

Université de Montréal

Le statut ontologique de la *dunamis* chez Aristote

par
Simon Loranger

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures en vue de l'obtention
du grade de M.A. en philosophie, option recherche

Août 2009

© Simon Loranger 2009

IDENTIFICATION DU JURY

Université de Montréal
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Ce mémoire intitulé :
Le statut ontologique de la *dunamis* chez Aristote

présenté par :
Simon Loranger

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

David Piché
président-rapporteur

Louis-André Dorion
directeur de recherche

François Duchesneau
membre du jury

RÉSUMÉ

Ce mémoire a pour tâche de déterminer le statut ontologique de la puissance chez Aristote. Pour ce faire, il est d'abord question, dans le premier chapitre, de bien définir les deux sens de la puissance, soit la puissance motrice et l'état potentiel. Nous expliquons aussi alors les multiples sens de la puissance motrice et les multiples types de la puissance que sont la nature, l'âme et l'art. Ensuite, le second chapitre étudie les liens entre l'état potentiel et la matière, d'une part, et les liens entre le non-être, la puissance et la possibilité, d'autre part. Enfin, le troisième chapitre explicite la hiérarchie ontologique aristotélicienne pour en dégager le statut ontologique de la puissance par rapport à l'acte. Cela est fait de trois manières : selon l'antériorité de l'acte sur la puissance au sein d'une substance unique ; selon l'antériorité des êtres éternels, notamment celle du premier moteur, sur les êtres générables et corruptibles ; l'antériorité du bien en acte sur le bien puissance.

Mots clés : Philosophie ; Aristote ; *dunamis* ; puissance ; possibilité.

ABSTRACT

This master thesis seeks to determine the ontological value of potency in Aristotle's philosophy. To do so, the first chapter defines the two meanings of potency, which are the power to change something else and the potential state of a being. We then explain the multiple meanings of power and its multiple types, namely nature, soul and art. The second chapter, in addition to analysing the links between potentiality and non-being, also studies how non-being, potency and possibility are connected. Finally, the third chapter explains the aristotelian ontological hierarchy to highlight the ontological value of potency in connection to act. This is done in accordance with three kinds of priority, which are the priority of act over potency in a single substance, the priority of eternal beings, especially the one of the prime mover, over generated and corruptible beings, and the priority of good in actuality over potential good.

Key words: Philosophy, Aristotle, *dunamis*, power, possibility.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	1
L'ENJEU DE LA δύναμις : LA POSSIBILITÉ D'UN DISCOURS SUR LE DEVENIR	1
LES SENS DE L'ÊTRE ET LA GRADATION ONTOLOGIQUE CHEZ ARISTOTE	4
I- LES SENS DE LA PUISSANCE	6
1- PUISSANCE ET CHANGEMENT	6
1.1- LA PUISSANCE MOTRICE ET LA PUISSANCE ONTOLOGIQUE	6
1.2- PUISSANCE, CHANGEMENT ET ACTE	9
2- LA PUISSANCE MOTRICE	13
2.1- Les quatre sens de la puissance motrice	13
2.2- L'IMPUISSANCE : PUISSANCE, POSSESSION ET PRIVATION	17
2.3- L'ORIGINE DE LA PUISSANCE : PUISSANCES RATIONNELLE ET IRRATIONNELLE	19
3- LE SENS ÉLARGI DE LA PUISSANCE MOTRICE ET SES ESPÈCES	22
3.1- La puissance comme principe de mouvement en général et la nature	22
3.2- L'ÂME COMME NATURE DU VIVANT	26
II- LA PUISSANCE ET L'ÊTRE	31
1- PUISSANCE ET SUBSTANCE	31
1.1- LA SUBSTANCE ET LE CHANGEMENT : MATIÈRE, FORME ET PRIVATION	31
1.2- PUISSANCE ET MATIÈRE : LA POTENTIALITÉ SUBSTANTIELLE	37
2 – PUISSANCE ET NON-ÊTRE	42
2.1- L'INFÉRIORITÉ SUBSTANTIELLE DE LA PUISSANCE EN TANT QUE MATIÈRE	43
2.2- LA PUISSANCE COMME MANQUE D'ÊTRE ET COMME NON-ÊTRE	47
3- PUISSANCE ET POSSIBILITÉ	50
3.1- LA PUISSANCE DES CONTRADICTOIRES ET LA POSSIBILITÉ	51
3.2- LA POSSIBILITÉ CONTRE LA NÉCESSITÉ : ENTRE L'ÊTRE ET LE NON-ÊTRE	55
III- LA GRADATION ONTOLOGIQUE SELON LA PUISSANCE ET L'ACTE	59
1- L'ANTÉRIORITÉ DE L'ACTE SUR LA PUISSANCE	59
1.1- L'ANTÉRIORITÉ SELON LA NOTION ET SELON LE TEMPS	60
1.2- L'ANTÉRIORITÉ SUBSTANTIELLE ET LE FINALISME DE LA PUISSANCE	63
2- LA HIÉRARCHIE SUBSTANTIELLE SELON LA PUISSANCE ET L'ACTE	67
2.1- DES ÊTRES CORRUPTIBLES AUX ÊTRES ÉTERNELS	67
2.2- LA NÉGATION DE LA PUISSANCE CHEZ LE PREMIER MOTEUR	73
3- PUISSANCE ET BONHEUR	77
3.1- LA VIE PARFAITE DE DIEU DANS UNE NÉGATION TOTALE DE LA PUISSANCE	77
3.2- L'ANTÉRIORITÉ DU BIEN EN ACTE SUR LE BIEN EN PUISSANCE	81
CONCLUSION	88
LE STATUT ONTOLOGIQUE DE LA PUISSANCE	88
L'IMPORTANCE DU CONCEPT DE PUISSANCE DANS LA PENSÉE D'ARISTOTE	90
BIBLIOGRAPHIE	92

ABRÉVIATIONS

<i>Cat.</i>	<i>Catégories</i>
<i>DA</i>	<i>De l'âme</i>
<i>DC</i>	<i>Du ciel</i>
<i>DI</i>	<i>De l'interprétation</i>
<i>EE</i>	<i>Éthique à Eudème</i>
<i>EN</i>	<i>Éthique à Nicomaque</i>
<i>GC</i>	<i>De la génération et de la corruption</i>
<i>Méta.</i>	<i>Métaphysique</i>
<i>PA</i>	<i>Premiers analytiques</i>
<i>Phys.</i>	<i>Physique</i>
<i>Pol.</i>	<i>Politique</i>

« Tant que cette question n'est pas posée et, qui plus est, tant qu'on n'y aura pas répondu, cela voudra dire que la question de l'être n'est pas maîtrisée. S'interroger sur δύναμις et ἐνέργεια, ainsi que cela doit se produire dans notre traité, c'est cela, à proprement parler, faire de la philosophie. »

Heidegger, *Aristote : Métaphysique Θ 1-3. De l'essence et de la réalité de la force*, p. 19.

INTRODUCTION

L'ENJEU DE LA δύναμις : LA POSSIBILITÉ D'UN DISCOURS SUR LE DEVENIR

Parménide, dans son *Poème*, amorce le questionnement sur l'être en affirmant que le seul discours vrai possible est celui sur l'être, précisant ainsi que le non-être, inconnaissable, ne peut pas être l'objet d'un discours (Fr. 2). Or, l'être est inengendré, éternel, unique, immobile et autarcique (Fr. 8, 3-33). Cela fait en sorte que le changement, le devenir et la génération, référant à la venue à l'être de ce qui n'était pas auparavant¹, ne peuvent pas être des objets du discours.

Héraclite et ses disciples, quant à eux, en proposant que la nature est en fait tout entière en mouvement continu et que rien ne peut rester le même, sont tout de même en accord avec cette affirmation parménidienne de l'impossibilité de discourir véritablement sur le devenir : « comme ils voyaient que toute cette nature sensible était en mouvement, et qu'on ne peut juger de la vérité de ce qui change, ils pensèrent qu'on ne pouvait énoncer aucune vérité » (*Méta.*, Γ 5, 1010a6-9).

Platon respecte ces deux prédécesseurs en affirmant qu'on ne peut aucunement connaître ce qui devient, considérant le monde sensible et changeant comme étant l'objet de l'opinion. Dans le *Sophiste*, il entame pourtant le « parricide » à l'endroit de

¹ Cf. Fr. 7 : « Jamais en effet on ne pourrait forcer ceci : faire être les choses qui ne sont pas. »

Parménide en faisant admettre à l'Étranger que l'être peut consister en « ce qui possède naturellement une puissance quelconque, soit d'agir sur n'importe quelle autre chose, soit de subir l'action » (247c-248a). Or, l'Étranger indique ensuite que cela convient à la génération, mais que l'être, immobile et un, ne peut ni agir, ni pâtir. L'Étranger conclut en disant que le philosophe doit emprunter une voie médiane entre l'être immobile et le devenir : « Il faut qu'il imite les enfants qui désirent les deux à la fois, qu'il reconnaisse tout ce qui est immobile et tout ce qui se meut, l'être et le tout en même temps. (249c-250a)»

C'est précisément cette voie que le Philosophe emprunte : en proposant la distinction entre la puissance et l'acte, Aristote rend possible un discours aussi bien sur l'être immobile que sur le monde physique, mobile. Au livre I de la *Physique*, Aristote affirme que la distinction entre la puissance et l'acte est une solution au problème du discours sur la nature en tant que devenir, mais dit aussi que « cela a été défini avec plus d'exactitude ailleurs » (8, 191b27-29). Le livre Θ de la *Métaphysique* offre une explication de ce qui distingue la puissance et l'acte, mais il faut plutôt se référer au livre Γ, chapitres 3 à 5, où Aristote explique comment cette distinction permet un discours sur le devenir.

D'abord, selon le principe de non-contradiction, il n'est pas possible que des contraires appartiennent en même temps à un même sujet (Γ 3, 1005b25-27) et il est impossible pour une chose d'être et de ne pas être en même temps (Γ 4, 1006a3-5). Pour Aristote, le dilemme du devenir de ses prédécesseurs se comprend ainsi : en voyant qu'une même chose peut engendrer des contraires et en pensant qu'il n'est pas possible pour une chose qui n'est pas d'advenir à l'être, ils ont conclu que les contraires doivent

tous les deux exister de manière égale dans cette chose (Γ 5, 1009a22-29). Cela fait en sorte que « tout est mêlé dans tout » et que, ultimement, l'être et le non-être coexistent dans une même chose. Or, cela viole le principe de contradiction, sauf si on distingue les sens de l'être :

Aux philosophes dont l'opinion repose sur ces fondements, nous dirons donc que, d'une certaine manière, leur raisonnement est correct, mais que, d'une autre manière, ils sont dans l'erreur. L'être, en effet, se dit de deux façons ; par conséquent, en un sens, il est possible que quelque chose procède du non-être, tandis que, dans un autre sens, ce n'est pas possible ; il se peut que la même chose soit, en même temps, être et non-être, mais non sous le même point de vue de l'être. En puissance, en effet, il est possible que la même chose soit en même temps les contraires, mais, en entéléchie, ce n'est pas possible (1009a30-35).

Cette distinction entre la puissance et l'acte répond à la double aporie du devenir, par laquelle est demandée comment l'être peut advenir à partir du non-être et comment le même peut devenir autre². D'abord, il faut comprendre qu'il est vrai de dire que l'être provient à la fois du non-être et de l'être, mais seulement si on voit que le mot « être » n'a pas deux fois le même sens : « l'être en acte ne vient pas de l'être en acte, mais de l'être en puissance »³. Ensuite, dire que les contraires peuvent coexister en puissance et qu'il n'y qu'un unique contraire qui puisse exister en entéléchie, cela explique comment une même chose peut changer sans être anéantie⁴. Si Socrate assis et Socrate debout ne sont pas deux êtres différents tout en possédant des prédicats contraires, c'est que Socrate est le *substrat* [ὑποκείμενον] du changement entre les contraires : le substrat, en tant qu'il possède une certaine forme en acte, est en puissance de la privation de celle-ci, c'est-à-dire la forme contraire (*Phys.*, I, 7, 191a4-14). Le substrat, en tant qu'il est en puissance des contraires, reste identique à lui-même à travers son passage d'une forme en acte à l'autre.

² Cf. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 2005, p. 443.

³ *Ibidem*, p. 444-445.

⁴ *Ibid.* p. 450.

LES SENS DE L'ÊTRE ET LA GRADATION ONTOLOGIQUE CHEZ ARISTOTE

Cette distinction du sens de l'être selon la puissance et l'acte n'est pourtant pas la seule division du sens de l'être. En effet, celle-ci s'inscrit dans une quadruple distinction sur laquelle Aristote insiste en plusieurs endroits en disant que l'être ne possède pas une acception unique, mais qu'il se dit de plusieurs manières⁵. Ainsi, l'être se dit selon les catégories, selon le vrai et le faux, comme accident ainsi que selon la puissance et l'acte.

Or, la fin du chapitre 4 du livre E de la *Métaphysique* indique que ces quatre sens de l'être ne sont pas de valeur égale en faisant voir que l'être au sens de la substance et des catégories est un sens premier [κυριως] duquel se disent l'être comme vrai et l'être comme accident (1027b30-1028a1). Aristote ne précise pas alors si l'être selon la puissance et l'acte doit être considéré au même niveau que l'être selon les catégories et il faut attendre les livres suivants pour voir se déployer la puissance et l'acte comme fondements possibles de l'ontologie aristotélicienne⁶.

Il ne s'agit ainsi simplement que de prendre pour acquis que la puissance et l'acte sont une façon de dire l'être et que celle-ci permet de penser l'être en devenir de manière privilégiée. Il est alors justifié de se demander à *quel point* ou à *quel degré* la puissance dit l'être et, conséquemment, à quel point elle est. En effet, si la puissance vient répondre au dilemme du devenir qui, comme on l'a expliqué plus tôt, affirme la contradiction d'un discours qui fait advenir l'être du non-être ou l'autre du même, comment la puissance se situe-t-elle par rapport à l'être ? Est-elle un être à *moitié*, un être *entre* l'être et le non-être ? Est-elle plutôt un être *plein* ou même un pur non-être ?

⁵ Cf. *Méta.*, Γ 2, 1003a33-35, Δ, 7 ; E, 2, 1026a33-b1 ; 1, 1028a10-14, Θ, 1, 1045b25-35 ; 10, 1051a34-b1.

⁶ Cf. Aubry, *Dieu sans la puissance. Dunamis et Energeia chez Aristote et chez Plotin*, p. 48 ; p. 52. Cela se produit aux livres Z, H et Θ. Il faut aussi remarquer qu'au livre Λ, l'être est uniquement divisé en puissance et acte, mettant de côté les autres sens de l'être.

Or, la δύναμις, tout comme l'être, n'a pas un sens unique : il faut donc d'abord élucider les multiples sens de la puissance. Ensuite, nous utiliserons ces définitions pour montrer comment s'articulent les liens qui existent entre la puissance et le non-être. L'analyse montrera enfin qu'une gradation ontologique s'affirme dans l'antériorité de l'acte sur la puissance et dans l'exclusion de la puissance chez la substance purement en acte qu'est le premier moteur, conférant alors à la puissance un statut ontologique inférieur.

I- LES SENS DE LA PUISSANCE

Avant de déterminer quel statut ontologique on doit attribuer à la puissance, il s'agit d'entrée de jeu de bien définir les multiples sens de celle-ci. Il faut d'abord distinguer le sens moteur de la puissance de son sens ontologique. Ensuite, il faut voir en quoi consiste le sens moteur et comment s'articulent tous les sens qui lui sont liés. Enfin, il faut déterminer comment ce sens peut être lié à la nature et à l'âme, tous deux des principes moteurs dans la physique aristotélicienne.

1- PUISSANCE ET CHANGEMENT

La puissance est le principe du devenir, mais, en tant que telle, elle doit être comprise selon deux sens, soit un sens moteur et un sens ontologique.

1.1- LA PUISSANCE MOTRICE ET LA PUISSANCE ONTOLOGIQUE

Le livre Θ de la *Métaphysique* est certainement le texte aristotélicien où la δύναμις est traitée le plus explicitement. Dès le départ, Aristote indique que celle-ci a deux sens, soit un sens strict, qui est celui de la puissance motrice, et un sens plus ample qui ne se limite pas au mouvement (1, 1046a1-4). Aristote se propose d'élucider en quoi consiste la puissance motrice avant de déterminer ce qu'est cette autre puissance, ce qu'il fera dans une discussion subséquente sur l'acte, qui débute au chapitre 6 du même livre. Il dit déjà que la puissance motrice n'est pas l'objet le plus intéressant de son étude : la puissance relative au mouvement [δύναμις κατά κίνεσιν] est le sens le plus commun, immédiat et habituel, mais n'est pas l'objet premier du livre Θ ⁷. La puissance est alors pensée comme étant un « principe de changement dans un autre être, ou dans le même

⁷ Cf. Heidegger, *Aristote : Métaphysique Θ 1-3. De l'essence et de la réalité de la force*, p. 58.

être en tant qu'autre » (1046a10-11). Cette puissance, appelée « puissance motrice » ou « pouvoir », correspond au fait qu'une chose est un *moteur*, une cause de changement, pour une autre chose. Selon Heidegger, c'est le sens plus ample [δύναμις ἐπὶ πλέον] et non relatif au mouvement de la puissance qui en constitue la définition essentielle et réellement philosophique⁸.

Or, qu'en est-il de ce sens plus ample et non relatif au mouvement ? À quoi est-il relatif ? Aristote définit la puissance au sens plus ample comme étant un *mode d'existence* pour un objet : un Hermès est *en puissance* dans le bois car il peut y être sculpté et la spéculation est *en puissance* dans le savant car ce dernier peut spéculer (6, 1048a32). Dans le premier cas, il s'agit de la *présence possible d'une forme*. Dans le second cas, il s'agit plutôt d'une actualisation d'une fonction ou d'une forme déjà présente dans l'objet, mais qui n'est pas actuelle. Or, les deux cas présentent la même chose : la chose *en puissance n'est pas encore* ce dont elle est en puissance. Ainsi, la puissance réfère ici au *mode d'être* d'un objet et peut être appelée « puissance au sens ontologique »⁹. Ce sens de la puissance est donc relatif à la *possibilité* de changer et à la composition des êtres. Cette état en puissance sera appelé « potentialité ».

La potentialité par rapport à l'actualité est un des sens de l'être : une chose *est en puissance* ou *est en acte*. C'est pour cela que l'on doit penser ce sens de la puissance comme étant non kinétique : il ne s'agit plus de penser la puissance en tant qu'elle est le principe du changement, mais comme étant l'état d'un être ou d'un acte qui a la possibilité d'advenir à travers le changement. La puissance est toujours principe de

⁸ Cf. *Ibidem*, p. 59 : « Et la mise en évidence de la δύναμις et de l'ἐνέργεια ἐπὶ πλέον est justement la connaissance fondamentale et décisive de toute la philosophie aristotélicienne ; δύναμις et ἐνέργεια, prises au singulier, acquièrent pour la première fois une signification essentiellement autre, plus élevée, grâce à l'investigation philosophique. »

⁹ Cf. Aubry, *Dieu sans la puissance. Dunamis et Energeia chez Aristote et chez Plotin*, p. 23-24.

changement, mais le fait d'être *en puissance*, c'est le fait de ne pas encore être en acte, ni en train de changer ou de se mouvoir vers l'acte. Par exemple, le savoir comme puissance motrice, c'est le savoir contenu dans l'esprit du maître qui peut être reçu par l'élève dans l'enseignement, alors que le savoir comme potentialité, c'est le savoir dans l'esprit du maître en tant qu'il est la spéculation, mais à l'*état* de puissance, qui peut donc être, mais sans être encore. Il faut penser la potentialité comme étant une *manière d'être*¹⁰.

Par ailleurs, la possibilité de changer d'activité et celle de changer de forme correspondent aux deux sens de l'acte, qui « est pris tantôt comme le mouvement relativement à la puissance, tantôt comme la substance formelle relativement à quelque matière » (1048b8-10). Or, la potentialité, pour une chose, de changer d'activité, n'est pas une possibilité de changer d'essence, alors que la potentialité de la matière quant à la forme dont elle est privée est une possibilité de changer d'essence¹¹. En fait, ces deux potentialités correspondent aux deux types du changement, dont nous allons traiter par la suite, soit le changement substantiel et le mouvement. Il convient donc de distinguer ces deux sens de la potentialité : « potentialité substantielle » quand il s'agira de la forme d'une substance ; « potentialité accidentelle » quand il s'agira d'un mouvement catégorial. Nous les distinguons car ils ne revêtent pas la même portée dans un questionnement sur le statut ontologique de la puissance.

Au final, bien qu'Aristote *distingue* les deux sens de la puissance, il ne nous dit pourtant pas que ces deux sens ne sont pas *liés*. On peut voir ces deux sens comme étant deux manières de voir une seule et même réalité, soit le principe d'un être en devenir : dans la première optique, la puissance est considérée par rapport au mouvement dont elle

¹⁰ Cf. Witt, *Ways of Being, Potentiality and Actuality in Aristotle's Metaphysics*, p. 39.

¹¹ Cf. Verbeke, « The Meaning of Potency in Aristotle », p. 58.

est le principe ; dans la seconde, ce principe de mouvement est considéré en son état ontologique, faisant alors abstraction du mouvement qui en découle. Par ailleurs, être potentiellement quelque chose, c'est avoir la puissance de le devenir et, inversement, avoir la puissance de devenir quelque chose, c'est l'être potentiellement¹².

1.2- PUISSANCE, CHANGEMENT ET ACTE

La puissance, en général, doit être comprise comme le point de départ d'un changement et comme ayant pour fin un acte. Ainsi, il semble évident que l'acte provient de la puissance et qu'il lui est postérieur. Nous verrons pourtant que ce n'est pas le cas dans notre étude ultérieure de l'antériorité de l'acte sur la puissance et sur l'existence d'un acte pur qui n'a jamais été en puissance, soit le premier moteur. Il convient toutefois de voir en quoi consiste l'acte pour les êtres qui possèdent la puissance en définissant les espèces du changement et en définissant le mouvement, l'acte et l'entéléchie.

D'abord, le mouvement est l'actualisation de la puissance (*Phys.* III 1, 201a10-11), c'est-à-dire le passage de la puissance à l'acte. L'altération, le transport, l'augmentation et la diminution ainsi que la génération et la corruption sont des mouvements, des *processus* issus de la puissance et qui tendent vers une certaine fin, soit respectivement une qualité, un lieu, une quantité, l'être et le non-être. Il n'y a de mouvement possible pour une chose que par rapport à ces quatre catégories. Par ailleurs, le mouvement suppose les contraires, termes extrêmes dans une catégorie : le blanc est en puissance du noir et se meut vers lui par altération, par exemple¹³. Dans cet exemple, ce qui est blanc en puissance se meut vers le blanc par le mouvement qu'est le blanchissement et le blanc en acte est la fin de ce mouvement. La puissance est alors

¹² Cf. Ide, « *Dunamis in Metaphysics IX* », p. 4.

¹³ Nous examinerons la contrariété supposée par toute puissance en détail au deuxième chapitre.

considérée comme étant le *point de départ* du mouvement. L'acte est quant à lui la *fin* du mouvement (la forme) ou le mouvement lui-même en tant qu'actualisation de la puissance, selon la manière dont on pense l'acte. On parle ainsi du mouvement comme étant l'acte lui-même ou comme étant un intermédiaire entre la puissance et l'acte¹⁴.

Or, Aristote précisera ailleurs que le mouvement [κίνησις] est une sorte de changement [μεταβολή]. En fait, il y a trois mouvements, qui sont des changements non substantiels, et le changement substantiel (*Phys.* V 1, 225a34-b9)¹⁵. Ce que cela veut dire, c'est qu'une substance qui possède la puissance de se mouvoir change selon les catégories, mais ne change pas quant à son essence, c'est-à-dire à sa forme. Ainsi, une substance change substantiellement quand elle change de forme ou quand elle se corrompt, par exemple quand la semence devient un vivant ou quand un homme meurt, mais change non substantiellement quand elle se meut selon les trois catégories que sont la qualité, la quantité et le lieu, qui correspondent aux mouvements que sont l'altération, la croissance et la diminution ainsi que le mouvement local.

