

La métaphysique

Reprendre aujourd'hui les voies du travail engagé par Aristote
dans la *Métaphysique* ?¹

Marc Balmès

Philopsis : Revue numérique concours de philosophie 2007
<http://www.philopsis.fr>

La question «Qu'est-ce que la métaphysique ?» reste une question. La présente postface est pour celui qui persiste dans la question une plus originelle préface. La question «Qu'est-ce que la métaphysique ?» questionne par delà la métaphysique. Elle surgit d'une pensée qui est déjà entrée dans le dépassement de la métaphysique.²

Martin Heidegger est loin d'être le seul en ce siècle à avoir tenu un discours, et cela en vue de la «dépasser», *sur* la métaphysique. Ainsi, par exemple, Rudolf Carnap écrivant en 1932, dans une perspective assurément différente de celle de «l'histoire de l'être», un article intitulé «Le dépassement de la métaphysique dans l'analyse logique du langage»³. Et c'est déjà *sur* la métaphysique que s'exprimait l'auteur des *Prolégomènes* à

¹ On trouvera deux concrétisations de la tentative d'une telle reprise, sur les questions indiquées par leurs titres, dans les ouvrages suivants :

Marc BALMÈS (dans la suite : MB) 2003a, *Pour un plein accès à l'acte d'être avec Thomas d'Aquin et Aristote. Réenraciner le De ente et essentia, prolonger la Métaphysique*, (Ouverture philosophique), Paris, L'Harmattan

MB 2003b et 2004, *L'énigme des mathématiques. La mathématisation du réel et la Métaphysique* vol. I et II, Berne, Peter Lang,

trois volumes dont les deux derniers développent une lecture ligne à ligne de, notamment, *Mét. Z* et *H*, lecture reprise plus brièvement dans le premier.

² Martin HEIDEGGER, postface de 1943 à la conférence inaugurale «Qu'est-ce que la métaphysique ?» prononcée en 1929 à Fribourg-en-Brigau ; tr. fr. in : *Questions I*, Paris Gallimard, 1968, p. 73.

³ Tr. fr. in : *Manifeste du Cercle de Vienne* (A. Soulez éd.), Paris, 1985.

toute métaphysique future qui se présentera comme science. Ceux-là mêmes toutefois qui nous invitent à entreprendre à leur suite de rejeter ou «dépasser» la métaphysique n'en viendraient-ils pas à induire en nous le souhait de d'abord tenter d'y *entrer* ? M. Heidegger, aussi bien, ouvrirait sa conférence proprement dite par l'avertissement suivant :

Qu'est-ce que la Métaphysique ? L'attente à laquelle cette question donne l'éveil est celle d'un discours sur la métaphysique. Nous y renoncerons. Au lieu de cela, nous discuterons une question métaphysique précise (p. 47).

Ladite question, cependant, est introduite de la manière que voici :

ce que la recherche [métaphysique] doit pénétrer, c'est simplement «ce qui est», et en dehors de cela – rien ; uniquement «ce qui est», outre cela – rien ; exclusivement «ce qui est», et au delà – rien. Qu'en est-il donc de ce *Rien* ? (p. 51).

Or il est clair que cette «question métaphysique précise» est avancée pour nous disposer d'emblée à un dépassement «en dehors» de la métaphysique...

Cela ne doit malgré tout pas nous effaroucher. Qui en effet est historiquement le plus habilité à nous faire *entrer* dans «la» métaphysique sinon l'auteur des textes publiés pour la première fois, et cela même si ce n'est pas lui qui l'a forgé, sous le titre : *TQN META TA PHYSIKA* ? Or il est de la méthode même d'Aristote de toujours engager son travail en commençant par nouer l'interrogation dans une écoute et une confrontation dialectique des opinions antérieures, et nous pouvons nous aussi tenter de pratiquer la chose. Et peut-être parviendrons-nous à mieux entendre, en le confrontant à l'histoire ultérieure de la pensée, par quelles voies le Stagirite entrait, et pourrait éventuellement nous aider à entrer nous-mêmes, dans la métaphysique ? Comme toute science, au demeurant, la «science recherchée» qui sera sagesse⁴ est pour Aristote un *habitus*, une *hexis*, c'est-à-dire que si elle s'acquiert dans les actes mêmes dont elle va permettre ensuite un nouvel et meilleur exercice, elle ne se réduit jamais à ces actes, et moins encore ici aux écrits en lesquels, outre la parole vivante, ceux-ci s'accomplissent et s'expriment. Or cela implique que, à supposer même la possibilité d'acquis du moins en droit définitifs, ceux-ci ne seront jamais tels que non seulement le philosophe individuel, mais aussi la succession des philosophes au long de l'histoire, n'auraient pas à toujours en renouveler la saisie et le déploiement. Pourquoi ce renouvellement reste-t-il toujours nécessaire et comment, éventuellement, de telles acquisitions sont-elles néanmoins possibles, ce sont là deux questions auxquelles sans doute tant les acquis que les voies mêmes du travail de la «philosophie première» – puisque telle est l'appellation donnée par Aristote à la discipline en laquelle nous voulons essayer d'entrer avec lui – devraient nous permettre de donner

⁴ Cf. *Mét.* A1-2. L'expression *epistēmē zetoumenē* se trouve au début et à la fin de A2, en 982a4 et 983a21 (cf. aussi 982b8) ainsi qu'en K1, 1059a12-13).

au moins des éléments de réponse. Sans doute, il est vrai, peut-on aisément pressentir que la *theoria*, traduisons, ici : la contemplation, qu'appelle «le principe et le premier des êtres, *hē arche kai to prōton tōn ontōn* (Mét. Λ8, 1073a23-24) ne saurait être ici-bas pour nous l'affaire, si en effet cet «Être premier» existe et si une certaine contemplation en est accessible au philosophe, que d'un certains temps, *en tini chronoi* (Mét. Λ 9, 1075a8). Mais le *travail de pensée* au long duquel le Stagirite entend nous faire acquérir le savoir de science susceptible d'un tel achèvement, ce travail est pour nous encore entièrement à (re)découvrir. Et peut-être, même si ceci semble devoir excéder le cadre d'un article comme celui-ci, s'offrira-t-il alors à reprendre pour notre propre compte ? *Travail* en tout cas il y a bien pour l'auteur de la *Métaphysique* : en trois moments décisifs du livre Z (dans la suite : Z, et de même pour les autres livres), et en deux lieux tout aussi importants de *Physique* A et B, nous le lirons souligner l'importance des questions qu'il y soulève ou des recherches qu'il y annonce en relevant qu'il revient au travail, à l'*ergon* de la philosophie première de s'y atteler.

I. LA SCIENCE RECHERCHÉE, SA PREMIÈRE INTERROGATION DIRECTRICE, SON POINT DE DÉPART

Qu'une semblable indication, aussi bien, se présente en l'un et l'autre texte, la rencontre n'est pas fortuite : il y a bien une profonde articulation du travail entrepris en chacun des deux, à savoir, plus précisément, une contribution de la *Physique*, tout au moins des premiers nouements de ses propres recherches, au nouement des interrogations de ce qu'il n'est donc pas illégitime d'appeler, en donnant à *meta* un sens philosophique et non pas seulement bibliothécaire, la «méta-physique»¹. Ce nouement engage au demeurant à lui seul un très conséquent travail préalable puisque, dans la succession des livres que constituent la *Métaphysique*, ce ne sont pas moins que les six premiers qui y sont consacrés, et que sont appelés à y contribuer non seulement la *Physique* mais aussi, depuis les *Catégories* et jusqu'aux *Seconds Analytiques*, l'ensemble des ouvrages que la tradition regroupera dans l'*Organon*. Ce ne sont donc pas seulement les modernes ou contemporains qui ont développé un discours *sur* la métaphysique, Aristote déjà commençait en quelque façon ainsi, avec cette différence toutefois qu'il nous invitait alors à prendre avec lui la philosophie première comme science encore recherchée, et non pas comme déjà constituée. Peut-être alors pouvons-nous tout à la fois apprendre, de lui, à discerner ce qu'il y a d'éventuellement pertinent dans, tout au moins, les questions soulevées par ces discours ultérieurs, et gagner, à leur écoute, de non seulement mieux expliciter quelle est sa démarche propre mais, surtout, de pouvoir nouer aujourd'hui comme il l'a fait lui-même en son temps l'interrogation qui nous y ferait à notre tour entrer.

1. La question directrice initiale

1.1. *Métaphysique* A1-2

Pourquoi donc cependant, chez lui mais aussi sans doute pour nous, ce long travail préalable ? Parce que, pour le dire en termes modernes et comme l'a heureusement et fortement souligné, par exemple, Bernard Sève, «la question philosophique de l'existence de Dieu mobilise, pour être discutée, la question non moins philosophique, et peut-être première, du statut de la raison»², soit encore parce que, pour reprendre ici la juste dénomination kantienne il y a un lien extrêmement serré entre interrogation vers le divin et interrogation *critique*. Bien que d'ailleurs, à la différence d'Emmanuel Kant,

¹ Sur la portée de ce *meta* selon M. Heidegger, voir, dans Jean-François COURTINE, *Inventio analogiæ*, Métaphysique et ontologie, le chap. II, intitulé : «L'interprétation heideggerienne du concept traditionnel de *Métaphysique*», Paris, Vrin, 2005.

² Bernard SÈVE, *La question philosophique de l'existence de Dieu*, Paris, PUF, 1994, p. 48 ; voir aussi p. 20, 36, 79, 83, 90, 275-6.

Aristote ne thématise pas celle-ci pour elle-même, il la conjoint bien, et l'article profondément, à celle-là.

Ainsi de *Mét.* A1-2. Certes il y est bien indiqué que la «science recherchée» est tendue vers le divin :

la [science] la plus divine [...] [est] aussi la plus digne, or seule [la science ici recherchée] saurait être de la sorte, [et cela] en deux façons. De fait :

– [la science] que plus [que tout autre] aurait un dieu, [voilà celle qui], parmi les sciences, est divine

– et [elle serait aussi telle] si elle était une certaine [science] des [réalités] divines.

Or seule cette [science que nous promouvons] parvient à réunir ces deux [traits]. De fait :

– le dieu semble à tous être de [ces réalités qui sont] causes, et un certain principe

– et la [science] de cette sorte, le dieu [ne] saurait l'avoir [que] ou bien lui seul, ou bien plus [que tout autre] (*Mét.* A2, 983a5-10)³

et cette indication avait été précédée d'un ensemble de considérations dont il était montré qu'elles pointaient vers une Cause première qui, de l'ordre du Bien, exercerait sa causalité comme fin « en vue de quoi... » (cf. A2, 982b7-10). Mais ces considérations, tant le parcours ascendant des degrés du savoir effectué en A1 que les six conceptions du sage et de la sagesse présentées et ramenées à l'unité en A2, sont bien d'ordre critique, notamment la dernière :

enfin, [nous concevons] la [science qui est] plus souveraine comme [étant] davantage sagesse que celle qui est servante, car il ne faut pas que le sage se voie assigner sa place, mais [c'est à lui] d'assigner [toute place] et ce n'est pas lui qui doit être introduit par un autre à un savoir [plus haut] mais, par lui, celui qui est, [de par son savoir], moins sage (A2, 982a16-19).

Et ainsi, encore : de l'enquête conséquente de A2-9 sur la recherche antérieure des causes ; des considérations du livre α sur la philosophie comme recherche de la vérité, sur le non *regressus* à l'infini dans la série des causes et sur la différence entre rigueur mathématique et rigueur philosophique ; de la plupart, voire de toutes les apories que B se consacre à rassembler ; de la manière dont le vocabulaire philosophique proposé en E commence par les mots : principe, cause, élément, nature, nécessaire. Ainsi aussi de Γ et E, sur lesquels il faut nous arrêter un peu, car c'est en eux que commencent à se nouer de manière décisive l'interrogation qui va gouverner en premier lieu le travail de la science jusque là encore recherchée.

³ Sauf indication contraire, les traductions d'Aristote sont les miennes.

Pour entrer dans ce nouement, portons-nous tout de suite, comme il convient souvent de le faire au seuil d'un développement aristotélicien, à son terme, à savoir à la fin de E4 :

il faut [maintenant] examiner de *cela même qui est*, [pris] *en tant qu'être*, les causes et les principes.

[Il a] d'ailleurs [été rendu] clair, dans les [lieux] où nous avons discerné en combien de façons se dit chaque [terme philosophique] que *ce qui est* se dit de plusieurs façons (E4, 1028a3-6)

et relevons que ces deux phrases semblent bien ponctuer le travail qui va être celui de Z, puisque celui-ci s'ouvre par la reprise de l'affirmation selon laquelle *to on legetai pollachôs* et que son chap. 17 et dernier engage son labeur sur le départ à nouveau suivant :

il nous faut dire *ce que* et *quelle* est la substance.

Disons[-le] en [en] faisant à nouveau autre chose, [à savoir quelque chose] comme un principe [...]

Puis donc que, [selon cette nouvelle approche], la substance est un certain principe et une certaine cause, c'est à partir de là qu'il nous faut progresser (Z17, 1041a6...10).

Pourquoi cependant la science recherchée s'est-elle faite recherche des causes de *ce qui est pris en tant qu'être*, quel lien y a-t-il entre cette recherche et la constatation de la pluralité des significations de *être*, et pourquoi la recherche en est-elle venue à se concentrer sur la question de savoir *ce que* et *quelle* est la substance, voilà ce qui reste à bien saisir car, faute d'avoir bien saisi les questions et leurs enchaînements, nous ne saurions vraiment entendre les réponses ni, moins encore, renouveler les unes et les autres.

1.2. Métaphysique Γ1

Le geste initial de Γ1, pour commencer par le commencement, consiste en la fière annonce programmatique selon laquelle

il existe une certaine science qui fait regarder par l'intelligence ce qui est [pris] en tant qu'être et les [propriétés] qui lui appartiennent par soi (Γ1, 1003a21-22)⁴

annonce dont l'apport décisif consiste en la précision de ce dont la science jusque là *recherchée* sera la science, à savoir de *ce qui est*, pris en tant qu'être. Or sans doute la seconde des deux justifications apportées à son appui renvoie-t-elle bien à ce désir d'élévation vers le divin que *Mét.* A a montré susciter, à la pointe de notre désir naturel de connaître, la recherche de ladite science :

⁴ Pourquoi traduire *to on hêi on* par *ce qui est* [pris] en tant qu'être ? Les raisons ne pourront en apparaître qu'à l'usage, rétrospectivement donc. Cercle ? La question sera bien posée.

puisque, d'ailleurs, nous cherchons les principes et les causes le plus élevés, il est manifeste que c'est de quelque chose comme une certaine nature que, pris par soi, ils sont nécessairement les principes et les causes. Si donc ceux qui cherchaient les éléments des êtres cherchaient, en fait, les principes absolument premiers, [ces éléments qu'ils cherchaient] étaient nécessairement aussi les éléments de *ce qui est*, pris non par accident mais en tant qu'*être* (1003a26-31)

mais la première, sur laquelle d'ailleurs s'appuie la seconde, est, elle, d'ordre critique :

cette [science] n'est la même qu'aucune de celles qui sont dites [telles] dans une partie [de ce qui est]. Aucune des autres [sciences] en effet ne fait porter son examen sur, universellement, ce qui est pris en tant qu'être, mais, y découpant une certaine partie, c'est sur celle-ci qu'elles font regarder par l'intelligence ce qui lui advient – ainsi, par exemple, celles des sciences qui sont mathématiques (1003a22-26).

Eh bien! Il y a là une rencontre tout à fait remarquable avec la (re)découverte par René Descartes de l'ampleur indépassable de l'interrogation critique. Inventeur de la géométrie analytique, science qui dépasse l'antique irréductibilité de l'arithmétique et de la géométrie, et partisan-concurrent de la «scienza-nuova» galiléenne, il en est venu à former le rêve d'une science unique et (parce que) toute rationnelle. Or, comme cela apparaît tout particulièrement dans la première des *Règles pour la direction de l'esprit* :

Le but des études doit être de diriger l'esprit pour qu'il porte des jugements solides et vrais sur tout ce qui se présente à lui.

Les hommes [...] voyant que tous les arts ne sauraient être appris en même temps [...] ont cru qu'il en est de même pour les sciences elles aussi, et, les distinguant les unes des autres selon la diversité de leurs objets, ils ont pensé qu'il faut les cultiver chacune à part [...] en quoi certes ils se sont trompés. Car étant donné que toutes les sciences ne sont rien d'autres que la sagesse humaine, qui demeure toujours une et toujours la même [...] il n'est pas besoin d'imposer de bornes à l'esprit⁵

et, comme les doutes méthodique puis hyperbolique vont ailleurs en tirer la conséquence, cette unicité provient bien du primat accordé en raison de son indépassable ampleur, par R. Descartes mais aussi par toute la philosophie postérieure, à l'interrogation critique.

Mais, de cette ampleur à ce primat, la conséquence est-elle bien valide ? Aristote, lui, partant de la considération, sinon identique du moins voisine, que l'on ne peut en rester à la diversité des sciences mais doit

⁵ R. DESCARTES 1628, La Pléiade p. 37-8. Comme l'a magistralement démontré Jean-Luc Marion, les *Regulae* sont le lieu de la confrontation de R. Descartes avec Aristote. On en lira, concernant la Règle I, les § 2 et 3 (Jean-Luc MARION 1975, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, éd. 1993, p. 24-34).

rechercher une sagesse une, a ordonné autrement les interrogations. Cette considération est pour lui seconde, elle l'aide à introduire à une interrogation non pas plus ample, certes, mais plus (seule) pénétrante : celle qui, en vue tout d'abord de connaître *de science* les propriétés de ce qui est pris en tant qu'être, en recherche les causes propres.

Rechercher de telles causes propres, cependant, en quoi cela peut-il bien consister, quelles sont donc, d'ailleurs, ces propriétés de ce qui est pris en tant qu'être qu'elles doivent nous permettre de connaître « de science », et quel rôle joue ici la constatation que *ce qui est* se dit de plusieurs façons, voilà autant de points sur lesquels le travail de pensée ultérieur devrait certainement jeter une précieuse lumière rétrospective, mais sur lesquels d'abord il faut bien, justement pour s'engager dans ce travail, avoir de premières lumières.

Quant à la recherche de causes, tout d'abord, c'est un fait d'expérience commune que, conduits en mille occasions à poser la question « pourquoi... ? *Dioti* ; », nous parvenons assez souvent à y donner réponse, une réponse :

– au delà de laquelle, relativement du moins à la question posée, il n'est pas besoin d'aller, soit donc qui nous fait atteindre quelque chose, « explication » ou « cause », qui est en quelque façon, pour reprendre l'expression que nous retrouverons plus loin en *Sec. Anal.* B19, 100b3, « premier »

– dont l'énoncé nous manifeste, relativement à ce qui avait suscité la question, une certaine nécessité.

Et sans doute n'a-t-on pas encore pour autant un savoir *de science*, mais cela est suffisant pour en faire naître le désir, désir dont les *Sec. Anal.* nous invitent à reconnaître que, selon un consensus implicite, il nous fait *anticiper* comme suit ce savoir :

nous estimons connaître chaque [réalité qui peut l'être],
absolument [parlant] de science – mais non, à la manière des
Sophistes, par accident – lorsque nous pensons à la fois :

– connaître

• la cause de par la vertu de laquelle la réalité [considérée] est

• [le fait] qu'elle [en] est la cause

– et [savoir] qu'il n'est pas loisible qu'il en aille autrement

(A2, 71b9-12).

La philosophie première, d'autre part, n'engage sa recherche propre, et cela justement parce que première, que dans une reprise à elle propre de recherches autres. Pourquoi cela ?

D'une part parce que, comme le relèvent notamment *Sec. Anal.* A2, 71b33-72a5, *Phys.* A1, 184a16-21 et *Mét.* Z4, 1029b3-12, tous savoirs de science se développent en nous faisant passer de quelque plus connaissable « pour nous » à quelque plus connaissable « en soi » ; et d'autre part parce

que chacun de ces savoirs est certes en quelque façon, le Socrate de la *République* le faisait déjà observer à Glaucon, un savoir de *ce qui est* (cf. *Rép.* V, 476e-477a), mais qu'il l'est aussi toujours selon un certain *en tant que...*, un certain *hêi*. Tel est le résultat majeur établi et développé en *Sec. Anal.* A4-12 et implicitement repris par la justification critique donnée par Mét. Γ1 à l'existence d'une science de ce qui est pris ... *en tant qu'être*, de cette *epistēmē tis hē theōrei to on hêi on*. Cet *en tant que...*-là, ce *hêi*, est donc tel, on le voit, d'une manière toute particulière, disons de façon redoublée. Aucun savoir de science en effet ne peut être tel sans développer un certain regard critique sur lui-même, ce regard précisément qui l'engage dans son *en tant que... propre*. Mais cette précision est aussi, du même coup, ce qui enferme chacun d'eux dans son domaine, dans sa « partie » dit Γ1, dans son *genre* propre disaient les *Sec. Anal.* et reprendra E1, et c'est très précisément par là qu'ils appellent, chacun depuis son genre propre mais tous par un biais critique, à la recherche qui relève de *l'en tant que...* propre à la philosophie première.

Ici encore, on le relèvera, se présente un lieu remarquable de la convergence et divergence de R. Descartes et Aristote. Pourquoi en effet l'auteur des *Méditations* s'engage-t-il dans un doute hyperbolique portant même sur les mathématiques ? Parce que celles-ci ont beau être le lieu par excellence où joue l'évidence rationnelle, elles sont par elles-mêmes incapables de s'en justifier, de sorte que, visant à fonder la mathématisation galiléenne de la nature, l'on débouche sur le projet d'une philosophie première *fondatrice* de tous savoirs de science (et gagnant par là son autonomie par rapport à la théologie) et, à cette fin, *d'abord* critique. *Situer* en sagesse ces savoirs, et cela pour répondre à un besoin qui naît de l'autonomie qu'assure à chacun son *en tant que...*, telle paraît bien plutôt être la visée de l'interrogation critique par laquelle *Mét.* Γ1 et E1 introduisent eux aussi à la philosophie première. Et cette visée ne conduit pas, comme vise à le faire la réflexion critique grâce à laquelle les mathématiques s'axiomatisent et se séparent du réel sensible, à un enfermement dans la rationalité, mais débouche bien plutôt sur un projet d'une analyse de ce réel même, à partir donc, comme pour R. Descartes, d'un jugement d'existence, mais portant sur ces réalités que par nos sens nous expérimentons être et non pas, non exclusivement en tout cas, ni surtout en premier lieu, sur le *je* conscient de son doute et donc de sa pensée.

1.3. L'aporie de Pierre Aubenque

A ce point surgit, toutefois, une redoutable aporie – désignons-la comme l'aporie de Pierre Aubenque, dont la solution est absolument décisive pour la poursuite de notre entreprise. Aristote, faut-il nous demander avec lui, « a-t-il réussi à constituer en fait une science de l'être en tant qu'être, au sens où les *Seconds Analytiques* définissent la science démonstrative ? ». En effet, non seulement « l'assurance apparente d'Aristote, même si, pendant des siècles, elle a abusé les commentateurs, ne doit pas nous dispenser de poser la question » mais, à en croire P. Aubenque, « ce n'est pas l'un des moindres paradoxes d'Aristote que d'avoir démontré longuement l'impossibilité de la

science à laquelle il a attaché son nom »⁶. De fait, rapprochant trois thèses aristotéliennes bien connues :

- 1) il y a une science de l'être en tant qu'être
- 2) toute science porte sur un genre déterminé
- 3) l'être n'est pas un genre⁷

il y voit « trois propositions qu'Aristote soutient tour à tour et qui sont pourtant telles qu'on ne peut accepter deux d'entre elles sans refuser la troisième » soit, bien plus, « une aporie fondamentale » en laquelle « se résumant [...] les difficultés inhérentes au projet d'une science de l'être en tant qu'être » tel qu'il est apparu dans la recherche d'un discours *un* sur l'être» (*ibidem*) – d'où, en fin de compte, « les deux projets d'Aristote, celui d'un discours un sur l'être, celui d'un discours premier et par là fondateur, semblent aboutir l'un et l'autre à un échec » (p. 487) et condamner la métaphysique à demeurer une aporétique (cf. p. 507-8).

La grande richesse du travail mené dans *Le problème de l'être chez Aristote* appellerait une discussion qu'il est tout à fait exclu de développer ici. Avançons seulement, en très bref, les quelques points qui devraient nous permettre de poursuivre notre route :

1) le genre dont il est question dans la proposition 3 et celui dont il est question dans la proposition 2 ne sont pas spécifiquement les mêmes. Il s'agit, en celle-là, des genres suprêmes et irréductibles en lesquels le traité des *Catégories* manifeste se classer les différents traits que, dans notre dire *descriptif* – et donc commun – de ce qui est nous disons être. Et certes arithmétique et géométrie se développent à première vue⁸ dans les deux sous-genres immédiats de la catégorie de la quantité, le discret et le continu. Mais elles sont bien seules dans ce cas. Et certes encore il y a ceci de commun entre le genre catégorial et le genre que l'on dira « épistémique » qu'ils rassemblent tous deux en une certaine unité une multiplicité de significations. Mais d'où vient l'unité des genres épistémiques auxquels se réfère *Mét.* E1, à savoir (cf. 1025b18-28) ceux des philosophies de la nature, de l'agir, ou du faire ? Des causes propres – la nature, le choix délibéré,

⁶ P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 1962, p. 206-7 et 221.

