste. Il reste vrai qu'à mesure que la science devient plus générale et plus abstraite, elle a pour objet des substances de moins en moins substantielles, de plus en plus pauvres et qu'en même temps, d'après Aristote, elle devient de plus en plus exacte<sup>1</sup>. Mais cela tient, non plus aux choses en elles-mêmes, mais à notre façon de les connaître. Si, à mesure que son objet devient plus simple et plus général, notre science devient plus exacte, il ne s'ensuit pas que cet objet gagne en valeur ontologique, tout au contraire. Les mathématiques, par exemple, portent sur des réalités appauvries et partielles<sup>2</sup>. Seules l'astronomie<sup>3</sup> et la théologie atteignent des choses à la fois individuelles et nécessaires.

Aristote, il est vrai, semble admettre l'individuation par la matière, ce qui ne serait guère compatible avec les idées que nous venons de lui attribuer. La matière serait ainsi une chose en soi, sorte de masse dont chaque substance particulière se découperait un morceau impénétrable aux autres, constituant ainsi son individualité. Mais ce n'est là qu'une apparence. En dépit de tous les endroits où nous lisons que les choses sensibles particulières ont toutes de la matière<sup>4</sup>, il

1. *Ind. ar.*, 28 a, 18 ; *Mela.*, M, 3, 1078 a, 9 : καὶ ὅσῳ δὴ ἂν περὶ προτέρων τῷ λόγῳ καὶ ἀπλουστέρων τοσοῦτον μᾶλλον ἔχει τὰ κριβέες (ἢ ἐπιστήμη).

2. περὶ τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως (*Ind. ar.*, 441 a, 49). La politique qui est la moins exacte des sciences, est, en même temps, κυριωτάτη τῶν ἐπιστημῶν (*Eth. Nic.*, I, 1, 1094 a, 26 ; b, 12).

3. *Gen. et Corr.*, II, 11, 338 a, 14.

4. *Ind. ar.*, 19 b, 18.

n'est nullement paradoxal de soutenir qu'Aristote admet bien plutôt l'individuation par la forme. La matière, c'est, en effet, nous pouvons ici encore le maintenir, la puissance de se déterminer dans l'une ou l'autre de deux directions opposées, le genre auquel les différences contraires s'ajoutent pour constituer les espèces. Dire que toutes les choses sensibles particulières ont de la matière, c'est donc affirmer que nulle d'entre elles n'est jamais tout ce qu'elle peut être, qu'elles sont toutes et toujours susceptibles de recevoir des déterminations ultérieures, bref qu'elles ne sont pas des individualités parfaites<sup>1</sup>. Il n'existe au monde qu'un seul individu véritable, qu'une seule οὐσία complète : c'est l'acte pur. Les choses soumises au devenir se font de plus en plus individuelles, précisément dans la mesure où leur devenir réalise les déterminations qu'elles contenaient en puissance, et que leur matière, en s'actualisant, s'épuise et s'éténue de plus en plus. Mais pour qu'elles parvinssent à l'individualité absolue, il faudrait qu'il ne restât plus en elles aucune trace de cette matière et, partant, aucun devenir.

Mais la matière est aussi le fondement de la contingence, du mal, des monstruosité. Ce sont encore là des conséquences du devenir : une pluralité de directions possibles s'offrent à la tendance encore indéterminée qui tend à la détermination. Pourtant cette contingence même, cette spontanéité de la matière, semblent bien, cette fois, nous obliger à y voir une réalité en soi. Elle n'est plus quelque chose de purement formel et intelligible, mais une sorte de volonté et de tendance douée d'une activité propre. Il se peut qu'il reste, en effet, à cet égard, dans le système d'Aristote un fond irréductible de dualisme, qu'il n'aurait pu éliminer qu'en aboutissant, chose bien difficile pour un ancien, à une philosophie voisine de celle de Leibniz.

Mais, si grave que soit l'inconséquence, il nous semble que c'est la seule qui subsiste de toutes celles qu'on a reprochées à sa théorie de la substance, et qu'il n'était pas sans intérêt de le faire voir.

G. RODIER.

1. *Meta.*, Γ, 5, 1010 a, 3 : ἐν τοῖς αἰσθητοῖς πολλή ἡ τοῦ ἀορίστου φύσις.