Il y a donc deux types de changement : le changement absolu, substantiel, et le changement accidentel, attribuable aux trois types de mouvements. Le changement absolu implique la destruction de la puissance, le changement de forme du sujet du changement et l'irréversibilité du changement¹⁶. Par exemple, la semence devenue vivant ne peut plus redevenir semence et l'enfant devenu adulte ne peut pas redevenir enfant. Le changement non absolu, qui concerne les trois mouvements correspondant aux catégories de la qualité, de la quantité et du lieu, implique la persistance du sujet quant à son essence

¹⁴ Cf. Aubry, *op. cit.*, p. 23 ; Brentano, *De la diversité des acceptions de l'être d'après Aristote*, p. 65.

¹⁵ Au livre III, Aristote semble utiliser « changement » et « mouvement » de manière équivalente. Au livre V, par contre, le mouvement est un changement non substantiel

¹⁶ Cf. Brentano, *op. cit.*, p. 70.

et la réversibilité du changement : le blanc qui noircit peut redevenir blanc, le petit qui devient gros peut redevenir petit et l'homme qui quitte la maison pour aller au marché peut revenir à la maison¹⁷. Par ailleurs, la puissance d'un mouvement peut être répétée autant de fois que cela est requis : un homme peut engendrer plusieurs hommes ; un médecin peut guérir plusieurs hommes ; un bâtisseur peut bâtir plusieurs maisons ; un savant peut toujours spéculer à nouveau ; etc. La puissance d'un changement substantiel, par contre, doit *périr* dans son actualisation : le destin d'une telle puissance est de tendre vers l'être en cessant d'exister ; or, quel type d'existence un être *en puissance* possède-t-il¹⁸ ?

Selon Θ 6, l'acte [ἐνέργεια] est ou bien le mouvement par rapport à la puissance, ou bien la forme dans la matière. Pourtant, mouvement et acte doivent être différenciés : « seul le mouvement dans lequel la fin est immanente est une action » (1048b23). Le mouvement, ainsi, ne possède pas sa fin en lui-même, mais vise un terme. La construction d'une maison est donc un mouvement, alors que la vision est un acte : la maison construite est le terme de la construction alors que la vision est elle-même sa propre fin. Le critère de différenciation entre le mouvement et l'acte est donc la perfection ou la complétude. Il est difficile de ne pas songer à la distinction entre la *πρᾶξις* et la *ποίησις* dont il est question au tout début de l'*Éthique à Nicomaque* : les fins sont tantôt des *actes*, tantôt des *œuvres* qui se distinguent des actes (I 1, 1094a1). La *πρᾶξις* vise en fait le bonheur, qui doit être simultanément à l'acte. Par exemple, la spéculation et la contemplation sont les activités du sage et possèdent en elles-mêmes leur fin. On peut ainsi penser que l'activité pratique correspond à ce qu'Aristote appelle

¹⁷ Cf. *Méta.* Z 7, 1033a20-24, en ce qui concerne le changement absolu d'un sujet par opposition à sa persistance suite au mouvement.

¹⁸ C'est là la question directrice du deuxième chapitre.

une action. Notons aussi que cela implique que la puissance peut être aussi bien principe d'un changement parfait, ayant sa fin en lui-même, que d'un changement imparfait, ayant sa fin en une œuvre autre que lui-même.

Enfin, il faut comprendre la distinction entre deux termes qui semblent être des synonymes dans la plupart des textes aristotéliens, soit l'acte et l'entéléchie¹⁹. Nous avons vu que l'acte est lié au mouvement et qu'il est le mouvement en tant qu'actualisation de la puissance. Or, l'entéléchie [ἐντελέχεια], du moins étymologiquement, veut dire « avoir sa fin en soi »²⁰. On peut aussi concevoir l'entéléchie comme étant la « réalité complète »²¹, c'est-à-dire le fait, pour une chose, d'avoir atteint sa forme et, ainsi, de ne plus être en devenir. Ainsi, la distinction majeure que l'on peut voir entre l'acte et l'entéléchie, c'est que l'acte est l'actualisation d'une puissance alors que l'entéléchie est le *résultat* de cette même actualisation, l'être qui a atteint sa perfection suite au mouvement et qui, donc, ne se meut plus. « Perfection » veut alors dire « complétude ». Cela correspond évidemment au second sens de l'acte, soit la substance formelle dans la matière. En effet, nous allons voir par la suite que la matière *tend* vers la forme comme sa *fin* et que la forme, identifiée à l'acte, est substantiellement antérieure à la matière, identifiée à la puissance²². Voici un exemple : l'homme en puissance, c'est l'enfant, alors que l'homme en acte, c'est-à-dire, ici, en entéléchie, c'est l'homme qui a atteint la maturité. L'entéléchie est l'*état achevé*, l'être *en acte* par opposition à l'être *en puissance*.

¹⁹ Cf. *Méta.*, trad. par Tricot, tome I, p. 132, note 1 : acte et entéléchie se distinguent difficilement et Aristote les emploie souvent de manière interchangeable.

²⁰ Cf. Blair, *Energeia and Entelecheia, Act in Aristotle*, p. 81.

²¹ Cf. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, v. II, p. 245.

²² C'est là l'essentiel de la démonstration de l'antériorité substantielle de l'acte sur la puissance.

Nous voyons donc que la puissance, en tant qu'elle est principe de changement, peut être le principe d'un changement substantiel ou le principe d'un changement accidentel, que nous appelons « mouvement ». Or, la même puissance, en tant qu'elle appartient à un être, fait de celui-ci un être *en puissance* de sa « version » achevée ou d'un mouvement qui n'est pas encore en acte. Ces deux changements ne réfèrent pas à des puissances ayant la même valeur, ontologiquement : la matière *privée* de sa forme est *un être inachevé*, une *substance incomplète* ; l'activité en puissance est une capacité *possédée* par un être, qui peut alors l'actualiser quand les conditions de cette actualisation sont présentes ou quand il le désire²³.

2- LA PUISSANCE MOTRICE

Nous avons déjà dit que la puissance motrice est, dans un être, le point de départ pour un changement dans un autre être. C'est ce sens strict ou commun de la δύναμις qu'Aristote développe au début du livre Θ et au chapitre 12 du livre Δ de la *Métaphysique*.

2.1- LES QUATRE SENS DE LA PUISSANCE MOTRICE

En fait, la puissance au sens premier, c'est le « principe de changement dans un autre être, ou dans le même en tant qu'autre »²⁴. Or, ce sens premier suppose déjà le premier des sens qui en dérivent, soit la puissance passive, qui consiste en le principe, dans un être passif, de subir le changement qu'un autre être lui impose ou qu'il s'impose lui-même, mais en tant qu'autre. Pour illustrer ces deux puissances, prenons un exemple cher à Aristote, soit l'art de bâtir. Ainsi, un homme peut posséder la puissance active de

²³ Cf. *Infra*, chapitre II, section 3.

²⁴ *Méta.* Θ 1 1046a10. Voir aussi Δ 12, 1019a15.

bâtir une maison. Or, cela suppose l'« autre être », qui a la puissance passive de subir cet art. Dans ce cas-ci, il y a plusieurs autres êtres, soit les matériaux pouvant éventuellement prendre la forme d'une maison dans leur agencement.

En ce qui concerne l'« en tant qu'autre » du même, il s'agit de voir que l'art de bâtir ne réside pas dans ce qui est construit, mais dans celui qui construit. Or, on peut penser un exemple où il semble que l'agent et le patient sont une seule et même chose, par exemple un médecin malade qui se guérit lui-même (Δ 12, 1019a16-17) : le fait est que le médecin ne se guérit pas lui-même en tant que médecin (même), mais en tant qu'homme malade (autre)²⁵. Agir sur soi-même n'est donc possible qu'en tant qu'on se considère selon deux points de vue différents.

Par ailleurs, ces deux puissances sont différentes, mais sont aussi une seule et même puissance selon un autre point de vue. Elles sont d'abord différentes parce qu'elles réfèrent à des principes différents dans la substance : la puissance passive correspond à la *matière* alors que la puissance active correspond à la *forme* (Θ 1, 1046a22-26). En effet, une matière donnée a une puissance passive déterminée : par exemple, le gras est combustible et le malléable est compressible. En ce qui concerne la puissance active, Aristote donne en exemples la chaleur et l'art de bâtir qui résident respectivement dans le corps qui peut chauffer et dans l'homme qui peut bâtir. Cela correspond à ce que nous avons dit préalablement au sujet de la matière et de la forme : la matière peut *recevoir* la forme alors que celle-ci doit lui être transmise par ce qui la possède déjà. L'art est, comme nous le verrons par la suite, une forme possédée par l'intellect de l'agent, alors

²⁵ Cf. Heidegger, *op. cit.*, p. 75-76.

que la chaleur est, du moins dans le cas du corps simple qu'est le feu, une nature et, conséquemment, une forme²⁶.

Puissances active et passive sont ensuite une seule et même puissance en ce qu'on les considère comme étant les deux aspects complémentaires d'un même changement²⁷. Ainsi, une puissance active ne peut s'actualiser qu'en tant qu'elle est subie par l'être qui possède la puissance passive et celle-ci ne peut elle-même s'actualiser que quand elle reçoit la forme de l'agent. Ainsi, les matériaux ne deviennent une maison que quand celui qui possède l'art de bâtir est en train de bâtir, tout comme celui-ci ne peut bâtir qu'à condition d'avoir des matériaux sous la main. D'ailleurs, nous retrouvons dans la puissance active et la puissance passive respectivement la cause motrice et la cause matérielle : la cause motrice est un être qui possède une forme et qui, par celle-ci, fait changer autre chose conformément à cette forme ; la cause matérielle est l'être qui reçoit cette forme afin de changer (*Phys.* II 3, 194b24-32). Il est donc évident que puissance active et puissance passive doivent appartenir à deux êtres différents : en effet, celui qui agit possède la forme alors que celui qui pâtit ne la possède pas.

La puissance motrice s'exprime donc toujours selon deux modalités complémentaires, soit une puissance active et une puissance passive. Or, l'impassibilité, qui est « l'état de l'être qui n'est pas susceptible d'être modifié dans le sens du pire, ni détruit par un autre être ou par lui-même en tant qu'autre » (Θ 1, 1046a13-14)²⁸, peut se substituer à la puissance passive, qui ne fait que *subir*, pour former, encore une fois, un couple complémentaire pour l'actualisation d'une puissance motrice. Selon le livre Δ, les

²⁶ Cf. *Phys.* II, 193a31-b12 : la nature doit être une *entéléchie*, ce qui veut dire qu'elle est la forme de la substance qui a son principe de mouvement en elle-même. Nous reviendrons sur cette question par la suite.

²⁷ Cf. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, v. II, p. 241.

²⁸ Le passage parallèle de Δ (1019a26-32), plus développé, servira à notre étude présente de l'impassibilité.

états selon lesquels les choses sont absolument impassibles ou ne peuvent changer que malaisément dans le sens du pire sont des puissances. Inversement, ce qui subit la destruction n'est pas puissant, mais est *en manque de quelque chose*.

Ensuite, les puissances active ou passive peuvent être distinguées en puissances simplement active ou passive et en puissances de bien agir ou de bien subir²⁹. Le livre Δ ajoute à cela que la puissance se dit de ce qui mène quelque chose à bonne fin ou l'accomplit librement et que celui qui ne fait ni bien ni librement une chose (ou ne la subit ni bien ni librement) n'en possède pas la puissance. Ici, la puissance n'est telle que quand elle est *maîtrisée*, que quand elle peut être actualisée de la *bonne manière*³⁰. La puissance *simplement* active et la puissance active mal maîtrisée ne sont pas, alors, des puissances. En ce qui concerne le fait d'actualiser *librement* la puissance, il s'agit de voir ce que veut dire la liberté pour Aristote : « nous appelons homme libre celui qui est à lui-même sa fin et n'est pas la fin d'autrui » (*Méta*. A 2, 982b25). La puissance doit donc être actualisée en vue de soi. On peut ainsi comprendre qu'un homme peut bien et librement *subir* un changement et, ainsi, avoir une puissance passive libre du bien, puisque le changement peut être pour le meilleur et que le bien est la fin de tout homme (*EN* I 1, 1094a1-5). La puissance passive libre du bien est alors la puissance de subir adéquatement ce qui nous rend meilleur ou heureux. L'absence de cette puissance, quant à elle, interdit de subir ce bien, et, puisque la liberté est le fait d'être à soi-même sa propre fin et que le bien est toujours la fin de l'homme, interdit par le fait même à l'homme d'être libre.

²⁹ Cette formulation est celle du livre Θ (1046a15-17), mais le passage parallèle de Δ (1019a23-25) est, encore une fois, plus développé.

³⁰ Cf. Heidegger, *op. cit.*, p. 105.

Nous voyons alors que la puissance motrice n'est pas définie de manière purement physique ou mécanique. Elle s'exprime aussi en termes de bien et de mal, de meilleur et de pire. En effet, l'impassibilité résiste au *pire* alors que la puissance active doit être maîtrisée en vue d'atteindre le meilleur. La puissance est, au sens premier, la puissance d'agir sur autrui ou sur soi-même en tant qu'autre. Les trois autres espèces de la puissance se disent par rapport à ce sens premier : la puissance passive est celle de subir, l'impassibilité est la puissance de ne pas subir et la puissance du bien est une manière déterminée de subir (*Méta.* Δ 12, 1020a1-4). L'impassibilité est déjà définie comme étant une résistance face au pire, c'est-à-dire face à la perte du bien, à la destruction et à la corruption. Selon le quatrième sens, puissances active et passive doivent être conçues comme étant des puissances du bien. La puissance se voit attribuer un rôle eudémonique : elle doit être le point de départ pour le bien et servir de garde contre le mal.

2.2- L'IMPUISSANCE : PUISSANCE, POSSESSION ET PRIVATION

En ce qui concernait l'impassibilité, nous avons dit que ce qui subit le pire est en *manque* de quelque chose. En fait, l'impuissance est la *privation* de la puissance³¹. Ainsi, ce qui ne peut pas agir, ce qui ne peut pas subir, ce qui ne peut pas résister au pire et ce qui ne peut pas agir ni subir bien sont autant de choses impuissantes. D'abord, une chose est impuissante quand elle n'a *absolument* pas une certaine puissance. Par exemple, un homme n'a pas la puissance de s'envoler. Or, il arrive aussi qu'un homme, ayant par nature la vision, soit aveugle : l'impuissance est alors la privation d'une puissance qu'une chose devrait *naturellement* posséder. Cette dernière impuissance selon la nature doit pourtant être considérée elle-même distinguée selon une privation absolue et une

³¹ Nous décidons d'étudier le passage 1046a29-35 du chapitre 1 de Θ. Le passage parallèle de Δ 12 (1019b15-19) dit essentiellement la même chose, mais de manière plus expéditive et sans certains détails.

privation temporelle : l'aveugle de naissance n'est pas le vieillard devenu aveugle. Enfin, la privation d'une puissance naturelle selon le temps peut aussi être absolue ou être d'un certain degré : le vieillard complètement aveugle n'est pas identique à celui qui a perdu une grande partie de sa vue, mais voit encore. Aristote ajoute à cela que dès qu'un être se voit empêché sous la contrainte de la violence de posséder ce qu'il lui est naturel de posséder, il s'agit d'une impuissance.

Au livre Δ, Aristote parle de la privation quant à la puissance dans une parenthèse qui explique pourquoi on peut appeler puissant non seulement celui qui possède la faculté de changement dans le sens du meilleur, mais aussi celui qui en possède une qui va dans le sens du pire³². Il dit alors que ce qui *périt* doit posséder la puissance de périr, car sinon il ne pourrait pas périr. La puissance de périr est alors une « certaine disposition, une cause, un principe ». Il semble donc qu'on est puissant tantôt par la possession d'un principe, tantôt par la privation de ce principe. Or, si la privation est une *sorte* de possession, cela fait en sorte que la chose est puissante en vertu de sa possession d'un certain état dans les deux cas. *Si* la privation n'est pas une possession, alors « puissant » doit avoir deux sens distincts.

Aristote hésite à dire que la puissance de périr, qui semble être associée à la privation, soit une puissance, ce qui s'accorde avec ce qui précède. Aristote associe la puissance au bien et à la forme et hésite à l'associer à la privation. Or, le couple de la privation et de la forme, comme nous allons le voir, constitue la contrariété première de laquelle dépend toute puissance. Cette hésitation s'explique par le fait qu'Aristote analyse la puissance motrice et non la puissance en son sens ontologique, sujet dont il doit traiter

³² Cf. *Méta.*, trad. par Tricot, tome I, p. 193, note 1. Selon Tricot, le texte de cette parenthèse (1019b3-11) est altéré, mais la leçon de Ross (I, p. 321) lui confère un sens satisfaisant.

plus tard au livre Θ . Effectivement, le sens *premier* de la puissance motrice correspondant à une forme possédée, il serait étrange de dire que la privation est puissance. Or, il laisse cette hypothèse ouverte en parlant d'un autre sens possible pour la puissance, que nous avons montré correspondre à la potentialité substantielle, qui s'exprime par l'état potentiel d'une matière privée de sa forme par rapport à cette même forme³³.

2.3- L'ORIGINE DE LA PUISSANCE : PUISSANCES RATIONNELLE ET IRRATIONNELLE

Dans tous les cas, un être peut être *privé* d'une puissance qu'il devrait normalement posséder. Or, cela nous amène à nous demander comment un être acquiert une puissance. Au début du chapitre 5 du livre Θ de la *Métaphysique*, Aristote distingue entre puissance innée et puissance acquise, puis encore entre puissance acquise par l'habitude et puissance acquise par l'étude (1047b30-35). Il donne les exemples suivants : les sens sont des puissances innées, l'habileté à jouer de la flûte est une puissance qui vient de l'habitude et les facultés artistiques sont des puissances qui sont acquises par l'étude. Les puissances acquises par l'habitude ou l'étude exigent un exercice antérieur alors que les puissances innées, qui impliquent la passivité, n'en exigent aucun. On comprend ici que l'exercice antérieur s'oppose à la passivité de la puissance innée. Cela s'explique par le fait que l'exercice antérieur est une *activité*. En fait, un homme devient musicien, c'est-à-dire acquiert la puissance de jouer de la musique, en jouant de la musique, en pratiquant, tout comme l'homme devient architecte en construisant (*Méta.* Θ 8, 1049b25-32). Cela s'applique à « tous les autres cas où l'on apprend » (1049b33). Un homme qui ne connaît pas la musique ne devient pas musicien en *créant* la musique ; il l'étudie et l'acquiert partie par partie.

³³ Comme nous allons le voir à la section 1 du chapitre II, la privation de la forme constitue, avec la matière, la puissance d'un changement substantiel.

Par ailleurs, le traité *De l'âme* nous explique l'acquisition et l'actualisation d'une puissance en quatre étapes : une potentialité première mène à une réalisation première (entéléchie), qui correspond à une potentialité seconde qui peut, elle, s'actualiser en tant que réalisation seconde (actualisation en tant que mouvement) (II 1, 412a19-30). La première potentialité doit être comprise comme étant une *absence* de forme. Cette forme peut aussi bien être la forme substantielle d'une matière qu'une forme que la raison peut acquérir comme un savoir (la forme de la santé dans le médecin, celle du lit dans le menuisier, etc.). La réalisation première est l'acquisition de cette forme, qui peut ensuite s'actualiser.

Ainsi, la puissance s'acquiert par l'habitude ou l'étude, ou bien existe de manière innée dans un être. Or, une autre distinction au sein de la puissance motrice s'impose suite à cela : la puissance est rationnelle [μετὰ λόγου] ou irrationnelle [ἄλογοι] (*Méta*. Θ 2, 1046b1-2). En effet, les êtres se distinguent en ce qu'ils sont inanimés ou animés et, ensuite, les êtres animés, c'est-à-dire les végétaux et les animaux, se distinguent en ce qu'ils possèdent ou non la raison. Les êtres animés possèdent l'âme, ou plutôt certaines parties de l'âme qui ont chacune une fonction bien précise. La partie rationnelle, quant à elle, n'appartient qu'à l'homme³⁴.

L'homme peut donc posséder une puissance rationnelle, qui se réduit à la science, celle-ci étant la *raison* [λόγος] d'un objet dans l'esprit (1046b7-8). Tous les arts sont des puissances rationnelles en tant qu'ils « sont des principes de changement dans un autre, ou dans l'artiste lui-même en tant qu'autre » (*Méta*. Θ 2, 1046b3-4). Or, ce principe qui réside dans l'artiste, plus précisément dans son esprit, c'est la forme (Z 7, 1032a31-b1).

³⁴ L'homme est le seul animal *sublunaire* possédant la raison. Les cas de la vie parfaite du premier moteur et de la connaissance ainsi que du désir des corps célestes à l'égard de celui-ci, leur conférant alors une âme, seront examinés au dernier chapitre.

Or, une même raison explique aussi bien l'objet qu'on connaît que la privation de celui-ci, mais de deux manières différentes : on connaît positivement l'objet de manière *essentielle* alors qu'on en connaît le contraire de manière *accidentelle* par négation et suppression (1046b9-15)³⁵. Le savoir s'occupe de l'essence, de la forme, mais connaît en même temps l'absence de la forme. Le λόγος, qui exprime la puissance rationnelle, est à la fois *forme* possédée dans l'esprit de l'agent et *raisonnement*, c'est-à-dire capacité de déduire de la forme son terme contraire par une négation³⁶.

La puissance se définit alors selon son objet positif : par exemple, la médecine est essentiellement la puissance de la santé, mais accidentellement celle de la maladie. C'est ainsi que s'exprime la différence majeure entre la puissance rationnelle et la puissance irrationnelle : la puissance rationnelle est puissance des contraires alors que la seconde n'est puissance que d'un seul des contraires. L'agent peut choisir entre l'un ou l'autre des contraires : par exemple, le médecin peut guérir ou tuer. Par contre, le feu ne peut que chauffer et ne pourra jamais refroidir quelque chose (sinon par son absence). La puissance des contraires suppose en effet un *choix rationnel* [προαίρεσις] : l'agent doit *choisir* lequel des contraires il veut ou doit actualiser ; or, dans le cas des puissances irrationnelles, cela n'est pas le cas, puisque quand l'agent et le patient s'approchent, la puissance s'actualise nécessairement (5, 1048a4-15). En fait, il n'est ni possible qu'un agent produise les deux contraires en même temps, ni que les deux contraires soient présents en même temps dans un même être (selon le principe de non-contradiction). Or, si la puissance rationnelle s'actualisait nécessairement, alors les deux contraires s'actualiseraient simultanément, ce qui est impossible. Donc, la puissance des contraires

³⁵ Cf. Lefebvre, « Comment bien définir une puissance ? Sur la notion de puissance des contraires (Aristote, Métaphysique, Θ 2) », p. 121.

³⁶ Cf. *Ibidem*, p. 140-141.

nécessite cet autre principe qu'est le choix rationnel [προαίρεσις] ou le désir [ὄρεξις] : l'agent choisit d'actualiser le contraire qu'il désire. Nous reviendrons sur cette opposition entre la contingence et la nécessité de l'actualisation de la puissance dans le prochain chapitre³⁷.

3- LE SENS ÉLARGI DE LA PUISSANCE MOTRICE ET SES ESPÈCES

Nous venons de voir que la puissance appartient à plusieurs types d'êtres et qu'elle est alors irrationnelle ou rationnelle. Aussi, il faut voir que la puissance a différents noms et différentes définitions selon le type d'être auquel elle se voit attribuée³⁸. L'art et la science, dont nous venons de parler, sont justement des espèces de la puissance : plus précisément, elles sont les puissances propres à l'homme en tant qu'elles sont rendues possibles par la partie intellectuelle de l'âme, qui est elle-même une nature.