⁷ P. 222. De ces trois thèses nous avons déjà rencontré la première et nous commençons à entendre la seconde. La troisième se rencontre notamment en *Mét.* B3, 998b22-27 : « mais il n'est pas possible que l'un ou l'être soit un genre des êtres. Il faut nécessairement, en effet, et que les différences de chaque genre existent, et que chaque différence soit une. Or il est impossible que les espèces du genre soient attribuées à leurs différences propres, et il est aussi impossible que le genre, pris à part de ses espèces, soit attribué à ses différences. Par conséquent, si l'un ou l'être est un genre, aucune différence ne sera être, ni une » (tr. J. Tricot, moins les majuscules à *être* et à *un*).

⁸ On notera cependant, avec Michel CRUBELLIER commentant *Mét.* M3, qu' « il est remarquable qu'[Aristote] ne cherche pas à [y] ramener les objets mathématiques à l'une des autres catégories, pas même celle de la quantité », *Les livres Mu et Nu de la Métaphysique d'Aristote*, trad. et commentaire, thèse de doctorat, Lille III, 1994, p. 124.

l'*idea* artistique – dont dépendent les réalités dont elles traitent, causes auxquelles, par conséquent, renvoie d'une manière ou d'une autre la signification de tous les termes dont, de par l'*en tant que*... qui les spécifie, elles font un usage propre – un usage technique et non plus simplement commun ;

2) la question reste malgré tout posée de savoir si le « être » du « en tant qu'être » de la thèse 1 présente une unité de signification comparable à celle de ces « genres de l'être » que sont, pour autant de parties distinctes de la philosophie, « devenir », « agir » et « faire », et si oui, s'il en résulte que cette philosophie première qui n'est plus purement recherchée mais qui n'est encore que simplement annoncée, se présentera, au delà des sciences particulières et du genre particulier de l'être auquel elles se rapportent chacune, comme science d'un genre « épistémique » un.

Quant à la signification de *être*, il est vrai, la question est explicitement posée en $\Gamma 2$, et précisément en vue de justifier la possibilité de la science annoncée en $\Gamma 1$. De la réponse :

ce-qui-est se dit donc de plusieurs façons, mais
relativement à un *un* et une certaine nature une,
et de manière non homonyme, mais à la façon dont tout *sain*
[se dit] aussi relativement à la santé [...]
[C'est] donc ainsi aussi [que] *ce-qui-est* se dit de plusieurs
façons, mais tout ["être" se dit] relativement à un *principe* un,
car les uns sont dits des êtres parce qu'ils sont des substances,
d'autres parce qu'ils sont des effets d'une substance, d'autres
[...]
Par conséquent, de même qu'il existe, de tous les "sains" un
savoir de science *un*,
[...]
de même est-il manifeste que les *êtres* aussi [il est possible
d'en] avoir une vue théorétique [qui soit celle d'un savoir de
science] un, [à savoir selon cette spécification qui les prend] *en
tant qu'êtres* ($\Gamma 2$, 1003 a33...b16)

la scolastique tirera la doctrine de l'analogie d'"attribution", mais Aristote y parle seulement d'un certain « dire vers l'un », un *pros hên legomenon*, dont P. Aubenque souligne à juste titre que « la doctrine... était moins une solution du problème de l'ambiguïté de l'être qu'une réponse elle-même – selon l'expression de K. Axelos qui l'emploie à propos d'Héraclite – "questionnante" » (p. 199).

Mais justement, ce à quoi va introduire ce questionnement, n'est-ce pas une analyse causale de ce qui est en tant qu'être, analogue à celle évoquée et invoquée par *Mét.* $\Gamma 1$ et $E 1$ pour les autres parties de la philosophie ? P. Aubenque ne l'envisage pas, et la raison s'en laisse clairement apercevoir dans le texte suivant, extrait d'une note développée in

fine des pages qu'il consacre, précisément, à la doctrine thomiste de « l'analogie de l'être » :

on le voit, l'analogie est seulement un pis aller, qui autorise une certaine unité du discours malgré l'ambiguïté radicale de l'être ; mais c'est parce que l'être est ambigu qu'il est nécessaire de recourir à des façons de parler analogiques, et l'analogie des principes [dont il est question en *Mét.* A4 et 5] ne supprime pas, mais suppose, l'homonymie de l'être [...] C'est à cette analogie des principes que songe Rodier lorsqu'il voit dans certains textes platoniciens la préfiguration de la théorie aristotélicienne de l'analogie [...] Mais le point de vue d'où se place Aristote lorsqu'il s'agit de l'*être en tant qu'être* (et non plus des principes) et qui est celui de la *signification*, limite considérablement la portée de cet emprunt : il s'agit chez Platon de découvrir la structure unique du *réel* à travers la diversité de ses apparences, alors que le problème d'Aristote est de sauver une certaine unité du discours malgré la pluralité des sens de l'être (p. 206, n. 1).

Eh bien non ! Ce que, prolongeant et précisant *Mét.* A1-2 et Γ 1, *Mét.* E1 veut nous faire voir autant que ce peut l'être dans une anticipation, c'est bien ceci, que l'interrogation de la philosophie première tend, bien plus "réellement" que Platon d'ailleurs, à une analyse *causale* de la structure du réel. Or, une telle voie de recherche semble devoir nécessairement échapper à qui pose, comme le fait P. Aubenque à la suite de M. Heidegger, que c'est la question « qu'est-ce que l'être ? *ti to on* ; » qui est la question directrice de la *Métaphysique*, et qui ajoute :

la question : *Qu'est-ce que l'être ?* se ramène à cette autre : Que signifions-nous lorsque nous parlons de l'être ? C'est-à-dire encore : En quoi les hommes s'entendent-ils lorsqu'ils parlent de l'être ? (p. 235).

Et si, maintenant, cette voie de recherche aboutit, la ou les causes qu'elle nous aura fait atteindre dans ce qui est feront-elles de la science de ce qui est pris en tant qu'être la science d'un genre épistémique un ? Certainement seront-elles saisies comme ce qui fait l'unité de signification du « être » du « en tant qu'être », à la façon dont les causes du *devenir*, de l'*agir* ou du *faire* font l'unité de la signification des termes dont nous faisons ainsi usage pour désigner les genres épistémiques qui s'y rapportent. Mais les « en tant que... » qui introduisent à ceux-ci en font autant de genres « de l'être » *distincts entre eux*, d'une distinction qui n'est justement pas celle du « en tant qu'être »... Disons que chacun de ces « en tant que... » ouvre une ligne d'interrogation d'une universalité dans son ordre propre indépassable, et que c'est par là précisément qu'il permet d'atteindre *dans la réalité singulière* des causes propres relevant de cet ordre, mais que l'universalité de l'interrogation ouverte par le « en tant qu'être » est encore au delà de tous ordres distincts et que c'est par là précisément pour elle aussi qu'elle permet, et elle seule, d'atteindre les causes les plus radicales ou ultimes immanentes à cette même réalité singulière, de sorte que si chacun des « genres de l'être »

présente encore une certaine abstraction, cet « être » dont ils sont les genres n'a pas d'autre unité, lui, que celle des réalités singulières en lesquelles il se rencontre et s'offre à mesurer nos jugements et, d'abord, pour chacune, un jugement d'existence⁹. De ce fait, la philosophie première semble devoir être, si elle parvient effectivement à se faire science, celle de toutes les

⁹ D'où vient que l'on ait traduit le *to on* du *to on hêi on* par *ce qui est* et le second *on* par *être*. La décision peut paraître modeste, elle pourrait bien être décisive.

J.-F. COURTINE 2005 relève, dans son Introduction que « Heidegger [...] s'est attaché à penser ensemble, en mode critique, ce qu'il nommera [...] constitution ontologique de la métaphysique et analogie de l'être. Que cette conjonction que Heidegger fait classiquement remonter à Aristote, ait conduit à enfermer la question du sens de l'être dans une impasse, voilà qui programme très tôt le projet [...] de dépassement de la métaphysique au fil conducteur d'une *destruction* qu'on ne renoncera pas à qualifier de phénoménologique, destinée d'abord à recouvrer dans sa richesse profuse, la pluralité irréductible des acceptions de l'être » (p. 8). Or d'une part, au terme de son étude (p. 360 n. 1), il en vient à reconnaître avec Alain de LIBERA (*La philosophie médiévale*, Que sais-je ?, Paris, PUF, ²1992, p. 72-73) : « pour un médiéviste, cette caractérisation [comme ontothéologique] de l'essence de la métaphysique "aristotélécienne" ne vaut en fait principalement que pour l'une des interprétations latines d'Avicenne qui s'est imposée dans l'École et qui, par le biais de la néo-scholastique du XIX^e siècle, a décisivement imprégné la vision heideggerienne de la métaphysique : le Scotisme ». Et d'autre part une étape décisive de la tentative « de retracer une histoire longue et risquer une archéologie fine et parfois micrologique de ladite analogie » a consisté à « dégager les conditions de sa pré-élaboration dans le cadre du commentarisme aristotélécien : le traité des *Catégories*, l'*Isagogè* et la *Métaphysique* » (p. 360). Eh bien, peut-être faut-il pousser plus loin encore et faire remonter l'impasse au fait même de prendre pour question directrice la question du sens de l'être, ce qui enferme dans le *problème du fondement de la signification* ? C'est là ce à quoi introduisait déjà la question de Platon dans le *Sophiste* (cf. *supra* p. 23) ; c'est là ce que réalisait l'enfermement du commentarisme aristotélécien dans le cadre des *Catégories* et de l'*Isagogè* et la priorité conséquente accordée à *Mét.* Γ2 – soit donc à la question de signification de *to on* – sur *Mét.* Γ1 – soit donc l'annonce programmatique de la « science recherchée » comme *recherche de causes immanentes à ce qui est pris en tant qu'être* ; et c'est là ce que ne parvenait pas à pleinement éviter la polarisation du théologien Thomas d'Aquin, vers une cause certes mais, de manière philosophiquement prématurée, vers la cause *transcendante* de l'*esse commune* (voir sur ce point MB 2003a). Et sans doute la question du sens de l'être s'est-elle aussi alimentée, chez M. Heidegger, à une reprise paganisante de la réflexion augustinienne sur le mode de l'exister de l'homme chrétien. Mais le mode même de cette reprise désactive l'immunité à un pur néo-platonisme dont Augustin bénéficiait du fait de sa foi (voir sur ce point Yves MEESSEN, « De la facticité à la métaphysique : Heidegger a-t-il bien lu Augustin ? », in : *Nouvelle revue théologique* 128 (2006), p. 48-66) ; et l'on suggèrera que ce néo-platonisme pourrait bien se caractériser au mieux par la caractérisation que J.-F. Courtine donne de l'ontothéologie, à savoir « la corrélation stricte de la généralité et de l'éminence » (*op. cit.* p. 361) (voir sur ce point dans MB 2000, et dans MB 2004 p. 289-305 et 321, les enjeux de la dualité des visions d'Aristote et de Plotin sur le genre, pour le premier en puissance aux espèces *dans la raison*, et pour le second puissance de celles-ci, soit donc *cause réelle* d'où elles émanent).

sciences qui – au prix incontestablement ascétique d'une démarche très ascétique, mais c'est à ce prix qu'elle respectera leurs autonomies respectives et s'en instruira –, aura l'ancrage le plus fort possible dans le réel.

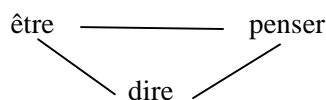
1.4. Le problème du cercle et la “remontée du triangle de Parménide”

Il est bien vrai cependant, et c'est même ce sur quoi nous nous interrogeons à lire les deux dernières phrases de *Mét.* E4, qu'Aristote semble lier fortement la constatation de la pluralité des significations de *être* et la recherche des causes de ce qui est pris en tant qu'être. Eh bien ! Si tant le tournant critique initié par R. Descartes que le tournant vers le langage initié plus récemment de divers côtés ont tous deux *détourné*, en ce point même du chemin où s'engageait le travail de pensée de la *Métaphysique*, il reste que convergeaient en ce point et une interrogation critique et des observations réfléchies sur le langage. Peut-être alors est-il encore aujourd'hui possible de faire contribuer celles-ci au nouement initial de l'interrogation vers ce qui est pris en tant qu'être et, d'abord, à l'explicitation des raisons pour lesquelles, et de quelle manière, elles le faisaient déjà chez Aristote.

Que et comment ces trois niveaux d'interrogation soient à la fois distingués et profondément articulés par celui-ci, nul texte sans doute ne peut mieux commencer à le faire voir que le suivant, mis par lui en ouverture du *Peri Hermenias* (dans la suite : *PH*) :

ce qui est dans la voix est symbole des passions qui sont dans l'âme, et ce qui est écrit de ce qui est dans la voix ; et de même que l'écriture n'est pas la même pour tous, les sons vocaux ne sont pas non plus les mêmes. Par contre, ce dont ceux-ci sont immédiatement les signes, c'est des passions de l'âme, [qui sont] les mêmes pour tous et ce dont celles-ci [les passions de l'âme] sont les similitudes, c'est des réalités qui, *a fortiori*, sont les mêmes. Mais de cela il a été parlé dans ce que [nous avons dit] au sujet de l'âme – car [cela relève] d'un autre examen du réel (1, 16a3-9).

Repérant dans ce texte, outre le pôle de l'écrit, les trois pôles de ce que nous appellerons le « triangle de Parménide », à savoir le triangle de l'être, du penser et du dire¹⁰,



¹⁰ Cf. fr. 2 « Eh bien ! Allons, je vais te DIRE – mais toi écoute ma parole et garde la – quelles sont les seules voies de recherche à PENSER : la première, qu'il EST et qu'il est impossible qu'il ne soit pas, c'est le chemin de persuasion (car il suit la vérité) ; l'autre qu'il N'EST PAS et qu'il est nécessaire qu'il ne soit pas, cette voie, je te le dis, est un sentier de totale incrédulité, car tu ne saurais NI CONNAÎTRE le non-étant (il n'est, en effet, le terme de rien), NI L'ÉNONCER » (tr. fr. de Jean-Noël DREYER, *Le poème de Parménide*, traduction et commentaire, mémoire de licence présenté à l'Université de Fribourg, Suisse, 1977).

l'on y relèvera deux mouvements de sens opposés :

1) le mouvement du conventionnel et de l'altérité, qui part des passions de l'âme, passe par les sons de la voix et aboutit aux signes de l'écriture, mouvement donc qui redescend le triangle être–penser–dire et permet de situer le caractère conventionnel et la pluralité des langues,

2) le mouvement qui part des sons de la voix, passe par les passions de l'âme, et aboutit aux réalités, mouvement donc qui est une « remontée » du triangle de Parménide, et mouvement qui permet de reconnaître dans la « mêmété » qu'il y a, d'une part, entre les passions de l'âme des locuteurs des différentes langues et, d'autre part, entre ces « passion » et « les réalités » ce qu'il y a de naturel dans le langage.

Deux mouvements dont la dissociation, on le remarquera au passage, permet de répondre à la question, laissée irrésolue par le *Cratyle*¹¹, du caractère naturel ou conventionnel du lien entre les noms et les choses. Mais deux mouvements surtout dont le second constitue, donc, une *remontée* du triangle de Parménide qui, partant d'une observation réfléchie du dire, passe par une thèse sur le rapport de la pensée à ce qui est et la fonde *in fine*, nous allons le voir, sur une thèse relative à cela même qui est. Eh bien ! Ce n'est pas seulement sur l'impasse du *Cratyle* que ce texte jette par là une lumière décisive, mais encore sur la manière dont les deux tournants susdits peuvent en effet apporter la contribution que nous envisageons alors à une entrée renouvelée dans la philosophie première, comme aussi, réciproquement, ils vont nous aider à expliciter les deux points suivants :

– *comment*, dans la *Métaphysique*, observation réfléchie du langage et interrogation critique apportent déjà une telle contribution – à savoir, précisément, dans une remontée plusieurs fois réeffectuée du triangle de Parménide,

– et *pourquoi* il convient en effet d'en passer par là – à savoir, introduisons brièvement tout de suite ce point, à cause de ce en quoi l'on peut voir se concentrer l'objection critique à la possibilité même d'une quelconque philosophie théorétique, à savoir ce que j'appellerai le « problème du cercle »¹².

Reconnaissons-le avec l'affirmation qui ouvre les *Sec. Anal.* :

tout enseignement et tout apprentissage discursifs de connaissances [nouvelles] procèdent à partir d'une connaissance préexistante (A1, 71a1-3).

¹¹Cf. en particulier 383a-390e, 422e-423b et 426d-427c.

¹² Cf. par exemple Claude IMBERT : « il faut admettre le caractère épiphanique de la représentation si elle doit être un schème fiable de la nature, et le support des définitions et théorèmes [...] En retour, le succès heuristique [...] confirme les propriétés épiphaniques [...] en supposant une cause à la mesure de ses effets. Et plutôt que le succès de leur interprétation, on reconnaît ici le raisonnement nécessairement circulaire d'une philosophie spéculative » (*Phénoménologie et langues formulaires*, Paris, PUF, 1992, p. 107).

En particulier, *Mét.* A1 et *Sec. Anal.* B19 le développent parallèlement, toute acquisition d'un savoir *de science* part de l'expérience. Mais jamais d'autre part, la chose est au moins depuis Galilée devenue trop claire, l'expérience ne suffit à elle seule à nous faire atteindre et saisir comme tel du *nécessaire*, ce sans quoi pourtant il n'y a pas de savoir de science. Pour l'essentialisme scolastique aristotélisant, il est vrai, « l'essence » n'est pas seulement « ce qui est dans la chose conçu en premier, [et] sans quoi la chose ne peut être », mais « elle est aussi le FONDEMENT et la CAUSE des autres [traits] qui sont dans [cette] même chose »¹³, de sorte que, ayant atteint et exprimé cette essence dans une définition, l'on peut, comme semble-t-il cela se passe dans les traités de mathématique, en déduire les propriétés. Mais la science galiléenne et les mathématiques de ce siècle ont « falsifié » ou réfuté cette vision, qu'il faut bien dire *essentialiste*¹⁴, du savoir de science, et sans doute avons-nous suggéré que l'autonomie même alors conquise par les divers savoirs de science appelle encore aujourd'hui à quelque chose comme la philosophie première annoncée en Γ1, mais il faut bien voir que cet appel comporte aussi un défi, celui d'atteindre *dans le réel* ces sources du nécessaire que ledit essentialisme nous croyait à tort en mesure d'atteindre dans l'essence. Cette autonomie, en effet, les mathématiques et les sciences galiléennes l'atteignent à l'intérieur d'un développement circulaire entre avancées théoriques et, à l'épreuve des problèmes ou de l'expérimentation, remontée critique aux *prôta*, aux « premiers » (cf. *Sec. Anal.* B19, 100b4) pré-supposés par ces avancées. Or les secondes connaissent de ce fait une dissociation entre le moment théorique et le moment empirique analogue à la dissociation, dans les premières, du moment de l'axiomatisation et du moment des problèmes, de sorte que, séparant elles aussi la pensée du contact immédiat avec le réel que semblait au contraire donner l'expérience, elles mettent au défi tout savoir philosophique qui se présentera comme science et, en particulier, qui prétendra les situer dans une analyse à lui propre du réel, d'avoir à échapper au cercle théorie-expérimentation ou axiomatisation-problèmes, tout en intégrant cependant le nécessaire regard réflexif, de façon à ne pas s'enfermer, comme l'idéalisme fait vertu de s'y résigner, dans le cercle de l'hypothèse sur le réel et de la réflexion critique sur la constitution de celle-ci. Une fois perdue, aussi bien, la possibilité pour le savoir de science d'une immédiate *adaequatio intellectus ad rem*, ce sont deux ancrages de la pensée dans le réel qui disparaissent :

– au terme de la seconde *Méditation*, d'une part, le fondement de la signification est ramené dans la raison seule, d'où naît le « problème du pont » entre la pensée et l'être

– et comme le découvrent ensuite Nicolas Malebranche et David Hume, c'est alors la possibilité d'atteindre dans le réel quelque chose comme

¹³ Jacques MARITAIN, *Eléments de philosophie*, I, Paris, Téqui, 1963 (1^{er} éd. 1920), p. 146 et 217.

¹⁴ Essentialisme *gnoséologique* dont nous rencontrerons *in fine* un pendant *métaphysique* (voir *infra* notes 38 et 72).

ces causes en lesquelles les *Sec. Anal.* nous avaient invités à reconnaître par anticipation la source du nécessaire qui disparaît elle aussi.

Dans la remontée du triangle de Parménide proposée au début de *PH1*, au contraire, c'est bien au franchissement du futur fossé cartésien que, en réponse au problème du fondement de la signification, nous sommes conviés : le « pensé sans vérité ni fausseté », qui est tel parce que « sans composition ni division » et qui s'exprimera dans un nom ou dans un verbe, ce pensé est *en nous* la similitude d'un certain « même » *immanent à la réalité* ; et il y a donc, pour le pensé « auquel il est nécessaire qu'inhère l'une ou l'autre [i. e. la vérité ou la fausseté] » (cf. 16a9-18), et qui s'exprimera dans un dire énonciatif, un *logos apophantikos* (chap. 5), *immédiateté* du contact avec cette réalité à l'exister de laquelle, exister oui ou non composé ou divisé, il peut adhérer et se mesurer.

En ce texte cependant il n'est pas encore question de la saisie de causes immanentes au réel et sources en lui de nécessité, ni de la possibilité pour le savoir de science de parvenir à des jugements¹⁵ qui, tout en exprimant la saisie de quelque nécessaire dans le réel, gardent cette immédiateté du contact de la pensée avec ce qui est que semble impliquer l'*adaequatio intellectus ad rem* et que le besoin de philosophie première nous met en défi de retrouver. En effet. Bien plus, si ce texte donne, seulement, un commencement de réponse, il ne l'établit pas. Mais où est-elle établie ? Non pas, radicalement, dans le *Peri Psuches*, auquel il est ici explicitement renvoyé, mais, comme le remarque Thomas d'Aquin commentant le lieu concerné¹⁶, en *Mét. Z.* Très précisément en *Z6*, où est abordée la question suivante (1031a15-17) :

est-ce que sont le même, ou autre, le *ti ên ênmai* (traduisons, provisoirement, la quiddité) et chaque [réalité singulière existante], c'est ce qu'il faut examiner...

Et pourquoi cette question ?

...car c'est quelque chose qui, dans notre examen de la substance, fera avancer notre travail (*esti gar ti pro ergou...* ce lieu est en *Z* le second de ceux que nous avons annoncés nous parler du « travail » de la philosophie première)

soit, donc, dans la mouvance de la question en laquelle se conclut le travail de *Z1* : « qu'est-ce que la substance ? », et cela à partir de la constatation que « ce qui est se dit de plusieurs manières », elle-même mise à la fin de *E4* en un lien encore à éclaircir avec la question directrice des causes de ce qui est pris en tant qu'être... Et ce lien entre le *PH* et le travail mené dans la *Métaphysique* n'est pas le seul : sans parler déjà d'une question soulevée par parenthèse en *PH5* et renvoyée elle aussi à un autre examen du réel, une autre *pragmateia* que, *via* les *Sec. Anal.*, il nous faudra encore identifier avec

¹⁵ Puisque tel est le nom, sans rétrotraduction exacte dans le grec d'Aristote, qui convient à l'opération de la pensée qui s'exprime dans un dire énonciatif.

¹⁶ A savoir *Γ4*, 429b10-13. Voir THOMAS d'AQUIN, *In Aristotelis librum De anima expositio*, Rome, Marietti, 1959, n° 705.

la philosophie première, il y a entre eux, et à vrai dire entre, d'une part, le *PH* et, d'autre part, l'*Organon* et le *corpus* théorétique tout entiers, un lien beaucoup plus radical, à savoir le choix fait en celui-là de traduire tout dire énonciatif en une attribution. De ce choix en effet dépendait non seulement l'observation entière du dire rationnel menée dans l'*Organon* et une bonne part du nouement des interrogations originaires du *corpus* théorétique, mais aussi, bien sûr, les résultats auxquels celle-là et celles-ci conduisent dont, notamment et en quelque façon en premier lieu, celui-là même qui est énoncé en *PHI*.

Cercle ? Oui, mais vertueux, car non plus cercle *dans lequel*, comme c'est le cas pour les mathématiques et les savoirs positifs, le travail de la philosophie première serait enfermé, mais cercle que la philosophie première en tout cas va rendre, c'est ce qu'il nous faut tenter d'apercevoir, *intérieur* à son propre travail – cela précisément parce que, usant de la mise en forme du dire rationnel en attributions, elle se met en mesure d'interroger vers ce qui est pris en tant qu'être et par là d'écouter, en vue de travailler à le situer en sagesse, tout savoir travaillant dans un « en tant que... » particulier.