3.1- LA PUISSANCE COMME PRINCIPE DE MOUVEMENT EN GÉNÉRAL ET LA NATURE

Dans la *Physique*, la nature est définie comme étant un principe de mouvement et de repos, mais il faut renvoyer à la *Métaphysique* pour en voir la réduction à la puissance :

J'entends par puissance, non seulement cette puissance déterminée qui est définie [par] le principe du changement dans un autre être, ou dans le même être en tant qu'autre, mais en général tout principe de mouvement ou de repos. En effet, la nature aussi est dans le même genre que la puissance, car elle est un principe de mouvement, non pourtant dans un autre être, mais dans le même être en tant que même (*Méta.* Θ 8, 1049b5-10).

Les choses constituées par nature possèdent en elles-mêmes un principe inné de mouvement et de repos, par opposition aux produits de l'art, qui ne possèdent pas en eux-

³⁷ À la section 3.

³⁸ Cf. Lefebvre, *op. cit.*, p. 123.

mêmes une impulsion innée au changement, mais ont le principe de leur mouvement en autre chose (*Phys.* II 1, 192b14-30). À première vue, la puissance motrice que nous avons définie à la section précédente semble être une espèce de la puissance motrice en général et, à ce titre, être au même niveau que la nature. On comprend que toute production artistique a son principe en autre chose, mais pas nécessairement que tout art est une puissance active. En effet, certaines activités rationnelles, qui ne sont pas naturelles, n'agissent pas sur autre chose, mais possèdent leur finalité en soi. C'est le cas pour la spéculation et les activités qui se veulent *pratiques*, effectuées en vue du bonheur. D'autre part, il faut préciser qu'un être constitué par nature peut agir sur autre chose en tant que puissance active : le feu peut brûler le combustible ; l'homme informe la matière de la femme pour créer un autre homme. Ces deux puissances actives ne sont pourtant pas des arts, mais bien des puissances irrationnelles et naturelles. Dans le second cas, il faut comprendre que l'homme confère la nature à son enfant, qui possède alors en lui-même le principe de son mouvement vers sa maturité. Dans le premier, il faut voir que la nature du feu est de tendre vers le haut, mais qu'il possède aussi la puissance active irrationnelle de chauffer ou de brûler un autre être.

Ainsi, la puissance, en son sens le plus général, est un principe de changement. Ensuite, ce principe peut agir sur soi en tant que même ou sur autre chose. On peut donc conclure préalablement que la puissance est principe d'action en soi ou en autrui. C'est dans ce dernier cas qu'il faut qualifier la puissance d'active et la mettre en lien avec une puissance passive. La puissance enveloppe tout principe de mouvement, mais tous les principes du mouvement ne sont pas identiques. La nature est une telle puissance *en soi*. La puissance active est une puissance d'agir sur autre chose.

Le principe inné de changement qui appartient aux choses naturelles agit immédiatement par soi et non par accident. Pour expliquer cela, il faut revenir à la définition de la puissance motrice : nous avons bien expliqué que celle-ci agissait dans un autre être que celui qui la possède. Il était pourtant possible qu'un être agisse sur lui-même, comme c'est le cas pour le médecin qui se guérit lui-même en tant qu'homme. Ce que cela veut dire, c'est que l'homme ne se guérit pas lui-même en tant qu'homme, mais c'est l'essence du médecin en lui qui le guérit, qui est alors *autre*. L'essence de l'homme n'est pas par nature principe de santé ; le fait qu'un homme contienne donc en lui l'essence de la santé et se guérisse par celle-ci ne peut être qu'accidentel. On peut alors parler de la nature en tant que puissance motrice *interne* qui agit sur soi-même alors que la puissance active est une puissance motrice d'agir à l'*extérieur* sur autre chose³⁹.

Aristote énumère ainsi les choses naturelles : les animaux ainsi que leurs parties, les plantes, les corps simples et les choses semblables à celles-ci (192b9-10). Ces choses naturelles sont toujours des substances, car la nature est toujours dans un substrat (192b34). Les corps simples sont les éléments (feu, eau, air et terre) et sont ce de quoi sont composées les autres choses (*DC* III 1, 298a29-33). Par nature, les éléments ont la puissance innée de se mouvoir eux-mêmes localement vers un lieu déterminé selon leur pesanteur ou leur légèreté (IV 1, 307b29-33)⁴⁰, mais aussi celle de se transformer l'un en l'autre (5, 312a30-35). Quant aux plantes et aux animaux, il en sera question à la section suivante, où nous montrerons que l'âme est la nature du vivant. Par ailleurs, les choses

³⁹ Cf. Stevens, « La *dunamis* en *Métaphysique* Δ 12 », p. 294.

⁴⁰ Cf. IV 4. La pesanteur est la nature de ce qui tend vers le centre alors que la légèreté est la nature de ce qui s'en éloigne. La pesanteur absolue appartient à la terre, qui se trouve sous tous les autres éléments. La légèreté absolue appartient au feu, qui se trouve au dessus de tous les autres. L'eau est relativement pesante par rapport à l'air, sous lequel elle se trouve, mais aussi relativement légère, se trouvant au-dessus de la terre. Enfin, l'air est relativement léger par rapport à l'eau, mais relativement lourd par rapport au feu.

dites par nature ne se limitent pas aux substances que nous venons de nommer, mais incluent aussi bien ce que ces substances font et subissent (III 1, 298a28-29). Ainsi, une chose *est* par nature et *agit* ou *subit* par nature : la nature constitue à la fois l'être et la puissance d'une chose naturelle, détermine ce qu'elle peut faire ou ce qu'elle peut subir ou devenir (potentialité substantielle et puissance passive de recevoir une forme).

Cela nous amène à considérer les types du changement naturel : d'abord, Aristote considère la nature comme un principe de *mouvement* au sens strict, que nous avons précédemment défini comme étant un changement non substantiel. Il dit alors qu'une chose naturelle « possède en elle-même un principe de mouvement et d'arrêt, les uns quant au lieu, d'autres quant à l'augmentation et à la diminution, d'autres quant à l'altération » (*Phys.* II 1, 192b14-15). Par contre, « la nature entendue comme génération est un chemin vers une nature » (193b13). Nous retrouvons alors la nature comme puissance d'un changement substantiel. Par exemple, l'enfant tend vers sa forme achevée, c'est-à-dire l'homme qui a atteint la maturité, et la semence de l'arbre tendra naturellement vers l'arbre en acte. Les êtres naturels possèdent un principe de tension innée vers leur forme achevée.

Cela dit, la nature se dit aussi bien selon la forme que selon la matière : la nature, « dans son sens primitif et fondamental, c'est l'essence des êtres qui ont, en eux-mêmes et en tant que tels, le principe de leur mouvement » (*Méta.*, Δ, 4, 1015a13-15). Ensuite, la matière est nature seulement parce qu'elle est capable de recevoir ce principe (1015a15-16) ; en effet, la matière, selon la *Physique*, est la *nature sous-jacente* privée de sa forme⁴¹, cette dernière étant identifiée à la nature. Ainsi, la matière est nature en tant qu'elle est tension vers la forme, qui est, elle, nature au sens premier. « Ou mieux : la

⁴¹ Cf. *Infra.*, chapitre II, section 1.

forme est nature de la matière ; en effet, chaque chose est dite à partir du moment où elle est en entéléchie plutôt que quand elle est en puissance. (*Phys.* II 1, 193b6-7)» La nature comme génération est précisément cette tension d'un être vers son entéléchie, son achèvement dans l'acquisition de sa forme. Ensuite, conformément au schéma d'acquisition de la puissance du traité *De l'âme*, cette entéléchie première qu'est l'acquisition de la forme devient une puissance de se mouvoir en soi, soit une nature comme principe de mouvement, le mouvement étant ici considéré en son sens strict. C'est aussi le propre de ce qui est naturel que d'engendrer une chose de même espèce, par opposition aux produits de l'art, qui ne s'engendrent pas l'un l'autre (le lit n'engendre pas le lit), mais nécessitent une cause efficiente essentiellement différente d'eux (*Phys.* II 1, 193b9-12). Plus précisément, cela est le propre des *vivants*.

3.2- L'ÂME COMME NATURE DU VIVANT

Les êtres vivants se distinguent des autres êtres naturels en ce qu'ils sont *animés*. La définition la plus commune, mais aussi la plus élémentaire du vivant, c'est d'avoir « la propriété de par soi-même se nourrir, croître et dépérir » (*DA* II 1, 412a14-15). Ainsi, minimalement, un être est vivant quand il possède un principe auto-moteur, ce qui fait de lui un être naturel, mais pas n'importe lequel principe auto-moteur : celui-ci doit lui conférer cette propriété qui correspond alors à l'âme nutritive. L'âme nutritive est de plus le principe reproducteur : les plantes, qui ne possèdent que la faculté nutritive de l'âme, et les animaux, qui la possèdent tout en ayant d'autres facultés, ont tous la puissance active d'engendrer un être de la même espèce par une semence (2, 413a30 ; 4, 415a6-b7), qui doit, selon le cas, se retrouver dans une certaine situation pour devenir un vivant.

L'âme est alors l'entéléchie première du corps qui a la vie en puissance (1, 412a25-b5) : la semence est un tel corps et son entéléchie première, c'est de devenir un membre de même espèce qui a ensuite la puissance de se nourrir et de croître vers sa forme achevée. En effet, l'entéléchie première qu'est l'âme est aussi une potentialité seconde : le corps qui a la vie en puissance (potentialité) acquiert une ou plusieurs puissance(s) en s'actualisant (5, 417a21-b2). Ensuite, il faut distinguer l'alimentation de l'accroissement : un aliment peut aussi bien servir à l'alimentation, qui *préserve* le vivant, qu'à l'accroissement, qui permet l'*accroissement* de ce même vivant (4, 416b11-20). Dans ces deux cas, l'aliment est transformé par la digestion comme les matériaux de construction sont affectés par le charpentier : l'aliment possède alors une puissance passive et l'âme nutritive est une puissance active (416a33-b3). Dans le premier cas, le vivant qui se nourrit ne change pas puisqu'il se préserve, mais il change dans le second cas selon la catégorie de la quantité. L'âme nutritive possède donc plusieurs puissances : la puissance d'engendrer un être de même espèce ; la puissance de transformer un aliment ; la puissance de croître. Ces puissances appartiennent à *tous* les vivants.

Or, comme nous l'avons dit, les végétaux sont *limités* à ces puissances alors que les animaux en possèdent d'autres. D'abord, la faculté sensitive de l'âme se définit en général comme étant la puissance d'être affecté, de recevoir un mouvement et, en somme, d'être altéré (5, 416b34). La faculté sensitive est alors décrite comme une puissance passive, étant comparée à un combustible qui ne brûle pas par lui-même, mais nécessite un objet extérieur qui agit sur lui, soit le feu (417a4-9). L'agent extérieur qui agit sur le sensitif est appelé « sensible » et le sensitif possède plusieurs sens particuliers, correspondant eux-mêmes à des sensibles différents : la vue s'occupe de la couleur ;

l'ouïe du son, le goût de la saveur, l'odorat de l'odeur et le toucher du tangible. Il serait inutile d'expliquer comment fonctionnent tous ces sens individuellement, mais il faut voir que, dans tous les cas, le sensible est un agent qui possède la puissance active d'affecter les sens du vivant, qui est alors un patient possédant des puissances passives correspondant aux sens. De plus, l'activité du sensible et celle du sensitif sont une seule et même activité (III 2, 425b26-426a), ce qui correspond à l'unité des puissances active et passive : le sensible ne peut pas agir sans sens pour en pâtir.

La sensation crée un mouvement résiduel appelé « représentation », soit une image ressemblant à la sensation, mais qui reste dans le sujet malgré l'absence du sensible duquel elle est issue (3, 428a1-16 ; 428b10-429a1). Or, cette représentation n'est pas encore une pensée : seule la partie intellectuelle de l'âme humaine permet la pensée et les puissances rationnelles, dont nous avons traité précédemment. Or, l'intelligence est un possible pur, c'est-à-dire sans mélange, alors capable de recevoir toute forme (4, 429a15-21). Cela implique d'ailleurs qu'elle doit être séparée du corps, car si elle était unie à un corps ou à un organe, elle aurait une certaine qualité déterminée et ne serait plus un pur potentiel de recevoir la forme et de connaître (429a24-25). L'âme intellectuelle est donc un potentiel de recevoir les formes. Or, cette réception de la forme est dépendante de la représentation et, donc, de la sensation (432a3-8). La réception de la forme devient alors entéléchie première et, donc, acquisition d'une puissance rationnelle, d'un art ou d'une activité spéculative. Cette entéléchie première devient alors intelligence *productrice*, capable d'agir selon la forme acquise, mais aussi de la transmettre à un autre homme par l'éducation et l'étude (5, 430a10-17)⁴². L'âme intellectuelle appartient à l'animal supérieur

⁴² Cf. *DA*, trad. par Bodéüs, p. 228, note 4. L'homme a la puissance d'acquérir la forme dans son esprit, mais aussi celle de l'actualiser dans l'esprit d'autrui par l'enseignement.

qu'est l'homme et c'est cette même partie de l'âme qui fait que l'homme s'apparente au *divin*, qui est une activité intellectuelle pure⁴³.

Enfin, la faculté appétitive et motrice appartient aux animaux, mais de deux manières différentes. Le mouvement local, chez l'animal, s'accompagne de représentation ou d'appétit, mais aussi d'organes servant au mouvement local. Or, les végétaux n'ont ni appétit, ni organe qui permette le mouvement local. Ainsi, la faculté motrice de l'âme doit être attribuée à la faculté appétitive, puisqu'en l'absence « d'appétit ou d'aversion, nul ne se met en mouvement, sauf contraint par la violence » (9, 432b17). Or, les animaux sont ou bien limités à la sensation, ou possèdent aussi l'intelligence : cela entraîne deux types de l'appétit, soit le désir, irrationnel, et le souhait, rationnel (432b5-6). Il est donc impossible de penser l'appétitif indépendamment du cognitif ou de la représentation sensible quant au mouvement : pour désirer une chose ou l'avoir en aversion, il faut en avoir une simple représentation ou la penser par une intellection et un raisonnement (433a7-14 ; 10, 433b28-29). L'appétitif devient alors une puissance de tendre vers un but, qui est toujours un bien, qu'il soit réel ou seulement apparent (433a28-29).

En conclusion, l'âme est avant tout l'entéléchie du corps qui a la vie en puissance. Ensuite, en tant que telle, elle forme un ensemble uni de puissances pour l'être dont elle est l'âme⁴⁴. De manière générale, la puissance *tend* vers l'acte et le corps vers l'âme : par ailleurs, l'âme, en tant qu'elle devient un ensemble de puissances, tend elle-même vers d'autres actes : l'âme nutritive tend vers une émulation de l'éternité divine par la reproduction ; les âmes sensitive et intellectuelle, dans leur unité avec l'âme appétitive,

⁴³ Cf. *Infra*, chapitre III, section 3.

⁴⁴ Cf. Sorabji, « Body and Soul in Aristotle », p. 43.

tendent vers le bien. L'âme est alors la puissance d'un mouvement *ascendant* vers le divin ou le bonheur.

II- LA PUISSANCE ET L'ÊTRE

Nous avons vu que la puissance est le principe du changement et qu'elle est aussi, quand elle est considérée comme étant une matière *en puissance* de sa forme, un *état ontologique*. Il nous faut maintenant étudier où se positionne la puissance par rapport à l'être.

1- PUISSANCE ET SUBSTANCE

Nous n'avons pas pu éviter de mettre la puissance en lien avec la matière, la forme et la substance, puisque les êtres auxquels appartient la puissance sont en fait autant de substances. Il s'agit maintenant d'approfondir en quoi consiste ces liens entre la substance et la puissance afin de voir en quoi cela détermine le statut ontologique de celle-ci.

1.1- LA SUBSTANCE ET LE CHANGEMENT : MATIÈRE, FORME ET PRIVATION

Or, demander ce qu'est l'être, c'est demander ce qu'est la substance (*Méta. Z*, 1, 1028b2-4). Étudier minimalement ce qu'est la substance est indispensable à notre projet pour deux raisons. D'abord, il est impossible de songer à déterminer le statut ontologique de la puissance sans considérer ce qu'est la substance, puisque questionner le statut ontologique d'une chose, c'est en fait en questionner le statut substantiel ou le rapport qu'elle entretient avec la substance. Ensuite, la puissance et l'acte ne sont pas sans liens avec la matière et la forme, candidats au titre de substance et parties du troisième candidat qu'est leur composé⁴⁵. L'être se dit de plusieurs façons et plusieurs choses sont dites être. Or, tout ce qui est ou bien est *en soi* en tant que substance, ou bien est sans être

⁴⁵ Nous prenons ici pour acquis que la substance sensible est le composé de la matière et de la forme, c'est-à-dire une matière informée ou une forme incarnée dans une matière.

par soi, mais en se disant de la substance (*Méta.* Z 1, 11-25). La substance *supporte* les attributs, ce qui fait que leur être dépend de l'être de la substance alors que celle-ci existe en elle-même sans dépendre ni se dire d'autre chose.

Dans les *Catégories*, la substance première est le *sujet* qui ne se dit de rien d'autre, mais dont tout se dit (5, 2a12-b5). Toute autre chose qu'une substance se dit d'une substance (l'espèce et le genre se disent *essentiellement* de la substance) ou est dans une substance (les attributs non substantiels sont *dans* la substance sans en définir l'essence). Ainsi, « si les substances premières n'existaient pas, il serait impossible que quelque chose d'autre existe » (2b6). De plus, la substance est à la fois le substrat du changement en tant que ce qui *reçoit* les contraires et ce qui n'admet pas de contraire : la substance est une substance *particulière* et déterminée à laquelle on ne peut opposer aucun contraire (3b24-4a20). Aristote indique qu'une chose *déterminée* n'a pas de contraire en donnant l'exemple de la quantité déterminée : « dix » n'a pas de contraire, mais le petit est le contraire du grand, petit et grand étant indéterminés. La substance est donc une chose particulière et déterminée dont tout se dit tout en ne se disant de rien, « [m]ais ce que l'on considère surtout comme propre à la substance, c'est d'être capable de recevoir les contraires tout en restant la même et numériquement une (5, 4a10-11) ». Pour comprendre ces « attributs » de la substance, il faut renvoyer au livre I de la *Physique* et au livre Z de la *Métaphysique*. Le livre I de la *Physique* tente de déterminer quels sont et ce que sont les principes du changement. Après avoir considéré les positions de ses devanciers en ce qui concerne les premiers principes du changement aux chapitres 1-4 du livre I de la *Physique*, Aristote affirme ceci au début du chapitre 5 :

Que tous donc posent que les principes sont d'une certaine manière des contraires, c'est clair. Et c'est logique. Il faut en effet que les principes ne soient issus ni les uns des autres, ni d'autres choses, et que tout soit issu d'eux. Or tel est le cas des contraires

premiers : du fait qu'ils sont premiers ils ne sont pas issus d'autres choses, du fait qu'ils sont contraires ils ne sont pas issus les uns des autres (188a27-30).

Le changement doit se faire entre les contraires, mais il faut aussi préciser que les contraires sont *déterminés* : ce n'est pas n'importe quoi qui devient ou fait n'importe quoi (188a31-b10). Par exemple, le blanc vient du non blanc et non pas de n'importe lequel non blanc, mais du noir ou d'un intermédiaire entre blanc et noir. Ainsi, la chaleur n'est pas blanche, mais n'est pas non plus le contraire du blanc. Aristote fournit un autre exemple : le blanc ne se corrompt pas en non cultivé, mais en noir. Dans tous les cas, tout ce qui vient à l'être le fait à partir de contraires ou d'intermédiaires, tout comme tout ce qui se corrompt le fait en contraires ou en intermédiaires (188b21-25). Or, les intermédiaires viennent des contraires. Donc, en réduisant les intermédiaires aux contraires dont ils sont issus, tout ce qui vient à l'être par nature vient des contraires.

Pour comprendre cela, il faut expliquer en quoi consiste la contrariété : la contrariété est une espèce de l'opposition, qui comprend, elle, tous les cas où deux attributs ne peuvent pas coexister dans un sujet (*Méta.* Δ 10, 1018a20-25). Les contraires sont alors des attributs qui, dans un même genre, diffèrent maximalelement (1018a26-30), le genre étant alors un élément de définition commun à ces deux attributs différents (28, 1024b3-4). Les intermédiaires, quant à eux, sont des composés de ces opposés maximaux. Exemplifions tout ceci : blanc et noir sont les deux contraires du genre « couleur » et les multiples tons de gris sont les intermédiaires qui se trouvent entre eux. C'est précisément parce que les intermédiaires sont *composés* des deux extrêmes que ceux-là sont *réductibles* à ceux-ci. C'est pour cela qu'Aristote affirme que deux contraires sont nécessaires et suffisants pour créer une contrariété quand il se questionne sur le nombre des principes au chapitre 6 du livre I de la *Physique*. Or, ils agissent sur

une troisième réalité qui diffère d'eux et se trouve *sous* eux : le substrat [ὑποκείμενον]. Il n'y a donc pas plus de trois principes, car « pour pâtir, l'un y suffit » (189b19). On retrouve alors la substance en tant que substrat qui supporte les attributs et leurs changements dont il est question dans les *Catégories*. Par ailleurs, toute puissance passive est puissance de recevoir l'un ou l'autre des contraires (*Méta.* Θ 9, 1051a5-10), contrairement à la puissance active, qui est puissance de deux contraires en tant que puissance rationnelle ou puissance d'un seul contraire en tant que puissance irrationnelle.

La contrariété suprême ou première à laquelle se réduisent toutes les autres contrariétés est celle de la substance (*Phys.* I 6, 189b25-26 ; 7, 191a9-14 ; *Méta.* I 4, 1055a34)⁴⁶. Elle s'exprime selon la possession de la forme et la privation de celle-ci, qui est « elle aussi en un sens figure » (II 1, 193b19). La forme est ici la définition, ce qu'est la chose, son essence, sa quiddité : « la quiddité de chaque être, c'est ce que chaque être est dit être par soi » (*Méta.* Z 4, 1029b13-15), c'est-à-dire l'essence de cet être en excluant les prédicats catégoriaux qui se disent d'elle accidentellement. La privation est l'opposé de la *possession* (Δ 10, 1018a20), ce qui revient à dire que la forme est en fait forme *possédée* ou, pour rester dans le registre de la puissance et du changement, *atteinte*. La privation est, dans toutes ses acceptions, une négation et un manque d'un attribut qu'il est naturel de posséder (22, 1022b21-35). Le substrat est quant à lui identifié à la substance privée de sa forme, c'est-à-dire la matière : en effet, la nature sous-jacente est telle l'airain, la pierre ou l'or (*Phys.* I 7, 190b15). Elle est aussi connaissable par analogie : elle est ce que l'airain est à la statue et ce que le bois est au lit, soit la matière informe avant de recevoir la forme par rapport à la substance, qui est un « ceci » déterminé (191a9). La matière est le « substrat premier de chaque chose » (9, 192a32), ce

⁴⁶ Cf. Ross, *Aristotle's Physics*, p. 490.

à partir de quoi quelque chose advient. En tant que telle, elle doit être indestructible et inengendrée, car sinon il devrait y avoir sous elle quelque chose de sous-jacent, ce qui est contradictoire, puisqu'elle est précisément ce qui se trouve *sous* chaque chose, n'admettant rien sous elle. Cette éternité de la matière appartient d'ailleurs aussi à la forme : la substance change, naît et périt, mais les principes de la substance, eux, sont éternels, c'est-à-dire inengendrés et impérissables (*Méta.* Z 8 ; A 3). En effet, « le devenir est impossible si rien ne préexiste » (Z 7, 1032b30).

Par ailleurs, tout ce qui devient est *composé* (*Phys.* I 7, 190b11-12) : la matière est toujours accompagnée d'une forme ou de la privation de celle-ci. Ainsi, l'homme inculte peut devenir cultivé ou, pour le dire en termes de matière, de privation et de forme, l'homme en tant que matière possédant une privation du savoir peut obtenir celui-ci, qui est alors considéré comme étant une forme. À travers le changement, le substrat reste, mais la privation (l'inculte) disparaît pour laisser la place à la forme. Ici, la matière est considérée comme un substrat préexistant et persistant au changement : il précède le changement et y survit, mais en changeant de forme⁴⁷.

On voit donc ce que sont les principes du changement dans *une* substance. Or, le changement ne s'explique pas uniquement par *une* substance, puisque tout « ce qui devient, devient par quelque chose, de quelque chose, quelque chose » (*Méta.* Z 7, 1032a13-15). Le « de quelque chose » renvoie au substrat dont nous venons de traiter, c'est-à-dire à la matière. Le « par quelque chose » renvoie quant à lui à la cause motrice (8, 1033a24-25), qui correspond à une autre substance qui possède la forme dont est privé le substrat (Z 7, 1032a24-25 ; 8, 1033b29-1034a8) : le principe moteur est une substance

⁴⁷ Cf. Gill, « Form-Matter Predication in *Metaphysics* Θ 7 », p. 405.

de même espèce qui confère la forme qu'elle possède au substrat qui ne la possède pas⁴⁸. Par exemple, la semence de l'homme confère à la matière de la femme la forme de l'homme, ce qui engendre un homme. La forme, puisqu'elle est indivisible, assure ainsi l'identité spécifique puisque le même engendre le même, mais c'est la matière qui explique l'unité numérique, qui distingue Socrate de Callias, par exemple⁴⁹. Une substance n'est pas une forme pure, mais une forme incarnée dans une matière⁵⁰. La forme détermine l'essence de la substance alors que la matière particularise cette dernière et lui permet d'advenir et de changer.

Enfin, il faut préciser que la substance dont nous parlons est *sensible*, car « tout sensible existe dans la matière » (*DC* I 9, 278a11-12). En fait, seules les substances sensibles sont sujettes au changement, contrairement à la substance non sensible et immobile (*Méta.* E 1, 1026a10-21 ; A 1, 1069a)⁵¹. Nous avons vu que toute substance change par sa matière, puisque les contraires eux-mêmes n'agissent pas l'un sur l'autre ni ne deviennent l'un l'autre, mais agissent sur ce troisième terme qu'est la matière (1069b4-6). Ainsi, un être immobile, c'est-à-dire n'ayant aucunement la possibilité de changer, doit être immatériel. Ainsi, la substance matérielle se voit conférer le caractère d'être sensible et la puissance ne peut appartenir qu'à la substance sensible.

⁴⁸ La seconde section du premier chapitre traite amplement des liens entre la puissance active du principe moteur et la puissance passive de la matière, qui doivent résider en deux êtres différents ou dans le même, mais considéré de deux manières différentes.

⁴⁹ La matière est alors le principe d'individuation de la forme unique et indivisible qu'est l'espèce, ce qui peut expliquer comment celle-ci peut envelopper la multitude des différents individus qui en font partie.

⁵⁰ Cf. Mansion, « The Ontological Composition of Sensible Substances in Aristotle (*Metaphysics* VII, 7-9) », p. 86-87. Une substance complète ne peut pas être une simple forme, du moins dans le monde sensible.

⁵¹ La distinction entre les substances sensible et non sensible et entre les substances sensible corruptible et sensible non corruptible nous intéressera particulièrement dans le troisième chapitre.

1.2- PUISSANCE ET MATIÈRE : LA POTENTIALITÉ SUBSTANTIELLE

Il est donc nécessaire d'associer la puissance à la matière, mais il serait inadéquat de les identifier sans analyse. Nous venons de voir que la matière est ce qui *subit* le changement provenant de la contrariété. Nous avons vu que la matière *précède* le changement et qu'elle *persiste* suite à celui-ci. La forme est le terme du changement et la privation est détruite par celui-ci. Ce qui précède nous indique déjà que la matière n'est pas puissance, mais que c'est « *en puissance qu'existe la matière, car elle est ce qui peut se réaliser par la forme ou par la privation* » (*Méta.* Λ 5, 1071a10 ; nous soulignons). Exister en puissance, c'est alors, comme nous l'avons vu, exister en ayant le potentiel de changer de forme. C'est là le sens de la potentialité substantielle. Cette définition de la matière indique déjà que la matière est, *en elle-même* et en tant que sujet de la forme ou de la privation, *indéterminée*. Or, ce qui suit nous montre qu'Aristote pense la matière d'une autre manière, soit comme étant un substrat déterminé.

Dans la *Physique*, la matière est *cause* matérielle, c'est-à-dire « réalité inhérente à une chose dont cette chose est faite » (II 3, 194b24-25). La matière est ensuite identifiée au substrat (195a19-20) et à ce qui devient (7, 198a20). La matière est alors, comme ce qui précède l'a déjà dit, le substrat du devenir, mais considéré en ce qu'il doit être ce dont ce qu'il devient est fait. « C'est du sujet pris comme matière, dont ils viennent, que certains êtres, une fois produits, tirent leur nom : on dit qu'ils sont, non pas « cela », mais « de cela ». Par exemple, la statue n'est pas « pierre », mais « de pierre ». (*Méta.* Z 7, 1033a5-7) » Ainsi, une substance a une forme et une matière, une certaine définition ou essence et un substrat préalable à partir duquel elle est devenue et qu'elle garde encore en elle en tant qu'élément et cause. Or, la matière a une autre caractéristique :

Ce dont un être provient, nous l'appelons la matière ; ce par quoi il est produit, c'est un être qui existe naturellement ; l'être produit, c'est un homme, ou une plante, ou quelque autre chose de cette sorte, et ce sont ces êtres que nous appelons principalement des substances. *De plus, tous les êtres qui sont engendrés, soit par la nature, soit par l'art, ont une matière, car chacun d'eux est capable à la fois d'être et de ne pas être, et cette possibilité, c'est la matière qui est en lui* (1032a16-21 ; nous soulignons).

Nous avons déjà dit que tout ce qui change le fait par sa matière. Il faut maintenant ajouter que ce changement est *possible* et que cette possibilité est identique à la matière. La matière est, pour un être produit (une substance composée de matière et de forme), le substrat privé de sa forme pour lequel il est possible de recevoir la forme. C'est ce que veut dire le fait que c'est *en puissance* qu'existe la matière, qu'elle est ce qui peut se réaliser selon la forme. Or, la matière peut aussi *ne pas se réaliser* selon sa forme et, donc, ne jamais la recevoir. La matière est donc en puissance de sa forme, mais la puissance ne peut pas être conçue sans la possibilité⁵².

Pour le moment, il s'agit de déterminer *quand* une chose est une matière, ce qui revient à déterminer en quoi consiste un substrat en puissance d'une substance. Le chapitre 7 du livre Θ de la *Métaphysique* nous explique bien cela : la matière prochaine est la chose *en puissance* d'une autre, *ce de quoi* une chose est faite, mais aussi la chose qui vient immédiatement avant la chose dont elle est en puissance (1049a18-22). Ainsi, la terre n'est pas un homme en puissance, mais la semence, issue de la terre, semble être plus *proche* de l'homme. Aristote vise en fait à déterminer *rigoureusement* ce qu'est une chose en puissance et montrer que la puissance n'est pas indéterminée, ni sans conditions. Cela s'explique différemment selon qu'on pense la chose à produire comme étant une production artistique ou comme étant un être naturel. Dans la production artistique, une

⁵² Les liens entre la puissance et la possibilité seront explicités à la troisième section du présent chapitre. La possibilité intrinsèque à la matière sera traitée au chapitre III quand nous montrerons que la matière et la puissance vont à l'encontre de l'éternité de l'acte pur qu'est le premier moteur.

chose est en puissance d'une autre quand il ne se trouve en elle aucun obstacle à son actualisation et quand l'artiste est présent et a la *volonté* de mener à terme cette actualisation (1049a5-12). Cela vaut aussi pour tous les cas où la puissance est extérieure à l'être en puissance, c'est-à-dire dans tous les cas où la cause motrice est autre que soi : celle-ci doit être présente et agir sur soi et cela, à condition qu'il n'y ait aucun obstacle. Dans la génération des êtres naturels, une cause motrice est nécessaire pour engendrer une chose de même espèce : la semence n'est pas un homme en puissance en elle-même, mais elle le devient après avoir été déposée dans la matrice de la femme par l'homme et en y subissant un certain changement (1049a12-17)⁵³. Alors, la semence acquiert en elle-même le principe de son actualisation et correspond à la définition de l'être constitué par nature⁵⁴. Or, elle n'est strictement un homme en puissance que si rien d'extérieur ne s'oppose à son changement. On peut déduire de ces deux explications une certaine définition unique qui est la suivante : une chose est en puissance d'une autre quand elle en est la matière prochaine – c'est-à-dire qu'elle ne nécessite aucun autre changement que le suivant pour devenir cette autre chose –, quand les conditions nécessaires à cette actualisation sont présentes et quand aucun obstacle à cette actualisation n'est présent⁵⁵.

Or, Θ 7 nous dit aussi qu'il y a, dans la chaîne des matières prochaines, une matière *première*, qui n'est pas, alors, une chose déterminée, ni, ainsi, une substance (1049a25-26). L'exemple est le suivant : la terre est d'air et l'air est de feu, mais le feu

⁵³ Cf. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, v. II, p. 255 : Aristote ne prend pas en considération sa propre conception de la semence animale, selon laquelle cette dernière est la cause efficiente et aucunement matérielle de la progéniture, celle-ci étant la matrice de la femelle. Aristote semble ici accepter la conception populaire selon laquelle l'élément mâle et l'élément femelle s'unissent pour former la matière de la progéniture (Aristote tend à écrire selon un point de vue commun quand il illustre un principe général).

⁵⁴ Cf. *infra*, chapitre I, section 3.

⁵⁵ Cf. Brentano, *op. cit.*, p. 62-63. La terre n'est pas un homme en puissance, car elle doit d'abord devenir puissance. Ensuite, la semence doit elle-même subir un changement dans la matrice de la femme. L'homme en puissance, c'est donc le substrat auquel il ne reste qu'un seul changement à actualiser avant de devenir un homme.

n'est de rien d'autre. La matière est indéterminée quand on la considère comme étant privée de sa forme : elle est alors le sujet dernier de la forme, qui, elle, est l'élément *déterminant* dans la substance (1049a35-36). Or, Aristote dit ailleurs que les corps simples (les éléments que sont l'eau, la terre, l'air et le feu) sont des substances au même titre que les animaux, les plantes et tout ce qui en est composé (*Méta.* Z 2, 1028b8-15 ; *DC* III 1, 298a28-32). Par ailleurs, le feu a bel et bien une *nature*, c'est-à-dire une forme qui le détermine à agir d'une certaine manière, soit à tendre vers le haut (mouvement local). Comment comprendre cette apparente contradiction ? Il faut supposer qu'Aristote offre deux sens différents de la matière.

Nous avons dit plus tôt que tout ce qui devient est composé. Cela veut dire que la matière, en tant que substrat du changement, ne doit pas être considérée comme étant *dénuée* de toute forme. La matière doit être comprise comme étant une substance à part entière, incluant en elle-même une certaine forme, mais considérée en relation à une autre forme, qu'elle ne possède pas encore. Le bois est une substance en lui-même, ayant pour matière la terre et ayant une certaine forme, mais il est matière quand il est considéré comme étant un lit en puissance, devant alors recevoir la forme de celui-ci. En effet, la matière est le sujet du changement, ce qui veut dire qu'on doit la penser en rapport au terme vers lequel elle tend dans le changement, c'est-à-dire la forme. Penser une matière comme étant purement indéterminée, c'est ne plus la penser comme étant dans le devenir.

Les exemples qui permettent de connaître la matière par analogie sont toujours des substances qui sont mises en rapport à une autre substance qu'elles peuvent devenir : l'airain est la matière de la statue, le bois la matière du lit et la semence la matière du vivant. De plus, notre étude de la contrariété nous a montré que la matière ne peut pas

changer vers n'importe quelle forme, mais que c'est toujours une certaine chose possédant un contraire déterminé qui peut changer vers le contraire opposé à celui-ci (ou vers n'importe quel intermédiaire entre eux). En effet, l'homme blanc n'a pas la puissance de devenir grand parce qu'il est blanc, mais parce qu'il est petit. Par ailleurs, « des choses différentes viennent de choses différentes » (Λ 2, 1069b29), comme le lit vient du bois, mais ne peut pas venir de la semence, qui, elle, devient un enfant. Ce que cela veut dire, c'est que la matière est déterminée, possède une forme qui lui confère la puissance de posséder une autre forme⁵⁶. Il faut penser la privation de la forme comme étant une certaine forme elle-même ou comme étant coextensive à une autre forme. Par exemple, le bois ne possède pas encore la forme du lit, mais possède la forme du bois, qui, elle, *permet* au bois d'être un lit en puissance. Une matière purement indéterminée ne peut *rien* devenir, car le devenir est toujours *déterminé*, d'une certaine chose vers une certaine chose. D'autre part, Θ 7 et Λ 2 nous indiquent clairement que la puissance est toujours déterminée par rapport à un certain acte : c'est quelque chose de bien précis et qui se trouve dans une situation bien particulière qui est, rigoureusement parlant, en puissance d'une autre. Ainsi, la semence n'est en puissance du vivant que quand elle se trouve dans la matrice de la femelle.

Au final, nous devons considérer la matière prochaine comme étant le sujet en puissance du changement et il faut comprendre « sujet » « dans le sens plein du mot » en tant que composé de matière et de forme (Z 8, 1033a24-31)⁵⁷. La matière est alors toujours à la fois substance possédant en elle-même sa forme en acte et étant en manque de la forme par rapport à laquelle elle est en puissance. Une même substance peut en effet

⁵⁶ Cf. Gill, *op. cit.*, p. 413.

⁵⁷ Cf. Tricot, *Métaphysique*, t. I, note 3 de la p. 265.

être en acte et en puissance à la fois, mais à deux égards différents : par exemple, l'airain est airain en acte, mais Hermès en puissance⁵⁸. L'airain en acte est lui-même une substance composée de la matière qu'est la terre et de la forme de l'airain, mais il est en puissance de l'Hermès en tant qu'il est une matière privée de la forme de l'Hermès pour la substance que peut être la statue de l'Hermès en airain.

La substance sensible est composée de matière et de forme et, en tant qu'elle est ainsi composée, elle *change*. La nature sous-jacente qu'est le composé de matière et de privation est *en puissance* de la forme non encore possédée. Or, cela correspond à notre définition préalable de la puissance ontologique : une chose a la possibilité de changer d'activité ou de forme, d'atteindre un état qu'elle ne possède pas encore. De plus, la matière ne doit pas être identifiée à la puissance, mais doit être considérée comme étant *en puissance*, comme possédant une puissance de recevoir une forme, de la *subir*.

Ainsi, penser la matière comme étant indéterminée, c'est la penser uniquement en tant que sujet dernier de la forme. Or, Aristote propose aussi de penser la cause matérielle comme étant la matière *prochaine* d'une chose. La matière *simplement* se distingue ainsi conceptuellement de la matière *prochaine* : la première est le substrat de la forme ou de la privation et est, en tant que telle, indéterminée et potentielle : la seconde est une substance qui a la puissance de changer de forme.

2 – PUISSANCE ET NON-ÊTRE

La potentialité est donc attribuée à la matière. La matière prochaine est une substance en puissance d'une autre, mais la matière en elle-même est, par rapport à la forme, un principe inférieur de la substance. Montrer en quoi la forme est supérieure à la

⁵⁸ Cf. Brentano, *op. cit.*, p. 64.

matière au niveau substantiel, c'est alors montrer en quoi l'acte est supérieur ontologiquement à la puissance.

2.1- L'INFÉRIORITÉ SUBSTANTIELLE DE LA PUISSANCE EN TANT QUE MATIÈRE

Au chapitre 3 du livre Z de la *Métaphysique*, Aristote considère la substance au sens de sujet premier. Nous avons vu que le sujet du changement est la matière, mais le sujet premier peut se dire selon deux autres sens, soit comme étant la forme ou le composé de la forme et de la matière (1029a1-5)⁵⁹. Aristote cherche alors à savoir « si la forme est antérieure à la matière, et si elle est plus être qu'elle » (1029a5-6). Nous avons dit que la matière prochaine est une chose considérée en tant qu'elle en est potentiellement une autre. Ici, pourtant, Aristote parle ainsi de la matière :

J'appelle matière ce qui n'est par soi ni existence déterminée, ni d'une certaine quantité, ni d'aucune autre des catégories qui déterminent l'être ; car il y a quelque chose dont chacune de ces catégories est affirmée, et dont l'être est différent de celui de chacune des catégories, parce que toutes les catégories autres que la substance sont prédicats de la substance, et que la substance est elle-même prédicat de la matière (1029a19-23).

On voit alors que la forme, considérée comme étant la substance, est le sujet premier des catégories, mais qu'elle est elle-même le prédicat de la matière. En posant les choses ainsi, la matière est entièrement *indéterminée* et n'est certainement pas la matière prochaine possédant un état potentiel déterminé et ne correspond pas à tous les exemples de matière que nous avons énumérés jusqu'à maintenant. La matière est ici le sujet indéterminé de la forme, qui est elle-même le principe déterminant dans la substance. C'est ce qui est dit aussi à la fin du chapitre 7 du livre Θ : le feu, en tant que sujet dernier et substance matérielle, est une matière première et entièrement indéterminée. Ainsi, la matière est substance au sens de substrat de la forme, mais il est impossible de penser que

⁵⁹ Cf. Frede, « Substance in Aristotle's *Metaphysics* », p. 20 : la matière est le sujet dernier de la forme, la forme celui des propriétés de la chose (un homme blanc, par exemple) et leur composé celui des propriétés en tant qu'elles se disent de la forme incarnée dans une matière.

la matière puisse être la substance au sens premier, puisqu'Aristote donne à celle-ci le caractère essentiel d'être séparable et d'être une chose individuelle, cela référant respectivement à la forme et au composé de matière et de forme (1029a27-30). En effet, la forme est séparable de la matière par une abstraction de la pensée, et la chose individuelle est toujours une chose composée, un « ceci déterminé » par sa forme et sensible par sa matière. Aristote conclut alors qu'il faut laisser de côté la matière et qu'il faut étudier la forme plutôt que leur composé, celui-ci étant bien connu.

La forme ou quiddité d'un être, c'est alors ce qu'il est dit être par soi (4, 1029b13-14), c'est-à-dire son « essence individuelle et déterminée » (1030a3). C'est cette même quiddité qui est la substance de chaque chose (6, 1031a17). Si on comprend la puissance motrice comme étant une nature, une âme ou une puissance active et que nous suivons Aristote en disant que ces trois puissances sont des formes et des entéléchies *premières*, alors il faut conclure que la puissance motrice, en son sens premier, est ontologiquement égale à la forme. Pour le dire autrement, la forme, qui est le principe substantiel supérieur, fait aussi office d'entéléchie première et de puissance motrice active.

Or, cela suppose aussi que la puissance passive et l'état potentiel, tous deux attribués à la matière, sont ontologiquement inférieurs relativement à la forme et à l'être. Ainsi, qu'on considère l'ontologie aristotélicienne comme étant une ontologie de la substance ou une ontologie de la puissance et de l'acte, on se retrouve avec une ontologie axiologique⁶⁰, qui offre une gradation qui s'exprime en termes d'infériorité et de supériorité ou de postériorité et d'antériorité. Dès l'introduction, nous avons évoqué le fait que l'être se dit d'une manière première selon la substance et les catégories, du moins

⁶⁰ Cf. Aubry, « L'ontologie aristotélicienne comme ontologie axiologique. Proposition de lecture de la *Métaphysique* », p. 7 : l'acte est identifié à l'être et au bien alors que la puissance se retrouve à la « base » et nomme le devenir comme un « moindre être ».

par rapport à l'être par accident et à l'être comme vrai. Ainsi, l'ontologie aristotélicienne est communément comprise comme étant une ontologie de la substance. Selon Gwenaëlle Aubry, le corpus aristotélicien ne permet pas, par contre, de trancher en faveur d'une primauté des catégories sur la puissance et l'acte. Aubry propose alors l'interprétation suivante : la distinction entre la puissance et l'acte permet de fonder une ontologie qui a plus d'extension qu'une ontologie fondée sur les catégories ; les catégories ne s'appliquent qu'aux substances mobiles et composées alors que la puissance et l'acte s'appliquent à toutes les substances et permettent de penser, par l'antériorité de l'acte sur la puissance, le rapport entre la substance immobile transcendante et les substances mobiles du monde sensible : en effet, la distinction entre la substance et les autres catégories ne permet pas de penser les différentes substances et les modalités de leurs rapports⁶¹. Il s'agit donc d'examiner le statut de la puissance selon ces deux manières de penser l'être chez Aristote.

La gradation ontologique selon la puissance et l'acte nous intéressera grandement par la suite, mais c'est tout de même en expliquant le lien entre la puissance et la matière au sein de la substance que nous voulons d'abord déterminer le statut ontologique de la puissance. Nous avons vu que la substance ne se dit de rien, mais que tout se dit d'elle, ce qui correspond au sens premier de l'antériorité⁶². Dans la première manière de penser la gradation ontologique selon la substance, l'état potentiel, identifié à la matière, est moins que l'entéléchie, celle-ci étant identifiée à l'être achevé, c'est-à-dire à la substance ayant

⁶¹ Cf. Aubry, *Dieu sans la puissance. Dunamis et Energeia chez Aristote et chez Plotin*, p. 47. Nous développons l'antériorité de l'acte sur la puissance et le rapport entre la substance immobile transcendante et les substances mobiles du monde sensible au prochain chapitre.

⁶² La section 1 du chapitre III traitera de l'antériorité de l'acte sur la puissance. Ici, nous voulons plutôt dire que la puissance est postérieure à la substance à laquelle elle appartient, ce qui renvoie à notre explication préalable du fait que la substance ne se dit de rien tout en étant ce de quoi tout le reste se dit (*Cat.* 5).

atteint sa forme. Dans la seconde manière, la puissance n'existe pas en elle-même, mais appartient toujours à une substance : elle est une *possession* (puissance motrice) d'une substance ou une *privation* (potentialité) appartenant à une matière. Or, la possession est une catégorie qui se dit de l'être premier qu'est la substance et la privation est, dans un certain sens, une sorte de possession, ce qui fait que la puissance n'existe que par l'être auquel elle appartient : une puissance n'existe pas en elle-même dans la nature, mais est toujours la puissance *de* quelque chose qui existe en acte. D'ailleurs, il est facile de voir que les catégories de l'action et de la passion correspondent aux deux modalités de la puissance motrice, soit la puissance active et la puissance passive. Autrement dit, il n'y a pas de puissance active ou de puissance passive sans substance : c'est toujours une substance qui peut agir ou subir. Ainsi, la puissance doit être considérée de manière analogique aux catégories accidentelles qui n'existent pas en elles-mêmes, mais supposent l'être qu'est la substance qui les soutient.

D'un autre côté, en montrant que l'état potentiel appartient à la matière en tant qu'elle est privée de sa forme, nous montrons par le fait même que la puissance est un signe d'infériorité ontologique. Or, on peut aussi le dire d'une autre manière : la matière n'est pas une substance parce qu'elle est une substance *en puissance* et non en acte⁶³. Ce que cela veut dire, c'est que la matière privée de sa forme est une chose considérée relativement à la substance qu'elle n'est pas encore, mais qu'elle peut devenir : la matière n'est donc pas encore *cette* substance. Encore une fois : l'être est la substance et la substance est, au sens premier, la forme. Un être achevé, c'est une matière qui a atteint sa

⁶³ Cf. Frede, *op. cit.*, p. 24 : « As we have already noted, Aristotle thinks that matter does not satisfy certain other conditions substances have to fulfill; it is, e.g., not actually, but only potentially a particular thing, and thus only potentially a substance. »

forme ou, ce qui revient au même, cette même forme en tant qu'elle est incarnée dans sa matière.

2.2- LA PUISSANCE COMME MANQUE D'ÊTRE ET COMME NON-ÊTRE

On peut conclure de ce qui précède que l'état potentiel est ontologiquement inférieur à l'actualité. On doit pourtant aller plus loin et montrer comment s'articulent les liens entre la puissance et le non-être. L'état potentiel d'une matière suppose que celle-ci soit *privée* de sa forme. Or, la matière est alors un non-être par accident et la privation, elle, un non-être en soi :

Nous, en effet, nous disons que la matière et la privation sont différentes, et que l'une, la matière, est non-étant par accident alors que la privation l'est en soi, et que l'une, la matière, est d'une certaine manière presque une substance, alors que la privation ne l'est pas du tout (*Phys.* I 9, 192a3-7).