Un autre choix est possible, aussi bien, que la traduction en attributions, et il a manifesté en ce siècle son efficacité : déjà aperçue par les stoïciens mais n'ayant trouvé son lieu propre que du jour où elle a permis la transcription du dire rationnel en un *calcul*, il existe une autre grande mise en forme de ce dire, celle qui prend pour forme générale des énoncés déclaratifs non pas « S est P » mais « si p alors q ». Le défi que doit relever la philosophie consiste en l'appel qui lui est adressé de se faire savoir de science capable de saisir du nécessaire immanent au réel, soit donc dans ce que sans doute l'on nommera avec justesse le défi du réalisme. Nul savoir de science ne lui lance plus fortement que les mathématiques cet appel et ce défi. Mais aucun, non plus, ne lui donne par là même un vis-à-vis plus précieux et plus précis pour nouer cette interrogation critique sans laquelle elle ne pourra en effet devenir savoir *de science*. Les mathématiques, de fait, ne deviennent science qu'en travaillant à se séparer du réel sensible. Or, comme l'exprime admirablement la formule de Willard Van Orman Quine selon laquelle « être, c'est être la valeur d'une variable »¹⁷, la conjonction du calcul des prédicats et de la théorie des ensembles en laquelle se laisse transcrire le dire entier des mathématiques relativise entièrement le réel – au demeurant ramené à des individus « nus [qui], sans aucune structure interne [...] sont de simples points d'accrochage »¹⁸ à l'« embrigadement » qu'impose au dire rationnel la *transcription* en laquelle elle le met en forme. Au contraire, la *traduction* en quoi consiste la mise en forme attributive appauvrit certes la langue que l'on dit « naturelle » (mais les « langues formulaires »¹⁹, les écritures algébrisantes, ne sont justement pas des

¹⁷ Cf. par exemple Willard Van Orman QUINE 1950, *Méthodes de logique*, tr. fr., Paris, Armand Colin, 1973, p. 249 et 253.

¹⁸ Jean Van HEIJENOORT, in : *Selected Essays*, Naples, bibliopolis, 1985, p. 47.

¹⁹ Cf. le titre tout à fait suggestif de l'ouvrage de Cl. IMBERT cité note 16.

langués), mais elle ne la quitte pas, ni donc non plus la pensée vivante qui s'y exprime. Et certes la mise en forme transcriptrice présente avec raison à avantage, étant donné les fins qui sont les siennes, l'éclatement de ce qui se rassemble dans le « est » de la mise en forme attributive. Mais ce rassemblement constitue pour la philosophie théorique un atout non moins décisif pour la poursuite de ses fins à elle, car il lui permet d'articuler ensemble, sans pour autant manquer à les distinguer, les trois lignes d'investigation *métaphysique*, *critique* et *logique*. Ce que nous montre en effet, plus précisément, l'observation linguistique du grec et des langues indo-européennes en général, c'est que, « conjointement à la construction copulative, les usages visant à exprimer la véridicité et l'existence [...] représentent les trois fonctions du verbe *eimi* qui sont de première importance pour toute théorie ou concept de l'être »²⁰. Dans de telles langues, de fait, existent :

– d'une part une opposition verbo-nominale permettant d'exprimer distinctement dans la phrase élémentaire ce dont on dit quelque chose, exprimé par un nom, et ce qui en est dit, exprimé à l'aide d'un verbe

– et, d'autre part, un verbe particulier, être, dont l'analyse de l'usage révèle trois composantes :

1) signifier l'existence : *ceci est ; Dieu est ; je pense donc je suis*

2) exprimer la véridicité : *il en est ainsi ; que votre parole soit : est, est ; non, non*

3) faire fonction de copule : *Pierre est en train de courir* – où, à la différence de : *Pierre court*, signification et copule sont exprimées distinctement ;

et il faut certainement voir dans cette conjonction, selon l'expression de Ch. Kahn, « *a piece of good luck* » (p. 403). Tout ce que nous expérimentons, en effet, existe ; de manières si diverses, certes, que c'est là tout ce qu'il y a d'absolument commun à toutes nos expériences, mais de telle façon précisément que c'est toujours cette existence qui – comme l'exprime la fonction de *copule* de ce verbe être que nous *pouvons* faire apparaître dans tout jugement relatant cette expérience – en fait l'*unité* ; et non sans que nous soyons engagés dans ce qui fait l'expérience « nôtre », mais de telle façon que c'est de cette existence et de cette unité de ce que nous expérimentons que se prend la *vérité* de ce que nous pensons et disons « être » ou « ne pas être ». Ce que permet, donc, la conjonction des trois composantes qui forment le système indo-européen du verbe *être*, c'est bien tout à la fois la distinction et l'articulation mutuelle des interrogations :

– *métaphysique* : vers ce qui est pris comme tel,

– *critique* : sur le rapport de la pensée à ce qui est,

– *logique* :

²⁰ Charles H. KAHN, *The Verbe «Be» in Ancient Greek* (The Verbe «Be» and its Synonyms, 6), Reidel, 1973, p. 400. Voir aussi, concernant en général le problème "métaphysique et langage", Marc Balmès, 1982, *PERI HERMENEIAS. Essai de réflexion, du point de vue de la philosophie première, sur le problème de l'interprétation*, éd.universitaires de Fribourg (Suisse), 1984.

• sur l'articulation rationnelle de la pensée, saisissable à travers le dire qui l'exprime²¹

• et, pour commencer de préciser ce que nous livre l'expérience ordinaire et commune, sur ce que notre dire *descriptif* dit « être ».

Mais, maintenant, selon quel détail s'articulent ainsi ces interrogations ? Nous l'avons relevé, la question abordée en Z6 et dont PH1 explicite l'un des résultats majeurs auquel elle conduit, cette question ne se présente, dans le travail de Z, qu'en cours de route. Pourquoi cela ? Parce que si ce résultat assure la saisie du fondement des significations catégoriales, selon lesquelles Z1 commençait par rappeler que se dit ce qui est, celles-ci restent de l'ordre des traits par lesquels nous décrivons, des réalités existantes, ce que nous en livre notre expérience ordinaire et commune. Or, si nous estimons tous spontanément leur saisie réaliste, ladite expérience est bien incapable à elle seule d'établir en quoi consiste ce réalisme, tout comme d'ailleurs – ce qui manifeste que ce réalisme a malgré tout des limites – de nous donner à elle seule desdites réalités quelque savoir de science que ce soit. Non, devons-nous tenir contre E. Kant, il n'est pas vrai que nous n'ayons aucun savoir de *ce que sont* ces réalités, mais oui, devons-nous reconnaître avec lui et Galilée, ce savoir n'est pas suffisant pour nous en donner un savoir *de science*. Est-il suffisant, cependant, pour permettre à la philosophie de relever à *partir de lui* le défi, que la science galiléenne lui a rendu absolument inéludable, de se développer comme savoir de science *réaliste* ? Pas sans travail, un travail qui en effet s'appuie sur lui et sur le premier ancrage qu'il donne dans le réel à notre pensée, mais qui cherche à atteindre dans ce même réel un ou des ancrages plus profonds, les plus radicalement profonds, même, car au delà de ceux de tous autres savoirs de science, et qui, *chemin faisant*, acquerra progressivement le regard *rétrospectif* qui lui permettra de préciser tout à la fois en quoi consistait le réalisme de ce premier et commun savoir et quelles en sont les limites – soit, encore, de situer dans ce qui est ce qui fait son *objectivité* et, par là, de saisir ce à partir de quoi il sera possible de travailler à y situer également, comme cela est demandé à la sagesse, ce qui fait l'*objectivité* des *autres savoirs*.

²¹ Mais la particularité linguistique du système du verbe *être* ne rend-t-elle pas alors illusoire l'universalité à laquelle prétendent les démarches ouvertes par ces interrogations ? Non, car il s'agit d'une universalité à acquérir, tout comme celle des autres sciences. Dans cette acquisition, l'usage de la langue grecque reste en principe accessible au locuteur de toute autre langue, ainsi que la compréhension de ses éventuels avantages comparatifs. A cette compréhension, d'ailleurs, la linguistique ou les recherches sur la logique des "langues naturelles" peuvent apporter une aide précieuse, mais la pleine appréciation de ce qui constitue ou non des conditions initiales favorables dépasse l'universalité, l'« en tant que... » qui leur est propre. Et que cette appréciation ne puisse se faire que rétrospectivement, depuis la philosophie première développée – voilà bien, en tout cas sous l'un de ses aspects, le problème du cercle – ne relativise pas pour autant celle-ci, mais montre seulement que nous restons libres d'emprunter ou non telles ou telles voies, plus, de poursuivre ou non telle ou telle fin.

Et de fait, il sera manifesté en Z6 que la quiddité, en tant qu'elle est ce qui est dit par soi et en premier de la réalité singulière existante, est bien *le même*, "la même chose" qu'elle, conclusion dont nous pouvons et devons observer qu'elle énonce en des termes de critique "objective" – dans ce qui est – le résultat que, explicitant encore l'énoncé qu'en donnait PH1, Thomas d'Aquin formulera en termes de critique "intentionnelle" – dans la pensée – en disant que le concept est la *similitude intentionnelle* de cette quiddité. Mais il y sera aussi manifesté – et déjà, peut-on voir rétrospectivement, en Z4 et 5 – que cette quiddité n'est pas pour autant la chose même soit, explicitons-le ainsi, qu'il y a un *écart* entre intelligibilité première et être et, indissociablement, entre unité de première intelligibilité et unité d'être. Nous reviendrons sur ce par quoi se manifeste cet écart, mais relevons seulement ici, d'une part, que c'est son existence qui appelle toute recherche d'un savoir de science, et en lui qu'elle se déploie, et, d'autre part, que ce qui permet à la *Métaphysique* de le mettre au jour c'est la question de savoir quelles sont les causes, au delà même de celles saisies par tout autre savoir, de ce qui est pris en tant qu'être.

Cette question est donc bien LA question directrice initiale du travail que va devoir entreprendre la science d'abord recherchée puis annoncée mais, derechef, comment s'articule-t-elle et, en outre, à partir de quel point de départ exact²² ?

2. Son point de départ et son articulation

Cette articulation, nous le relevions en commençant, se fait, du moins tout particulièrement :

– d'une part à partir de l'*Organon* – et alors, nous avons commencé de voir pourquoi et comment, selon les voies de remontées plusieurs fois renouvelées du triangle de Parménide –

– mais aussi d'autre part – c'est ce dont il nous faut maintenant tenter de saisir la nécessité – à partir des deux premiers livres de la *Physique*.

Pourquoi cela ? Pour une raison que peut nous aider à découvrir une remarque faite par Daniel Graham, à savoir que, à l'exception de la manifestation en *Sec. Anal.* B11-12 de la possibilité d'exprimer sous forme syllogistique l'exercice de chacune des quatre lignes de causalité qu'est susceptible de nous faire discerner l'analyse de notre faire, la composition de ce que nous expérimentons être en matière et forme est totalement absente de l'*Organon*. Pourquoi en est-il ainsi ? Non pas, comme croit pouvoir l'annoncer le titre du livre de D. Graham, parce qu'il y aurait *Aristotle's Two Systems*,²³ mais parce que les diverses observations du dire rationnel peuvent certes contribuer à nouer l'interrogation vers le réel – l'amorce qu'elles procurent à chaque fois d'une remontée du triangle de Parménide est même

²² Sur cette question du point de départ de l'*ergon* engagé en *Mét. Z*, voir aussi MB 2002a, «Descartes, Aristote, deux points de départ», *Aletheia* n°225, juin 2004, p. 137-61, et MB 2004, chap. I.

²³ Daniel GRAHAM, *Aristotle's Two Systems*, Oxford UP, 1988.

indispensable à ce nouement –, mais elle ne jouent alors à chaque fois qu'un rôle auxiliaire de celle-ci, seule capable d'aboutir à un ancrage de la pensée dans le réel. Or, où est effectué le premier (ou deuxième, car la décision de maintenir au jugement d'existence un rôle de principe en donne déjà un, sans encore aucune analyse du réel, cependant) de ces ancrages ? Dans la mise au jour, en *Phys.* A de la composition de tout ce que nous expérimentons être, mais pris *en tant que* et *parce que* soumis au devenir, en matière et forme. Examinons brièvement cela de plus près.

2.1. Des premiers apports de *Physique* A et B au point de départ de la philosophie première. Des éléments constitutifs des réalités soumises au devenir à la nature comme cause à elles immanente de celui-ci

Pour Platon, qui ramène l'être à l'intelligibilité, ce qui est soumis au devenir n'est pas vraiment. Pour Aristote, pouvons-nous expliciter, notre expérience ne nous permet de poser un jugement d'existence, « ceci est », que sur des réalités soumises au devenir, et c'est donc d'un savoir de science du réel pris ainsi qu'il faut, retrouvant d'ailleurs par là l'une des voies au moins empruntées par certains des sages initiateurs de la philosophie, commencer par entreprendre la recherche. Cette recherche, notons-le, est engagée par *Phys.* A1 de manière déjà critique réfléchi :

puisque l'on parvient au savoir, et au savoir de science,

au long de tous les cheminements réfléchis dont existent des principes, des causes ou des éléments,

à partir de la [démarche qui permet] d'acquérir la connaissance de ceux-ci

– pour chaque [réalité], en effet, le moment où nous estimons [la] connaître est le moment où nous aurons acquis la connaissance des causes premières et des principes premiers, et jusqu'aux éléments, [qui sont] les siens –

il est manifeste que de la science qui concerne la nature AUSSI il [nous] faut tout d'abord essayer d'opérer les discernements [utiles] concernant les principes [qui sont les siens] (A1, 184a10-16).

A quoi d'ailleurs renvoie le AUSSI, le *kai*, qui souligne l'existence de cette réflexion antérieure ? Eh bien en tout cas, comme le montre avec évidence la lecture de *Mét.* E1 et des *Sec. Anal.*, aux mathématiques. Le parallèle, au demeurant, mérite d'autant plus d'être explicité qu'il conduit à un autre, tout aussi éclairant. De même, en effet et tout d'abord, que la démarche régressive du mathématicien remonte d'un premier développement de son savoir aux « premiers » dont la saisie et l'explicitation vont lui permettre d'en assurer de meilleure (mais révisable) manière le caractère de science, de même ici il devrait être possible de remonter de notre connaissance ordinaire du devenir et des réalités qui lui sont soumises aux « premiers » qu'elle présuppose, avec cette différence toutefois que ces « premiers » ne seront pas tels, comme c'est le cas pour le mathématicien,

comme *principes* dont la position séparerait la recherche des réalités que nous expérimentons être, mais bien plus fortement comme éléments, « premiers à partir desquels » (cf. *Phys.* A1, 189b16 et 27, et 190b18) doivent au contraire être constituées ces réalités pour que, dans le devenir où elles existent, notre expérience nous en donne, bien avant que nous commençons à philosopher, la connaissance que de fait nous en avons. Ainsi précisée cependant et en second lieu, la démarche qui va être celle de *Phys. A* ne peut pas ne pas apparaître en anticiper une autre, beaucoup plus récente, à savoir celle entreprise par E. Kant dans *l'Esthétique transcendentale*, à ceci près toutefois que ce dont elle part n'est pas la science mathématique ou mathématisée d'Euclide ou d'Isaac Newton, mais la connaissance commune, de sorte que la matière et la forme auxquelles elle aboutit ne le sont pas du phénomène, mais sont bien éléments constitutifs de ce qui est, en tant que soumis au devenir. Aussi bien s'agit-il là d'une démarche qui, loin de faire rebrousser l'interrogation critique du phénomène vers le transcendantal, vise à découvrir les principes, causes et éléments *immanents* à ce qui est, et qui, bien entendu, se doit pour ce faire de franchir ce fossé qu'allait plus tard durablement établir, entre la pensée et l'être, R. Descartes.

Et comment, selon quel cheminement réfléchi, quelle *meth-odos* (A1, 184a11) procède cette démarche ? Eh bien notamment en faisant autant que de besoin usage d'observations de notre dire et en développant alors autant de remontées du triangle de Parménide. Sans pouvoir ici entrer, comme il le faudrait, dans une lecture pas à pas du nouement topique de l'interrogation mené au long de *Phys. A2* à 6, puis de la *determinatio veritatis* proposée à partir de A7, relevons en bref les trois points ci-après :

1) Dès avant *Mét. Z1* mais en précisant bien que cette considération ne relève pas proprement de la philosophie de la nature, il est fait appel, face à l'être un et immobile de Parménide, au fait que ce qui est se dit de plusieurs façons²⁴.

²⁴ Notons d'ailleurs que, propédeutique à l'interrogation de la philosophie première et à l'interrogation critique, l'explicitation des catégories l'est aussi, par delà ce lieu dialectique, à celle de la philosophie de la nature car le devenir aussi se dit de plusieurs façons : *pollachôs de legomenou toû gigneisthai* (*Phys.* A7, 190a31), et il se laisse décrire sous plusieurs aspects, qui nécessairement se retrouvent dans les divers aspects ou façons d'être que notre dire descriptif de ce qui est dit être. Le jeu de même et d'autre, en nous, des seconds, s'enracine nécessairement dans le jeu de même et d'autre, dans les réalités soumises au devenir, des premiers. Et il y a là, pour toute tentative de remontée de la signification au réel originel, un passage obligé : la phénoménologie husserlienne nous propose, afin de saisir quelque *eîdos*, une méthode de variations en imagination destinée à isoler le noyau dur d'intelligibilité qui le constitue ; mais ce sont les réalités elles-mêmes qui présentent d'elles-mêmes de telles variations, un tel jeu de même et d'autre, et ce que le discernement des catégories met au jour ce sont les lignes fondamentales et irréductibles d'intelligibilité selon lesquelles l'expérience qui en résulte nous donne d'en acquérir par abstractions spontanées, avant même toute méthode et sans qu'il

2) C'est à partir d'une observation de notre dire du devenir, dire ordinaire (non mathématisé !) que sont mis au jour les principes qui constituent les conditions de possibilité de la connaissance que de fait nous avons ordinairement tant de lui-même (deux déterminations contraires entre lesquels il se déroule et une réalité sous-jacente), que de cette réalité. Quant à celle-ci, l'on est conduit à l'observer toujours exprimée composée, selon une composition qui peut et doit être saisie à deux niveaux.

Au premier niveau, celui qui part de l'observation du dire et du fait de la connaissance qui s'y exprime, nous dirons que tout devenir, affectant une certaine réalité et lui procurant (pour un certain temps) quelque *achèvement* (soit, donc, s'il ne s'agit pas d'une corruption, mais celle-ci pourrait s'analyser de manière symétrique), tout devenir, donc, peut être observé, exprimé comme mettant en jeu :

- ladite réalité, qui lui préexiste et qui est CE QUI devient
- quelque chose de réel, qui existe à son terme et qui est, *terminus ad quem* un, CE QUE devient cette réalité qui est *ce qui* devient
- et donc en celle-ci, qui de ce fait apparaît bien comme COM-POSÉE, *la dualité de :*

- un sujet, qui demeure SUB-POSÉ au cours du devenir en question
- la privation OP-POSÉE, *terminus a quo* rétrospectivement un et détermination contraire, à *ce que* elle devient.

Où, par conséquent, l'observation du dire permet de dégager, présumés par la connaissance qu'il exprime, *trois principes d'intelligibilité* du devenir et de ce qui lui est soumis – ou deux, si l'on considère que le troisième est saisi relativement au second.

Mais où, à un second niveau, l'on observera que ce même dire exprime en fait davantage à savoir que *hupokeimenon* et *éidos*, ce qui est exprimé en position de sujet et forme eidétique, sont tous deux exprimés éléments *réels* à partir desquels est constituée la réalité soumise au devenir. Or, comme tels, ils peuvent certes être désignés comme *hupokeimenon* et *éidos*, mais ils le sont alors par ce qui nous y a donné accès, et non en eux-mêmes : quant à la détermination vue par notre intelligence, en effet, ce n'est pas seulement comme telle qu'elle est saisie élément de ce qui est soumis au devenir, mais bien comme le rendant, à l'un des termes de son devenir et au long d'une certaine durée, déterminé ; et quant au sujet que nous avons dévoilé sub-posé à ce devenir, nous l'avons bien mis au jour à partir de l'observation de notre dire, c'est-à-dire, précisément, à partir du sujet *logique*, mais lui aussi est bien saisi comme un élément réel de ce qui est soumis au devenir. C'est pourquoi, reprenant des termes qui pour nous valent d'abord dans l'analyse du devenir et des réalités artificiels, nous y ferons plus justement référence en les désignant comme forme non seulement eidétique, *éidos*, mais même et d'abord physique : *morphe*, et comme matière : *hulē*.

3) Avec ce couple, toutefois, l'on n'atteint encore que des *éléments* constitutifs des réalités que nous expérimentons être, constitutifs de ces

semble utile d'invoquer quelque subjectivité transcendantale que ce soit, une première connaissance.

réalités, d'ailleurs, en tant qu'elles sont soumises au devenir et au regard de la connaissance ordinaire et commune que nous permet d'en acquérir, malgré ce devenir, ladite expérience. Et certes nous avons bien là une première saisie d'un premier ancrage de notre pensée dans ce qui est, mais nullement encore un ancrage nous en donnant par lui-même un savoir de science. *Phys.* B va prendre au demeurant, *au delà de la dualité* de ces deux éléments, un nouveau départ : certes les réalités naturelles partagent cette composition avec les réalités artificielles, mais elle vient à celles-ci de ce que le principe de leur devenir leur est extrinsèque, alors que celles-là ont *en elles-mêmes* un tel principe. La nature», aussi bien, c'est d'abord et précisément cela :

un certain principe et une [certaine] cause du “se mouvoir” et [du] “être en repos” en ce en quoi elle réside en premier, par soi et non par accident (B1, 192b21-23).

Seulement *un certain* principe et *une certaine* cause, certes, car, comme il sera manifesté plus tard en *Phys.* θ4, « tout ce qui se meut est mis en mouvement par quelque chose » (256a2-3)²⁵ ; mais bien malgré tout le principe *immanent* qui, selon la ligne de la cause *motrice* et *en chacun* des « êtres » qui, dans leur devenir et leur constitution, « sont par nature » (cf. les premiers mots de *Phys.* B1 : « *tôn gar ontôn ta men esti phusei* »), est à la source de leur spontanéité et autonomie. Et certes, il faut l'accorder à D. Hume, l'efficiencia, toute efficiencia, pas seulement celle qui meut les graves, est de soi obscure. Mais elle est aussi et d'abord, et avec elle l'autonomie de son exercice – et cela pas seulement en nous, mais aussi dans les réalités à nous accessibles dans le grand tout de la nature – *irrécusable*²⁶. Et certes

²⁵ Où la forme pronominale du « se meut », comme celle du « se mouvoir » de B1 citée à l'instant, traduit le *moyen* grec et a valeur de pronominal *subjectif* ou *non réfléchi* (comme dans : « je me promène ») et non pas *réfléchi* (cf. Maurice GREVISSE, *Le bon usage* (1986), n° 1378 et 1386), laquelle ne conviendrait qu'au seul vivant. Sans d'ailleurs qu'il y ait rupture absolue de l'un à l'autre : d'une part le propre du vivant réside en ce qu'il se meut (pronominal à valeur réfléchi) à se mouvoir (pronominal à valeur subjective), mais c'est généralement sinon toujours en y étant mû par un autre ; la réalité inanimée, d'autre part, est toujours mise en mouvement par un autre (du moins au niveau de notre expérience, car la physique moderne nous montre dans les atomes un perpétuel mouvement immanent...), mais ce mouvement n'en est pas moins un « se mouvoir » qui, nonobstant la valeur subjective de ce pronominal, comporte spontanéité et autonomie (contrairement d'ailleurs aux graves aristotéliens, les corps newtoniens exercent entre eux une attraction de gravitation qui est réciproque).

²⁶ Irrécusabilité pour la défense de laquelle on pourrait sans doute mettre en œuvre (comme aussi pour le fait que nous ayons une première connaissance de *ce que sont* les choses ou pour ce que nous allons dégager comme « point de départ » de la philosophie première) ce « principe de rétorsion » qu'Aristote met en œuvre en *Mét.* Γ3-8 pour la défense du principe de non-contradiction et dont Gaston ISAYE (*L'affirmation de l'être et les sciences positives*, Paris-Namur, Lethielleux - pr. univ. de Namur, 1987) proposait de généraliser l'usage. D'ordre critique, cependant, l'usage de ce principe ne saurait jamais que confirmer la nécessité d'engager

encore les nécessités qu'intègre cette autonomie se saisiront soit dans la ligne de la nature-matière soit dans la ligne de la nature-forme (voire, avec celle-ci, de la nature-fin), mais justement il y a entre, d'une part, la matière et la forme telles que l'expérience ordinaire et commune nous donne d'en avoir une première saisie et, d'autre part, toute la complexité dynamique ou/et structurelle qui dépend de la nature cause propre de mouvement et de repos, un écart. Cet écart, aussi bien, est ce qui suscite, éventuellement selon la voie galiléenne entr'aperçue mais mise de côté par Aristote²⁷, les diverses recherches d'un savoir de science « de la nature ». Saisir en effet qu'il y a, en chacun de ces êtres que, dans "la" nature», nous expérimentons soumis au devenir, une telle cause, c'est pour la pensée y atteindre un ancrage au delà duquel elle ne peut plus aller, car il y constitue un « premier » non plus « pour nous » mais « en soi » et, c'est ici le cas de le dire, « par nature », mais c'est aussi opérer un saut par dessus l'écart qu'il y a d'une sorte de « premiers » à ce qui dépend de l'autre, un saut qui ne dispense pas de ces recherches mais bien au contraire les appelle.

En *Phys.* A et B, en effet, a commencé d'apparaître et va se confirmer la nécessité, non pas de renoncer à poursuivre la ou les interrogations vers la nature, mais d'ouvrir *en outre* une interrogation plus radicale encore, celle qui ouvre le « travail » – comme annoncé nous allons rencontrer par deux fois le mot – de la philosophie première.

Trois lieux d'appel à la philosophie première

α. *Physique* A 7 et 9

Phys. A9, pour commencer par ce lieu sur ce point explicite, déclare *in fine*, c'est-à-dire peu avant l'annonce du « nouveau départ » que va prendre *Phys.* B, que

quant au principe selon la forme (*peri de tês kata to eîdos archês*),

est-ce qu'il est un ou bien plusieurs,

l'interrogation, non dispenser de mener le travail qu'elle appelle, ce pour quoi il reste par lui-même totalement impuissant.

²⁷ Qu'il en ait aperçu la possibilité apparaît dans le texte suivant : « dans les problèmes [que nous pouvons rencontrer] [...] il en existe certains qui se ramènent à une défection de la sensation. En effet, certaines [réalités sont telles que], si nous les voyions, nous ne les chercherions pas. Non que nous les connaîtrions de science par le [seul fait de les voir], mais parce qu'à partir du [fait de les] voir nous aurions l'universel [en notre possession]. Si par exemple nous voyions la lentille trouée et la lumière passant à travers, nous serait aussi manifeste en vertu de quoi elle brûle » (*Sec. Anal.* A31, 88a11-16). Mais toute la vigueur de son réalisme foncier est allée à marginaliser autant que faire se pouvait ce type de problèmes. Pourquoi cela ? Parce que : « pour les choses qui ne peuvent être perçues par les sens nous estimons en avoir fourni une explication rationnelle suffisante quand nous en sommes arrivés à en montrer la possibilité » (*Météor.* A7, 343b5-8, tr. Jean Tricot), et que l'explication par le possible, le caractère d'énigme de l'extraordinaire "applicabilité" des mathématiques au réel le manifeste aujourd'hui, ne peut que susciter par contre-coup, et d'autant plus qu'elle est plus puissante, l'interrogation *réaliste* vers ce réel.

et ce qu'[il est] ou ce qu'ils sont

[c']est le travail (*ergon*) de la philosophie première de le
discerner de la manière [la plus] pointue (A9, 192a34-36).

Pourquoi cependant cette recherche s'impose-t-elle, et comment le travail (critique) de *Phys.* A y a-t-il conduit ? Il y a conduit au moment même où il nous faisait atteindre, dans la réalité singulière existante et soumise au devenir ce premier ancrage qu'y constitue pour la pensée ce « même » qu'est, par delà ce devenir et par delà la multiplicité des êtres en lesquels il se rencontre, sa forme eidétique et physique, l'*eîdos kai morphe* (cf., e.g., *Phys.* B1, 193b4 et *Mét.* Z8, 1033b5-6). Tout de suite en effet après ce qui constitue une première (ou deuxième... voir *infra*) remontée *aboutie* du triangle de Parménide, *Phys.* A7 en vient à soulever, avant de récapituler une dernière fois l'acquis, la question suivante :

est-ce que d'ailleurs [c'est] la forme eidétique, ou bien le sujet, [qui est] substance, ce n'est pas encore manifeste : *poteron de ousia to eîdos, e to hupokeimenon, oupo delos* (A7, 191a19-20).

Pourquoi cette question ? Parce que si, pour reprendre les heureuses expressions de Lambros Couloubaritsis²⁸, la forme physique se présente comme étant ce qui, dans le flux du devenir, *persiste*, et par là rend possible la saisie d'une forme eidétique hors du temps, il n'en demeure pas moins que cela ne se réalise que parce qu'elle est "reçue" dans un sujet qui est, lui, ce qui *subsiste*. Or, si l'*eîdos*, qui est « ce que l'intelligence "voit" sachant ce que la chose est » ne doit pas être identifié, comme le fait Platon, comme « ce qui est vraiment », à savoir comme *ousia*, le lien qui vient d'être mis au jour entre lui et la *morphe* commence, ainsi que le demande le rejet de cette identification, à les *situer* dans ce qui est, mais *commence seulement* de le faire, puisqu'il apparaît ici que pour répondre à la question (critiquement la plus fondamentale) : « qu'est-ce que cela, que voit l'intelligence sachant ce que la chose est ? » il est nécessaire de répondre à la question (qui va relever du « travail de la philosophie première ») : « qu'est-ce que cela, qui est vraiment ? ».

En outre, les devenirs sont multiples, auxquels est soumise la réalité singulière, de sorte que, si la régression vers les éléments que présuppose la connaissance ordinaire que nous en avons conduit, semble-t-il, à une matière à la limite une dans son indétermination même²⁹, mais aussi, d'autre part, à autant de déterminations distinctes, la question se pose bien de savoir si,

²⁸ Lambros COULOUBARITSIS *L'avènement de la science physique. Essai sur la physique d'Aristote*, Bruxelles, Ousia, 1980, p. 300. Nous donnerons cependant plus loin à « subsister » et « subsistance » un sens plus fort que celui de la seule « sous-jacence » exprimée par le mot de *sujet*.

²⁹ « Connaissable [de science] selon l'analogie [...] elle est donc un principe un, non [toutefois] de manière à *exister* une, ni en existant de la même manière que ce qui est un certain *ceci*, mais [principe] un pour autant qu'[est une] la notion expressive [seulement analogique qui est la sienne] » (*Phys.* A7, 191a7.13).

« quant au principe selon la forme, il est un ou plusieurs ». Certes cette réalité *existe* à chaque fois *une* et, comme l'a explicité l'observation menée dans les *Catégories* du dire par lequel nous la décrivons, il y a en elle une détermination première qui est ce par quoi nous la connaissons (et en droit la désignons) d'abord. Mais cette détermination suffit-elle à rendre compte de l'*unité de l'être* dont ce même dire exprime qu'elle n'est que la première de la multiplicité de déterminations qu'intègre cet être ? Cette question se pose dans la considération de ce qui est pris *en tant qu'être*, et non plus seulement en tant que soumis au devenir.

Avec elle, bien plus, commence d'apparaître le *point de départ* de la philosophie première. L'un des résultats majeurs de l'observation menée dans le traité des *Catégories*, résultat que reprend d'ailleurs Z1, pour en tirer la première articulation de l'interrogation vers ce qui est pris en tant qu'être, et résultat qui apparaît alors comme étant celui de la *toute première* remontée en quelque façon *aboutie* du triangle de Parménide, ce résultat, donc, consiste en la mise au jour de ce que ce à quoi s'accroche notre dire descriptif de ce qui est : à certaines réalités *singulières* qui existent *par soi*. Ce que, dès lors, nous montre la conjonction des questions soulevées *in fine* de *Phys.* A7 et 9, c'est que lorsque nous cherchons les causes de ce qui est pris en tant qu'être, ce que nous cherchons, ce sont les causes qui, immanentes à ces réalités que nous classons dans la catégorie de la substance, leur donnent le *mode d'être*, l'*exister par soi* et *un* qui est le leur³⁰.

β. *Physique* B2

Mais ce point de départ demande à être encore mieux saisi, et ce grâce à l'autre renvoi explicite de *Phys.* A–B au « travail », à l'*ergon* de la philosophie première. Après avoir souligné que, à la différence des mathématiques, la science du « physicien » « concerne ces réalités qui existent, d'une part, séparées selon la forme eidétique mais, d'autre part, dans la matière », les dernières lignes de *Phys.* B2 précisent explicitement : « comment, d'autre part, il en va pour ce qui est séparé, et ce que c'est, [le] discerner est le travail de la philosophie première » (194b12...15). Et pourquoi, en un tel lieu, un tel renvoi ? Parce que si la saisie de la nature comme cause immanente de mouvement et de repos dans ces réalités qui « ONT une nature » – à savoir précisément celles que nous classons dans la catégorie de la substance, « car toujours la nature [est] un certain sujet et existe dans un sujet » (cf. 192b32-34) –, si cette saisie, donc, a été saisie de ce qui est en ces réalités source de l'autonomie *de leur devenir*, cette autonomie en présuppose une autre, plus radicale, celle qui donne à ces mêmes réalités d'avoir un *exister* non pas seulement *par soi* et *un* mais aussi *séparé*. Seules aussi bien ces réalités sont telles que l'on peut et doit dire de chacune d'elles qu'elle est « ce qui est un certain ceci, *to tode ti* » (cf. *Mét.* Z1, 1028a12), c'est-à-dire une réalité que nous pouvons désigner du doigt

³⁰ Pourquoi user ici de *exister* plutôt que de *être* ? Précisément parce qu'il va s'agir désormais d'en rechercher les causes immanentes, ce que, notons-le, la décision de garder valeur de principe au simple jugement d'existence ne faisait encore que suggérer.

comme localisée-localisante parce qu'ayant un *exister*, Z3 nous fera voir qu'il nous faut alors entendre ce terme en un sens plus fort que nous ne le faisons plus haut à la suite de L. Couloubaritsis, *subsistant*.

2.2. Vers l'*ergon* de *Métaphysique Z* et H

Et il faut expliciter davantage encore ce qui se rassemble en ce point de départ. Saisir la nature comme source de l'autonomie dans le devenir, c'est saisir la cause immanente radicale des nécessités qui gouvernent celui-ci. Mais ces nécessités s'exercent selon la dualité de la nature-matière et de la nature-forme. Cette dualité joue-t-elle encore dans l'exercice des causes immanentes qui assurent aux réalités que nous classons dans la catégorie de la substance cette autonomie *dans l'ordre de l'être* en quoi consiste leur *exister subsistant* ? Ou bien, comme cela semble nécessaire si vraiment cette autonomie-ci est autre que cette autonomie-là, et seule la rend ultimement possible, s'exercent-elles, tout en intégrant ce double exercice-là, dans un ordre vraiment autre, et donc autrement ? Nous retrouvons ici l'absolue nécessité d'intégrer, dans l'articulation du travail qui va enfin s'ouvrir maintenant à la philosophie première, le grand et ultime effort de remontée du triangle de Parménide que développent, mais sans pouvoir aboutir ailleurs que dans ce travail, les *Sec. Anal.* Et de fait, nous les verrons contribuer de manière absolument décisive, et il sera par deux fois explicitement souligné que c'est en vue de la poursuite du travail, de l'*ergon* de la philosophie première, à cette articulation.

De même cependant que la *Physique* commençait à nous donner notamment, avec la remontée à ce « même » qu'est l'*eîdos kai morphe* une première saisie de l'ancrage premier de la pensée dans ces réalités que nous expérimentons être, pour seulement ensuite nous faire accomplir le saut vers la *phusis*, cause immanente, en ces mêmes réalités, de leur mouvement et de leur repos, de même le livre Z consacrera seize chapitres à notamment mieux situer dans ce qui est ce même « même », qu'il va à cette fin désigner techniquement comme *to ti ên eînai*, pour seulement ensuite nous faire accomplir, au chap. 17, le saut à la (première des deux) cause(s) propre(s), de l'exister subsistant qui est le leur, celle que *Phys. A9* annonce comme « cause selon la forme ». Par là sera établi en quoi consiste le réalisme de la connaissance ordinaire et commencé d'être exploré, *aux fins de la science qui sera sagesse*, l'écart simultanément mis au jour entre (unité de) première intelligibilité et (unité d') être.

Quant à Aristote en tout cas, on le voit, l'affirmation de ce réalisme, pour implicite qu'elle soit, est tout sauf naïve³¹, susceptible qu'elle est de

³¹ Même si tel est trop souvent le cas de sa réception et transmission scolaire ou scolastique. Et certes la marginalisation du savoir par le seul possible est solidaire de l'anticipation d'un savoir dont tous les termes resteraient, même au prix de grands raffinements dans leur acquisition, de l'ordre descriptif ou, pour employer le mot au sens que lui donne Cl. IMBERT, *op. cit.*, « phénoménologique », soit donc de l'ordre des *Catégories*. Et cette anticipation prétend bien s'appuyer (cf. *ibidem* p. 77) sur la thèse de l'exhaustivité, relativement à tous sensibles possibles, de nos cinq sens.

faire collaborer à son explicitation toutes interrogations et mises en question ultérieures d'ordre critique, comme aussi, par suite, le nouement de l'interrogation qui a rendu cela possible devrait être lui-même susceptible de faire collaborer à ses propres renouvellement et actualisation toutes autres tentatives ultérieures, tant « métaphysiques » que de renversement ou dépassement de la métaphysique. L'acquisition du point de départ du travail qu'ouvre ce nouement, aussi bien, engage lui-même déjà un important travail préalable, auquel semblent pouvoir être reconduits, de par la « partialité » qui résulte de leur autonomie même, non seulement tous savoirs de science mais aussi, en tant qu'elles sont toutes susceptibles de déboucher sur le désir d'une sagesse acquise par notre seul labeur, toutes activités humaines, si bien qu'un seul obstacle semble susceptible de s'opposer définitivement à une réacquisition de ce point de départ et à une reprise pour aujourd'hui du travail qu'à partir de lui Aristote a engagé dans la *Métaphysique* : le renoncement à la recherche de la sagesse par voie de science. Sans doute est-ce cet obstacle épistémologique qu'il faut appeler, en un sens large, le positivisme, ce positivisme dont Edmund Husserl a pu écrire que « pour ainsi dire il décapite la philosophie »³². Mais peut-être faut-il ajouter que si la question du divin ne peut être philosophiquement abordée, du moins à suivre Aristote, qu'en passant par le dur labeur de l'analyse causale de ce qui est pris en tant qu'être, ce dur labeur, réciproquement, ne peut être durablement maintenu s'il n'est pas soutenu par le *thumos* qui anime cette question. Cercle ? Non : vie, à toujours renouveler, de la question et du labeur visant à y répondre, et vie qui, étant de l'esprit, est capable de dépasser son

Mais cette naïveté est-elle plus grande que celle qui a anticipé l'exhaustivité d'un savoir de science de type galiléen, science dont la physique quantique manifeste aujourd'hui l'impossibilité de lui accorder le caractère réaliste que lui accordent spontanément la plupart des physiciens (voir par exemple, sur ce point, Bernard d'ESPAGNAT 2002, *Traité de physique et de philosophie*, Paris, Fayard) ? Le fait est en tout cas que cette anticipation-ci rend impossible la recherche des causes propres qui, immanentes au réel, sont en lui, et plus radicalement qu'au niveau catégoriel, sources de ce qui y est nécessaire, recherche qu'au contraire a suscitée (mais non, assurément, pour Platon, ni pour les Stoïciens, dont Aristote diffère donc beaucoup plus que l'angle d'approche de Cl. Imbert ne permet de le repérer) cette anticipation-là. Osons, par ailleurs, la question suivante : si éclairantes et pertinentes que soient, et elles le sont effectivement, la confrontation et la manifestation de l'irréductibilité de la logique « phénoménologique » des Anciens et des langues formulaires inaugurées au siècle dernier, et si pertinent(s) que soi(en)t le (ou les) « en tant que... » anthropologique(s), est-il bien à la hauteur de ce qui est en jeu de mettre ses espoirs, pour rendre compte de cette irréductibilité, en quelque recherche de cet ordre (cf. par ex. p. 221, 278n, 326, 386sq.) ? A tenter, en revanche, de reprendre aujourd'hui les voies de la *Métaphysique*, l'on pourrait bien parvenir à manifester dans le réel un *hiatus* entre ce que la science mathématisée permet, et elle seule, d'y atteindre et ce qu'y atteint notre expérience commune et à partir de quoi la philosophie, et elle seule, peut et doit en développer des analyses causales propres (voir *infra* la note 57).

³² Edmund HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, tr. fr., Paris, Gallimard, 1976, p. 14.

immanence constitutive vers la transcendance de ce dont l'exister est subsistant et, de là, de s'élever au moins un bref instant et malgré la pleine séparation du sensible qui est la sienne, jusqu'à une certaine contemplation de divin.

Avant toutefois de jeter ne serait-ce qu'un bref regard dans cette direction, il convient, à défaut de pouvoir ici suivre pas à pas la progression du travail au cours duquel *Mét. Z* et *H* mènent les deux premières analyses causales de ce qui est pris en tant qu'être qu'appelle l'exister subsistant des réalités que nous classons dans la catégorie de la substance, d'en proposer malgré tout un certain survol.

II. LES CAUSES IMMANENTES DE L'EXISTER SUBSISTANT : SURVOL DE MÉTAPHYSIQUE Z ET H

1. Sa cause “selon la forme”

1.1. Métaphysique Z1 à 3, 1029a1

Pourquoi donc, pour commencer par le commencement, Z1 commence-t-il par rappeler la constatation selon laquelle *to on legetai pollachôs* ? Parce que, d'une part, c'est l'une des voies, indispensable, de la mise au jour de ce *point* de départ qu'est, pour la science qui va être sagesse, la *subsistance* de ces réalités que nous classons dans la catégorie de la substance. Mais aussi, d'autre part, parce que tant la connaissance ordinaire que nous en avons que les divers savoirs de science que nous sommes susceptibles d'en acquérir nous font ou feront saisir ces réalités comme assumant en cette subsistance une multiplicité de déterminations dont la science en question devra se montrer capable de situer les diverses objectivités.

Et certes nous savons déjà, grâce à l'explicitation que nous ont permis de commencer à développer, de l'interrogation critique aristotélicienne, les tournants critique et langagier plus récents, que nous ne pourrions en rester là : ce n'est pas seulement l'interrogation vers le *fondement de la signification*, mais aussi celle vers *la source de la nécessité* qui va accompagner l'interrogation vers ce qui est en tant qu'être. Mais c'est bien avec le concours de la première qu'il faut commencer, puisqu'il s'agit de passer de la connaissance ordinaire au savoir de science, lequel seul atteint à du nécessaire. Très vite, d'ailleurs, ce concours même de la première va aussi faire appel au concours de la seconde. Tout à fait pour commencer, cependant, c'est bien de la question qui conduit à expliciter la signification que – juste gloire soit ainsi rendue à Socrate – nous allons d'abord faire usage. Un usage très particulier il est vrai, puisque, en vue d'interroger vers cela dont Z1 a suggéré que c'était ce vers quoi ultimement interrogeaient implicitement toutes philosophies antérieures, nous allons demander « qu'est-ce que l'être ? *ti to on* ; » soit, donc, user de la question « qu'est-ce que... ? » pour interroger vers le réel signifié et désigné par un participe ou un infinitif substantivés formalisant le verbe même dont il est fait usage dans la question qui le vise. Cette question cependant, il convient de le souligner, n'est pas celle du *Sophiste* : « que pouvez-vous bien vouloir signifier, quand vous énoncez ce mot : “étant” ? » (244a). Celle-ci est d'abord critique ou, équivalamment, ne distingue pas interrogation critique et interrogation vers le réel. Celle de Z1 intègre bien, et en s'étant placée à un second degré par rapport aux sciences autres, l'interrogation critique, mais elle est premièrement une interrogation vers le réel. Dans celui-ci d'ailleurs elle cherche bien, comme la question « qu'est-ce que... ? » le fait dans son usage ordinaire – c'est-à-dire relativement à un tout de réalités que, par delà divers traits descriptifs autres, nous désignons *en premier lieu* d'un même nom « universel » –, un certain « premier ». Mais le « premier » ici recherché l'est

à un degré du moins *pour nous* second, puisque c'est en toutes les réalités ainsi visées qu'il doit être tel. Sa recherche, aussi bien, ne s'arrête pas avec la mise au jour du fait que, parmi ces réalités, certaines sont exprimées par nous exister en premier, et de fait, cela est vrai, existent bien ainsi¹. Bien au contraire, c'est là qu'elle commence : il nous faut éprouver ce que vaut la réponse, ou plutôt, et cela même fait évidemment déjà question, la double réponse que notre travail préparatoire nous permet déjà de proposer : ce qui donne à ces réalités que nous classons dans la catégorie de la substance de *subsister*, n'est-ce pas ce que précisément exprime le latin *substantia*, à savoir qu'elles sont *sujet* ? Ou bien n'est-ce pas plutôt cette forme eidétique, disons cette *essentia*, puisque telle serait la juste transposition latine du grec *ousia*, qui est en chacune l'intelligible premier que nous donne d'en saisir notre expérience ordinaire et commune² ? Telle était la question mise au jour en *Phys. A7* et que reprend d'entrée *Z3*, en divisant en outre l'examen de la deuxième candidature dans la prise en considération du candidat à partir, d'une part, du mode selon lequel il se présente à nous en notre dire et en notre pensée, à savoir comme un *universel*, et ce d'abord sous le mode du

¹ Lesquelles, exactement ? C'est la question dont *Z2* examine les diverses réponses qui lui ont été données, pour conclure que les discernements qu'elles appellent ne pourront être posés que dans le courant ou au terme du travail ouvert par la question « qu'est-ce que la substance ? » Disons cependant, pour actualiser ce nouement de la question, qu'il faut accorder à R. Descartes que, dans notre expérience ordinaire et commune, c'est l'homme qui est la première de ces réalités qui, avec les trois caractères que nous avons dits, subsistent. Mais ajoutons qu'il convient à coup sûr d'y inclure les vivants et même, nonobstant divers états sous lesquels ils se présentent et divers mélanges en lesquels ils peuvent se trouver, les corps inanimés à nous donnés dans cette même expérience. Reconnaissons aussi que, à lire le texte suivant de W.V.O. QUINE : « la philosophie et les sciences particulières offrent un champ infini pour des désaccords sur la réponse à la question : "Qu'est-ce qui existe ?". Une de ces questions qui a, traditionnellement, divisé les philosophes est de savoir s'il existe des objets abstraits » (*Le mot et la chose*, tr. fr., Paris Flammarion, 1977, p. 322), l'on trouve bien un écho de la mise en question par *Z2* de la thèse platonicienne qui pose les Idées comme « plus pleinement êtres ; *mállon onta* ». Mais observons aussi que c'est précisément en une telle rencontre que nos deux auteurs prennent deux directions opposées : l'un qui va relativiser au calcul où l'on pourra l'admettre comme variable ce qui, éventuellement « abstrait », sera reconnu « être » ; l'autre qui, avec l'aide d'une remontée plusieurs fois renouvelée du triangle de Parménide, va tenter d'analyser l'*être*, pris comme tel, de ces réalités singulières sensibles que la recherche d'une science qui serait sagesse nous a amenés à reconnaître comme *subsistantes*.

² Traduire *ousia* par *substance* n'est donc pas, on le voit, satisfaisant. Mais l'histoire du mot *essence* est telle, liée qu'elle est à l'essentialisme tant gnoséologique (cf. *supra* note 18) que métaphysique (cf. *infra* note 72), que son usage semble devoir être absolument proscrit des traductions d'Aristote (voir sur ce point MB 1993, « Pertinence métaphysique d'Antisthène » in : Gilbert ROMÉYER-DHERBEY et Jean-Baptiste GOURINAT (éd.) : *Socrate et les Socratiques*, Paris, Vrin, 2001, p. 381-407. Même si d'ailleurs l'abord de l'*ousia* par le sujet n'est pas celui que suggère le mot, il est bien pour Aristote l'un des abords décisifs de la chose (voir sur ce point MB 2003b, p. 184-93).

genre, et à partir, d'autre part, de cet *être* que nous l'exprimons et pensons spontanément avoir dans ce qui est, mais qui reste à y situer avec plus de précision, ce pour quoi Z4 va être amené à le thématiser comme *to ti ên êinai*.

Disons tout de suite que cet examen va se révéler doublement négatif, mais non pour autant infructueux. Bien au contraire, ce sont les difficultés mêmes qui vont s'accumuler au long des quatorze chapitres qu'il va mobiliser qui vont obliger à approfondir une interrogation encore insuffisamment aiguisée et permettre à Z17 de prendre un nouveau départ cette fois victorieux... mais non pleinement toutefois. Disons pour anticiper que si ce chapitre, atteignant une première cause immanente de la *subsistance* des réalités que nous classons dans la catégorie de la substance, donne d'*entrer* définitivement dans la science de ce qui est pris en tant qu'être, des questions auront été accumulées en chemin qui obligeront celle-ci à poursuivre encore son analyse causale, avant de pouvoir aborder en Λ la question du divin et de la transcendance, au delà de ce premier succès.

1.2. Métaphysique Z3 à 6

L'*hupokeimenon* et l'*eîdos* (du moins un certain *eîdos*, celui précisément des réalités que nous classons dans la catégorie de la substance) sont substance. L'un et l'autre en effet sont sous quelque aspect ce qui existe vraiment et en premier. Sous un certain aspect seulement cependant, comme aussi bien le manifeste la concurrence de leurs candidatures à répondre à la question : « qu'est-ce que la substance ? ». Relativement à cette question, par conséquent, aucun des deux n'est l'*explicans*, le ou les « premier(s) » qu'elle recherche, mais ils sont bien plutôt deux *explicanda* majeurs à partir de l'examen desquels nous pouvons espérer découvrir la voie qui nous mènera à ce ou ces « premier(s) ». Bien entendu, le composé que leur concours constitue dans le réel n'est pas, justement comme composé, un tel « premier », il est bien plutôt ce dont notre question devrait au moins nous *préparer* à trouver la ou les cause(s) propres de l'exister subsistant qui, *au delà de cette composition*, est le sien.