La privation de la forme est une négation de celle-ci, son *absence*. La négation n'est rien en soi et, en appartenant à la matière, elle fait de celle-ci un non-être, mais seulement par accident. Comment expliquer cela ? Le composé de matière et de privation correspond à un état potentiel et cet état potentiel est précisément le principe du devenir de la forme. Cela implique que la matière peut être privée de sa forme ou bien la posséder⁶⁴, ce qui fait qu'elle n'est en soi ni être, ni non-être. Cela exprime plusieurs liens entre la puissance et le non-être : l'état potentiel est *constitué* par un non-être en soi (la privation) ; l'état potentiel équivaut à une privation de la forme, c'est-à-dire à un *manque* d'être ; la matière en puissance de sa forme est un *non-être par accident*. Comment comprendre, alors, que la puissance, en tant que non-être, puisse être le principe de la génération ?

⁶⁴ Cf. Gill, *op. cit.*, p. 413.

En fait, il faut d'abord voir que le non-être, pour Aristote, n'a plus un sens simple et absolu au sens de n'être rien du tout, comme c'était le cas chez Parménide⁶⁵. Ainsi, dire qu'une chose n'est pas *simplement*, c'est ne rien pouvoir en dire d'autre. Or, le non-être aristotélicien peut aussi se dire *relativement* à quelque chose : c'est ainsi que se dit le non-être selon la puissance, ce non-être étant l'opposé de ce qui *est* en acte (*Phys.* V 1, 225a23-24)⁶⁶. La section précédente indique bien qu'une chose devient ce qu'elle n'est pas encore, mais il faut aussi dire que ce n'est pas du non-être absolu ou du néant qu'une chose vient à l'être, mais d'un non-être *déterminé*, d'une privation d'une *certaine* forme. Ainsi, la semence n'est pas un homme, mais ce même non-être correspond aussi en même temps au fait d'être en puissance d'un homme. La puissance est donc identifiée au non-être, non pas au non-être absolu, mais à un non-être *relatif* à son acte : la privation d'une forme qui correspond à l'état potentiel est un non-être *déterminé* par cette même forme et non un simple non-être⁶⁷. De plus, ce non-être relatif qualifie un substrat qui, lui est, mais sans avoir encore atteint son être plein ou achevé : l'état potentiel appartient toujours à un être qui est déjà en acte d'une certaine manière (la semence de l'homme ou l'airain par rapport à l'Hermès)⁶⁸.

La puissance est donc le non-être relatif de l'acte, le mot « acte » étant alors un synonyme pour le mot « être »⁶⁹. Il ne faut donc pas penser la puissance comme étant un pur non-être ou penser que l'être vient du néant, mais il faut penser l'état potentiel comme un état ontologique inférieur à celui de l'actualité, qui appartient alors à une

⁶⁵ Cf. Dorion, « Aristote », p. 82.

⁶⁶ Cf. *Ibidem*, p. 84.

⁶⁷ Cf. Sommer, *Heidegger, Aristote, Luther, Les sources aristotéliciennes et néo-testamentaires d'Être et Temps*, p. 86.

⁶⁸ Cf. *Ibidem*, p. 87.

⁶⁹ Cf. Aubry, *Dieu sans la puissance. Dunamis et Energeia chez Aristote et chez Plotin*, p. 12.

chose qui est, mais sans avoir encore atteint son entéléchie. C'est pour cela qu'il est possible d'accorder à la puissance un *statut ontologique*, qui s'exprime ici comme étant un *degré ontologique inférieur à celui de l'acte*, ce qui ne serait pas possible si la puissance était un simple non-être. La puissance appartient toujours à un être et est certes un non-être, mais un non-être tel qu'il permet la génération et la venue de l'être achevé (*Méta.* Λ 2, 1069b 26-28). Le non-être de la puissance s'exprime donc en *relation* à l'être de l'acte et se dit ainsi : être *moins* que l'acte. Cette infériorité peut aussi s'exprimer en termes de vérité. « En effet, parmi les choses qui ne sont pas, il y en a qui sont en puissance, mais sans être *véritablement*, parce qu'elles ne sont pas en entéléchie. (Θ 3, 1047b1, nous soulignons) » Les choses en puissance ne sont pas *vraiment* puisqu'elles ne sont pas encore⁷⁰. Par exemple, dire d'un enfant qu'il est un homme est faux, strictement parlant, mais le fait, pour lui, d'être un homme, n'est pas impossible (4, 1047b13)⁷¹. Ce même non-être s'applique par ailleurs aussi à la puissance motrice en tant qu'elle n'est pas encore en acte.

Le non-être comme état potentiel est le seul non-être dont peut être issu l'être. Ainsi, la puissance n'est pas, mais a un statut ontologique tout de même supérieur à celui du non-être absolu et est principe de l'être. Or, Aristote considère certaines puissances qui ne peuvent aucunement s'actualiser, qui sont condamnées à rester des puissances et à ne jamais atteindre l'être au sens de la substantialité (6, 1048b10-17). L'infini et le vide sont nommés comme exemples de ce genre de puissance, qui inclut aussi d'autres choses anonymes. L'infini se dit de trois choses, soit l'espace, le nombre et le temps : l'espace peut être *divisé* à l'infini ; le nombre peut toujours être plus grand par *addition* à l'infini ;

⁷⁰ La vérité étant alors la conformité au réel ou, autrement dit, à l'actuel.

⁷¹ Le faux et l'impossible ne sont pas la même chose.

le temps, en tant que mesure du mouvement, qui est éternel, peut toujours être divisé et on peut toujours lui ajouter un nombre⁷². Ces trois infinis sont des puissances de l'esprit humain et ne s'actualisent qu'en celui-ci, sans jamais atteindre un terme ni jamais s'actualiser en tant que substance séparée : le nombre, le temps et l'espace ne sont pas des substances. Ce type de puissance ne correspond donc pas à un état potentiel par rapport à une substance, mais plutôt à une faculté de l'esprit. Le vide, quant à lui, est une puissance infinie par le même type d'argument : on peut supposer une matière toujours plus rare dans un espace, mais il n'y a aucun espace dans lequel il ne se trouve aucune matière⁷³. L'infini et le vide sont donc des puissances qui n'ont même pas droit au statut ontologique inférieur qui est attribué à l'état potentiel.

3- PUISSANCE ET POSSIBILITÉ

La puissance motrice, en son sens premier, est identifiée à la forme et, donc, à l'être. La puissance passive et l'état potentiel sont attribués à la matière et sont donc ontologiquement dévalorisés. Malgré cette gradation et l'attribution d'un statut ontologique supérieur à la puissance motrice, il reste néanmoins un non-être attribué à *toute puissance*, soit celui de la possibilité, qui vaut aussi bien pour la puissance en tant que forme que la puissance en tant que matière. En effet, nous avons établi préalablement que la potentialité pouvait aussi bien qualifier une activité qu'une forme quant à sa matière.

⁷² Cf. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, v. II, p. 252.

⁷³ Cf. *Ibidem*.

3.1- LA PUISSANCE DES CONTRADICTOIRES ET LA POSSIBILITÉ

La puissance, en tant que principe de changement, suppose toujours la contrariété et la puissance rationnelle est qualifiée de puissance des contraires. Dès lors, la puissance rationnelle implique un choix entre deux actes possibles (et une panoplie d'actes intermédiaires entre ces deux extrêmes)⁷⁴. La puissance irrationnelle, par contre, n'est puissance que d'un seul contraire et s'actualise nécessairement dès que l'agent et le patient se rencontrent : ainsi, le feu brûle nécessairement le bois quand ils sont assez proches l'un de l'autre. Pourtant :

Toute puissance est, en même temps, puissance de contradictoires : ce qui n'a pas puissance d'être dans un sujet ne pourra jamais lui appartenir, mais tout ce qui est puissance peut ne pas s'actualiser. Donc, ce qui a puissance d'être, peut être et ne pas être. La même chose est donc puissance d'être et de ne pas être, et il est possible que ce qui a puissance de ne pas être, ne soit pas ; et ce qui peut ne pas être est corruptible, soit absolument, soit dans le sens précis où il est dit qu'il peut ne pas être, par exemple, selon le lieu, la quantité ou la qualité, « absolument » signifiant « selon la substance ». [...] Quant aux puissances irrationnelles, elles seront elles-mêmes puissances de contradictoires, suivant qu'elles seront présentes ou absentes (*Méta.* Θ 8, 1050b9-35).

Toute puissance peut être ou ne pas être, c'est-à-dire s'actualiser ou ne pas s'actualiser. Le feu doit bel et bien brûler le bois de manière nécessaire quand le premier est à proximité du second, mais cette présence est elle-même seulement possible. Il n'est donc pas nécessaire que le feu brûle ce bois. Autrement dit, la nécessité de l'actualisation d'une puissance irrationnelle dépend elle-même de la possibilité de la présence des conditions nécessaires à son actualisation (l'agent et le patient) et de l'absence de tout obstacle. De plus, cela vaut pour tout type de changement, qu'il soit mouvement ou changement substantiel. Ainsi, une matière en puissance de sa forme peut ne jamais l'atteindre, tout comme le médecin peut ne jamais guérir qui que ce soit. Cette définition

⁷⁴ Le médecin peut effectivement choisir de guérir ou de rendre malade, mais il a aussi accès à plusieurs actes intermédiaires qu'il s'agit d'imaginer : ne soigner qu'un seul membre, ne rendre la santé qu'à moitié, rendre malade minimalement ou mortellement, empoisonner, etc.

de la puissance comme étant puissance des contradictoires correspond à la possibilité. Or, il faut préciser que la possibilité a deux sens, soit le fait de ne pas être conceptuellement contradictoire ou d'être une potentialité réelle appartenant à un être qui peut changer⁷⁵.

Au chapitre 3 du livre Θ , où il est question de savoir quand une chose est possible, Aristote affirme que les Mégariques prétendent qu'il n'y a une puissance que lorsqu'il y a un acte et, inversement, que lorsqu'il n'y a pas d'acte, il n'y a donc pas non plus de puissance (1046b29-30)⁷⁶. Pour montrer l'absurdité d'une telle position, Aristote utilise les deux exemples suivants : un homme ne peut pas être architecte s'il ne construit pas, ce qui fait que l'architecte perd son art s'il cesse de l'exercer et rien n'explique comment il recouvre son art quand il recommence à construire ; les choses sensibles en général n'existeront pas indépendamment de l'être qui les sent et pis encore, l'être sentant sera aveugle et sourd plusieurs fois par jour (1046b33-1047a10). L'absurdité de la position mégarique réside en la *perte* de la puissance quand elle n'est pas en acte et en son *recouvrement* inexpliqué quand elle se retrouve en acte, mais aussi dans l'inexistence des choses quand elles ne sont pas perçues par le sens, le sensible existant en puissance et non en acte quand il n'est pas senti.

Aristote parle ensuite d'une seconde conséquence absurde. Il suppose d'abord que ce qui est privé de puissance est impossible et définit l'impossible comme étant ce qui « ne pourra jamais se produire » : ainsi, les Mégariques nient totalement le devenir et l'être qui est debout, par exemple, ne pourra jamais être assis (1047a10-16). Aristote, en niant cette conception mégarique du possible en disant que la puissance et l'acte doivent être différenciés, en vient à la définition qui suit :

⁷⁵ Cf. Brentano, *op. cit.*, p. 55 : c'est la distinction entre la possibilité logique et la possibilité ontologique.

⁷⁶ Cf. Muller, « A propos du possible mégarique », p. 303-304. Les Mégariques (Diodore) traitent du possible et non de la puissance.

Quelque chose peut donc avoir la puissance d'être, et cependant n'être pas ; avoir la puissance de n'être pas, et être. De même pour toutes les autres catégories : un être peut avoir la puissance de marcher, et ne pas marcher ; avoir la puissance de ne pas marcher, et marcher. Une chose est possible si, quand elle passe à l'acte dont elle est dite avoir la puissance, il n'en résulte aucune impossibilité. Je prends un exemple : si un être a la puissance d'être assis, et s'il lui arrive d'être assis, être assis actuellement n'entraînera pour cet être aucune impossibilité (1047b20-28).

Certains voient en cela une définition circulaire⁷⁷. Or, si on garde à l'esprit qu'Aristote vise à définir ce qu'est le possible en niant la thèse mégarique, on voit que l'impossibilité dont Aristote parle est celle qui s'affirme dans l'absence de puissance quand il n'y a pas d'acte : l'actualisation d'une puissance n'est pas impossible si la puissance est différente de l'acte et le précède, mais elle est impossible si on définit le possible comme n'étant qu'en même temps que l'acte. Selon ce dernier exemple, l'homme assis en acte n'entraîne pas d'impossibilité parce qu'il n'est pas cet homme qui, dans l'exemple précédent, était debout et ne pouvait aucunement être assis. Quand Aristote précise que le possible est ce qui qualifie une puissance comme étant actualisable sans impossibilité, il veut dire en fait que la puissance n'est pas identique à l'acte et existe sans être nécessairement en acte. C'est ainsi que, dans les *Premiers analytiques*, Aristote ajoute à sa définition que la chose possible n'est pas nécessaire (I 13, 32a19-20).

En fait, la possibilité d'appartenir à quelque chose est identique à la fois à la non-impossibilité et à la non-nécessité de lui appartenir, ce qui implique qu'elle est convertible en la possibilité de ne pas appartenir à cette chose (32a25-33 ; *DI* 13, 22a23-25). Toute possibilité d'être ou d'appartenir à quelque chose s'affirme donc en même temps que sa possibilité de ne pas être ou de ne pas appartenir à quelque chose. Ce que

⁷⁷ Ross, notamment, qui dit qu'Aristote offre un critère d'ordre pratique afin de déterminer s'il y a réellement une puissance dans un cas douteux plutôt qu'une définition du possible. Cf. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, v. II., p. 245.

cela veut dire, c'est que l'impossible est le contraire du nécessaire (22b4-6). L'impossible est une chose qui n'est pas, ni ne peut être. Le nécessaire, c'est ce qui est sans pouvoir ne pas être. Le possible est alors ce qui a l'option d'être ou de ne pas être, sans être « condamné » à l'une ou l'autre des alternatives.

Par ailleurs, au sujet de la notion d'impossibilité, le chapitre 4 du livre Θ précise qu'on ne peut pas dire que tout ce qui n'est pas actuel est également possible sans examen, cela faisant disparaître toute notion d'impossible et ayant pour conséquence de rendre tout non-être possible (1047b5-6). Ainsi, le possible doit correspondre à une puissance qui existe sans nécessairement être en acte et ne doit donc pas être impossible, mais doit aussi inclure une certaine connaissance de l'impossible afin de différencier un non-être qui peut être d'un non-être qui ne peut aucunement être : on évite alors de poser comme possible ce qui ne peut aucunement se réaliser. Cela est conforme à notre description précédente de la puissance : celle-ci est *déterminée*, suppose des conditions et, dans le cas de l'état potentiel, la possibilité a un sens strict, soit d'appartenir à la matière *prochaine*. Tout n'est pas possible, ni toute chose ne peut devenir n'importe quelle autre. Aussi, il faut noter que l'apparente biconditionnalité entre la puissance et la possibilité ne vaut pas dans tous les cas : il est possible, pour celui qui ne maîtrise pas encore un art, de l'actualiser sans en avoir la puissance ; une chose peut posséder une puissance sans jamais être dans une situation où toutes les conditions sont présentes pour rendre son actualisation possible⁷⁸.

⁷⁸ Cf. Ide, « *Dunamis in Metaphysics IX* », p. 11-14.

3.2- LA POSSIBILITÉ CONTRE LA NÉCESSITÉ : ENTRE L'ÊTRE ET LE NON-ÊTRE

La puissance n'est pas un non-être absolu ou pur, mais elle a un certain degré d'être et elle est le principe de la venue à l'être. Or, à cela s'ajoute l'incertitude de l'actualisation de cet être : un état potentiel (la possibilité) est un non-être qui peut être *ou ne jamais être*. L'infériorité ontologique de l'état potentiel ne s'affirme donc pas sans cette alternative entre l'être et le non-être qui appartient à toute puissance, toute puissance étant puissance des contradictoires.

La section précédente nous a préparé à comprendre en quoi « supposer l'existence actuelle ou passée d'un être qui n'existe pas, mais est possible, n'engendre aucune impossibilité » (*Méta.* Θ 4, 1047b11). Nous avons alors expliqué que le non-être selon la puissance est une manière de dire l'être sans que celui-ci ne soit actuellement. Nous venons de voir que la potentialité, en tant que chose possible, n'a pas nécessairement à s'actualiser et qu'il n'y a aucune contradiction à penser qu'une chose possible pourrait ne jamais s'actualiser. Pour résumer, il faut dire que la puissance est un non-être qui peut venir à l'être, mais qui peut aussi à jamais rester un non-être. La possibilité est alors un intermédiaire entre ce qui est toujours et ce qui n'est jamais, « à savoir ce qui est capable d'être et de ne pas être » (*DC I* 12, 282a8-10).

D'ailleurs, nous avons distingué la potentialité substantielle, appartenant à une matière privée de sa forme, de la potentialité accidentelle, qui correspond au mouvement ou à un changement d'activité⁷⁹. C'est comme cela que s'exprime la distinction entre l'état potentiel de la matière et la potentialité seconde d'une certaine forme acquise. Ainsi, par exemple, la possibilité de s'actualiser, pour une nature ou une forme possédée

⁷⁹ Cf. *Supra.*, chapitre I, section 1.

dans l'esprit de l'artiste, n'est pas au même niveau ontologique que la possibilité, pour une substance inachevée, d'atteindre sa forme : dans le premier cas, la forme est possédée et l'être est achevé alors que dans le second, la forme n'est pas encore atteinte. La potentialité *seconde* suppose l'entéléchie première et une forme acquise alors que la potentialité première, elle, est privation de la forme. Or, c'est précisément cette privation de la forme qui réduit le degré ontologique de la potentialité substantielle. En d'autres termes, la puissance de la matière est un *non-être relatif qui a la possibilité d'être* alors que la puissance de la forme est un *être qui peut être en activité ou non*. Dans les deux cas, il y a un certain non-être, soit celui de l'inactuel, mais l'inactuel ne correspond pas à la même chose au niveau substantiel : dans le premier cas, c'est l'être même qui est inactuel ; dans le second, c'est une activité ou une fonction d'un être actuel qui est inactuelle. Par exemple, un savant qui a la possibilité de spéculer est ontologiquement supérieur à la semence qui a la possibilité de devenir un enfant : le premier est un homme en acte qui a la puissance de changer d'activité alors que le second n'est même pas encore un homme.

La possibilité, dans tous les cas, est un certain *vacillement* entre l'être et le non-être et une *prévision incertaine* de l'avenir. Une chose en puissance n'est pas encore et peut être, mais cela n'est aucunement certain :

En effet, si toute affirmation et toute négation est vraie ou fausse, nécessairement aussi tout ce qu'on dit existe ou n'existe pas. Supposons en effet, que l'un affirme que quelque chose sera, et que l'autre le nie : il est clair que nécessairement l'un des deux dira vrai, puisque toute affirmation est vraie ou fausse (en effet pour ce genre de déclarations, ce qu'on affirme et qu'on nie ne coexistera pas). [...] Mais alors, il n'est rien qui soit ou qui devienne par hasard, ni selon n'importe lequel des deux membres de l'alternative : il n'est rien qui sera ou ne sera pas, mais nécessairement tout sera, et pas selon n'importe lequel des deux membres de l'alternative (en effet c'est ou bien celui qui affirme ou bien celui qui nie qui dit vrai). Sinon, tout aurait pu aussi bien se produire ou ne pas se produire, car ce qui est ou sera selon l'un des deux membres de l'alternative n'a pas plus de raison d'être selon l'un que selon l'autre (*DI*, 9, 18a34-b9).

Si on peut déjà dire le vrai ou le faux au sujet de ce qui n'est pas encore, alors cela veut dire qu'une des deux alternatives doit nécessairement arriver, ce qui nie toute possibilité, en tant que celle-ci inclut précisément les deux alternatives de manière égale. Autrement dit, si on peut dire le vrai à propos de ce qui n'est pas encore, alors la chose à propos de laquelle on dit vrai n'a pas la possibilité de ne pas se produire. « Et ce qui n'est pas susceptible de ne pas se produire, il est impossible que cela ne se produise pas ; et ce dont il est impossible qu'il ne se produise pas, se produit nécessairement. (18b13-14) »

Aristote précise qu'il n'est pourtant pas non plus possible de dire qu'une déclaration au sujet d'une chose à venir n'est ni vraie ni fausse, puisqu'une des deux alternatives sera nécessairement vraie. Or, cela ne veut pas dire qu'une des deux alternatives est vraie et que l'autre est fausse avant même qu'elle n'advienne ; cela veut simplement dire qu'il n'y a qu'une seule des alternatives qui pourra être vraie, même si on est incapable de déterminer laquelle d'avance. Pour confirmer cela, Aristote dira que les choses existent indépendamment de toute déclaration, qu'il y ait nécessitarisme ou non du devenir (18b35-19a1). Inversement, puisqu'Aristote considère que le devenir est possible et non nécessaire, alors il est impossible de dire le vrai ou le faux sur ce qui n'est pas encore.

Selon Aristote, la conséquence principale du nécessitarisme du devenir qu'il vient d'expliquer consiste en le fait qu'on « n'aurait pas besoin de délibérer ni de se donner du mal, une fois admis que si nous faisons telle chose, telle autre arrivera, et que si nous ne faisons pas telle chose, telle autre n'arrivera pas » (18b31-33). Or, cela est impossible, puisque la délibération et l'action sont effectivement des principes des choses futures et, d'une manière générale, ce qui n'est pas toujours en acte a toujours la possibilité d'être

ou de ne pas être, de devenir ou de ne pas devenir (19a7-10). Après avoir décrit un nécessitarisme du devenir dans lequel était contenue une intervention déclarative de l'homme, Aristote en démontre l'absurdité en disant que l'agir humain, aussi bien délibératif qu'actif, est un point de départ pour les choses futures, impliquant alors que la délibération humaine n'est pas soumise à une seule alternative, mais qu'elle est plutôt *puissance des contraires*, comme toute puissance rationnelle⁸⁰. Seulement ensuite, il est question de la possibilité « en général » dans ce qui « n'est pas toujours en acte ». Cela laisse entendre deux choses : d'une part, la délibération humaine ne s'actualise pas nécessairement, et, d'autre part, les autres choses de la nature, sans délibération car irrationnelles, qui ne sont pas toujours en acte, mais en puissance, ne s'actualisent pas plus nécessairement.

Aristote démontre ainsi que la puissance est essentiellement liée à la possibilité, qu'une puissance ne s'actualise aucunement de manière nécessaire. D'une part, cela explique pourquoi un art peut être possédé par un homme sans être en acte, comment un sens peut exister sans sentir et, en général, comment une chose qui n'est pas encore peut éventuellement venir à l'être sans que cela soit contradictoire. La puissance est donc un non-être, mais tel qu'il s'accompagne d'une promesse incertaine d'être.

⁸⁰ Nous reviendrons sur les liens entre la puissance, la possibilité, la liberté et la vie pratique dans la troisième section du chapitre III.

III- LA GRADATION ONTOLOGIQUE SELON LA PUISSANCE ET L'ACTE

Au chapitre précédent, nous avons proposé de comprendre comment s'expliquait l'infériorité ontologique de la puissance en tentant de voir comment elle se situait par rapport à la substance et en expliquant comment Aristote conçoit la puissance comme étant un non-être relatif. Or, cette infériorité ontologique s'exprimait dans une seule substance : nous avons situé l'état potentiel dans une substance en l'attribuant à une matière par rapport à sa forme. Dans le présent chapitre, nous allons montrer directement que la puissance est ontologiquement inférieure à l'acte et que la puissance va de pair avec une hiérarchie ontologique entre les différents types de substances que sont la substance sensible corruptible, la substance sensible incorruptible et la substance non sensible.