C'est de cela précisément, aussi bien, que le sujet ne peut en aucune façon rendre compte car si celui-ci est bien, de la réalité que nous classons dans la catégorie de la substance, l'aspect sous lequel elle « *subsiste* » sous la diversité des attributions qui lui sont faites et sous les changements qui l'affectent, le seul « premier » auquel peut renvoyer la conjonction de ces deux abords, c'est la matière. C'est à celle-ci en effet que, à « déshabiller » successivement la substance de ses traits descriptibles, d'abord des plus apparents (les qualités à nous sensibles) puis de ceux qu'ils présupposent dans nos reconstructions imaginatives (ceux dont depuis Galilée nous avons appris à user de la mesurabilité), le second de ces deux abords permet au premier d'aboutir lui aussi, ce que ne pouvaient accomplir à eux seuls ni l'*Organon* en général ni le traité des *Catégories* en particulier. Or l'indétermination de la matière la rend bien incapable de rendre compte du subsister au sens fort que constitue l'exister par soi, séparé et un, et dont seule la saisie de la ou des causes qui sont à sa source permettra de préciser

comment, à les considérer comme telles, les réalités qui le possèdent exercent le « subsister » entendu au sens de la simple sous-jacence³.

Mais tout d'abord, donc, il nous faut mettre en examen la candidature de l'*eîdos* car, ainsi que le souligne d'entrée Z4 dans un très beau parallèle avec le passage qu'il revient à l'art du politique de faire accomplir depuis la recherche des biens particuliers jusqu'à la réalisation du bien commun, « [notre] travail avancera à passer à ce qui est le plus connaissable, *pro ergou gar to metabainein eis to gnōrimōteron* » (1029b3), et ce plus connaissable est à coup sûr, Platon n'avait pas entièrement tort, du côté de l'*eîdos* plutôt que de la matière. Pour aller vers ce plus connaissable *en soi*, cependant, notre travail doit d'abord s'attacher à mieux situer dans ce qui est ce premier connaissable *pour nous* qu'y est, par nous saisie dès l'expérience ordinaire et commune, la forme eidétique et physique :

et d'abord, [donc], disons à son sujet certaines [choses que l'on doit en dire en abordant ce point] à la manière de la réflexion logico-critique, [à savoir] que le « qu'était être » [soit, voir *infra*, « l'être qui, d'un être, demeure tel être »] est, pour chaque [réalité singulière existante], ce qui est dit par soi [d'elle], *kai prōton eipomen enia peri autoū logikōs* (1029b13-14).

Logikōs, c'est-à-dire en amorçant une nouvelle fois une remontée du triangle de Parménide et ce, en l'occasion, à partir de la distinction faite en *Sec. Anal.* A4 entre attributions par soi du premier et du second mode, c'est-à-dire, puisque ce qu'il y a de commun à ces deux modes est d'exprimer la saisie d'un certain *nécessaire*, à partir d'un discernement posé par eux au point de départ de la remontée qu'ils tentent vers ces causes qui sont dans le réel sources du nécessaire que cherchent à atteindre, sous autant de « en tant que... » propres, les divers savoirs de science.

³ Z3, dont cet alinéa et le précédent ont tenté de condenser la démarche, constitue donc, au delà du renvoi à l'examen de la candidature de l'*eîdos*, une pierre d'attente à un travail ultérieur. Pour des raisons que l'on devrait apercevoir plus loin, ce travail se situera plus loin même que Z17, à savoir en H et θ7. Par ailleurs, comme l'idée en sera sans doute venue au lecteur, le déshabillage de la substance n'est pas sans évoquer celui que R. Descartes fait subir au morceau de cire ou, encore, la critique de l'idée de substance par John LOCKE. Les deux parallèles, à coup sûr, méritent d'être creusés. Demandons simplement, ici, pourquoi la critique de la doctrine des idées innées ne passe pas, comme le fera Aristote en Z17, de la critique de la substance-sujet (celle sur laquelle, il est vrai, la traduction de *ousia* par *substantia* polarisait l'attention et dont, aussi bien, la scolastique et G. Leibniz pensaient pouvoir tenir que *actiones sunt suppositorum*) à la considération de la substance comme cause ? Immédiatement, parce que, tenant que « l'esprit n'a point d'autre objet de ses pensées et de ses raisonnements que ses propres idées » (*Essai philosophique concernant l'entendement humain*, tr. fr. (1755), Paris, Vrin, 1983, p. 427), il ne peut empêcher son empirisme de rester, dans la mouvance de l'auteur de cette même doctrine, un idéalisme – et aussi sans doute parce que, antérieurement même à nos deux auteurs, avait été perdue, et ce dès l'Antiquité, l'analyse causale de ce qui est pris *en tant qu'être*.

Notons-le d'ailleurs tout de suite, il y a ici encore, mais cette fois avec E. Kant, un bien remarquable lieu de convergence et divergence. Contre la simple évidence rationnelle des idées claires et distinctes, Gottfried Leibniz a su poser, en effet, le problème de la source de la nécessité et, contre sa réponse par le seul principe de [non] contradiction, E. Kant a su retrouver, dans l'irréductibilité du « jugement synthétique » au « jugement analytique », l'irréductibilité de l'attribution par soi du second mode à celle du premier. Mais, des trois notes qui le caractérisent :

– la nécessité,

– l'altérité (le prédicat du « jugement synthétique » ajoute quelque chose, à la différence de celui du « jugement analytique », à son sujet ; en termes d'Aristote : à l'inverse de l'attribution par soi du premier mode, dont la nécessité provient de ce que ce qui est attribué se trouve “dans” *ce qu'est* ce à quoi cela est attribué, la nécessité provient, dans l'attribution du second mode, de ce que, exprimant *ce qu'est* ce qui est attribué *sans faire abstraction du jugement d'existence* (ainsi, à la différence du *concave*, pour le *camus*), on doit nécessairement exprimer *ce qu'est* ce à quoi cela est attribué (le nez), qui est *autre* mais sans quoi cela n'existerait pas),

– l'existence,

il dissocie, en séparant jugements synthétiques *a priori* et *a posteriori*, la première et la troisième de ces notes. Pourquoi cela ? Pour la raison que nous avons déjà rencontrée, à savoir que depuis R. Descartes et sur le problème de la signification, le franchissement du “pont” entre la pensée et l'être se trouve interdit à la philosophie, comme aussi, par voie de conséquence explicitée par N. Malebranche et D. Hume, la saisie *dans le réel* de quelque causalité et donc de quelque nécessaire que ce soit, d'où l'*a priori* kantien selon lequel le nécessaire ne saurait être qu'*a priori*.

Ici au contraire, justement parce que la pensée ne saurait remonter à l'ancrage causal sans passer par l'ancrage du fondement de la signification, c'est vers celui-ci que la recherche va s'orienter en premier lieu, mais de telle manière qu'elle va ensuite s'orienter d'elle-même vers celui-là.

Explicitant (brièvement) son point de départ, disons qu'il consiste :

– tout d'abord, en un accord intersubjectif sollicité par Aristote auprès de l'un des membres de son auditoire, ou auprès de toi lecteur, autour :

• du jugement d'existence suivant : non pas « je suis », mais : « tu es » ;

• du fait que, à la question « qu'est-ce que pour toi est être ? » (ainsi formulée pour bien marquer que c'est vers cette réalité singulière que l'on vient de reconnaître exister que l'on interroge), la saisie effective et commune d'une certaine forme eidétique et physique contraint de répondre : « ce que pour moi est être c'est être homme » – et non pas, par exemple, « être lettré », même s'il est nécessaire à l'interlocuteur de l'être pour entrer dans le travail de situation de la forme dans ce qui est ;

• du fait que nous accédons ainsi à cette forme comme à « ce que chaque [réalité singulière existante] est dite [être] par soi » ;

• du fait que, par delà le devenir auquel elles sont soumises, ce certain être que nous atteignons en chacune des réalités singulières données à notre expérience demeure en elles, du moins pour un certain temps, singulièrement le même (par exemple durant le temps qui s'est écoulé entre la question et la réponse), tout en étant saisi par nous comme étant en plusieurs d'entre elles, universellement le même ;

– puis à décider de nous référer techniquement au « même », ainsi thématiquement sur la base de cet accord, comme étant :

to ti ên ênain

le qu'était <[?]> être

l'être qui, d'un être, demeure tel être

ou, lorsque le contexte permet de s'en contenter, la « quiddité ».

La thématization de ce « même », cependant, n'a été possible qu'au prix de la mise de côté de tous les traits qui s'attribuent *en second*, que d'ailleurs ce soit ou non *par soi*⁴, à ladite réalité singulière, alors même pourtant que chacun d'eux semble bien être lui aussi un certain « même », appelant lui aussi semblable thématization. D'où deux questions :

– de quoi y a-t-il quiddité ? Question examinée en Z4 et 5 ;

– la quiddité est-elle « le même », ou autre, que la réalité singulière existante ? Question abordée, nous l'avons déjà relevé, en Z6.

Ne pouvant ici entrer dans le détail de la démarche qu'elle suscite (et au cours de laquelle fonctionne à plein la technicité de l'expression *to ti ên ênain*), retenons-en du moins, tout d'abord, qu'elle permet d'établir que l'*ousia* n'est pas l'*eidos* et cela :

– tant d'un point de vue d'extension (Z4) : tout ce que nous désignons d'un *nom un* n'est pas pour autant un *être un* ayant une *quiddité une*, mais ce que nous pouvons classer dans une des catégories, et qui donc entre dans l'intelligibilité d'un *genre* (univoque, ce que ne sont pas les genres « épistémiques ») *un*⁵, même s'il s'agit de catégories autres que celles de la

⁴ Sur la différence ici décisive entre la liste des prédicables donnée par Aristote dans les *Topiques* et celle donnée par Porphyre dans son *Isagogè* (et retenue par la tradition ultérieure), voir MB 2002b, «Prédicables de los Topicos y predicables de la Isagogè», *Anuario Filosófico* 2002 (35), p. 129-64.

⁵ Cette unité, est-il d'ailleurs relevé à la fin de Z4, est autre pour chacune des catégories. Le point est, aujourd'hui plus encore qu'au temps d'Aristote, d'une importance extrême. A lire en effet le livre *Iota*, qui traite de l'*un*, l'on sera amené à reconnaître que «le multiple et le divisible sont davantage sensibles que l'indivisible, de sorte que, selon la raison, le multiple, en vertu de la sensation, est antérieur à l'indivisible » (3, 1054a27-29) et, de là, à découvrir dans les chapitres suivants comment les saisies distinctes de la qualité (chap. 4), de la grandeur (chap. 5), du nombre (chap. 6), de la substance (chap. 7-9), sont autant de victoires rationnellement différentes de l'intelligence cherchant l'*un* dans un chaos tout ce qu'il y a de plus humien. Or si la signification se forme ainsi, à un niveau qui n'est encore que celui du « contact originel de l'intelligence avec les choses » (cf. Léon BRUNSCHVIG, *Les étapes de la philosophie mathématique*, Paris, PUF, 1972 (1^{er} édition : 1912), p. 462, dans un contexte où il s'agit de préciser l'irréductibilité, déjà

substance, *a* du moins, et même *est*, un *être objectif un*, de sorte que, même si ce n'est alors qu'en second, il existe de certains êtres ayant quiddité et *éidos* qui ne sont pas des substances

– que d'un point de vue de compréhension (Z5) : les propriétés ont un lien nécessaire à la quiddité de la réalité singulière, classée dans la catégorie de la substance, à laquelle elles appartiennent, d'une nécessité d'ailleurs qu'au départ nous ne faisons que pressentir, d'où l'aspiration à un savoir de science, mais elles ont chacune sa quiddité propre.

Négatifs quant à l'examen de la candidature de la forme eidétique à constituer ce qu'est la substance comme substance, ces chapitres présentent donc malgré tout, on le voit, de nombreux résultats positifs. Le plus important d'entre eux consiste à coup sûr en celui que nous avons déjà indiqué établi en réponse à la seconde des questions ci-dessus, à savoir la manifestation de ce en quoi consiste le réalisme de la connaissance ordinaire. Sans pouvoir ici non plus lire Z6 ligne à ligne relevons que, établi face à Platon (qui, sous peine d'avoir à dissocier, comme d'ailleurs relevé dans le *Parménide* – cf. 133a-134e – l'Idée existante et l'Idée intelligible, *doit* répondre positivement à la question posée), ce résultat, d'une part, fait droit à l'exigence d'objectivité posée à juste titre par celui-ci comme condition *sine qua non* de quelque savoir de science que ce soit, mais sans pour autant obliger à accepter la doctrine des Idées :

il est donc nécessaire que soient un le Bien et [ce que] pour du bien [est] être, le Beau et [ce que] pour du beau [est] être, [et que, de manière générale, soient unes avec ce que pour elles est être] toutes les [déterminations] qui [en] sont dites non selon un [être] autre, mais par soi et en premier.

Et de fait, s'il leur appartient [d'être dites par soi et en premier], cela est suffisant, même au cas où elles ne sont pas des Idées – [simplement ce serait] peut-être encore plus [suffisant] au cas où [elles seraient] des Idées (1031b11-15)

tout en relevant d'autre part le point sur lequel cette doctrine doit être ici rejetée (*ici* car, signe du caractère central de ce à quoi elle touche, elle suscite on le sait une réfutation, de la part d'Aristote, sous bien d'autres aspects) :

en même temps, il est manifeste que si vraiment les Idées sont telles que certains le disent, le sujet ne sera pas substance ; il serait [alors] nécessaire, en effet,

que, d'une part, elles soient des substances

relevée par Henri Bergson, du nombre et du genre), selon des rationalités entièrement distinctes, cela ne peut pas ne pas avoir des conséquences absolument décisives dans la formation ultérieure des significations scientifiques, dans les sciences galiléennes, par exemple, ou dans la philosophie. Mais nous ne pouvons ici que le signaler et renvoyer à MB 2003b, spécialement les chap. 5 et 6.

mais que, d'autre part, elles ne soient pas dans un sujet, car alors elles seraient, [elles aussi], par participation (1031b15-18).

Même si, de fait, Z3 a montré que regarder la substance comme sujet n'était, pour dire ce qu'elle est *comme substance*, « pas suffisant » (3, 1029a9 : « *ou gar hikanon* » que reprend, en contraste ironique, le « *hikanon* » de 6, 1031b14 cité à l'instant), il reste néanmoins vrai et à creuser plus avant qu'elle est sujet.

Ce résultat, cependant, reste d'ordre critique, c'est précisément l'erreur de la doctrine des Idées que de lui donner une portée plus forte, et son principal intérêt est, aussi bien, de permettre de nouer plus avant l'interrogation engagée depuis Z1. Ce que ce résultat manifeste, et que Z4 et 5 manifestaient d'ailleurs déjà, mais qu'il scelle définitivement, c'est :

– tout d'abord, l'existence de cet écart dont nous avons déjà fait par anticipation mention entre première intelligibilité et être, entre unité de première intelligibilité et unité d'être, et sur lequel il faut porter maintenant notre attention ;

– mais aussi, par voie de conséquence au moins implicite, la non pertinence de l'Idée (Platon) ou de « l'essence » (l'essentialisme est un platonisme larvé, dont l'autorité a fait couramment conclure qu'Aristote n'est pas décidément distinct de Platon) à répondre à la question (critique) de la source de la nécessité.

Que cet écart, tout d'abord, soit à saisir et quant à l'être de ce qui est et quant à son unité (ce qui apparaît à la fin de Z4 et sera repris dans la double démarche qui conclut Z17), le fait est absolument capital. Mettre au jour cet écart, en effet, c'est mettre au jour ce en quoi vont se développer les divers savoirs de science et ce vers quoi se développe, par conséquent, l'interrogation vers la source de la nécessité telle que la conduisent, dans un effort de remontée du triangle de Parménide, les *Sec. Anal.* Mais c'est aussi manifester que cette interrogation est conjointement interrogation vers la ou les source(s) de cette *unité* d'être en laquelle sont assumées les multiples nécessités qui gouvernent la complexité immanente à la réalité que nous classons dans la catégorie de la substance. Dans son parallèle avec l'agir politique aussi bien, agir dans lequel le législateur, par les nécessités qu'il impose à la poursuite de son bien propre par chacun, assure l'accès à un bien commun *un* de la cité, l'ouverture de Z4 suggérait déjà cela. Mieux, il y a ici encore un remarquable point de convergence et divergence entre Aristote et E. Kant : pour l'un et l'autre la source de nécessité est aussi source d'unité, et pour l'un et l'autre elle est au delà du niveau catégorial ; mais si elle est à chercher, pour celui-ci, du côté de l'aperception transcendante du MOI = MOI, elle l'est, pour celui-là du côté des causes propres immanentes de ce qui est.

Et comment cela, ensuite ? Eh bien – telle est la leçon décisive du travail de Z5, encore que cachée par une conclusion qui n'en retient explicitement qu'une simple répétition de la réponse de Z4 à la question de

savoir de quoi il y a quiddité – à partir des *deux* biais sous lesquels se manifeste cet écart, à savoir :

– assurément, présente dès la thématization de la forme eidétique comme ce qui, d'un être, demeure tel être, la dualité des attributions par soi

– *mais aussi* la dualité des éléments selon lesquels se laissent par nous communément saisir, et dont sont effectivement composées, les réalités, toutes soumises au devenir, que nous expérimentons être, à savoir la matière et la forme.

La conjonction de ces deux aspects est absolument décisive, et elle peut et doit nous apparaître aujourd'hui telle beaucoup plus qu'elle ne le pouvait aux yeux d'Aristote. A l'opposé du choix qui était le sien, en effet, nous avons appris depuis Galilée la nécessité d'un mode positif d'exploration d'un conditionnement matériel de qui se donne à notre expérience, conditionnement d'une complexité qui dépasse tout ce que lui-même ou l'auteur du *Timée* pouvaient pressentir. Mais, en mettant au jour cette conjonction, par quoi sont définitivement assurés l'ancrage dans le réel de toutes remontées du triangle de Parménide, déjà effectuées ou encore à mener à bonne fin, la philosophie première s'ouvre la possibilité d'écouter les divers savoirs de ce mode et de travailler, non certes à les *fonder*, mais à les *situer* en sagesse, ainsi que leur autonomie même le demande et en quoi en retour elle ne peut que gagner une plus grande acribie dans sa démarche propre (ou, aussi, dans la précision de ce que peuvent et doivent être une philosophie de la nature et, partie propre de celle-ci, une philosophie du vivant).

1.3. Métaphysique Z7 à 11

Ainsi donc, appelés par l'examen de la candidature de la forme à constituer ce qui fait que la substance est ce qu'elle est, non comme *telle* substance, mais *comme substance*, nous avons commencé de situer l'*eîdos/morphē/to ti ên ênainai* dans ce qui est, mais l'écart alors apparu entre (unité de) première intelligibilité et (unité d') être montre que cette tâche demande à être poursuivie dans une première exploration, sous cet angle, de cet écart. Telle est la tâche à laquelle s'attellent plus spécialement Z7 à 11, mais à laquelle contribuent aussi Z12 et 13 à 16.

Quant à Z7 à 9, ils s'y engagent en s'essayant à préciser *en parallèle* comment d'une part, s'achevant en un être *un*, le devenir, et plus spécialement les *générations*, mettent en jeu la forme, et comment d'autre part celle-ci entre dans le jeu de nos *raisonnements*, appel étant fait dans l'un et l'autre cas, car c'est là un incontournable plus connaissable pour nous, à un parallèle avec ce qui se passe dans cet autre devenir qu'est notre *faire*. Ne pouvant évidemment pas suivre ici ce travail pas à pas retenons, de Z7, ceci : corrélativement à la forme, la matière est une « partie » de la réalité soumise au devenir, « partie » qui a l'existence et qui est ce qui est transformé ; bien plus, à la différence des réalités artificielles, dont le *ce que c'est* que nous leur imposons se surajoute à celui ou à ceux des matériaux dont nous usons pour les fabriquer sans qu'il résulte un *être un*, les réalités naturelles

intègrent dans un tel être *un* le ou les *ce que c'est* de la matière dont elles proviennent, d'où naît la question suivante, déterminante pour le travail à venir jusqu'au delà de Z :

mais est-ce que [la matière fait] aussi [partie] des [éléments qui entrent] dans l'expression de la notion ? (7, 1033a1-2).

En Z8, où il est notamment établi que la forme n'est pas soumise au devenir mais que ce qui existe au terme du devenir et en quoi s'achève l'exercice de la causalité efficiente, c'est le *tout concret*, un premier abord de cette question amène à reconnaître que la saisie de la quiddité de la substance, et donc d'abord cette quiddité elle-même, gardent – l'unité de première intelligibilité étant moins que l'unité d'être, qui n'appartient qu'au tout concret –, un mode quasi-qualitatif (cf. 8, 1033b19-26). Ce point, tout à fait capital, sera repris en H3, 1043b23-32, à l'appui de la difficulté suivante, dont Aristote reconnaît que c'est avec pertinence qu'elle a été soulevée par « les antisthéniciens et autres incultes de ce genre » :

il n'est pas [possible] que le *ce que c'est* soit défini, car l'expression qui délimite est trop longue, mais *quel* est [un] *ce que c'est*, voilà ce dont il reste loisible de l'explicitier ; ainsi, [de] l'argent, [on dira] non pas *ce que c'est*, mais [qu'il est] comme de l'étain (1043b25-27)⁶.

Tant ces acquis de Z8 que celui de 7 concernant la contribution de la matière au *ce que c'est* concourent à suggérer que, devant intégrer ainsi une multiplicité d'aspects relevant sous des modes divers de la question « qu'est-ce que... ? », ce « premier » qui dans le réel répondra à la question « qu'est-ce que la substance ? » sera bien, selon l'expression anticipatrice de *Phys.* A9, cause *selon la forme* mais le sera, *comme cause*, plus radicalement que la forme.

C'est aussi ce que suggère, choisissons d'y relever ce point, la considération suivante de Z9 :

de sorte que, de même que dans les syllogismes, la substance est principe de toutes [réalités], car

– les syllogismes sont [constitués] à partir du *ce que c'est*,

– et ici, [de même], les générations (l. 30-32).

A première vue, il est vrai, ce texte semble aller dans le sens de l'essentialisme, et c'est bien ainsi que le lit, avec beaucoup d'autres, Jean Tricot, lui qui, en note de sa traduction, écrit en particulier ceci :

cette conclusion et tout le début du chapitre 9 offrent un intérêt capital pour l'étude de la science aristotélicienne. Aristote y développe une théorie analytique de la causalité, qui est une des pièces maîtresses de son système. L'opération causale est, pour lui comme pour Platon, conçue comme une relation purement analytique, analogue à la relation qui, dans le

⁶ Voir sur ce point MB 1993.

sylogisme, rattache une conclusion aux prémisses. Dans un cas comme dans l'autre, on se trouve en présence d'un développement logique de l'essence, d'un mouvement déductif de la pensée explicative. On est ainsi conduit à identifier *cause* et *raison*, ou, si l'on préfère, *cause* et *moyen terme*, et à ramener toute recherche d'ordre scientifique à la découverte de la médiation⁷.

Certes notre texte relie le *ce que c'est* cheville ouvrière des syllogismes au *ce que c'est* cheville ouvrière des générations, et l'on suggèrera qu'il y a là, dans l'effort de situer l' *eîdos* dans ce qui est, une ultime remontée du triangle de Parménide, remontée qui aboutit à l'essence. Eh bien ! C'est en effet une nouvelle, voire, en un sens, une ultime remontée du triangle de Parménide qui est ici suggérée. Mais, ici simplement suggérée, elle ne sera pleinement effectuée qu'en Z17, lorsqu'un nouveau départ fera examiner l' *ousia* au delà de la forme elle-même, comme cause. D'une part, en effet, il est seulement posé, entre syllogismes et générations, l'analogie d'un "de même que..." "de même...": s'il y a un lien entre complexité rationnelle et complexité réelle, il y a d'abord entre elles, comme en toute véritable analogie, et comme ce ne serait pas le cas dans l'essentialisme ici lu par J. Tricot et consorts, diversité. Tout le travail de la remontée du triangle de Parménide est précisément d'ordonner l'examen de la première à l'entreprise d'analyser la seconde. Et, d'autre part, ce texte est à comprendre dans le contexte des chap. 7 à 9, desquels certes le premier et le dernier tournent l'attention vers le syllogisme et vers le lien qu'il doit bien y avoir entre la causalité intentionnelle qui y joue et la causalité réelle qui s'exerce dans ce qui est soumis au devenir, mais qui visent d'abord, comme cela a pu être vérifié au cours du chap. 8, à mieux situer l' *eîdos* dans ce qui est pris en tant qu'être.