1- L'ANTÉRIORITÉ DE L'ACTE SUR LA PUISSANCE

Le chapitre précédent a voulu montrer comment la puissance, en tant que matière, est substantiellement inférieure à la forme. Ici, il sera question de montrer l'antériorité ontologique de l'acte par rapport à la puissance. Le chapitre 8 du livre Θ explique en quoi l'acte est antérieur à la puissance. Or, « acte » signifie ici « entéléchie », c'est-à-dire « être achevé ». Dans le cas des substances sensibles, l'entéléchie correspond à la « forme dans la matière », à l'état vers lequel les êtres tendent par leur puissance. Ainsi, l'être achevé est antérieur à l'être en puissance, inachevé, dans les trois sens suivant : selon la notion, selon le temps et selon la substance.

1.1- L'ANTÉRIORITÉ SELON LA NOTION ET SELON LE TEMPS

D'abord, l'acte est antérieur selon la notion parce qu'une puissance motrice n'est une puissance qu'en tant qu'elle *peut agir* (1049b13-14). « Par exemple, j'appelle capable de construire, celui qui peut construire ; doué de la vue, celui qui peut voir ; visible, ce qui peut être vu. (1049b14-15) » On connaît donc l'acte avant d'en connaître la puissance. Aristote ne dit rien de plus à ce sujet. On comprend de prime abord que le concept d'une puissance nous vient de la connaissance préalable d'un acte, mais aussi qu'on ne connaît pas une puissance *directement*. Ainsi, pour connaître une puissance, l'homme doit expérimenter des actes qu'il attribue ensuite à des puissances ou fonctions d'un être. Par exemple, on voit et on comprend la vision et, quand on ferme les yeux, on comprend que la vision cesse et on suppose qu'elle est alors en puissance dans les yeux. Cela s'applique à toute puissance : on suppose l'art de construire dans celui qui *a bâti*, le savoir dans celui qui *a spéculé*, etc. On peut même aller plus loin et dire qu'on *ne voit jamais de puissance* dans la nature, mais qu'on n'en voit que les effets⁸¹. Ainsi, une puissance, ce serait conceptuellement un être ou une activité qu'on a déjà expérimentés, mais auxquels on ajoute une certaine négation : la vision devient « vision pas encore ». Il est évident, dans tous les cas, que la puissance réside dans un être en tant qu'*acte possible*. En tant que cet acte n'est que possible, on ne peut pas l'expérimenter *déjà*, mais seulement l'anticiper selon notre expérience passée.

Ensuite, l'antériorité temporelle de l'acte sur la puissance doit être comprise comme étant spécifique. En fait, quand on considère un seul être, il faut voir que sa matière non formée précède son entéléchie et que, comme cela semble à première vue

⁸¹ Cf. Heidegger, *op. cit.*, p. 80. C'est ce que Heidegger appelle un transfert : les « vécus subjectifs sont extraits de l'intériorité de l'âme pour être transférés sur les objets ».

aller de soi, le principe du changement doit précéder le changement lui-même : le voyant en puissance précède la vision, la semence précède la plante, le corps possédant la vie en puissance précède le vivant, etc. Or, dans la *génération*, le principe du changement est un autre être en acte, différent de l'être puissant numériquement, mais identique spécifiquement⁸². La cause motrice ou efficiente est toujours un être qui existe déjà en acte (1049b23-24). Voici les exemples d'Aristote : l'homme est actualisé par l'homme et le musicien par le musicien. Ces exemples sont pourtant problématiques, puisqu'Aristote veut prouver qu'un être en acte précède un être en puissance et non qu'un être en acte *actualise* un être en puissance qui *existe déjà* en tant que tel⁸³.

Le second argument d'Aristote, qui n'est pas aussi problématique, est celui-ci : pour acquérir un art, il faut nécessairement d'abord l'apprendre (1049b30-32). Par exemple, on ne peut aucunement posséder la puissance de bâtir sans avoir bâti, ni le savoir sans avoir étudié. En effet, nous avons vu que l'habitude et l'étude sont deux origines de la puissance motrice. Or, l'exercice préalable à l'habitude et l'étude sont des actes. L'homme a donc la potentialité première d'apprendre et d'acquérir de nouvelles puissances, mais celles-ci ne peuvent s'acquérir que par des actes correspondant à ces puissances. Aristote dit alors que cela renvoie à l'argument sophistique selon lequel celui qui ne possède aucunement la science doit la créer ; or, selon le *Traité du mouvement* (*Phys.* VI 6, 236b33-237a16), tout ce qui se trouve en changement a *déjà changé*, ce qui veut dire que celui qui apprend possède déjà un élément de ce qu'il étudie (*Méta.* Θ 8,

⁸² Comme nous l'avons déjà expliqué, tout ce qui devient provient d'une cause motrice qui possède déjà la même forme et qui est, donc, déjà en entéléchie.

⁸³ Cf. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, v. II, p. 260. Au mieux, ces exemples montrent la *simultanéité temporelle* de la cause motrice et de l'être en puissance et le fait que la première est nécessaire à l'actualisation du second. Un exemple de preuve serait le suivant : une femelle en acte fournit la matière que l'homme actualise par sa semence. La même chose s'applique à l'autre exemple : le maître de musique ne « crée » pas le musicien en puissance, mais ils sont contemporains. Or, le maître de musique *actualise* la musique dans son disciple.

1049b33-1050a1). Une manière plus simple d'expliquer comment un homme qui ne possède aucunement un art ou un savoir peut les acquérir, c'est de répéter que l'intelligence est un potentiel de recevoir les formes. Cela concorde avec ce qui vient d'être expliqué : le musicien possède la forme de la musique et la transmet à son disciple : le disciple *reçoit* la forme et en possède alors un élément ; il lui reste ensuite à imiter cet art, c'est-à-dire à s'exercer. Ainsi, un homme qui ne possède aucun élément d'un art ne peut pas commencer à s'exercer, mais s'il commence à s'exercer, c'est qu'il en a reçu une partie de son maître.

Ce second argument réussit à prouver que l'acte précède la puissance temporellement dans l'acquisition d'une puissance par l'habitude et l'étude. Le premier argument, que nous avons décrit comme étant problématique, peut aussi trouver sa solution dans l'interprétation suivante : si on considère que l'homme actualise l'homme en puissance simplement (comme le fait Ross), alors il est clair que l'homme en acte ne *crée pas* l'homme en puissance ; or, si on considère, d'une part, que l'actualisation d'un homme en puissance équivaut à actualiser la vie ainsi que l'âme, et que, d'autre part, l'âme est une puissance, alors il est vrai que la forme du père crée la puissance de sa progéniture. Certes, l'homme qui actualise la matrice de la femme ne crée pas cette matrice, mais il crée un être qui a la puissance de croître, de devenir un enfant et ce même enfant a la puissance de devenir un homme achevé. En ce sens, l'homme, en actualisant la matière de la femme, *crée* l'homme en puissance, soit un enfant. De même, le maître musicien ne crée pas son disciple, mais crée un *autre* musicien en puissance (cette puissance étant alors une potentialité seconde, soit l'art musical acquis). Ce dernier

exemple est conforme au second argument d'Aristote : l'art en *exercice* précède la puissance *maîtrisée* de cet acte.

Enfin, notons que l'antériorité temporelle de l'acte sur la puissance dans la génération s'applique aussi bien à la potentialité substantielle qu'à la potentialité accidentelle : un homme engendre un homme et un musicien engendre un musicien.

1.2- L'ANTÉRIORITÉ SUBSTANTIELLE ET LE FINALISME DE LA PUISSANCE

L'antériorité substantielle, quant à elle, s'exprime de deux manières. Nous traiterons ici de la première, qui concerne la matière et la forme d'une même substance. Voici les deux raisons pour lesquelles Aristote pense que l'acte est substantiellement antérieur à la puissance :

[...] d'abord parce que ce qui est postérieur dans l'ordre de la génération est antérieur dans l'ordre de la forme et de la substance (par exemple, l'homme fait est antérieur à l'enfant, et l'homme est antérieur à la semence, car l'un a déjà la forme et l'autre ne l'a pas) ; ensuite parce que tout ce qui devient tend vers son principe et sa fin, car le principe est la cause finale et le devenir est en vue de la fin. Or la fin, c'est l'acte et c'est en vue de l'acte que la puissance est conçue (1050b4-9).

La première raison est déjà connue de nous : le simple fait d'avoir la forme confère un statut ontologique supérieur, sa privation étant synonyme de non-être et d'infériorité⁸⁴. Or, cette raison n'explique pas à elle seule l'antériorité de l'acte sur la puissance : c'est pour cela qu'il faut, selon la seconde raison, identifier la forme à la fin ainsi qu'à l'acte et affirmer que la puissance n'existe qu'en tant qu'elle *tend* vers l'acte⁸⁵. À ce moment où Aristote dit que la puissance n'existe que pour l'acte, il affirme par le fait même que l'acte est antérieur à la puissance. Au livre Δ de la *Métaphysique*, le sens fondamental de l'antériorité et de la postériorité auquel les autres sens se rapportent est celui qui se dit selon la nature et l'essence : est antérieur ce qui peut exister de manière

⁸⁴ Cf. *Supra*, chapitre II, section 2.

⁸⁵ Cf. Payanides, « Aristotle on the Priority of Actuality in Substance », p. 332 : ces deux raisons sont liées.

autarcique, indépendamment d'autres choses alors que ces autres choses ne peuvent pas exister sans elle (11, 1019a2-12)⁸⁶. Ces choses dépendantes sont alors postérieures. C'est pour cela que la substance, en tant que *sujet* des prédicats, est *antérieure* à ceux-ci, puisqu'elle existe indépendamment d'eux et que ceux-ci n'existent que par elle. De la même manière, l'acte est antérieur à la puissance parce que la puissance ne peut pas exister sans avoir l'acte comme *fin*, mais l'acte et l'être peuvent très bien exister sans puissance⁸⁷. C'est ainsi que l'acte est le *principe* de la puissance⁸⁸, c'est-à-dire sa cause. Or, dès qu'on dit que l'*existence* de la puissance dépend de celle de l'acte sans que l'inverse soit vrai, on affirme que la puissance est *ontologiquement* dépendante de l'acte⁸⁹. La gradation ontologique de la puissance par rapport à l'acte, au dernier chapitre, s'exprimait en termes d'infériorité et de supériorité ; elle s'exprime ici en termes de dépendance et d'autarcie.

C'est donc pour voir que les animaux ont la vue, pour bâtir que l'homme possède l'art de bâtir, pour contempler que le sage a la faculté de contempler et pour atteindre la forme que la matière est en puissance (1050b10-15). La fin ou la cause finale est une des quatre causes qui expliquent le changement naturel : elle est le résultat *pour* lequel la puissance, le changement et l'instrument existent (*Phys.* II 3, 194b33-195a3).

Mais les principes qui meuvent naturellement les choses sont deux, dont l'un n'appartient pas à la nature ; en effet, il n'a pas en lui-même de principe de mouvement ; tel est le cas de ce qui meut sans être mû, comme ce qui est complètement immobile – c'est-à-dire de l'étant premier entre tous – et l'essence et la figure, car c'est un but et un ce en vue de quoi (7, 198a35-b4).

⁸⁶ Cf. Beere, « The priority in being of *energeia* », p. 430 : ce critère de l'antériorité est emprunté à Platon. Notons par ailleurs que c'est aussi de cette manière qu'est décrite la substance première dans les *Catégories*.

⁸⁷ Cela sera expliqué aux sections suivantes.

⁸⁸ Cf. Broadie, « Où se trouve l'activité ? », p. 458.

⁸⁹ Cf. Witt, « The priority of Actuality in Aristotle », p. 222.

Nous avons largement traité de la cause efficiente ou motrice, qui appartient en effet à la nature. La puissance active est le principe de mouvement et se met elle-même en mouvement quand elle agit, tout comme la nature. Or, la cause finale ne meut pas de cette manière : elle meut sans se mouvoir elle-même en instiguant le *désir* dans une autre chose qui se meut alors *par soi* (*Méta.* Λ 7, 1072a25-b1). C'est le cas des animaux, qui se meuvent par nature selon leur âme appétitive et motrice quand ils désirent quelque chose. L'essence et la figure, qu'on peut aussi appeler « formes », sont ainsi la cause finale du changement⁹⁰. Nous avons préalablement montré que la forme est le résultat vers lequel tend l'état potentiel de la matière. Or, c'est aussi une forme qui, en tant que nature, âme ou art, fait office de cause motrice et puissance active. C'est pour cela que « l'essence et le ce en vue de quoi sont une seule chose, et le point premier d'où vient le mouvement leur est spécifiquement identique, car c'est un homme qui engendre un homme » (*Phys.* II 7, 198a25-27). Cause formelle, cause motrice et cause finale sont donc souvent une seule et même chose : la forme.

Par ailleurs, ce finalisme de la puissance n'est aucunement limité aux êtres doués de raison et de désir. Le finalisme s'applique à « tous les autres cas » et à la nature, qui est comparée par Aristote à un maître qui pense avoir atteint sa fin quand il voit ses disciples en exercice (*Méta.* Θ 8, 1050b16-19). À la section précédente, il fut question de montrer comment la puissance se dissociait de la nécessité de son actualisation, qui n'est toujours que possible. Au chapitre 8 du livre II de la *Physique*, Aristote nie encore une fois la nécessité, mais par opposition au finalisme de la nature : ce qui devient ne le fait

⁹⁰ Ross, *Aristotle's Physics*, p. 527 : la cause finale non mue se retrouve aussi bien dans le premier moteur et dans la cause formelle de chaque chose naturelle. La première est la fin *transcendante* des choses alors que la seconde en est la fin *immanente*. Nous parlerons de la causalité finale exercée par le premier moteur immobile à la prochaine section.

pas par nécessité, mais en vue d'un certain but⁹¹. D'abord, ce qui arrive par nature arrive toujours ou le plus souvent de la même manière, mais ce n'est pas le cas pour ce qui arrive par hasard ou par spontanéité ; or, si ce n'est que par coïncidence que quelque chose arrive et est *utile* à quelque chose (les dents coupantes chez l'animal carnivore, par exemple), alors cela n'arrive pas toujours ni le plus souvent et n'est donc pas naturel ; d'autre part, les choses arrivent ou bien par coïncidence ou bien par finalité ; donc, ce qui arrive par nature arrive en vue d'une fin (198b34-199a8). Ensuite, l'analogie qui comparait la nature à un maître trouve ici un écho : dans les réalités où il y a un terme déterminé, c'est en vue de ce terme qu'on agit ; ce qui arrive naturellement arrive de la même manière que quand un sujet agit ; or, un sujet agit en vue de quelque chose ; donc, la nature agit aussi en vue de quelque chose (199a8-20). Par ailleurs, l'art parachève ou *imite* la nature ; si l'art imite la nature et que l'art a une finalité, cela indique que la nature doit avoir une finalité.

En ce qui concerne l'agir naturel des vivants dénués d'intelligence, qui n'agissent ni par recherche ni par délibération, mais qui agissent tout de même *comme s'il y avait* une fin, il faut supposer que la nature tend vers une fin sans nécessiter aucunement l'intelligence (199a20-30). Aussi, le fait de parler d'une *erreur* de la nature ou d'un monstre dans la génération des vivants suppose une finalité non atteinte (199a32-199b14). De plus, si les choses adviennent par hasard, alors n'importe quoi vient de n'importe quoi (199b14-19), ce qui contredit ce que nous avons déterminé au sujet de la puissance : une chose déterminée vient d'une chose déterminée et le même engendre le même. Conséquemment, les choses adviennent par finalité. Enfin, selon notre distinction

⁹¹ Nous résumons ici les huit arguments qu'Aristote offre en vue de montrer qu'il y a de la finalité dans la nature.

de la nature comme matière et de la nature comme forme, la première tend vers la seconde (199a31-32). Aussi, la fin d'une puissance peut ou bien être une œuvre extérieure à l'agent et être le terme du mouvement, ou bien être simultanée au mouvement et se trouver dans l'agent lui-même (*Méta.* Θ 8, 1050a24-35), conformément à la distinction entre le mouvement et l'acte du chapitre 6 du livre Θ et à la distinction entre la *ποίησις* et la *πρᾶξις* humaines.

Pour conclure, la puissance et le changement, qu'ils soient rationnels ou naturels, ne peuvent donc pas être pensés sans supposer l'acte vers lequel ils tendent. La puissance n'existe qu'en tant qu'elle tend vers l'acte. Ainsi, même si la puissance peut très bien ne jamais s'actualiser, il n'en demeure pas moins qu'elle *existe pour* s'actualiser. La possibilité de ne jamais s'actualiser n'est pas une alternative *neutre*, mais l'*échec* possible de toute puissance.

2- LA HIÉRARCHIE SUBSTANTIELLE SELON LA PUISSANCE ET L'ACTE

L'acte est substantiellement antérieur à la puissance et lui est ainsi ontologiquement supérieur. Or, cela ne concerne qu'une seule substance. Or, l'acte et la puissance déterminent, à un autre niveau, une hiérarchie non plus dans une seule substance, mais entre diverses sortes de substances.

2.1- DES ÊTRES CORRUPTIBLES AUX ÊTRES ÉTERNELS

Effectivement, « l'acte est antérieur, sous le rapport de la substance, dans un sens plus fondamental encore. Les êtres éternels, en effet, sont antérieurs, selon la substance, aux êtres corruptibles, et rien de ce qui est éternel n'existe en puissance. (1050b6-8) » D'abord, il faut préciser que l'être éternel n'existe pas en puissance au sens *absolu*, c'est-

à-dire substantiel : les êtres incorruptibles ne naissent pas ni ne se corrompent, mais rien n'empêche alors d'avoir une puissance autre que substantielle (1050b16-17). Les mobiles éternels n'ont donc pas la puissance de venir à l'être et de périr, mais ils ont la puissance du mouvement local et ont ainsi une certaine matière⁹² : c'est ainsi que les astres, notamment le Soleil, et le ciel en entier se meuvent selon une puissance du mouvement local, mais telle qu'elle n'est pas puissance des contradictoires (1050b21-25). La puissance des contradictoires réside dans les êtres corruptibles, dont la substance est la puissance et la matière plutôt que l'acte (1050b26-28).

Le sens le plus propre de l'incorruptible, c'est d'être sans avoir la possibilité de se corrompre (*DC I 11*, 280b31-35). Les êtres éternels sont aussi appelés incorruptibles. Or, ils sont d'autre part *ingénérables* : ce qui est *toujours* ne peut pas non plus être généré (12, 282a22). Ainsi, l'être éternel est à la fois ingénérable et incorruptible. À l'opposé, si une chose est « générable, il est nécessaire qu'elle soit corruptible » (282b4). En effet, une chose incorruptible est aussi ingénérable, ce qui fait qu'une chose corruptible doit aussi avoir été engendrée : la génération et la corruption se *suivent*, ne vont pas l'une sans l'autre, tout comme leurs contraires. Ce n'est pas tout :

[...] il est également manifeste, d'une autre manière, qu'il est impossible qu'un étant corruptible ne soit jamais corrompu. En effet, cet étant serait toujours en même temps corruptible et incorruptible en entéléchie, de sorte qu'il serait en même temps capable de toujours être et toujours ne pas être. Donc à un moment le corruptible se corrompt (283a24-28).

L'éternité s'oppose au temps : le temps est la mesure du changement et, donc, la mesure de la durée déterminée d'une existence (282b13-14 ; *Phys. IV 12*, 221a1-9). L'éternel n'a pas la puissance du changement substantiel, ce qui fait qu'on ne peut aucunement le mettre dans ce temps, du fait qu'il n'y a rien à mesurer. Le temps

⁹² Cf. Skemp, « The Activity of Immobility », p. 230. Voir aussi *DC I 3*, 270b23-24, où Aristote parle de l'éther comme étant ce qui appartient à ce qui court toujours.

consume, fait vieillir et fait oublier : le temps est responsable de la corruption parce qu'il est le nombre du mouvement et que ce dernier « renverse ce qui existe » (221b1-3). Les êtres éternels ne subissent pas la corruption due au temps et ne sont donc pas dans celui-ci (221b6). Plus loin (13, 222b25-26), il précise que la corruption n'est pas accomplie par le temps, mais qu'elle se produit accidentellement en lui : c'est le mouvement lui-même, et non pas son nombre, qui renverse l'être et le corrompt.

Par ailleurs, la corruption se produit selon la nature ou contre celle-ci : elle se fait de manière innée ou par une force extérieure (V 6, 230a30-31). Ainsi, ce qui est généré par nature doit aussi se corrompre par nature ; il est par ailleurs « nécessaire que par nature de telles choses existent à un moment et à un moment n'existent pas. La puissance des contradictoires est la même chez de tels êtres, et la matière est cause d'être et de non-être. (DC I 12, 283b2-5) » Un être qui a la possibilité d'exister a aussi en même temps celle de périr. S'il vient à l'être, alors il ne peut pas ne pas périr, éventuellement. Donc, sans même parler de l'antériorité de l'être éternel par rapport à l'être corruptible, on peut déjà dire que l'être éternel *exclut* le non-être précédant la génération *et* celui qui suit la corruption. La puissance est alors aveu de non-être antérieur à l'être et cheminement inexorable vers le non-être de la corruption.

L'argument qui vise à démontrer que l'acte est antérieur à la puissance va donc comme suit : ce qui a la puissance d'être peut être ou ne pas être ; l'être éternel, qui n'a pas la puissance d'être ou de ne pas être, doit être *en acte* ; or, si l'être éternel n'est pas, les êtres corruptibles, ayant la puissance d'être ou de ne pas être, ne peuvent pas être. Cet argument se fonde sur le sens que nous avons préalablement donné à l'antériorité au sens premier et exprime une antériorité entre deux types différents de substances sensibles,

soit la substance sensible corruptible et la substance sensible éternelle (Λ 1, 1069a30). Si la substance sensible éternelle n'existe pas, la substance sensible corruptible ne peut pas non plus exister. Par contre, la substance éternelle, puisqu'elle existe *nécessairement*, peut très bien exister sans que la substance corruptible n'existe. Il faut alors voir *comment* il se fait que l'existence des êtres éternels soit la cause dont dépend nécessairement l'être des êtres corruptibles.

Le Soleil et l'écliptique sont les causes efficientes de la génération de l'homme et, d'une manière générale, de tout vivant (5, 1071a15). Au chapitre 10 du livre II du traité *De la génération et de la corruption*, Aristote affirme que l'être cause la venue à l'être de ce qui n'est pas et qu'il est impossible que ce qui n'est pas puisse être la cause de l'être de ce qui est, mais aussi que ce qui est mû *est*, alors que ce qui est en train de venir à l'être *n'est pas* (336a20-23). Il conclut que le mouvement est *antérieur* à la génération, référant alors à un « ouvrage antérieur »⁹³. Cela explique pourquoi le mouvement des astres est le premier des changements ; le mouvement des astres est éternel alors que la génération implique un début, c'est-à-dire que le mouvement des astres est *antérieur* à la venue à l'être, qui appartient à ce qui est corruptible. Ensuite, d'une part, la génération et la corruption ont lieu continuellement et, d'autre part, selon ce qui précède, le mouvement *cause* la génération. Or, s'il n'y a qu'un seul mouvement, alors il ne pourra pas expliquer à la fois la génération et la corruption, mais une d'entre elles uniquement (336a25-31). Effectivement, par nature, une seule cause ne crée qu'un seul effet. Donc,

⁹³ Il s'agit de la *Physique*, livre VIII, chapitre 7 : d'une part, le mouvement local permet l'altération, qui, elle, permet l'augmentation ; d'autre part, il permet la condensation et la raréfaction, qui correspondent respectivement à la génération et à la corruption. Ensuite, c'est l'argument que nous avons considéré qui est expliqué : le mouvement des astres est temporellement et ontologiquement antérieur à la génération.

ou bien il y a plusieurs mouvements ou bien le mouvement, étant unique, se doit d'être irrégulier puisque des effets contraires exigent des causes contraires.

Aristote choisit la seconde option : le mouvement selon le cercle incliné possède à la fois la continuité nécessaire du mouvement circulaire et la dualité du mouvement qui expliquera la contrariété de la génération et de la corruption (336a31-b24)⁹⁴. En fait, ce qui se meut de cette manière est le Soleil et celui-ci se meut éternellement, ce qui garantit la continuité de la génération et de la corruption. Or, son mouvement éternel est constitué d'une succession de rapprochements et d'éloignements, le premier expliquant la génération alors que le second explique la corruption. On comprend alors que le cycle solaire fait varier la chaleur que la Terre reçoit du Soleil, ce qui constitue le motif premier pour toute génération et tout changement dans le monde sublunaire⁹⁵. Il faut pourtant préciser que le changement, dans le monde sublunaire, est *irrégulier* : les choses qui viennent à l'être ne périront pas toutes après un temps déterminé identique (336b19-20). Cela s'explique par le fait que la matière n'est pas partout la même, c'est-à-dire qu'elle est irrégulière, ce qui fait que deux choses ayant une même forme n'auront pas une durée égale, ni ne viendront à l'être en même temps, ni ne seront corrompues au même moment⁹⁶.

On comprend alors comment les astres, êtres éternels, existent indépendamment des êtres sublunaires, corruptibles, mais que l'existence de ces derniers dépend du mouvement des premiers. En fait, le statut ontologique est d'autant plus élevé que la chose dont on dit l'être est antérieure et autarcique. Or, nous avons dit, d'une part, que les

⁹⁴ Nous retrouvons alors l'écliptique de Λ 5.

⁹⁵ Cf. Kahn, « The Place of the Prime Mover in Aristotle's Teleology », p. 184.

⁹⁶ La matière est alors principe d'individuation de la forme : deux choses ayant la même forme peuvent tout de même être différentes.

corps célestes n'ont que la puissance du mouvement local et, d'autre part, que les substances corruptibles avaient quatre puissances, notamment celle d'être et de ne pas être. Il est alors facile de déduire que les êtres les plus puissants sont aussi les plus dépendants. La hiérarchie ontologique fondée sur l'antériorité et l'autarcie s'exprime ainsi : les êtres les moins puissants sont les plus actuels et sont les êtres dont dépendent les êtres plus puissants en vue de leur actualisation. Une plus grande quantité de puissance, contrairement à ce qu'on pourrait croire, n'est pas un indice de supériorité, mais d'infériorité. Si la puissance était en elle-même liée au non-être à la section précédente, elle est ici un *principe d'infériorité ontologique* pour l'être dans lequel elle se trouve.

Selon cette même section précédente, Aristote, par son finalisme, a écarté la nécessité du devenir. Or, ici, il affirme la nécessité de l'être des corps célestes et de leur mouvement. Ainsi, si les êtres corruptibles dépendent des êtres nécessaires et que la possibilité d'être ou de ne pas être n'appartient qu'aux êtres corruptibles, il faut voir que la gradation ontologique en termes d'antériorité et de postériorité s'exprime aussi en termes de nécessité et de possibilité : est antérieur ontologiquement ce qui est nécessaire ; la puissance et la possibilité qui lui appartient dépendent ontologiquement de ces êtres nécessaires. La nécessité permet la possibilité, tout comme l'acte permet la puissance.

Enfin, notre explication de cette antériorité de l'éternel sur le corruptible nous a indiqué que la puissance est principe de corruption. La substance sensible qui possède la puissance substantielle de naître est condamnée à, un jour, actualiser sa puissance substantielle de périr. La puissance se voit donc liée au non-être d'une autre manière : en tant que *cause*.

2.2- LA NÉGATION DE LA PUISSANCE CHEZ LE PREMIER MOTEUR

Le mouvement des êtres éternels est ce qui permet aux êtres corruptibles de venir à l'être. Or, ce même mouvement, éternel, doit avoir sa cause. Au livre Λ de la *Métaphysique*, Aristote tient pour acquise cette éternité du mouvement du Soleil ainsi que des astres et désire trouver la cause ou le principe de celle-ci. En fait, le mouvement du Soleil dépend d'une série de mouvements de sphères qui dépendent eux-mêmes de celui de la sphère des étoiles fixes, soit le premier ciel⁹⁷. Or, il s'agit de trouver un terme ultime à cette régression dans la recherches des causes, ce qui fait que le premier moteur, qui sera la cause du mouvement du premier ciel, devra être immobile et ne dépendre de rien en dehors de lui-même, car sans principe premier, alors il n'y a ni principe, ni effet (*Phys.* VIII 5, 256a17-29)⁹⁸. Ce terme ultime, c'est le premier moteur, qui doit alors mouvoir sans être lui-même mû, c'est-à-dire sans avoir un moteur qui lui est antérieur.

Or, mouvoir sans être soi-même mû, cela est impossible pour une cause efficiente, mais « [c]'est bien ainsi que meuvent le désirable et l'intelligible ; ils meuvent sans être mus » (*Méta.* Λ 7, 1072a25). La cause efficiente ne peut mouvoir qu'en tant qu'elle est elle-même mue, mais la cause finale meut en tant qu'objet d'amour, en tant que chose vers laquelle les autres choses tendent. Par ailleurs, une cause efficiente est une puissance active, ce qui fait que si le premier moteur est une cause efficiente, « il n'y aura pas de mouvement éternel, car il est possible que ce qui a la puissance n'agisse pas. Il ne sert de rien d'admettre une telle cause, même si nous supposons des substances éternelles, à l'exemple des partisans des idées, à moins qu'elles ne renferment un principe capable d'opérer le changement. (1071b12-15) » Si le premier moteur ne meut pas actuellement,

⁹⁷ Cf. *Méta.*, trad. par Tricot, v. II, notes 3 et 4, p. 173.

⁹⁸ Il s'agit alors d'éviter la régression à l'infini.

alors il n'y aura pas de mouvement. Il n'y aura pas non plus de mouvement si la cause qui doit mouvoir actuellement est puissance par essence, puisqu'il est possible pour la puissance de ne pas agir. Selon cela, la seule cause possible d'un mouvement éternel se doit d'avoir comme essence le fait d'être l'acte même de mouvoir. Aristote exclut donc la possibilité pour la cause première du mouvement d'avoir une quelconque puissance et d'être en puissance de quoi que ce soit.

À ce titre, l'éternité du mouvement suppose une substance non seulement éternelle, mais aussi sans puissance. En fait, la cause sera éternelle parce que sans puissance de se corrompre, mais sera aussi éternellement en acte par son impuissance à changer et, plus précisément, à cesser d'agir. Or, selon ce qui précède, ce qui se meut est puissant et ce qui est puissant peut cesser d'agir. Ainsi, les astres, en tant que causes efficientes éternelles, sont non seulement mus par autre chose de plus antérieur, mais sont aussi inaptes à assumer le rôle de cause d'un mouvement éternel, celle-ci excluant la puissance, qui, elle, implique la capacité de cesser d'agir. D'autre part, le premier moteur, étant impuissant, ne peut pas être une cause efficiente : une cause efficiente, c'est-à-dire une puissance active, a son actualisation à l'extérieur d'elle-même, soit en *autre chose*⁹⁹. Si le premier moteur était une cause efficiente, alors il serait *en puissance* d'une actualité en dehors de lui-même. Cela impliquerait aussi un contact avec une substance passive et l'absence de tout obstacle. Ainsi, son activité serait extérieure à lui, dépendrait de la présence d'une puissance passive *et* de l'absence de tout obstacle. Or, le premier moteur, étant un acte pur éternel, ne peut aucunement correspondre à cette description.

Ainsi, le premier moteur est un acte pur dénué de toute puissance, ne change pas du tout ni ne se meut et ne peut ainsi aucunement cesser de mouvoir : « Le premier

⁹⁹ Cf. Owens, « The Relation of God to world in the *Metaphysics* », p. 216.

moteur est donc un être nécessaire, et, en tant que nécessaire, il est le bien, et ainsi il est principe du mouvement. (1072a9-10) » La causalité finale, quant à elle, a deux sens, soit d'abord d'être l'être pour lequel la fin est une fin et, ensuite, le but lui-même (1072b1-2)¹⁰⁰. Plus simplement, la cause finale peut être le but visé ou le sujet servi. On peut voir que *tous* les êtres tendent d'une certaine manière vers le premier moteur dans le fait que tous les êtres tendent vers leur achèvement et leur bien : le premier moteur est alors la cause finale universelle de la tendance de la puissance vers l'acte¹⁰¹. Le cas de l'homme est particulier : il tend directement vers la divinité dans une sorte d'assimilation à celle-ci¹⁰². Les corps simples que sont les éléments tendent quant à eux vers une certaine perfection dans le mouvement circulaire qu'ils suivent en se changeant l'un en l'autre (*GC* II 10, 337a4-5 ; *Méta.* Θ 8, 1050b29-30). D'un autre côté, les animaux irrationnels ont pour cause finale de servir à l'homme et les plantes servent elles-mêmes les animaux (*Pol.* I 8, 1256b15-22). On retrouve ici la causalité finale comme sujet servi : les plantes existent *pour* les animaux et ceux-ci existent *pour* l'homme. De même, les outils créés par l'homme n'existent que pour lui¹⁰³. Ainsi, le premier moteur, en tant qu'acte pur et bien suprême, est la cause finale directe de l'achèvement de chaque être, mais est aussi la cause finale qui se trouve au sommet d'une hiérarchie téléologique et ontologique de la nature.

L'être pur et le plus autarcique, suprême et premier dans la gradation ontologique que nous venons de proposer, est nécessaire et nie alors toute puissance et toute

¹⁰⁰ Cf. Kullmann, « Different Concepts of the Final Cause in Aristotle », p. 170.

¹⁰¹ Cf. Kahn, *op. cit.*, p. 184 ; 187. La forme, divine, est désirée par la matière, et la reproduction vise la participation au divin dans la mesure du possible. Ainsi, aussi bien les corps simples que les animaux tendent d'une certaine manière vers le premier moteur dans leur actualisation.

¹⁰² Cf. *infra.*, chapitre III, section 3.2.

¹⁰³ Cf. Kullmann, *op. cit.*, p. 172.

possibilité. De plus, s'il n'y avait que des choses en puissance, rien ne serait. La puissance est certes un principe nécessaire de la venue à l'être d'une chose, mais elle n'est aucunement suffisante en elle-même quant à cela. La puissance, en elle-même, n'est rien ni n'engendre rien. La puissance et la possibilité n'ont un rapport à l'être chez Aristote que parce qu'un être nécessaire et éternel sert de *finalité* pour celles-ci, de but à atteindre. Ainsi, l'être nécessaire permet à Aristote de penser à la fois un monde rempli de possibilités et un monde qui est. D'une part, la stricte nécessité de l'être condamne, comme chez Parménide, tout devenir : c'est bel et bien le cas chez le premier moteur. D'autre part, la possibilité n'est pas pure ni suffisante pour expliquer le devenir : elle suppose un être sans puissance ni possibilité. En effet, sans le premier moteur, la possibilité ne se réaliserait aucunement, les astres ne se mouvraient pas et ne seraient alors aucunement la cause efficiente de la génération des vivants. L'argument pour comprendre cela est le suivant : sans mouvement, la puissance ne devient jamais acte ; or, le mouvement provient de l'être nécessaire comme étant un but ou provient d'une cause efficiente qui se meut en vue de lui. Sans un être strictement nécessaire et aucunement puissant ou possible, la puissance elle-même ne pourrait aucunement s'actualiser, car n'ayant ni cause efficiente, ni cause finale. En conclusion, il faut voir que les substances qui possèdent la puissance sont corruptibles, soumises et inférieures ontologiquement, comparativement aux êtres qui la nient en partie ou en totalité, qui sont éternels, autarciques et supérieurs ontologiquement.

3- PUISSANCE ET BONHEUR

La gradation ontologique de la puissance et de l'acte s'exprime d'une autre manière : le bien en acte est supérieur au bien en puissance et le bien, identifié à l'être, est un acte, et le bonheur, une activité.

3.1- LA VIE PARFAITE DE DIEU DANS UNE NÉGATION TOTALE DE LA PUISSANCE

Le premier moteur, ou Dieu, se trouve en dehors du monde sensible et ne se trouve donc pas dans un lieu, ni dans un vide ni dans un temps : le lieu est ce en quoi un corps a la possibilité de se trouver, le vide est un lieu où rien ne se trouve encore et le temps est le nombre du mouvement, qui n'existe pas sans corps ; or, l'être divin n'a pas de corps (*DC I 9, 279a14-18*). L'immatérialité de l'être divin explique alors en quoi il n'a pas la puissance de changer :

C'est pourquoi les êtres de là-bas par nature n'ont ni lieu, ni temps qui les fasse vieillir, et il n'y a pas non plus aucun changement pour les êtres qui sont disposés au-dessus de la translation la plus extérieure ; inaltérables et impassibles, ils ont la meilleure et la plus autonome des vies, qu'ils mènent pour toute sa durée. [...] Et, par exemple, dans les travaux de philosophie destinés au grand public portant sur les êtres divins, on déclare souvent, en s'appuyant sur des raisonnements, que tout être divin, étant premier et au-dessus des autres, est nécessairement immuable. Qu'il en aille ainsi témoigne en faveur de ce que nous avons dit. En effet, il n'y a rien d'autre de plus fort qui puisse mouvoir cet être divin, car cela serait plus divin que lui ; il n'est en rien défectueux, et il ne manque d'aucun des biens qui lui appartiennent en propre (*279a19-35*).

Aristote évoque deux raisons pour lesquelles l'être divin est immobile : il ne peut pas changer parce qu'il n'a pas de corps *et* rien de meilleur que lui ne peut le mouvoir en tant que cause finale. Or, ces deux raisons, prises individuellement, suffisent à nier le changement chez le premier moteur : d'abord, même si le premier moteur a un corps, rien de mieux que lui ne peut le mouvoir ; ensuite, même si quelque chose de meilleur que le premier moteur existe, il ne peut pas se mouvoir en vue de lui puisqu'il n'a pas de corps. Il faut aussi préciser que le premier moteur est immobile au sens absolu : il n'est pas ce

qui se meut avec peine ou ce qui peut naturellement être mû, mais est en repos ; il est « ce qui est absolument incapable d'être mû, comme le son est invisible » (*Phys.* V 2, 226b10-14). Le premier moteur n'est pas en repos ou difficilement mobile : il est *essentiellement* différent de ce qui se meut.

Le premier moteur est un acte pur sans puissance. Voici comment Aristote décrit cet acte :

Or la pensée, celle qui est par soi, est la pensée de ce qui est le meilleur par soi, et la pensée souveraine est celle du bien souverain. L'intelligence se pense elle-même en saisissant l'intelligible, car elle devient elle-même intelligible, en entrant en contact avec son objet et en le pensant, de sorte qu'il y a identité entre l'intelligence et l'intelligible, car le réceptacle de l'intelligible et de l'essence, c'est l'intelligence, et l'intelligence en acte est la possession de l'intelligible. Aussi la possession plutôt que la faculté est-elle l'élément divin que l'intelligence semble renfermer, et l'acte de contemplation [θεωρία] est la jouissance parfaite et souveraine. Aussi la possession plutôt que la faculté est-elle l'élément divin que l'intelligence semble renfermer, et l'acte de contemplation [θεωρία] est la jouissance parfaite et souveraine. Si donc Dieu a toujours la joie que nous ne possédons qu'à certains moments, cela est admirable, mais s'il l'a bien plus grande, cela est plus admirable encore. Or c'est ainsi qu'il l'a (*Méta.* Λ 7, 1072b14-25).

D'abord, quand Aristote parle de la « pensée par soi », il vise celle qui pense indépendamment des sens et de l'imagination¹⁰⁴. Ce que cela implique, c'est que la divinité est autarcique intellectuellement par le fait qu'elle ne nécessite rien d'extérieur à elle-même pour penser. Elle se suffit à elle-même en ce qui concerne l'activité qui constitue son être, puisque son activité est le fait de penser et que pour penser, elle n'a besoin de rien du tout en dehors d'elle-même. D'autre part, si la pensée dépend d'un autre principe, alors l'intelligence n'est plus l'acte de la pensée, mais une simple puissance qui nécessite un autre acte pour être elle-même actualisée (9, 1074b17-20). Or, la substance suprême, c'est celle dont la dignité consiste dans la pensée en tant qu'acte, ce qui fait que l'intelligence n'est pas ici un possible pur qui reçoit les formes, comme c'est le cas chez l'intelligence humaine, mais bien un acte : la divinité pense ce qu'il y a

¹⁰⁴ Cf. *Méta.*, trad. par Tricot, v. II, p. 177, note 2.

de plus divin et de plus digne sans jamais changer d'objet, c'est-à-dire elle-même. Le fait de changer d'objet serait alors pour elle un changement vers le pire et ce serait, dans tous les cas, un changement, ce qui est impossible pour le premier moteur.

En ce qui concerne ce changement vers le pire, nous avons préalablement montré que l'impassibilité est la puissance d'y résister : celle-ci, en tant que mode de la puissance motrice, implique une matière, un contact entre deux substances (une qui agit et celle qui résiste) et l'absence de tout obstacle pouvant contrevenir à ce contact. Par contre, l'impassibilité divine va de pair avec la négation de toute puissance : puisque sans puissance, Dieu ne peut aucunement subir quoi que ce soit. Cela ne veut pas dire que Dieu résiste à tout, comme le signifie l'impassibilité motrice, mais qu'il n'a *absolument* pas la possibilité de subir, ni donc de résister. Immatériel, Dieu est immobile et impassible comme le son est invisible, c'est-à-dire par essence.

De plus, il a été établi qu'une substance sensible est une forme incarnée dans la matière. Or, une forme reçue dans l'âme sans sa matière, voici la définition de la cognition : une forme immatérielle est donc cognitive comme par définition¹⁰⁵. Cela expliquerait, d'une part, pourquoi Aristote trouve évident que le premier moteur, en tant qu'acte pur et *immatériel*, soit une activité cognitive de soi, mais nous indiquerait aussi d'autre part que l'acte pur du premier moteur est aussi une forme sans matière, une forme pure. Sans même prendre cela pour acquis, nous pouvons affirmer à tout le moins que le premier moteur nie la matière et, qu'ainsi, il nie le non-être, la possibilité et la puissance. Par analogie, on pourrait dire que le premier moteur est aux substances matérielles dans la hiérarchie substantielle ce que la forme est à la matière dans une substance unique.

¹⁰⁵ Cf. Owens, *op. cit.*, p. 212. Voir *DA* II 12, 424a1-24 ; III 2, 425b23-24 ; 8, 432a9-10 ; *Méta.* Z 7, 1032b11-14.

Cette immobilité du premier moteur s'affirme en même temps que sa félicité : la divinité a la jouissance la plus grande, puisque son acte, soit celui de contempler, est l'acte le plus parfait et le plus élevé. Il est clair que cela est lié au fait que la divinité est autarcique ; la divinité se suffit à elle-même autant par le fait qu'elle est en elle-même l'objet de son activité que par le fait que cette activité, étant la plus jouissante, contente le plus parfaitement, ce qui exclut tout désir d'atteindre quoi que ce soit d'autre. Effectivement, la divinité, en tant que premier moteur, se doit d'être le suprême désirable, car sinon elle devrait contempler une autre chose, tendre vers celle-ci, en être affectée et, au final, ne serait tout simplement plus le premier moteur immobile, car elle verrait sa propre activité dépendre d'une cause finale autre qu'elle-même.

La divinité est immobile car parfaitement achevée et heureuse. « L'être qui est dans le meilleur état possible n'a pas besoin d'action : il est lui-même sa fin alors que l'action comprend toujours deux éléments : la fin et les moyens en vue de la fin. (*DC* II 12, 292b5-6) » Si la divinité est sa propre fin, alors elle n'a aucunement le besoin de tendre vers quoi que ce soit, puisque son activité est déjà la plus parfaite en elle-même. En tant qu'acte pur et intellectuel, la divinité est « un vivant éternel parfait ; la vie et la durée continue et éternelle appartiennent donc à Dieu, car c'est cela même qui est Dieu » (*Méta.*, Λ 7, 1072b26-29). L'intelligence est en effet vie (*DA* II 2, 413a20-25), ce qui fait que la divinité a la vie. Pourtant, puisque son activité intellectuelle est la plus parfaite, c'est donc la vie la plus parfaite qu'elle possède.

En conclusion, la divinité ne peut être le premier moteur qu'en tant qu'elle est causalité finale ultime, ce qui veut dire qu'elle est la chose qui n'a besoin de rien, mais dont tout mouvement dépend. Or, n'avoir strictement besoin de rien, c'est être

bienheureux et ne permettre aucun changement ou mouvement, car le changement serait ou bien la tension vers pire ou, supposant que ce soit un changement vers mieux, la contradiction manifeste de ce qu'est le premier moteur, celui-ci étant la chose la plus parfaite en vue de laquelle tout se meut. On comprend, inversement, que le mouvement implique toujours un inachèvement et la matière comme étant un possible non encore réalisé. Selon ce qui précède, le bonheur divin nie la sensation, l'intelligence en puissance, le mouvement comme tension vers quelque chose de meilleur que soi, la puissance passive et l'impassibilité. Or, toutes ces puissances font partie intégrante de la vie humaine. Un être qui ne change pas ne peut pas être conçu sans être heureux. Inversement, la puissance est un manque et un inachèvement qui tend vers la fin qu'est le bonheur, l'être ou le bien. Voici donc la dernière piste à étudier : la gradation ontologique de la puissance et de l'acte selon l'identité entre l'acte et le bien.

3.2- L'ANTÉRIORITÉ DU BIEN EN ACTE SUR LE BIEN EN PUISSANCE

Le premier moteur, ou Dieu, est à la fois acte, être et bonheur. Ces trois termes revêtent alors leur sens *suprême* dans l'absence totale de la puissance : un acte pur identique à l'être le plus élevé de la hiérarchie ontologique aristotélicienne et au suprême désirable ainsi qu'à la vie la plus parfaite. Or, chez l'homme, la puissance est le point de départ vers le bien.

Il nous est acquis que la puissance rationnelle et la puissance passive sont toutes deux des puissances des contraires. Or, les contraire ne peuvent aucunement s'actualiser en même temps ni exister en même temps dans un être (*Méta.* Θ 9, 1051a10-11). De plus, « il est nécessaire que le bien en acte soit l'un des contraires » (1051a13-14). Une puissance étant ou bien l'un ou l'autre des contraires *ou* aucun des deux, le bon contraire

en acte est supérieur à sa puissance, qui n'est encore ni bien, ni mal (1051a14). Le mal n'est quant à lui rien qui existe en soi, puisqu'il est *postérieur* à la puissance et n'existe aucunement dans les êtres éternels, qui ne sont pas soumis à la puissance de la corruption¹⁰⁶. Par ailleurs, il est meilleur d'être en puissance du mal que d'actualiser ce mal ou de le subir. Ainsi, la puissance est *d'abord* puissance du bon contraire, puisque c'est l'être et le bien qui sont la fin et que la fin détermine l'être de la puissance. Par exemple, c'est la santé qui constitue essentiellement la puissance du médecin et la puissance de rendre malade est *accidentelle*. Or, nous avons expliqué que la puissance se détermine par sa finalité, qui est un acte. La puissance du bien est alors déterminée par ce bien lui-même et le bien est alors identifié à l'acte, à l'être et, d'une manière générale, à la forme¹⁰⁷. C'est ainsi que s'exprime l'antériorité ontologique du bien sur la puissance, en supposant comme étant acquise l'antériorité ontologique de l'acte sur la puissance.

La nature et toute puissance en général vise une fin et « le ce en vue de quoi veut être le meilleur pour les autres choses et leur but » (*Phys.* II 3, 195a24-25). De plus, « nous supposons que c'est toujours le meilleur qui existe dans la nature, si c'est possible » (VIII 7, 260b23-24). La puissance n'existe qu'en vue de sa finalité et celle-ci est le bien. Cela s'applique bien évidemment à l'homme. L'âme humaine a trois offices, soit celui de vivre, celui de sentir et celui d'être rationnelle (*EN* I 6, 1097b21-1098a6). Or, vivre et sentir, voici ce que l'homme partage respectivement avec les plantes et les animaux, ce qui fait que seule la partie rationnelle de l'âme est *propre* à l'homme. Ainsi, la partie rationnelle de l'âme, soit l'intelligence, est la puissance propre à l'homme¹⁰⁸. Or, l'intelligence est double : elle nous permet à la fois de considérer les réalités qui peuvent

¹⁰⁶ Nous avons déjà montré en quoi le bien était antérieur à la puissance, le bien étant identifié à l'acte.