Quant à Z10 et 11, au demeurant, ils s'affrontent, sous cet angle décidément originel de la saisie de la forme, au problème général du rapport de la *complexité rationnelle* à la *complexité réelle*. Même si c'est avec la différence qu'il y a entre partisans des Idées et tenants d'un certain matérialisme, Platon et les Stoïciens (et quelques autres après eux) les anticipent coïncider. Tenons ici que l'usage fait par la philosophie première de l'*Organon* montre que c'est au contraire *en premier lieu* en vue de les bien distinguer, et d'ordonner les discernements faits relativement à celle-là à l'analyse de celle-ci (tel est le pourquoi de la remontée du triangle de Parménide) qu'Aristote a « inventé » ce qu'après lui on devait appeler « "la" logique » et en quoi après lui la pensée comme raison a été de multiples façons tentée d'enfermer la pensée comme intelligence. De Z10 et 11, retenons que la pensée, justement, ne se rapporte pas seulement à la quiddité et au tout concret singulier (ce qui, pour la philosophie du vivant et la critique intentionnelle, conduit à distinguer appréhension et jugement), mais aussi à un tout abstrait et universel, dont les parties, structurelles ou/et (pour

⁷ J. TRICOT 1953, traduction de la *Métaphysique*, p. 397, n. 2.

le vivant) organiques, sont autres que les parties rationnelles de la définition quidditative. De ce résultat absolument central en résultent d'autres, ou des questions. Entre autres celles-ci : contrairement à ce qu'en espèrent platonisme, mathématisme et mécanisme (d'alors ou d'aujourd'hui), on ne peut éliminer la matière de toute définition (H4 précisera que la matière prochaine est toujours propre) ; la critique de l'hylémorphisme platonisant doit nous conduire à nous interroger, par delà l'unité de la forme eidétique et en contraste avec les êtres mathématiques, sur l'unité d'être des êtres naturels. Ce qui nous amène à un point que nous avons déjà pressenti, mais qui se précise ici de manière décisive, spécialement dans le texte suivant :

c'est se dérober à la tâche que de *réduire* ainsi toutes [réalités]
et d'éliminer la matière,

car sans doute certaines [d'entre elles] existent-elles

[en étant] *ceci* DANS *cela*,

soit en ayant de DE CETTE FACON-CI *ces* [déterminations-]
là,

enia gar isqs tod'en toid'estin e hodi tadi echonta (1036b22-24).

Oui, concluons-nous ici de ce texte, les diverses recherches d'un savoir de science des réalités naturelles ne peuvent pas ne pas passer par une exploration de ce que leur apporte leur matière, mais leur question directrice est alors la question « comment... ? », et ce qu'elles atteignent par là, ce sont les *conditions* dans lesquelles sont réalisées les déterminations qui en constituent l'intelligibilité première et, avec celle-ci, les déterminations que notre expérience nous fait *pressentir* leur appartenir par soi mais en second. Partant de l'expérience commune, la philosophie part de ce en quoi *s'achève* cet extraordinaire conditionnement sous-jacent, et certes les progrès dans la connaissance de celui-ci conduisent – ou peuvent conduire – à chaque fois à un regard nouveau et purifié sur ce qui nous est véritablement donné dans l'expérience commune, mais celle-ci reste une indispensable et fiable pierre de touche, à partir de laquelle la philosophie première est toujours susceptible de reprendre à nouveau sa démarche propre et, en particulier, de travailler à situer en sagesse ces sciences mathématisées que nous avons vu éclore depuis Galilée⁸ et à fournir ainsi aux autres parties de la philosophie ce regard critique dont elles ont besoin pour discerner ce qui, compte tenu de l'apport de ces « nouvelles sciences », reste leur tâche propre.

⁸ La philosophie première, et non la seule philosophie de la nature. Mét. K1 le soulignait d'ailleurs déjà, c'est à celle-là qu'il revient de « résoudre les difficultés concernant la matière des [êtres] mathématiques » (1059b15-16). Une fois retrouvée cependant, grâce à la philosophie première et face à la science mathématisée, la pertinence et l'irréductibilité de l'analyse causale du réel (cf. MB 2003b et 2004), une philosophie de la nature semble redevenir possible qui, rendue capable, grâce à l'écoute de la physique mathématisée, de nouveaux regards sur ce que nous donne l'expérience commune, le serait du fait même de nouer de manière renouvelée ses interrogations propres.

Pour en revenir à Z11, un premier bilan de l'examen de la candidature de la forme eidétique devient à son terme possible, bilan dont nous retiendrons ici les deux points suivants :

– d'une part, (cf. 11, 1037a21-b7), la confirmation d'une suggestion apparue en cours de route (cf. 7, 1032b1-2 ; 11, 1037a5) d'avoir à reconnaître comme entrant dans la portée de la question « qu'est-ce que... ? » posée relativement à une substance sensible donnée, non seulement son *eîdos/morphe/ to ti ên eînai*, mais aussi ce que l'on désignera en elle comme sa « première substance », *ousia prote* intégrant l'intelligibilité plénière de ce qui lui appartient en second, que cela soit atteint dans l'achèvement de ses propriétés ou par le biais du conditionnement matériel sous-jacent – mais « première substance » qui, synthétisant l'intelligibilité multiple de ladite substance sensible singulière, n'est pas pour autant la cause de son exister subsistant, ni la source des nécessités immanentes assumées en celui-ci, mais plutôt ce à partir de quoi Z4 à 11 conduisent à les rechercher⁹,

– d'autre part, à côté d'autres questions nous rappelant, mais pour nous demander de patienter encore, l'intention d'aller si possible au delà des seules substances sensibles, les suivantes, qui nous y ramènent pour un bon moment :

et au sujet des définitions, comment sont parties les [parties] qui se trouvent dans l'expression définitionnelle ? Et en vertu de quoi la définition est-elle une expression une, car il est manifeste que la réalité est une, mais en quoi la réalité est-elle une, ayant des parties ? Il faudra l'examiner plus loin (1037a18-20).

Deux points qui débouchent chacun sur l'analyse *causale* de ce qui est pris en tant qu'être, mais selon deux lignes différentes : pour le premier selon la ligne de Z, celle selon la forme ; pour le second, à laquelle Z12 va également préparer mais qui ne sera explicitée qu'en H et poursuivie en Θ , celle selon la fin. Nous reviendrons à cette seconde ligne d'analyse, et donc à Z12, après Z17, notons seulement, ici :

– que Z11 soulève là quatre questions : comment sont parties les parties de l'expression définitionnelle ? en vertu de quoi la définition est-elle une expression une ? en quoi la réalité est-elle une, ayant des parties ? comment se relient ces deux unités ?

– que ces questions se nouent dans une recherche visant à atteindre ce qui fait l'unité de la définition, par delà sa complexité rationnelle, dans ce qui fait l'unité, par delà sa propre complexité, *de la réalité*, soit donc, encore et à nouveau, dans une remontée du triangle de Parménide.

⁹ Du côté de la forme, cette « première substance » n'est évidemment pas la substance première de *Cat.* 5, laquelle fait couple avec une substance seconde qui d'ailleurs n'est pas seulement, elle, *du côté de la forme*, mais, à un stade seulement préparatoire au labeur engagé en *Mét. Z*, n'est rien d'autre que cette forme même, saisie dans la simple observation de notre dire descriptif de ce qui est.

Avant même cependant d'aborder le départ à nouveau par lequel s'ouvrira Z17, il nous faut prendre un aperçu de la seconde étape de l'examen de la candidature de la forme eidétique, celle qui se développe au long de Z13 à 16 et qui d'ailleurs confirme les suggestions déjà rencontrées en faveur de ce nouveau départ.

1.4. *Métaphysique* Z13 à 16

La forme eidétique n'est jamais saisie par nous que sous un mode universel, et il y a là une raison suffisante pour rendre nécessaire que l'examen de sa candidature à répondre à la question « qu'est-ce que la substance ? » passe par une étape où l'on examine si l'*universel* pourrait y prétendre. La doctrine des Idées, bien entendu, y invite elle aussi ; mais si reste vraie la remarque de *Mét.* α selon laquelle

il est juste de rendre grâce non seulement à ceux dont on peut partager les opinions, mais aussi à ceux qui ont exprimé [quelque vue] plus superficielle : ceux-ci aussi, en effet, [nous] ont apporté quelque chose, car ils ont exercé au préalable notre *habitus* (993b11-14)

il faut quand même reconnaître que la doctrine platonicienne est ici loin d'être superficielle, et que si Aristote peut sembler faire preuve à son égard d'un constant acharnement, c'est parce que sa discussion apporte beaucoup plus qu'un simple exercice d'*habitus*.

Il est vrai que, à lire les deux conclusions en lesquelles Z16 récapitule *in fine* le travail accompli depuis le début de Z13 :

que, donc, rien de ce qui est dit universellement n'est substance et qu'il n'existe aucune substance [constituée] à partir de substances, voilà qui est manifeste (1041a3-5)

L'on pourrait douter de la fécondité dudit travail. Mais ce serait oublier que l'intérêt premier de la discussion dialectique aristotélicienne n'est pas d'obtenir des conclusions mais de progresser dans l'interrogation. Or tel est bien ici le cas.

Sans doute donne-t-on au passage de précieuses caractérisations de l'universel, tout particulièrement les deux suivantes :

– d'une part (cf. 1038b8-23), il se caractérise comme « ce qui se trouve par nature appartenir à plusieurs » (l. 11b-12), alors qu'« est substance de chaque [réalité singulière existante] la [substance] propre à chacune, laquelle n'appartient pas à une autre » (l. 10-11a)

– d'autre part (cf. 1038b23-1039a14) il n'est, ou plutôt n'exprime, par sa *signification* qu'une « partie » de la réalité singulière, qui seule existe séparée.

En outre, Z14 développe, contre le caractère substantiel accordé par Platon à ces universaux que sont les Idées, un dilemme basé sur la disjonction suivante :

si les formes spécifiques existent [de cette façon]
et [si] l'*animal* [entre] dans l'*homme* et le *cheval*,

ou bien il est, numériquement, une seule et même chose,
ou bien il est autre [ici et là] (1039a26-28)

dilemme qui fait voir avec précision où résiderait la difficulté que rencontrerait celui qui voudrait saisir l'universel en lui-même, à savoir dans la composition qu'il y a en lui, et tout d'abord dans le genre, d'un et de multiple. Z15, enfin, développe en sa première partie (cf. 1039b20-1040a27) une *redescente* du triangle de Parménide qui, prenant successivement en considération le mode d'être *in re* de la quiddité (l. 20-27), la formation de sa notion *in mente* (1039b27-1040a9) et le fonctionnement des *noms* (l. 9-27), fait ressortir avec précision comment notre pensée, tout en ayant sa source et en quelque façon son achèvement dans le réel singulier, doit se développer selon le mode discursif de définitions et de démonstrations conditionnées, elles, par le mode universel de notre saisie de ce réel.

Mais jamais, pour autant, Aristote ne va chercher à préciser, comme le tentera beaucoup plus tard avec succès Thomas d'Aquin, quelle "réalité" peut être, ou quelle "nature" peut avoir, *en lui-même*, l'universel¹⁰. Si précis et précieux que soient, en effet, les discernements faits en cours de route au sujet de celui-ci, leur visée est autre, à savoir contribuer, dans le mouvement toujours repris à nouveau de la remontée du triangle de Parménide, à son achèvement dans une analyse du réel. Or les apports de Z13-16 sont, dans cette direction, tout à fait décisifs, en ce qu'ils apportent confirmations ou/et précisions concernant :

– la nécessité d'avoir à se demander si la substance ne devrait pas être vue comme une certaine cause

– l'importance absolument stratégique de la question de ce qui fait l'unité de la définition, en tant que cela ne peut se trouver que dans ce qui fait *un l'exister* de la réalité singulière

– le fait que, si nous sommes engagés dans la recherche des causes immanentes de l'exister par soi, séparé et un des réalités que nous classons dans la catégorie de la substance, cette recherche peut et doit avoir pour visée un accès au divin, soit plus précisément, si elle(s) existe(nt), à une (ou aux) substance(s) existant séparée(s) de la matière et du devenir

– la nécessité de bien distinguer, d'un point de vue critique, l'exigence qui nous meut lorsque nous recherchons une cause – exigence que l'on ne doit pas hésiter à qualifier, en un sens quasi-kantien, de « transcendentale » – et la saisie effective d'une telle cause dans le réel – tout à fait en dehors, par conséquent, de ce qu'E. Kant pensait pour nous accessible.

Examinons brièvement ces quatre points.

Quant à la confirmation de la nécessité d'avoir à se demander si la substance ne devrait pas être vue comme une certaine cause, elle est

¹⁰ Voir sur ce point Marie-Dominique PHILIPPE, « Originalité de l' "*ens rationis*" dans la philosophie de saint Thomas », in *Angelicum* vol. 52 (1975), p. 91-124, ainsi que Jean de saint Thomas, *Cursus philosophicus thomisticus, Ars Logica*, P.II, Q.III : *De universali secundum se*, Rome, Marietti, 1948, p. 313-42.

apportée par le travail développé au long de Z13-16 de manière plutôt paradoxale, et l'on comprend donc qu'elle soit restée inaperçue, puisque, à la fugitive exception de 16, 1040b22, le mot même de cause, *aition* ou *aitia*, n'apparaît pas dans son développement – et non seulement le mot, mais même, si l'on ose en l'occurrence le dire ainsi, la chose même. Au cours de son développement, non, mais dans son introduction, en laquelle on peut lire ce qui suit, si :

mais puisque notre examen porte sur la substance, revenons-en [après le premier examen par Z12 de la question de ce qui fait l'unité de la définition] à [cette question]. On dit tout aussi bien qu'est substance le sujet [cf. Z3], ou la quiddité [cf. Z4-6], ou ce qui [est constitué] à partir des deux [en quelque façon Z7-11], ou l'universel [...]

Mais il semble à certains :

– et que l'universel est davantage cause

– et que l'universel est principe

d'où [il faut que] nous en venions aussi à l'examen de ce point (1038b1...8a).

Et non seulement cela, mais c'est immédiatement que le texte enchaîne :

de fait, il semble être impossible que soit substance l'une, quelle qu'elle soit, des «réalités» dites universellement (l. 8b-9).

Bien, donc, qu'Aristote ne le souligne pas, l'apport principal de Z13-16 à l'examen de la candidature de l'*eîdos* à répondre à la question « qu'est-ce que la substance ? » peut et doit s'explicitier ainsi : si l'universel était cause, alors il faudrait reconnaître qu'il est substance ; or nous allons montrer qu'il ne peut être substance ; donc il n'est pas cause... mais nous demander « qu'est-ce que la substance ? » va nous obliger, c'est ce que va faire Z17, à nous demander si elle ne serait pas quelque chose comme une cause.

Mais, demandera-t-on, ne faut-il pas compter, parmi ces « certains » pour qui « l'universel est davantage cause », Aristote lui-même ? On peut notamment lire en effet, dans les *Sec. Anal.*, ceci :

si la démonstration est un syllogisme apte à montrer la cause et *ce en vertu de quoi...*, l'universel [est ce qui est] le plus cause. En effet, ce à quoi appartient par soi quelque [propriété], cela même en est cause, or l'universel est premier, l'universel est donc cause (A24, 85b23-26)

et non seulement l'on y trouverait d'autres passages allant dans le même sens (en particulier B2, 90a5-7 ; 90a31-34 ; 8, 93b3-5), mais nous avons cité plus haut un commentaire par J. Tricot de Z9, 1034a30-32 qui exprime fort bien une lecture traditionnelle dans ce sens, celle de l'essentialisme.

Eh bien oui, l'universel est bien une certaine cause mais, comme le dit en passant une incise de Z17 à propos de son fondement, à savoir la quiddité, cela ne vaut qu'« à parler de manière logico-critique, *hos eipein logikôs* »

(1041a28). Le texte cité ci-dessus, d'ailleurs, commençait ainsi : « si la démonstration est un syllogisme *apte à montrer* la cause... », et un autre passage des *Sec. Anal.* dit avec précision : « l'universel est précieux parce qu'il *manifeste* la cause » (A31, 88a5-6). De fait, loin que les *Sec. Anal.* fassent des universaux – ou de l'essence-quiddité – autant de causes sources de nécessité *dans le réel*, ils travaillent à donner les moyens de remonter de la causalité qu'ils exercent en effet, mais dans la pensée discursive, jusqu'à la ou les causes qui sont, dans le réel, de telles sources. Comment cela ? C'est ce qui va apparaître avec la reprise de ce travail par Z17.

Quant à l'importance stratégique de la question de ce qui fait l'unité de la définition dans son lien à ce qui fait *un l'exister* de la réalité singulière, elle se trouve fortement confirmée à partir de la considération du fait que l'universel n'est, ou plutôt n'exprime, par sa *signification*, qu'une « partie » de la réalité singulière, qui seule existe *séparée* (cf. 13, 1038b23-1039a14). En effet, faire des universaux des substances, cela obligerait à faire, de ces parties de l'intelligibilité rationnelle qu'ils sont manifestement, des parties réelles de la substance singulière. Mais cela est impossible, car celle-ci *existe en acte*, or

l'acte sépare, de sorte que *si la substance est une*, elle ne sera pas constituée [à partir] de substances qui inhèreraient en elle (l. a7-8).

Une pierre d'attente absolument décisive est ici posée. Non seulement, de fait, l'on vient de retrouver les questions soulevées à la fin de Z11 sur les points de savoir *comment* sont parties les parties de l'expression notionnelle et ce qui fait l'unité tant de la définition que du réel, mais la suite immédiate et fin de Z13 les pousse au paroxysme dans une aporie que nous pouvons reformuler comme suit :

– étant reconnu que :

- d'une part, être constituée à partir d'universaux n'est possible pour aucune substance, du fait que l'universel signifie *telle* détermination mais non un certain *ceci* (cf. d'ailleurs ce que disait parallèlement Z8, 1033b21-26 sur le mode quasi-qualitatif de cette « partie » de la substance singulière qu'est sa forme)

- d'autre part, être composée à partir de substances en acte n'est envisageable pour aucune substance singulière (mais qu'il y ait en elle des parties qui soient substances *en puissance*, voire aient été antérieurement substances en acte, c'est ce qui sera relevé possible en 16, 1040b5-16)

– il s'ensuit que :

- *in re*, toute substance devrait être incomposée

- *in ratione*, il n'y aurait aucune expression possible de ce qu'elle est (d'où en H3 l'approbation déjà signalée de la difficulté soulevée par les antisthéniciens quant à la possibilité de définir)

– alors qu'il a été longuement établi en Z4-5 qu'il n'y a définition, sinon uniquement, du moins le plus proprement, que des substances...

Eh bien, c'est en effet en s'engageant dans la considération du fait que les substances sensibles existent tantôt en puissance tantôt en acte que le livre H abordera et résoudra ces questions et apories.

Quant au divin, si nous en sommes venus, avec le chap. 13, à mettre en doute qu'il soit possible de définir même les réalités corruptibles que nous classons dans la catégorie de la substance, la question se pose *a fortiori* pour ce ou ces éventuel(s) être(s) éternel(s) vers lequel ou lesquels nous tentons d'orienter notre pensée. La seconde partie de Z15 (1040a27-b4) l'établit de manière très nette :

à suivre ce que nous avons dit, donc, [le fait est, mais] il reste caché, qu'il est impossible, dans les [réalités] éternelles, de définir – tous [les êtres], surtout, qui sont uniques comme le soleil ou la lune – (1040a27-29).

In fine (1040b26-1041a5), le chap. 16 revient sur la question. Enchaînant avec le rejet de la candidature de ces universaux non univoques que sont l'*être* et l'*un* à répondre à la question « qu'est-ce que la substance ? », mais retrouvant aussi bien le fil du chap. 14, il en reprend ainsi l'acquis :

de sorte qu'il est manifeste qu'aucun des universaux ne se rencontre séparé, à côté des [réalités] singulières,

mais ceux qui disent [que sont Idées] les formes eidétiques

d'un côté s'expriment de manière juste en les disant séparées, si du moins elles sont des substances,

mais d'un autre côté [ne s'expriment] pas de manière juste, parce qu'ils disent forme eidétique « ce qui, un, touche à plusieurs » (16, 1040b26-30)

puis, reprenant ainsi le fil qui était celui de la fin du chap. 15 lorsqu'il constatait « qu'il est impossible, dans les [réalités] éternelles, de définir » (1040a28), il poursuit :

la cause en est qu'ils n'ont pas [de quoi] expliquer ce que sont les substances de cette sorte, qui sont incorruptibles, à côté des [substances] singulières et sensibles (l. 30-32)

et il tire une double et dernière leçon :

– d'une part une leçon de déconstruction des Idées :

aussi [les] font-ils les mêmes que les [substances] corruptibles

– car, celles-ci, nous les connaissons –

ajoutant [seulement], aux noms des substances sensibles, l'[expression] *en soi* (l. 32-34)

– mais aussi, d'autre part, une reprise et réorientation de l'interrogation, puisque tel est toujours, dans la dialectique aristotélicienne, le fruit du discernement, de la *krisis*, qu'appelle la discussion critique des opinions des prédécesseurs :

et cependant, même si nous n'avions pas vu les astres, ils n'en seraient pas moins, je présume des substances éternelles, à côté de celles dont, quant à nous, nous aurions la connaissance,

de sorte que maintenant encore, [même] si nous n'avons pas [de quoi dire] *ce qu'elles sont*, il est peut-être malgré tout nécessaire qu'il en existe certaines (1040b34-1041a3).

Et bien sûr cette relance ne vaut pas moins, mais davantage au contraire, si nous renonçons à attribuer un caractère divin au monde supralunaire.

Quant à, enfin, la fugitive et plutôt énigmatique mention faite de la cause au cours de la deuxième des trois considérations développées par Z16 (à savoir en 1040b16-26), disons ce qui suit.

Etendant aux universaux *être* et *un* la question de savoir si ce ne serait pas l'universel qui serait le bon candidat susceptible de répondre à la question « qu'est-ce que la substance ? », notre texte présente d'abord un argument à soi seul suffisant :

puisque l'*un* se dit de la même façon que l'*être*,

que la substance de ce qui est un est une,

et que les [réalités] dont la [substance] est numériquement une [sont] numériquement unes

il est clair qu'il n'est loisible ni à l'*un*, ni à l'*être* d'être la substance des réalités (1040b16-19).

Mais la suite en développe un complément de justification qui peut sembler, lui, assez énigmatique :

tout de même que [ce n'est pas non plus loisible] à ce que pour un élément [est] *être* ou à ce que pour un principe [est] *être*,

mais nous cherchons [ce qui répondra à la question] : « qu'[est-ce donc qui est] LE principe ? » afin de nous élever à du plus connaissable (l. 19-21).

Pour qui a lu, cependant, *Mét.* II, 1052b7-18, la considération de « ce que pour un élément, ou un principe, [est] *être* » sera ici moins inopinée qu'il n'y paraît. S'interrogeant sur l'intelligibilité de l'*un*, II en vient à établir que :

ce que pour l'*un* [est] *être* [est] :

– ce que pour l'*indivis* [est] *être*

[...]

– mais, surtout, ce que pour la *mesure première* de chaque genre [est] *être* (1052b15 ... 18)

et c'est justement une considération de cette sorte « concernant l'élément et la cause » qui le conduit à cette seconde explicitation¹¹. De cette considération l'on pouvait tirer la leçon suivante : tout de même que l'on pouvait et devait considérer l'*un*, d'une part, dans sa première intelligibilité – à savoir l'indivision – mais aussi, d'autre part, comme exigence transcendantale de l'intelligence, de même en va-t-il ainsi (et même, pour l'argument, d'abord) pour l'élément, le principe et la cause, qui sont aussi, avant qu'elle ne les trouve, ce que *cherche* l'intelligence. Et de Z16, dès lors, nous pouvons tirer cette autre leçon :

– de même que l'universel est bien, dans l'intelligence, quelque chose d'un et qui, comme tel, répond à une exigence transcendantale, mais que ce qui fait cette unité c'est à chaque fois, pour les universaux univoques, « quelque chose qui est dans le réel », à savoir, dans chacune des réalités singulières auxquelles s'attribue un tel universel univoque, une quiddité d'intelligibilité une qui y constitue, comme en d'autre réalités singulières, *le premier connaissable pour nous*¹²,

– de même, lorsque nous recherchons l'élément, le principe ou la cause, en particulier lorsque nous recherchons les causes de ce qui est pris en tant qu'être, c'est encore une exigence transcendantale qui nous meut, mais ce qui y répond ne saurait en aucune façon se trouver dans des universaux pris comme tels, seraient-ce même l'*être* ou l'*un*, mais là encore dans « quelque chose qui est dans le réel », et donc dans le singulier, et qui y est cette fois, et atteint grâce à notre travail d'interrogation et d'analyse, *du plus connaissable en soi*.

Mais justement, ce travail a consisté, du point de vue de la signification, à passer des significations catégoriales univoques à la signification transcatégoriale impliquée dans le « en tant qu'*être* », et c'est ce passage qui nous a conduits à mettre au jour l'exister *un* de ces réalités que nous classons dans la catégorie de la substance : *être* et *un* ne sont-ils donc pas déjà du côté, non pas de l'exigence transcendantale, mais de la réponse qui y satisfera ? C'est ce qu'examine l'explication et justification qui suit :

¹¹ Le texte, exactement, dit ceci : «[il en va là] comme [il en irait] aussi concernant l'élément et la cause si l'on devait dire [ce qui les concerne] tant en discernant ce qui touche aux réalités qu'en fournissant une délimitation [notionnelle] du nom. En effet : le feu est d'une certaine façon un élément, et peut-être est aussi par soi [élément] l'infini ou quelque autre chose de cette sorte, d'une autre façon il ne l'est pas, car ce que pour le feu [est] être n'est pas la même chose que [ce que] pour un élément [est] être, mais le feu [est] élément comme [étant] une certaine réalité et nature, tandis que le nom ["élément"] signifie ce pour quoi il se produit ceci que quelque [réalité] existe à partir de lui en tant qu'il [en] est premier composant immanent. [Et il en va] aussi ainsi touchant la cause, l'un et tous les [noms et *designata* de cette sorte] (1052b7-15). Sur tout cela voir MB 2003b, p. 260 sq. et 2004 p. 125 sq.

¹² Les choses se présentent à vrai dire ici, pour le nombre, de manière décisivement différente, mais ce n'est pas le lieu de considérer ce point, méconnu des aristotéliens mais non d'Aristote ; Voir MB 2003b, chap. 5.

de ces [deux candidats] en effet, l'*être* et l'*un*, [il faut dire ceci] :

– d'une part ils sont davantage substance que [ne le sont] le *principe*, l'*élément* et la *cause*

– mais ces mêmes [*un* et *être* ne sont] pas encore [ce que nous cherchons], si du moins rien d'autre de commun n'est substance.

De fait :

– la substance n'appartient à rien d'autre qu'à elle-même et à ce qui la possède, dont elle est substance

– de plus ce qui est un ne saurait être en même temps plusieurs (l. 21-26).

Oui, c'est en passant par une interrogation sur la *signification* une de *être* que nous avons engagé la recherche des causes de ce qui est pris en tant qu'être. Mais l'unité vers laquelle nous oriente cette interrogation est celle de chacune de ces réalités singulières que nous classons dans la catégorie de la substance : la source d'où provient l'unité de la signification de *être*, nous l'atteindrons quand nous aurons atteint ce qui, *dans* chaque substance sensible est cause de son *être un* et de son *exister subsistant*, donc aussi des nécessités immanentes assumées dans cette *existence par soi*. Je dis : nous l'atteindrons, car nous n'en sommes encore qu'à l'anticipation à laquelle menait l'exigence transcendantale, et donc en quelque façon *a priori*, qui a soutenu notre travail depuis que nous avons décidé de nous engager dans les chemins de la recherche de la sagesse par voie de science. Mais cette anticipation a été menée à bien, le moment est venu d'opérer le saut, ou du moins le premier des sauts auquel elle devait préparer. Essayons donc de donner autant que de besoin un aperçu du travail accompli en *Mét.* Z17.

1.5. *Métaphysique* Z17

Z17, donc, prend un nouveau départ. Ce qui le rend nécessaire, c'est la conclusion négative de l'examen des candidatures tant du sujet que de la forme eidétique à constituer la réponse à la question « qu'est-ce que la substance ? », et ce qui le rend possible c'est que, chemin faisant, est apparue la suggestion que la réponse recherchée pourrait bien consister à saisir la substance comme une cause – et, d'ailleurs, à retrouver par là l'interrogation directrice initiale telle qu'élaborée de *Mét.* A à *Mét.* E. Mais qu'est-ce donc qu'une cause ou, plutôt, qu'est-ce donc que *rechercher une cause* ? Voilà exactement la question en laquelle engage ladite suggestion. C'est là une question critique, et tout à fait radicale, si tant est que doive être critiquement et rétrospectivement ressaisi le *consensus* seulement initial et anticipatif selon lequel connaître de science serait connaître par les causes. Telle qu'elle apparaît ici, cette question conduit à rapprocher les deux questions tout à fait générales qui ont mû le travail antérieur : la question « qu'est-ce que... ? *ti esti*... ; » et la question « sous la vertu de quoi... ? *dia*

ti... ; ». Or ce rapprochement, cette confrontation, tel est précisément le travail accompli en *Sec. Anal.* B1-10.

Et que devons-nous, en extrêmement bref, retenir ici de ce travail ? En premier lieu, qu'il n'est pas possible de *démontrer* une définition et que, par conséquent, il y a irréductibilité des rationalités de la question *ti esti* et de la question *dia ti* soit encore, osons dire que ceci suit de cela, qu'il y a irréductibilité du synthétique et de l'analytique (— pourquoi, en effet, posons nous la question *pourquoi* ? — afin d'arriver à des conclusions nécessaires ; or l'expression de celles-ci, ne pouvant relever du premier mode d'attribution par soi, relèvera du second).

En second lieu, toutefois, il faut apporter à cette conclusion une certaine atténuation, à savoir que, dans certains cas, il est possible non certes de démontrer une définition, et donc de l'obtenir, après mise en forme logique, comme conclusion d'un syllogisme, mais d'exprimer dans une définition une causalité manifestable dans un syllogisme. Ainsi par exemple de l'éclipse de lune, dont la cause est manifestée dans un syllogisme tel que le suivant :

tout corps interposé entre le soleil et la lune est éteignant l'éclat de la lune

or la terre est un corps interposé entre le soleil et la lune

donc la terre est éteignant l'éclat de la lune

mais dont il est alors possible de donner, par delà sa définition descriptive, à savoir : *extinction de l'éclat de la lune*, une définition causale, à savoir : *extinction de l'éclat de la lune suivant à l'interposition de la terre entre elle et le soleil*.

Cette "récupération" dans l'ordre du *ti esti* de ce qui relève de l'ordre du *dia ti*, cependant, n'est possible que dans certains cas. Dans quels cas ? En ceux où l'existence à laquelle se rapporte la conclusion est une existence « partielle », à savoir celle d'un phénomène ou d'une propriété affectant quelque réalité ayant, elle, l'existence « absolue ». Et dans ce cas-là, dans le cas, par exemple, de l'homme, dont Z17 relève que

l'on cherche *ce que c'est* à travers la [demande d'avoir à] dire, absolument, [ce que c'est] mais non [à] discerner [ce qui fait que] ces [réalités]-là [sont] *ceci* (1041b1-2),

que se passe-t-il ? Eh bien les *Sec. Anal.* ne traitent pas de ce cas, mais font un discernement qui doit permettre de comprendre pourquoi. Abordant, après la longue discussion aporétique menée par les chap. 3 à 7, la *determinatio veritatis*, le chap. 8 avance en effet ceci :

eh bien donc, à ce que nous disions, c'est la même [chose] que

– connaître de science *ce qu'est* [la chose]

– et connaître de science la cause du [fait que vise la question de savoir] *si elle est*.

La raison de cette [identité nous était apparue en ceci] que :

– quelque [chose] est la cause [du *fait que* ceci ou cela *est*]

– et cette [cause]

• [est] ou la même [chose que ce dont elle est la cause] ou autre [qu'elle]

• et, si elle est autre, [est] ou démontrable ou indémontrable (93a3-6).

Eh bien ! Lorsque nous cherchons à dire ce qu'est l'homme au delà de sa définition quidditative, c'est-à-dire lorsque, ayant mis au jour l'écart entre (unité de) première intelligibilité et (unité d')être¹³, nous demandons plus radicalement « qu'est-ce que la substance ? », « c'est », comme le conclut l'écoute par Z17 des *Sec. Anal.*, « en analysant de manière articulée qu'il faut chercher » (1041b2-3).

A savoir ? A savoir, ici, en cherchant quelle est la cause du fait que, malgré cet écart, la réalité singulière existante que nous classons dans la catégorie de la substance a un exister par soi, séparé et, d'abord, *un*. Et ce que nous permet de voir le discernement susdit des *Sec. Anal.* c'est que cette cause ne peut être que de ces causes qui ne sont pas autres que ce dont elles sont la cause mais que, donnant à la question « qu'est-ce que la substance ? » la force de la question « sous la vertu de quoi... ? », l'interrogation *de la philosophie première* peut et doit *faire le saut* de saisir, *dans* la réalité que nous classons dans la catégorie de la substance, une cause à elle immanente parce que *une avec elle*, et répondre : elle est la cause selon la forme de ce qui est pris en tant qu'être.

Et ce saut, Z17 nous propose de l'accomplir deux fois, par dessus l'écart, tout d'abord entre première intelligibilité et unité d'être (1041b4-9a), puis par dessus celui entre unité de première intelligibilité et unité d'être (1041b9b-33).

Quant au premier, Aristote nous y prépare comme suit :

eh bien, puisqu'il faut que l'*être* soit acquis et présent,

il est manifeste que l'on cherche,

¹³ Faute de mettre au jour cet écart, cet écart-ci très précisément, l'on tombe dans l'impasse signalée en 1041a14-20 : «[chercher] sous la vertu de quoi le même est le même, c'est ne rien chercher» (l. 14-15a), impasse de l'essentialisme, peut-on penser, pour qui la source de la nécessité résiderait en fin de compte, comme l'on fera mérite à G. Leibniz de l'avoir explicité, dans le principe d'identité. Par où l'on retrouve certes l'accord aristotélo-leibnizien sur le fait que la source de la nécessité est source d'unité, mais, on le voit, sans l'analyse causale, ni non plus la remontée à l'aperception transcendentale du MOI= MOI.

[concernant] *la matière* [en laquelle il nous est ainsi donné]
sous la vertu de quoi “ceci” *est*

*epei de deî echein te kai huparchein to ênai, dêlon de hoti ten
hulen zeteî dia ti todi estin* (l. 4-5 ; Jaeger croit devoir, comme
Joachim, supprimer le **to**di et, comme Christ, ajouter *ti* ; mais
c'est là détruire la pointe même du texte)

puis en illustrant son propos par le moyen du parallèle de deux exemples de
nature différente :

une maison, par exemple, [nous est présente comme] ces
[matériaux]-*ci* :

– sous la vertu de quoi [ceci *est*] ?

– parce qu'[y] inhère ce qui, pour une maison, est l'être par
lequel elle demeure *tel être* (*hoti huparchei ho ên oikiai ênai*) ;

et un homme aussi [nous est présent comme cette [matière]-*ci*,
ou plutôt *ce corps*, qui a *cette* [matière-]*ci* (l. 5-7).

Disons ceci :

– de même que si quelqu'un demandait, dans le cas d'une réalité
artificielle telle qu'une maison, « sous la vertu de quoi “ceci”, selon l'être qui
est le sien, *est-il* ? », nous partirions avec lui de la constatation que ces
réalités matérielles dont elle est faite s'offrent à notre jugement d'existence
comme *ces* matériaux-*ci*, sensibles et désignables du doigt, mais aussi
comme la maison qu'elle est au regard de notre intelligence, et répondrions :
« parce qu'y inhère ce qui constitue la quiddité d'une maison »,

– de même la question « qu'est-ce que la substance ? » demande,
relativement à un homme singulier, toi par exemple mon lecteur, sous la
vertu de quoi “ceci” *est*, purement et simplement, ceci qui :

• se donne à nous comme un être un, ce que n'est pas la réalité
artificielle, dont l'unité est dans la *propriété* que donne à ses matériaux la
forme d'ordre que leur a imposé l'artisan ;

• tout en se donnant d'abord à nos sens, et donc comme *cette* matière-
ci, ou plutôt comme *ce corps* ayant *cette* matière-*ci*.

« De sorte que », enchaîne alors notre texte, « l'on cherche la cause de
la matière » (l. 7-8). Pourquoi donc cherchons-nous « la cause *de la*
matière » ? Parce que nous avons demandé, depuis longtemps déjà, « qu'est-
ce que la substance ? », et parce que nous venons d'établir qu'il faut donner
dans ce cas à la question *ti esti* la force de la question *dia ti* et, pour cela,
« analyser de manière articulée » : en cherchant « la cause de la matière »,
nous cherchons, puisque dans l'écart entre intelligibilité première et être tel
qu'il se présente dans les substances dont nous avons l'expérience, l'être est
du côté de la matière, la cause « selon la forme eidétique », certes (cf. *Phys.*
A9, 192a34), mais *de l'être*.

Mais alors, cette cause *de l'être*, comme nous le lirons explicitement à
la l. 28, où la trouverons-nous ? Encore une fois, nous avons suffisamment
peiné sur ce point, ce n'est pas dans la forme eidétique elle-même que nous

la trouverons¹⁴ ; d'où, dans notre texte, ce qui n'est qu'une parenthèse parallèle à celle, déjà relevée en 1041a28, faisant de la quiddité la cause « à parler de manière logico-critique » :

la forme eidétique, [elle], est cela par quoi [le tout] est une certaine [réalité déterminée], *toûto d'esti to eîdos ôi ti estin* (l. 8b-9a).

Non, cette cause *de l'être*, c'est précisément cela que nous cherchions en demandant « qu'est-ce que la substance ? » :

de sorte que l'on cherche la cause de la matière, *hoste to aition zeteîtai tês hulês* (l. 7b-8a)

[...]

la substance [est] cette [cause], *toûto d'hê ousia* (l. 9b-10a).

Quant au second saut, Aristote nous y prépare en manifestant d'abord l'irréductibilité de la question de l'unité sur les deux exemples de la syllabe et de la chair (1041b11-27a), mais là encore, il s'agit de se hausser de ces composés encore “dépendants” à ce composé d'un autre ordre qui a, lui, un exister subsistant. En effet, que l'irréductibilité de l'*être* du tout concret à ce qui le compose, et notamment à cet « élément » ou à cette « partie » que nous en saisissons comme son intelligibilité première, oblige à poser comme cause propre de *son unité* « quelque chose d'autre encore, *heteron ti* » (1047b17 et 19) qui soit conjointement *sa* cause propre, cela vaut sans doute, en un sens, de cet être artificiel qu'est la syllabe, et de cet être naturel, mais qui n'est encore que matière seconde, qu'est la chair, ce dont cela vaut, en réalité, pleinement et en premier, c'est de ces réalités que nous classons dans la catégorie de la substance, seules à avoir un être pleinement un parce que seules à exister par soi et séparées :

eh bien [il en ira] de manière semblable touchant les autres [cas] :

la substance de chaque [réalité singulière existante] est ce [“quelque chose”] même [par quoi est *un* le tout concret que constitue ladite réalité],

car ce [“quelque chose”], [c'est, en cette réalité], la cause première de l'être (ousia de hekastou men toûto, toûto gar aition prôton toû eînai) (l. 27-28).

¹⁴ Contrairement à ce que suggère la formule thomasienne selon laquelle « *forma dat esse materiæ* » (cf. par exemple, *De ente et essentia* IV 3, éd. Léonine p. 376, l. 46), laquelle certes vaut dans la considération de la composition de la matière et de la forme, mais le problème est précisément la portée limitée de cette considération. Voir sur ce point MB 2003a.

2. Sa cause selon la fin

2.1. Retour réflexif

Et puisque ce saut donne un premier achèvement non seulement à l'interrogation vers ce qui est pris en tant qu'être mais aussi à la remontée du triangle de Parménide que constituent, assumant l'ensemble de l'*Organon*, les *Sec. Anal.*, il faut expliciter qu'il donne aussi d'atteindre ce que vise cette remontée, à savoir une source, la plus radicale de toutes, de ce qui, dans ce qui est, est nécessaire.

Ce saut, aussi bien, de quel nature est-il ? C'est une induction, l'induction la plus fondamentale de toutes. Le mot n'est pas dans le texte mais, en commentaire immédiat de la première des deux effectuations dudit saut, Aristote ajoute la remarque suivante :

et il est alors bien clair, touchant les [premiers qui sont] simples, qu'il n'[en] est pas de recherche ni d'enseignement [sur le mode démonstratif de la science] mais [que c'est] un autre mode de la recherche [qui peut nous donner l'accès] des [premiers] de cette sorte (1041b9-11).

Ni le mot « induction », donc, ni non plus l'expression « sur le mode démonstratif de la science » ni, enfin, le mot « premiers », ne sont à vrai dire explicitement dans le texte, dont la concision n'est pas moindre qu'à l'habitude chez Aristote. Mais qu'ils soient implicitement présents, c'est ce que permet de faire ressortir, dans un éclairage mutuel, le rapprochement avec certains passages, eux aussi quelque peu énigmatiques, de cet irrécusable contexte d'arrière-fond que constituent ici les *Sec. Anal.*

Ainsi de ces lignes de A31 où, ayant montré que même le sélénite devrait, pour saisir que l'interposition de la terre est la cause de ce qui est pour nous terriens éclipse de lune, passer de la sensation à l'universel, il ne se contente pas de conclure :

l'universel est précieux parce qu'il manifeste la cause, de sorte que concernant les [réalités] de cette sorte, l'universel est plus précieux que les sensations et perceptions

mais précise en outre ce qu'il vise par le « de cette sorte », à savoir « toutes ces [réalités] dont la cause est autre [qu'elles-mêmes] », et ajoute alors : « concernant les premiers [simples], *un autre discours* [doit être tenu] » (88a5-8).

Ainsi également de B9, où il est dit des « ce que c'est » qui sont « immédiats et principes » que :

– ou bien « il faut présupposer et *que* ils sont et *ce que* ils sont » – c'est ce que fait l'arithméticien pour l'unité –

– « ou bien [il faut les] rendre clairs *d'une autre manière* » (cf. 93b21-25).

Ainsi enfin, ou plutôt tout d'abord, de A2, où, au seuil de la longue observation et réflexion régressive sur le dire démonstratif en lequel peut et

doit s'exprimer le savoir de science, observation et réflexion qui ne s'achève qu'en B18, il était annoncé :

quant à savoir si, de fait, il existe encore *une autre manière* de connaître de science, nous nous le demanderons *plus loin*, mais disons que c'est aussi savoir en vertu d'une démonstration (71b16-17).

Or quelle est cette « autre manière », quel est cet « autre discours », cet « autre mode de la recherche », bref, cet « autre » du « mode démonstratif » qui nous fait atteindre les « premiers » dont dépend la nécessité qu'*explicité* celui-ci ? Au terme de l'effort par lequel, remontant le dire démonstratif, ils ont travaillé à rejoindre ces « premiers », les *Sec. Anal.* sont en mesure de répondre :

dès lors il est manifeste qu'il est pour nous nécessaire d'acquérir *par induction* la connaissance des « premiers », *dêlon de hoti hēmin ta prôta epagogēi gnōrizein anagkaion*,

car [c'est] aussi ainsi [que] la sensation produit dans [l'âme] l'universel, *kai gar hē aisthēsis houtō to katholou empoiēi* (*Sec. Anal.* B19, 100b3-5).¹⁵

De l'induction, il est vrai, il était question dès A1, mais ce n'était alors que l'annonce, certes décisive, de la direction qu'allait devoir prendre la recherche. Contre le *Ménon* et la réminiscence, on montrait, sur l'exemple d'un problème de géométrie, qu'une connaissance nouvelle pouvait être acquise à partir d'un contact renouvelé, renouvelé grâce à une induction « sur le vif » d'un universel non explicité dans la donnée du problème, avec l'être (en l'occurrence mathématique) à nous déjà donné. Et, certes, la fécondité de ce contact renouvelé se révélait ensuite dans la démonstration qu'il rendait possible d'un théorème, d'une vérité, nouveaux. Mais ce à quoi cet exemple *introduisait*, c'était la tâche entière des *Sec. Anal.* : remonter le dire démonstratif avec toute la technicité nécessaire pour approcher avec une précision suffisante ce moment délicat entre tous où la pensée, renouvelant son contact avec le réel déjà connu, parvient à y saisir ce qui va lui permettre d'en acquérir un savoir non seulement nouveau mais, même, *de science*. Or, ce que l'accomplissement de cette tâche a mis au jour c'est, assurément, qu'il est possible de remonter à des « principes propres du démontré » (cf. A2, 71b23), comme tels « premiers » *dans la pensée*, mais c'est aussi que la ou les sources de la nécessité que leur saisie permet de manifester dans le dire démonstratif se trouve(nt) au delà d'eux encore, dans des « premiers » qui sont tels *dans le réel*, *causes* qui sont ces « plus connaissables en soi » et de

¹⁵Voir, pour un commentaire de ce texte, MB 1998, «Quels sont ces “premiers” dont il nous est nécessaire d'acquérir la connaissance “par induction” ? (*Sec. Anal.* B19, 100b3-5)», in : M. BASTIT et J. FOLLON (éd.), *Logique et Métaphysique dans l'Organon d'Aristote. Actes du Colloque de Dijon*, Louvain-la-Neuve, éd. Peeters, 2001, p. 1-34.

ces « simples »¹⁶ dont jamais nos savoirs de science n'épuiseront tout le nécessaire à la source duquel ils se trouvent. Qu'il s'agisse de l'une ou l'autre sorte de « premiers », c'est toujours par quelque induction, toujours opérée dans le cadre d'un certain *en tant que*..., que nous les saisissons, mais le saut que toujours elle constitue ou bien franchit l'écart entier entre (unité de) première intelligibilité et (unité d')être, et alors « touche »¹⁷ seulement quelque cause une avec ce dont elle est la cause, soit donc quelque « simple » source immanente des nécessités jouant dans cet écart, ou bien

¹⁶ Cf. *Mét.* Δ5, 1051b9-12 : « Des [nécessaires] (...) il est, pour les uns, une cause autre de ce qu'ils sont nécessaires, tandis que, pour les autres, il n'en est aucune mais, à cause d'eux, d'autres sont de par nécessité. De sorte que [ce qui est] le premier et principalement nécessaire, c'est le simple ».

¹⁷ Cf., en *Mét.* θ10, 1051b17-25, le *thigeîn* de la l. 24. Malgré la différence de contexte, sommes nous ici si loin du fragment suivant de Novalis cité par M. HEIDEGGER dans *Le principe de raison* : « est-ce que par hasard le principe suprême inclurait le paradoxe suprême se proposant à nous ? Serait-il un principe qui ne nous laisse aucun repos, qui toujours attire et repousse, et redevient toujours inintelligible, si souvent qu'on l'ait déjà compris ? Qui sans cesse aiguillonne notre activité – sans jamais la fatiguer, sans jamais devenir habituel ? Suivant d'anciennes légendes mystiques, Dieu est, pour les esprits, quelque chose de semblable » (tr. fr. p.63) ? Assurément il ne s'agit pas ici de Dieu ... du moins immédiatement, puisque c'est malgré tout la question de Dieu qui suscite en premier lieu l'interrogation métaphysique. Mais ce que nous cherchions était bien, immanent à ce qui est pris en tant qu'être, un « premier » et, nous laissait espérer la quelque peu solennelle entrée du chap. 4, un « plus connaissable en soi ». Et donc ne sommes-nous pas malgré tout parvenus, quoique depuis un abord différent, dans la « région des principes », « région étonnamment crépusculaire, pour ne pas dire périlleuse » (p. 61), où nous entraîne *Le principe de raison* ? D'autant que nous pourrions nous poser semblable question depuis un côté, du moins à première vue, tout autre. Amené à se poser « une question énigmatique : l'univers est-il mathématique ? » le commentateur d'« A. Einstein philosophe » qu'est M. Paty en vient pour son compte à écrire ceci : « les problèmes, à ce point, se pressent en foule. Le premier est évidemment celui de la "réalité physique" ou, plus généralement, de la réalité extérieure à la pensée et antérieure à elle, supposée être le substrat ontologique de tous les phénomènes (...) Si les phénomènes possèdent un tel substrat ontologique, on imagine que la saisie de ce dernier devrait constituer le but ultime de la physique ; du moins peut-on considérer qu'il est à l'origine et à l'horizon de la physique, c'est-à-dire *sans cesse intervenant* et *sans cesse écarté* – écarté du contenu des propositions de la théorie physique, mais raison profonde du mouvement de celle-ci » (p. 45-6 de M. PATY, « Mathématisation et accord avec l'expérience », *Fundamenta scientiæ*, 1984, p. 31-50, souligné par moi). Et peut-être d'ailleurs ce côté n'est-il en fin de compte pas si différent de celui vers lequel nous orientait Novalis puisque M. Paty peut citer à ce sujet cette réflexion d'A. Einstein : « dans ma longue existence j'ai appris une chose : il est diablement difficile [diablement ... c'est le mot !] de s'approcher de "Lui" dès qu'on veut quitter ce qui se trouve à la surface », où il est vrai, comme lorsque A. Einstein évoque « Dieu », « le Seigneur », « le Vieux », l'on ne doit voir en « Lui », comme chez Spinoza, que « la Nature » (*Einstein philosophe*, Paris, PUF, chap. VIII, fin, et p. 399). Le propre d'Aristote, on le voit, est de passer par les causes *immanentes* au réel avant et en vue de tenter de *nous élever* jusqu'à la Cause première.

s'arrête à quelque aspect du réel intérieur à cet écart, et donne alors seulement de progresser dans une exploration qui n'en sera jamais achevée.