¹⁰⁷ Cf. Aubry, « *Dunamis* et *energeia* dans l'éthique aristotélicienne : l'éthique du démonique », p. 75.

¹⁰⁸ Cf. Kahn, *op. cit.*, p. 187.

être autrement et celles qui sont nécessaires (*EN VI 2*, 1139a8-9). L'intelligence est alors ou bien calculatrice ou bien contemplative. D'abord, l'intelligence a la puissance de calculer et de délibérer, c'est-à-dire de déterminer comment agir. Or, la puissance de *bien* calculer correspond à la sagacité [*φρόνησις*] : l'homme a alors le pouvoir de déterminer comment il peut atteindre une fin excellente et, en général, *vivre bien* (5, 1140a27-30). Si toute puissance rationnelle est à la fois puissance d'un bon contraire et d'un mauvais, il faut comprendre ici que la sagacité est la puissance de *reconnaître* le bon contraire et de montrer comment l'exécuter, ce qui fait qu'elle est aussi la puissance de *choisir* le bon contraire dont il est question aux chapitres 2 et 5 du livre Θ ¹⁰⁹. Or, la sagacité s'occupe de ce qui est *possible*, de ce qui peut être sans devoir toutefois nécessairement être (2, 1139b7-8 ; 5, 1140b1). Elle est alors la puissance de déterminer, parmi les possibilités, la *meilleure*.

La possibilité humaine la meilleure, c'est celle de la contemplation : la sagacité commande en vue de la sagesse (13 1145a9), c'est-à-dire la vertu intellectuelle selon laquelle on connaît les principes, la vérité ainsi que les réalités nécessaires et suprêmes (7, 1141a17-21). La raison pour laquelle la sagacité commande en vue de la sagesse est simple : cette dernière produit, dans son activité qu'est la contemplation, le bonheur (13, 1144a4-6). Ainsi, la puissance d'agir pour le bien doit favoriser l'acquisition de la sagesse et trouver les moyens de trouver le loisir de contempler (*EE VIII 3*, 1249b16-20).

On voit par là que l'homme, tout comme la divinité, possède l'intelligence et qu'il est capable de contemplation. Or, l'intelligence, c'est « quelque chose de divin en lui-même ou ce qu'il y a de plus divin en nous » (X 7, 1177a15-16) : l'intelligence est alors une chose que l'homme partage avec la divinité. Ainsi, l'office propre à l'homme est

¹⁰⁹ Cf. King, « Making things better: the art of changing things (Aristotle, *Metaphysics* Θ 2) », p. 63.

celui de la partie la plus élevée en dignité de son âme, celle-ci en étant une qu'il partage avec l'être le plus parfait. Par contre, être humain et posséder l'intellect, aussi divin que celui-ci puisse être, n'assure pas que l'homme puisse réellement contempler et qu'il soit heureux au même titre que la divinité. En effet, si la divinité est bienheureuse éternellement, il en est tout autrement pour l'homme. La sagesse, la contemplation et le bonheur, sous quelque forme que ce soit, ne sont pas à la portée de tout homme par le simple fait de la présence en lui d'une partie divine :

Il ne faut pas cependant suivre ceux qui conseillent de « penser humain », puisqu'on est homme et de « penser mortel », puisqu'on est mortel ; il faut au contraire, dans toute la mesure du possible, se comporter en immortel et tout faire pour vivre de la vie supérieure que possède ce qu'il y a de plus élevé en soi, car, bien que peu imposante, cette chose l'emporte de beaucoup en puissance et en valeur sur toutes les autres. [...] En effet, ce qui est intimement lié à chaque être est naturellement ce qu'il y a de plus important et de plus agréable pour lui. Donc, pour l'homme, c'est la vie intellectuelle, si tant est que c'est principalement l'intelligence qui constitue l'homme. Par conséquent, cette vie est aussi la plus heureuse (1177b31-1178a9).

L'homme *peut* tendre vers Dieu, développer le divin en lui et se comporter en immortel, mais jamais ce bonheur ne peut-il être au même niveau. En effet, avoir « toujours la joie que nous ne possédons qu'à certains moments, cela est admirable, mais s'il l'a bien plus grande, cela est plus admirable encore » : la joie divine est non seulement continue, mais aussi supérieure. Par ailleurs, si la divinité contemple éternellement et sans arrêt, cela ne peut pas être le cas pour l'homme puisque celui-ci est matériel et qu'il se *fatigue*, ce qui entraîne que la contemplation humaine ne peut donc pas être continue (Θ 8, 1050b25). La mesure du possible, pour l'homme, c'est ainsi une tension compensatoire vers l'être et le bien qui lui manquent. Enfin, si l'intellect est chez l'homme une *puissance* divine, il faut toujours garder à l'esprit que l'intellect n'est toujours qu'acte chez Dieu : Dieu contemple éternellement alors que l'homme peut contempler.

L'antériorité ontologique du bien sur la puissance trouve alors son sens *premier*. Nous avons montré que l'antériorité substantielle a deux sens : l'acte précède la puissance en tant que fin ou la précède dans un autre être en tant que condition d'existence dans une hiérarchie des substances. Ici, le bien précède la puissance comme fin *et* le bien éternel de l'intelligence suprême du premier moteur est la condition de possibilité à la fois de la génération de l'homme et de son bonheur le plus grand : en effet, d'une part, c'est en tentant de participer à l'éternel et au divin que la génération dans la nature se produit (*DA* II 4, 415a26-415b1), ce qui correspond à l'antériorité ontologique au sens premier ; d'autre part, c'est par l'existence du premier moteur comme fin que la puissance propre de l'homme pour la contemplation est possible, ce qui correspond au sens finaliste de l'antériorité ontologique.

En même temps, nous comprenons mieux en quoi une vie pratique est *impossible* sans possibilité¹¹⁰ : l'âme intellectuelle, puissance des vertus les plus hautes de l'homme (les vertus rationnelles que sont la φρόνησις et la σοφία), est puissance des contraires et implique une délibération. Les actions vertueuses sont délibérées et impliquent un effort ; ensuite seulement, l'homme est heureux. La négation de la possibilité, comme Aristote la décrit chez les Mégariques, conduit en même temps à la « négation pure et simple de la liberté »¹¹¹. La liberté humaine consiste à agir en vue de soi-même sans être soumis à autre chose et la puissance est libre quand elle est maîtrisée en vue du bien. Un homme, quand il possède une puissance rationnelle, en connaît et en choisit le résultat en vue du bien : le médecin veut guérir en vue de la santé, l'architecte construire en vue de la protection, etc. La possibilité est alors liée à la liberté en ce que l'actualisation d'une

¹¹⁰ Cf. *supra*, chapitre II, section 3.2.

¹¹¹ Cf. Muller, *op. cit.*, p. 303.

puissance rationnelle n'est que possible et implique un choix et un désir, qui sont nécessairement choix et désir du meilleur. C'est aussi pour cette raison qu'Aristote stipule que la sagacité s'occupe des objets contingents, qui peuvent être sans devoir nécessairement être. La puissance, étant conçue comme pouvant être actualisée ou non, affirme la contingence d'événements futurs et rend possible une vie humaine échappant niant un règne de la nécessité¹¹².

Il est certain que l'ontologie aristotélicienne dévalorise la puissance par rapport à l'acte. Pourtant, en même temps, la puissance obtient une grande valeur ou se voit attribuer un grand rôle, soit celui de permettre de penser la nature comme étant un objet sérieux d'étude, contre Parménide, mais est aussi ce qui permet une éthique libre de la vertu en vue du bonheur. En effet, considérer que l'être lui-même est possible et non nécessaire en distinguant l'acte de la puissance, c'est en même temps permettre de penser une éthique de la vertu et de l'agir en vue du bonheur : la nature elle-même agit par finalité et le finalisme aristotélicien s'accompagne à la fois d'un manque à combler (la forme, l'acte, le bien, etc.) et de ce qui peut tendre vers cette fin et la rend possible, c'est-à-dire la puissance. Aristote n'est pas pour autant un éthicien naturaliste, mais il est évident que son éthique, en tant qu'agir en vue du bonheur, suppose sa conception finaliste et possibiliste de l'être et de la nature. Le finalisme suppose la puissance ; le bonheur comme finalité suppose aussi sa puissance.

Enfin, si la puissance est ontologiquement inférieure aussi bien par rapport à l'acte que par rapport au bien, il faut aussi voir que l'homme naît avec des puissances innées ou naturelles, mais que la politique, en tant que puissance active, contraint

¹¹² Cf. Terrel, « Hobbes : puissance et actes de l'empire », p. 135.

l'individu à une certaine *éducation* qui mène aux habitudes et, enfin, à la vertu¹¹³. La Cité et l'individu sont réciproquement puissance active et puissance passive par rapport à la vertu. Or, l'éducation permet à l'individu d'acquérir ses vertus ultimes, qui le mènent au plus grand bonheur possible. Il convient alors d'appeler cette puissance de dépasser la nature de l'homme une *surpuissance*¹¹⁴. La puissance est un aveu d'inachèvement, mais aussi un principe d'élévation, une tendance ascendante. Le statut ontologique inférieur de la puissance ne correspond pas alors à l'importance de la puissance comme principe éthique : le bonheur humain *dépend* de la possibilité de combler le manque intrinsèque à tout être matériel et corruptible.

¹¹³ Cf. Aubry, « *Dunamis* et *energeia* dans l'éthique aristotélicienne : l'éthique du démonique », p. 84.

¹¹⁴ Cf. *Ibidem*, p. 85.

CONCLUSION

LE STATUT ONTOLOGIQUE DE LA PUISSANCE

La question directrice de notre étude visait à savoir comment la δύναμις se situe par rapport à l'être chez Aristote. Pour y répondre, nous avons d'abord explicité les multiples sens de la puissance. Le sens commun de la puissance est celui de la cause motrice ou efficiente : elle est le point de départ pour un changement en autre chose ou en soi en tant qu'autre. Le sens philosophique et premier de la puissance est celui d'un état ontologique et de la possibilité de changer qui accompagne cet état.

La puissance motrice, qu'elle soit art, nature ou âme, est identifiée à la forme d'une substance et a donc une valeur ontologique conforme à celle de la forme. Or, la forme est, dans une substance, le principe même de l'être, comparativement à la matière, qui est alors dévalorisée pour son indétermination. Notre étude de la supériorité ontologique de la forme par rapport à la matière a donc répondu d'une certaine manière à notre question : *la puissance motrice active, identifiée à la forme, est ontologiquement supérieure à la puissance motrice passive, qui, elle, est identifiée à la matière*. C'est ensuite que notre étude s'intéresse au statut ontologique de la puissance en tant que matière et à la puissance en son sens philosophique : quel est alors le rapport entre l'état potentiel et l'être ? D'abord, comme nous venons de le souligner, la première façon de répondre à cette question est de considérer l'état potentiel comme appartenant à la matière, qui est, elle, ontologiquement inférieure à la forme : *l'état potentiel, identifié à la matière, est ontologiquement inférieur à la forme*. Par ailleurs, dans une perspective catégoriale, nous avons expliqué que la puissance était *possédée* par une substance et

qu'elle avait donc, en tant que telle, un statut ontologique comparable aux prédicats, qui n'ont d'être qu'en tant qu'ils dépendent de l'être premier qu'est leur substrat, c'est-à-dire à la substance.

Une seconde façon de répondre à cette question est d'explicitier les liens entre le non-être et l'état potentiel. La puissance est elle-même un des sens du non-être. Celui-ci n'est pas alors absolu, mais relatif à un être qui *peut advenir*. On voit ici le *manque* intrinsèque de la puissance : c'est la *privation de la forme dans une matière* qui caractérise l'état potentiel de celle-ci, tout changement supposant la contrariété. L'être en puissance *n'est pas véritablement*, mais est *en anticipation*. Cette réponse à notre question est certainement la plus radicale de notre étude : *la puissance est un non-être*. Or, ce non-être qu'est la puissance *peut être*, mais cette même possibilité de venir à l'être s'accompagne de la possibilité de ne pas être, c'est-à-dire de ne jamais être ou de périr après l'advenue à l'être. La possibilité est alors décrite comme étant entre l'être nécessaire et le non-être en tant qu'être impossible. La possibilité de l'état potentiel est *le non-être qui est principe d'être ou de non-être, cette alternative étant incertaine*.

L'état potentiel est l'état de manque d'une matière, mais tel qu'il tend vers l'être. D'ailleurs, c'est précisément dans ce finalisme de la puissance par rapport à l'acte et à la forme que s'affirme la hiérarchie ontologique entre l'acte et la puissance au sein d'une substance et, d'une manière générale, entre les divers types de substances. Cette hiérarchie ontologique nous a montré que la puissance est un *principe de corruption* et un *principe de dévalorisation ontologique* : en effet, l'élévation ontologique est inversement proportionnelle à la présence de la puissance et cette gradation atteint son paroxysme en l'acte pur qu'est le premier moteur, où la négation totale de la puissance correspond à

l'être le plus élevé. Enfin, cette antériorité ontologique de l'acte sur la puissance trouve un écho dans le fait que le bien et le bonheur sont des actes et qu'ils sont supérieurs au bien en puissance : Dieu, impuissant, est suprêmement heureux alors que l'homme possède la puissance uniquement en vue d'atteindre le bonheur.

Ces multiples manières de répondre à notre question nous montrent dans tous les cas que l'état potentiel est ontologiquement inférieur à l'actualité. D'un côté, la puissance est un non-être et est principe de non-être autant au niveau de la possibilité de ne jamais venir à l'être qu'à celui de la corruption. De l'autre côté, elle se voit accorder un certain être, mais tel qu'il est inférieur à celui de l'acte avec lequel elle est mise en relation et cela à plusieurs niveaux : au sein d'une substance, au sein de la hiérarchie des substances et au sein de la vie pratique.

L'IMPORTANCE DU CONCEPT DE PUISSANCE DANS LA PENSÉE D'ARISTOTE

Il est certain qu'Aristote « achève » le parricide entamé par Platon à l'égard de Parménide en discourant sur la nature en devenir, mais il faut aussi avouer qu'Aristote respecte ce dernier en disant que l'être le plus pur est tout à fait immobile et en dévalorisant ontologiquement le principe même qui permet le discours sur le devenir, soit la puissance.

Cela nous amène à demander *pourquoi* Aristote conceptualise la puissance tout en lui accordant un statut ontologique inférieur. La réponse la plus courante est celle que nous venons d'évoquer : la possibilité de discuter scientifiquement sur la nature. Or, notre étude a aussi indiqué que la puissance et la possibilité avaient un certain lien avec la vie pratique : par la puissance, l'homme peut se mouvoir de son état de manque vers son état achevé, c'est-à-dire le bonheur ; la vie pratique, en supposant la liberté, la

délibération et le choix réfléchi en vue du bien, suppose aussi la contingence des événements à venir. Ce dernier lien entre la puissance et l'éthique est évocateur : c'est *après* avoir démontré que l'agir humain n'aurait pas de sens sans puissance et possibilité qu'il applique cette dernière à toutes les choses qui ne sont pas toujours en acte, ce qui inclut évidemment tous les êtres naturels. C'est d'ailleurs *parce que* l'art est une puissance qui possède une fin qu'Aristote affirme que la nature est elle-même en vue d'une fin. Enfin, l'immobilité du premier moteur s'affirme en même temps que sa perfection et sa félicité, qui en font le terme ultime de l'éthique aristotélicienne : l'homme doit s'assimiler à cette activité du premier moteur qu'est la contemplation.

Il n'est pas nécessaire d'accuser Aristote d'anthropomorphisme. Il ne s'agit que de voir que sa conception de la puissance est *liée* à sa conception de la vie en général et, en particulier, à sa conception de l'éthique. Il nous est aussi aisé d'affirmer que *sans possibilité ni puissance, il n'y aurait pas de liberté ni de mouvement* : l'éthique aristotélicienne est *impossible* sans la conception préalable de la puissance et de la possibilité. Quant à la question qui vise à savoir si Aristote la conçoit comme il le fait *en vue de* son éthique, nous n'avons pas la possibilité d'offrir une réponse.

Par contre, on peut mieux comprendre pourquoi un concept aussi dévalorisé dans l'ontologie aristotélicienne y trouve quand même sa place : le concept de puissance est *nécessaire pour la science et la vie humaine*, même s'il est ontologiquement discutable. Ainsi, la dévalorisation ontologique de la puissance ne correspond pas à la grande importance du rôle qu'elle joue au sein de la philosophie d'Aristote.

BIBLIOGRAPHIE

SOURCES

ARISTOTE, *Catégories / Sur l'interprétation*, introduction générale à l'*Organon* par Pierre Pellegrin, présentations et traductions par Michel Crubelier, Catherine Dalimier et Pierre Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 2007.

-----, *De l'âme*, traduction et présentation par Richard Bodéüs, Paris, GF Flammarion, 1993.

-----, *On Generation and Corruption*, dans *The Complete Works of Aristotle*, éd. par Jonathan Barnes, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, v. I, 1984, p. 512-554.

-----, *Du ciel [Traité]*, traduit par Catherine Dalimier et Pierre Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 2004.

-----, *Éthique à Eudème*, introduction, traduction, notes et indices par Vianney Décarie, Paris, Vrin, 1997.

-----, *Éthique à Nicomaque*, traduction et présentation par Richard Bodéüs, Paris, GF Flammarion, 2004.

-----, *Métaphysique*, traduction par J. Tricot, tomes I et II, Paris, Vrin, 1991-2004.

-----, *Physique*, traduction et présentation par Pierre Pellegrin, 2^e édition, Paris, GF Flammarion, 2002.

-----, *Politique*, traduction et présentation par Pierre Pellegrin, 2^e édition, Paris, GF Flammarion, 1993.

COULOUBARITSIS, Lambros, « Le poème de Parménide », dans *Mythe et philosophie chez Parménide*, Bruxelles, Ousia, 1990 (2^{ème} édition).

PLATON, *Sophiste, Politique, Philèbe, Timée, Critias*, édition établie par Émile Chambry, Paris, GF Flammarion, 1969.

ÉTUDES

AUBENQUE, Pierre, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 2005.

AUBRY, G., « L'ontologie aristotélicienne comme ontologie axiologique. Proposition de lecture de la *Métaphysique* », *Philosophie antique*, 2002, 2, p. 5-32.

- , *Dieu sans la puissance. Dunamis et Energeia chez Aristote et chez Plotin*, Paris, Vrin, 2006.
- , « *Dunamis et energeia dans l'éthique aristotélicienne : l'éthique du démonique* », dans *L'excellence de la vie. Sur l'Éthique à Nicomaque et l'Éthique à Eudème d'Aristote*, dirigé par Gilbert Romeyer Dherbey et édité par Gwenaëlle Aubry, Paris, Vrin, 2002, p. 75-94.
- BEERE, J. B., « The priority in being of *energeia* », dans *Dunamis, autour de la puissance chez Aristote*, Louvain-La-Neuve, Peeters, 2008, p. 429-456.
- BLAIR, George A., *Energeia and Entelecheia, Act in Aristotle*, Ottawa, University of Ottawa Press, 1992.
- BRENTANO, Franz, *De la diversité des acceptions de l'être d'après Aristote*, traduit de l'allemand par Pascal David, Paris, Vrin, 1992.
- BROADIE, Sarah, « Où se trouve l'activité ? », dans *Dunamis, autour de la puissance chez Aristote*, Louvain-La-Neuve, Peeters, 2008, p. 457-470.
- DORION, Louis-André, « Aristote », dans *Le néant, Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006, p. 81-85.
- FREDE, Michael, « Substance in Aristotle's *Metaphysics* », dans *Aristotle on Nature and Living Things*, édité par Allan Gotthelf, Pittsburgh-Bristol, Mathesis Publications-Classical Press, 1985, p. 17-26.
- GILL, Mary, Louise, « Form-Matter Predication in *Metaphysics* Θ 7 », dans *Dunamis, autour de la puissance chez Aristote*, Louvain-La-Neuve, Peeters, 2008, p. 391-427.
- HEIDEGGER, Martin, *Aristote : Métaphysique Θ 1-3. De l'essence et de la réalité de la force*, Paris, Gallimard, 1991.
- IDE, Harry A., « *Dunamis* in *Metaphysics* IX », dans *Apeiron, a journal for ancient philosophy and science*, v. XXV, n.1, 1992, p. 1-26.
- KING, Richard, « Making things better: the art of changing things (Aristotle, *Metaphysics* Θ 2) », dans *Phronesis*, 1998 (43), p. 63-83.
- KULLMANN, Wolfgang, « Different Concepts of the Final Cause in Aristotle », dans *Aristotle on Nature and Living Things*, édité par Allan Gotthelf, Pittsburgh-Bristol, Mathesis Publications-Classical Press, 1985, p. 169-175.

- LEFEBVRE, David, « Comment bien définir une puissance ? Sur la notion de puissance des contraires (Aristote, *Métaphysique*, Θ 2) », *Philosophie antique*, 2003, 3, p. 120-144.
- MANSION, Suzanne, « The Ontological Composition of Sensible Substances in Aristotle (*Metaphysics* VII, 7-9) », dans *Articles on Aristotle*, v. III, London, Duckworth, 1975.
- MULLER, Robert, « A propos du possible mégarique », dans Dunamis, *autour de la puissance chez Aristote*, p. 303-325.
- OWENS, Joseph, « The Relation of God to world in the *Metaphysics* », dans *Études sur la Métaphysique d'Aristote*, actes du VI^e *Symposium Aristotelicum*, publiés par Pierre Aubenque, Paris, Vrin, 1979, p. 207-228.
- PAYANIDES, Christos Y., « Aristotle on the Priority of Actuality in Substance », dans *Ancient Philosophy*, vol. XIX no. 2, automne 1999, p. 327-344.
- ROSS, W. D., *Aristotle's Metaphysics, a revised text with introduction and commentary*, Oxford, Clarendon Press, volumes I-II, 1924.
- , *Aristotle's Physics, a revised text with introduction and commentary*, Oxford, Clarendon Press, 1936.
- SKEMP, J. B., « The Activity of Immobility », dans *Études sur la Métaphysique d'Aristote*, actes du VI^e *Symposium Aristotelicum*, publiés par Pierre Aubenque, Paris, Vrin, 1979, p. 229-245.
- SOMMER, Christian, *Heidegger, Aristote, Luther, Les sources aristotéliennes et néo-testamentaires d'Être et Temps*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005.
- SORABJI, Richard, « Body and Soul in Aristotle », dans *Articles on Aristotle*, v. IV, London, Duckworth, 1979. p. 42-64.
- STEVENS, Annick, « La *dunamis* en *Métaphysique* Δ 12 », dans Dunamis, *autour de la puissance chez Aristote*, Louvain-La-Neuve, Peeters, 2008, p. 291-301.
- STRYCKER, E. (de), « Notes sur les relations entre la problématique du *Sophiste* de Platon et celle de la *Métaphysique* d'Aristote », dans *Études sur la Métaphysique d'Aristote*, actes du VI^e *Symposium Aristotelicum*, publiés par Pierre Aubenque, Paris, Vrin, 1979, p. 49-64.
- TERREL, Jean, « Hobbes : puissance et actes de l'empire », dans *Itinéraires de la puissance*, dir. par Claudie Lavaud, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2004, p. 135-154.

- VERBEKE, G., « The meaning of potency in Aristotle », dans GERSON, L.P. (éd.), *Graceful reason. Essays in ancient and medieval philosophy presented to Joseph Owens*, CSSR, (Papers in medieval studies, 4), Toronto, P.I.M.S., 1983, p. 55-74.
- WITT, Charlotte, « The priority of Actuality in Aristotle », dans *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, éd. par Theodore Scaltsas, David Charles et Mary Louise Gill, Oxford, Toronto, Clarendon Press, p. 215-228, 1994.
- , *Ways of Being, Potentiality and Actuality in Aristotle's Metaphysics*, Ithaca & London, Cornell University Press, 2003.