Ainsi d'ailleurs se trouve en quelque façon résolu le problème du « fondement de l'induction », non au sens où la saisie de la substance-cause permettrait à la philosophie première de déduire ce que seules les sciences positives nous font ou feront progressivement découvrir, mais au sens où, saisie de la source la plus radicale des nécessités qu'elles atteignent, certes dans le réel, mais seulement de manière indirecte et hypothético-déductive, elle ouvre la possibilité de travailler à les *situer* en sagesse. Tout savoir de science, en effet, se rapporte en quelque façon à *ce qui est* et comporte une certaine connaissance de *ce qu'est* ce à quoi il se rapporte, de sorte que la saisie de la cause selon la forme de ce qui est pris en tant qu'être – selon la forme c'est-à-dire, nous l'avons vu, selon la multiplicité des *ce que c'est* qui se laissent saisir dans ces réalités à l'être subsistant que nous classons dans la catégorie de la substance – est bien saisie de la source la plus radicale du nécessaire dans *ce qui est*. Et certes la reconnaissance de cette actualité de la *Métaphysique* s'accompagne nécessairement de la reconnaissance de l'impossibilité de maintenir l'élaboration des significations scientifiques, comme croyait pouvoir l'anticiper Aristote, dans le cadre, du niveau de l'expérience ordinaire et commune, des catégories. Mais l'on peut et doit aussi reconnaître que cela ne l'a pas empêché mais, tout au contraire du projet cartésien de *fonder* métaphysiquement la *nuova scienza* galiléenne, l'a bien plutôt incité à rechercher, *au delà* de ces traits descriptibles qui se laissent regrouper dans les catégories mais *dans le réel*, les sources plus profondes de ce qui en celui-ci est nécessaire.

2.2. Physique B9 et Métaphysique Z12 et H

Saisir la substance-cause, toutefois, ce n'est saisir *que* la source la plus radicale de ce qu'il y a, dans ce que nous expérimentons être, de nécessaire. En cours de route, des questions sont apparues qui obligent à aller plus loin ou, plutôt, dans une autre direction. C'est ce qu'entreprend H. Revenons, pour commencer, à la *Physique*.

2.2.1. Physique B9

La causalité finale, c'est ce qui y est montré en B8, joue dans la nature. Mais ce en quoi Aristote l'y montre jouer, c'est en ce en quoi l'art imite la nature, et par quoi inversement il nous permet d'y saisir ce jeu, à savoir en la détermination de ces voies par lesquelles l'un et l'autre aboutissent à une forme elle aussi déterminée. Lorsque, d'ailleurs, B9 met en parallèle la manière dont le nécessaire se rencontre dans la nature avec celle dont il se rencontre dans les mathématiques (9, 200a15-24), c'est bien cela qui y est explicité : si la causalité finale s'exerce dans la nature de manière en quelque façon parallèle à celle dont elle s'exerce dans notre faire, la nécessité selon laquelle elle s'exerce ainsi reste hypothétique : comme en mathématiques, il

s'agit de conditionné et de conditions¹⁸, de conditions nécessaires mais non suffisantes, conditions donc qui, si par hypothèse le conditionné est vrai ou réalisé, nécessairement, mais d'une nécessité seulement hypothétique, le sont aussi. Or, s'il y a ici un quelque chose de commun entre l'art et la nature, il y a aussi et même d'abord une irréductibilité qui, sur ce point précis du mode d'exercice de la causalité finale, reste encore à saisir. Cette saisie suppose-t-elle, comme cela a déjà été le cas pour ce qui est de la saisie plénière de la causalité selon la forme, le passage à la philosophie première ? C'est bien ce que, dans une indication finale il est vrai fort discrète, suggère B9. Ayant d'abord établi le point suivant :

le nécessaire existe à partir d'une hypothèse, mais non comme fin, car le nécessaire est dans la matière, tandis que la [fin] en vue de quoi... est dans la notion expressive (200a13-15).

B9 en vient en effet in fine à la suggestion suivante :

peut-être d'ailleurs le nécessaire est-il aussi dans la notion expressive (200b4)

et si celle-ci s'appuie, comme cela a été constamment le cas tout au long de Phys. B, sur le parallèle avec les réalités artificielles :

car il [l'est bien] pour [celui qui], définissant l'œuvre de scier, [avancera successivement] que :

– [elle est] telle division

– celle-ci n'existera pas si [la scie] n'a pas des dents telles que ceci

– celles-ci ne seront pas telles si elles ne sont pas de fer (200b4-7)

c'est bien entendu concernant les réalités naturelles qu'elle est avancée, et d'ailleurs justifiée, de manière quelque peu énigmatique il est vrai, par la proposition suivante, qui clôt le livre :

dans l'expression notionnelle aussi, en effet, existent certaines parties [qui sont] comme une matière de l'expression (200b7-8).

Or, où est-il question de ces parties de l'expression notionnelle qui sont « comme une matière » ? En *Mét.* Z12 (1038a6).

¹⁸ Comme le souligne d'ailleurs à juste titre Walter LEZL, ce que, dans les mathématiques, Aristote nous fait voir comme conditionné, ce ne sont pas, comme sans doute on le penserait spontanément, les théorèmes, mais, pour employer le mot dans son usage moderne, les axiomes (cf. « Mathematics, axiomatisation and the hypotheses », p. 297 sq., in : Enrico BERTI (éd.), *Aristotle on Science : The Posterior Analytics*, 8ème *Symposium aristotelicum*, Padoue, 1981, p. 271-328). Voir, pour un développement de ce point, MB 2004, p. 231 sq. et 1999, « Du principe anthropique à Aristote et retour » paru en partie in : Michel BASTIT et Jean-Jacques WUNENBURGER, (éd.) *La finalité en question. Philosophie et sciences contemporaines*, (Conversciences), Paris, L'Harmattan, 2000, p. 47-63.

2.2.2. Métaphysique Z12

Si, en effet, il faut reconnaître avec Z7 à 11 que leur matière apporte une contribution à la constitution de ce que sont les réalités naturelles irréductible à ce qu'en exprime la simple définition quidditative, et si la saisie de leur *eîdos/morphē/to ti ên ênainai* est bien cependant saisie de l'intelligibilité première de l'être *un* qui est le leur, quelque chose malgré tout de cette contribution doit se retrouver dans l'expression discursive, par la définition, de cette saisie. Ce quelque chose, assurément, c'est du côté de ce qui dans la définition est « comme une matière » qu'il faut le chercher, à savoir, c'est ce que Z12 est amené à relever, du côté du genre. Mais comment cela s'y trouve en quelque façon exprimé, ayant été reconnu que la complexité rationnelle n'est pas la complexité réelle, on ne pourra le voir que rétrospectivement, après qu'une nouvelle remontée du triangle de Parménide nous ait conduits, en partant du dire définitionnel et en passant par la complexité discursive en quelque façon originelle qu'il manifeste, à une *nouvelle* analyse causale de ce qui est pris en tant qu'être.

Pourquoi en effet Z12 en est-il venu, au cours de l'examen de la candidature de la forme à constituer ce qui fait que la substance est substance, à reprendre à Z11 la question de l'unité de la définition, et à souligner d'entrée que l'on va aussi aborder « pour une première fois » (*prôton*) une question qui n'avait pas été traitée dans les *Sec. Anal.* (1037b8-9) ? Parce que, d'une part, le biais par lequel y a conduit le travail de Z7 à 11 marque un pas d'une nouveauté décisive par rapport au biais par lequel y étaient parvenus les *Sec. Anal.*, mais que, d'autre part, c'est à une ligne d'analyse autre que celle de Z que conduit ce pas.

1) En effet, premier point, le biais par lequel les *Sec. Anal.* sont arrivés à cette question est celui de l'irréductibilité des deux modes selon lesquels nous attribuons quelque prédicat comme nécessaire, et de l'irréductibilité conjointe des rationalités des questions *ti esti* et *dia ti*.¹⁹ Or, tel qu'il a été engagé par Z5, le travail mené en Z7 à 11 a bien pour origine la première de ses deux irréductibilités mais, à la différence de celui des *Sec. Anal.*, ce travail n'en reste pas à l'analyse de la rationalité, mais engage une exploration de l'écart entre (unité de) première intelligibilité et (unité d')être. Pourquoi cela ? Parce que Z5 a manifesté que cet écart peut et doit être abordé par un autre biais que ladite irréductibilité, à savoir par celui de la composition matière/forme. Une fois encore, on le voit, c'est la considération de cette composition qui va permettre de faire déboucher l'*Organon* sur ce franchissement du fossé cartésien entre le pensée et l'être auquel il ne peut que préparer.

2) Si décisif cependant que soit ce pas, second point, il ne va pas encore permettre d'aboutir. Pourquoi cela ? Certes, à « examiner d'abord les

¹⁹ C'est en effet vers la fin de la discussion aporétique qui fait ressortir cette seconde irréductibilité, à savoir en B6, 92a27-33, que la question est explicitement soulevée. Mais elle affleure en outre à plusieurs reprises au long de cette discussion, et alors en lien manifeste avec la première irréductibilité. Voir sur ce point MB 1998.

définitions qui [s'établissent] en suivant les divisions » (1037b27-29), on observera que la différence, en tant que c'est elle qui achève la définition, est ce qui en fait en quelque sorte l'unité. Mais ce qui fait la force de la question de cette unité, c'est justement que l'on ne peut en rester à la définition quidditative :

– la « première substance à laquelle a conduit le travail de Z7 à 11 intègre en elle beaucoup plus que la seule intelligibilité première exprimée par cette définition

– ce à quoi va conduire en conséquence l'irréductibilité des rationalités des deux questions *ti esti* et *dia ti* c'est, en Z17, à donner à la première la force de la seconde, c'est-à-dire, précisément, à lui permettre d'atteindre dans ce qui est une « premier » plus radical que la simple quiddité.

Et sans doute reste-t-il vrai qu'il y a dans la définition quidditative, qui se fait par divisions successives de genres de plus en plus restreints jusqu'à la différence, une unité qui a celle-ci pour principe, au point que la considération de ces divisions successives conduit à la conclusion suivante :

si donc il en va ainsi, il est clair que [ce sera] la différence ultime [qui] sera la substance de la réalité et sa définition (1038a18-20).

Et de fait, pourquoi l'intelligibilité dont nous exprimons ainsi la saisie de manière composée ne serait-elle pas une ? Il faudrait pour cela que ce que nous exprimons par le genre soit séparé de ce que nous exprimons par la différence. Or si telle est bien la vision platonicienne – ce pour quoi Z13 à 16 vont examiner si l'universel, c'est-à-dire justement d'abord le genre, peut ou non être substance –, la seule chose que l'observation de la recherche de la définition par divisions nous oblige à reconnaître c'est qu'elle *s'achève* dans l'expression de la différence, et que l'expression du genre semble *ordonnée* à cet achèvement. Et que cela puisse faire une réelle unité, nous pouvons le constater dans un autre cas, où il y a aussi indétermination partielle ordonnée à un achèvement : comme le genre, la matière a quelque chose d'indéterminé, et de même que cette indétermination s'achève, pour le genre, dans la définition de l'espèce, de même elle s'achève, pour la matière, dans la substance spécifiquement déterminée :

si donc le genre, [pris] absolument, n'existe pas à côté des formes eidétiques [prises] comme [espèces] du genre,

ou s'il existe [à côté des espèces] mais [n']existe [ainsi que] comme une matière

– car l'[universel] *son vocal*, d'une part, est genre et “matière”, et les différences [phonétiques], d'autre part, produisent à partir de lui les formes et les éléments [phonétiques] spécifiques –

il est clair que la définition est l'expression notionnelle [qui est constituée] à partir des différences (1038a5-9).

Mais « l'ordre, *taxis* » (1038a33) qu'il y a ainsi du genre à la différence est-il un ordre dans le réel, dans ces réalités que nous classons dans la catégorie de la substance ? Non, la complexité rationnelle n'est pas la

complexité réelle, ce n'est que si l'on en restait à celle-là que l'on pourrait voir dans la différence la réponse à la question « qu'est-ce que la substance ? ».

Cet ordre, toutefois, ne nous renvoie-t-il pas à quelque aspect de la structure du réel ? Si, mais dans une autre ligne de causalité que la causalité selon la forme, à savoir précisément celle dont relève l'ordre qu'il y a d'une part, dans le réel, de la matière à la forme et d'autre part, dans la raison, du genre à la différence, à savoir la causalité de la fin. Et l'observation va bien conduire, dans cette ligne, à une nouvelle analyse causale de ce qui est pris en tant qu'être, mais c'est à H qu'il va revenir de l'inaugurer.

2.2.3. Métaphysique H

Certes Z17 a pu, dans un saut par dessus l'écart entre (unité de) première intelligibilité et (unité d')être, nous faire saisir la substance comme cause selon la forme de ce qui est pris en tant qu'être, et donc comme la source immanente la plus radicale de toute nécessité affectant ce qui est. Mais cette causalité selon la forme intègre la contribution *de la matière* au *ce que c'est* plénier, et si cette contribution apporte avec elle nécessité – nécessité par exemple qu'ait deux jambes l'homme qu'est par soi et en premier le mathématicien cycliste de W.V.O. Quine²⁰, cette nécessité paraît elle-même, relativement à une définition quidditative dont, contrairement à la croyance essentialiste, elle ne peut se déduire, purement factuelle²¹. Si donc c'est le saut à la substance-cause qui a fait entrer dans la science de ce qui est pris en tant qu'être, la composition en matière et forme des seules

²⁰ Cf. W. V. O. QUINE, *Le mot et la chose*, *op.cit.* p. 279.

²¹ Dans cette définition en effet, peut-on et doit-on sans doute ajouter à ce que dit et, pour une part, pouvait penser Aristote, le genre exprime encore quelque chose *de la forme*. Si donc il a bien un lien à la matière, en ce que comme elle il est en puissance à la forme achevée, ce qu'il en exprime reste cependant de l'ordre de l'*achèvement* du conditionnement dans lequel ladite forme apporte sa détermination, et sa saisie, qui aussi bien est du niveau de notre expérience commune, ne permet en aucune façon de saisir ce qu'est en lui-même, en deçà de cette expérience, ce conditionnement. Et il ne s'agit d'ailleurs pas là seulement, ni même principiellement (car le fait n'est pas secondaire qu'elles soient vitalement suffisantes), de la limitation de ce que nous donne à connaître nos sensations. Il s'agit bien plutôt du fait que le conditionnement du devenir et des structures de ce que nous expérimentons être est certes soumis à des lois qui lui imposent nécessité mais que, tout au moins à rester dans la ligne de la causalité formelle qui est celle selon laquelle nous les saisissons, ces lois apparaissent elles-mêmes, du moins en fin de compte, factuelles. Et il s'agit aussi de ce fait qu'il y a en toute substance matérielle non seulement un *écart* entre (unité de) première intelligibilité et (unité d') être mais même un *hiatus* – pour nous infranchissable et que pourtant son exister par soi séparé et *un* manifeste effectivement franchi en elle – entre, d'une part, l'achèvement premier de son acte d'être et les achèvements seconds, *qualitatifs*, qu'il rend possible et, d'autre part, ce qui, du conditionnement matériel sous-jacent, est d'ordre *quantitatif*, se prêtant à et donc appelant mathématisation. D'où, aussi bien, le caractère irréductible de la distinction, qu'Aristote a aperçue mais marginalisée, entre philosophie et sciences à juste titre dénommées positives. Sur tous ces points voir MB 2004, Conclusion.

substances que nous expérimentons exister est ce qui en relance encore l'interrogation. Et puisqu'il y a dans la raison une relation de la différence au genre qui, relation d'acte à puissance, est analogue à celle qu'il y a, dans ce qui est pris en tant que soumis au devenir, de la forme à la matière, n'est-il pas possible d'effectuer une remontée du triangle de Parménide s'achevant dans ce qui est, mais pris maintenant en tant qu'être, et partant de la relation que *de la différence* il y a, non seulement, dans la seule intelligibilité première, au genre, mais aussi, dans l'intelligibilité plénière qui est celle de la « première substance », à *la contribution de la matière au ce que c'est* ? Telle est bien, en effet, l'une des tâches menées à bien par H. Ayant préalablement confirmé que, même à prendre en compte la contribution de la matière au *ce que c'est*,

il est clair que

si du moins la substance est la cause du [fait, pour] chaque [réalité singulière d']être,

c'est dans ces [traits différentiels dont on a montré l'enracinement matériel]

qu'il faut chercher *ce qu'[est]* la cause du [fait], pour chacune de ces [réalités] d'*être* (2, 1043a2-4a)

Aristote peut conclure :

– en rappelant, tout d'abord, la conclusion négative de Z12 selon laquelle la différence, malgré sa primauté, ne saurait donner la réponse à la question « qu'est-ce que la substance ? » : « ainsi donc, aucun de ces [traits différentiels] n'est substance, pas même comme lié [à ce qu'il différencie] » (l. 4b)

– mais en poursuivant, cette fois-ci : « [ils en sont] cependant, dans chacune [de ces réalités singulières], l'analogue » (l. 4c-5a).

En quoi, "l'analogue" ? En ce que de même que, dans la raison, la différence dit achèvement de la définition quidditative, de même, dans le réel, le fait d'être une substance est ce en quoi l'être concret possède un premier achèvement. Et qu'est-ce qui, à cet être concret, donne ce premier achèvement ? Eh bien c'est ce qu'il faut bien appeler son *acte d'être* : même si elle n'emploie pas formellement cette expression, la suite du texte permet clairement de le conclure, qui indique :

et de même que, dans les substances, ce qui est attribué de la matière c'est l'acte lui-même

[de même] aussi, dans les autres définitions, [ce sera ce qui est] le plus [acte] (l. 5b-7a).

De l'exister un, par soi et séparé de la réalité que nous classons dans la catégorie de la substance, par conséquent, il existe *deux* causes immanentes : une cause *radicale*, qui n'est autre qu'elle-même comme cause selon la forme de cet exister, et une cause *ultime*, son *acte d'être* ; et l'analyse causale de ce qui est pris en tant qu'être trouve ici un premier achèvement, confirmé par la réponse donnée par la suite de H à l'ensemble des questions apparues

au long de Z7 à 16 et tout particulièrement, en H6, à celle de l'unité de la définition.

3. Ces résultats acquis à nouveau, l'on peut et doit poursuivre

La question directrice *initiale* du travail de la philosophie première, à savoir la question des causes propres immanentes de l'exister par soi, séparé et un des réalités que nous classons dans la catégorie de la substance, a donc trouvé sa réponse, une réponse certes dont le mode même de l'acquisition montre qu'elle sera toujours à reconquérir à nouveau, mais dont la possibilité au moins reste, par delà tous oublis, un acquis définitif. Et par là, donc, nous sommes véritablement *entrés* dans la philosophie première, de sorte que nous pouvons conclure que oui, décidément, il est possible, et donc en quelque façon nécessaire, de reprendre aujourd'hui les voies du travail engagé par Aristote dans la *Métaphysique*.

Nous n'avons fait cependant encore qu'entrer dans ces voies, et c'est pourquoi il convient maintenant de tout au moins *esquisser* une anticipation tant du chemin déjà parcouru au delà par Aristote que de celui que, au delà éventuellement de celui qu'ont pu parcourir ces lecteurs au cours des siècles, nous aurions encore à parcourir nous-mêmes.

III. APERCUS AU-DELA

1. Métaphysique ϑ

Ces mêmes substances sensibles dont l'analyse a ainsi permis d'atteindre les causes à elles immanentes de leur exister un, par soi et séparé ne se bornent toutefois pas à l'exercice de celui-ci : elles agissent et pâtissent, elles ont, s'il s'agit de vivants, des opérations et même, s'il s'agit de l'homme des opérations spirituelles. Et, certes, l'autonomie qui est en tout cela la leur se présente d'abord comme une autonomie dans le devenir, soit purement physique soit selon le mode propre au vivant, par où en sont d'abord appelées des analyses causales relevant des philosophies de la nature ou/et du vivant, et développées selon les quatre lignes de causalité. Mais les premiers développements de ces interrogations ont suscité la recherche d'une philosophie première en faisant découvrir que cette autonomie est plus radicalement une autonomie dans l'ordre de l'être et, maintenant que les causes propres de cette autonomie ont été atteintes, c'est ce que cette autonomie rend possible que ces mêmes interrogations conduisent à analyser au niveau qui leur est devenu propre. A savoir ? A savoir, bien sûr, au niveau de ce qui est pris en tant qu'être, mais plus précisément en l'occurrence, *car c'est par là et par là seulement que le travail accompli au long de Z et H est parvenu à résorber l'irréductibilité de la matière*, au niveau de ce qui est pris en tant qu'être désormais analysé *dans la seule ligne de la causalité finale*. Et ce faisant, on le voit, l'on entre réellement dans une seconde étape de la philosophie première : ayant été menée à bien l'analyse des substances non seulement sensibles mais d'abord « matérielles »¹, analyse qui permet d'accéder à un savoir de science qui s'appuie sur l'expérience que nous en avons mais sans en rester à ce qui en elles est tel, cette nouvelle étape devrait sans doute ouvrir la voie vers cet immatériel que nous anticipons appartenir au divin et aussi, et même d'une certaine façon d'abord, vers cet immatériel qu'est en nous l'esprit.

L'homme, en effet, est sans aucun doute la première des réalités que nous classons dans la catégorie de la substance, et l'interrogation métaphysique vers l'être et vers la substance, si elle est appelée par la question de Dieu, est aussi et en quelque sorte à égalité appelée par la question expressément formulée comme directrice par E. Kant : « qu'est-ce que l'homme ? »² (en quelle sorte, à égalité ? En ce que c'est pour l'homme que la question de Dieu est ultime). Et sans doute cette question est-elle beaucoup plus explicite dans un contexte chrétien, qui valorise plus que tout autre la personne, que dans la *Métaphysique*. Elle a cependant ses points d'ancrage suffisants chez Aristote, d'une part avec la place qu'il accorde à la « philosophie des choses humaines »³ et, en celle-ci, à la *theoria*, d'autre part

¹ Cf. H4, 1044a15, expression reprise en ϑ 7, 1049a36.

² E. KANT 1800, *Logique*, tr. fr. : Paris, Vrin, 1989, p. 25.

³ Cf. *Éthique à Nicomaque* K10, 1181b15.

avec la question posée au détour d'une page de l'introduction aux *Parties des animaux* :

l'on pourrait se demander, en jetant les yeux sur ce qui vient d'être dit, s'il est [de la tâche] du physicien de parler concernant [l']âme tout entière, ou [seulement] concernant une certaine [âme]. En effet si [c'est] concernant [l'âme] tout entière, il ne restera aucune philosophie [théorique] à côté du savoir physique de science, car l'intelligence [est intelligence] des intelligibles, de sorte que : la connaissance physique concernerait toutes [choses], car [c'est la tâche] du même [savoir de science] que d'exercer son regard théorique concernant l'intelligence et l'intelligible [...] Il est donc manifeste que [ce n'est] pas concernant [l']âme tout entière que [le physicien] doit s'exprimer, car [ce n'est] pas non plus [l']âme tout entière [qui est] nature, (A1, 641a32...b11).

Car précisément, l'autonomie dans l'ordre de l'être, et non pas seulement du devenir, qui constitue le point de départ de l'interrogation métaphysique, cette autonomie est d'abord celle de l'homme, du "sujet connaissant" qu'il est à un degré unique. Et même si la *Métaphysique* ne se présente pas vraiment comme une philosophie de l'esprit, on relèvera cependant que la considération du dépassement des contraires par la seule âme rationnelle joue dans le travail de Θ (cf. les chap. 2 et 5) un rôle décisif.

De ce travail, cependant, une présentation comparable à celle que nous venons de proposer de Z et H demanderait un exposé d'importance semblable, nous ne pouvons l'entreprendre ici, mais seulement poser quelques jalons. Tout en soulignant qu'il s'agit d'aller au delà, $\Theta 1$ à 5 examinent d'abord « la puissance qui se dit le plus principalement » (1, 1045b35-36), c'est-à-dire selon le devenir – mais y compris, selon la considération nouvelle que nous venons de relever, le devenir, encore lié à la matière, de l'âme rationnelle. Si, de fait, la saisie de l'*acte d'être* a déjà donné la cause selon la fin de l'exister subsistant des réalités que nous classons dans la catégorie de la substance, ce n'est là que l'un des modes, certes fondamental, des divers actes en lesquels celles-ci trouvent achèvement, et c'est pourquoi la saisie par $\Theta 6$ de « ce qu'est l'acte » est non seulement (et cette fois explicitement), comme celle de « ce qu'est la substance », une saisie *inductive* qui va au delà d'une simple saisie notionnelle, mais, en outre, une saisie « synthétique » :

ce que nous voulons dire est manifeste par l'induction sur les [réalités] singulières, et il ne faut pas chercher une détermination notionnelle de tout, mais [il faut] aussi voir, d'un regard synthétique, selon ce qui est analogue :

de même que celui qui bâtit est relatif à celui qui est capable de bâtir, [de même] aussi celui qui est éveillé est relatif à celui qui dort, celui qui voit à celui qui a les yeux fermés mais possède la vue, ce qui a été séparé de la matière à la matière, et ce qui a été achevé à ce qui est non travaillé.

Que, de cette différence, l'une des deux parties soit l'acte, en ce qu'il a de distinct, [et] l'autre « ce qui est en possibilité de... » (6, 1048a35-b6).

On trouverait, à expliciter ce sur quoi s'appuie cette induction et sur quoi porte pour partie le travail subséquent de ϑ , que l'acte se rencontre en cinq modalités⁴ : le mouvement physique, l'opération vitale, l'acte d'être, dans l'ordre de l'agir, l'acte bon, dans la vie de l'intelligence le vrai et, à son sommet, la contemplation.

Tout cela cependant ne nous fait pas encore quitter l'immanence de, en tout cas, la vie humaine. Celle-ci certes se rapporte déjà consciemment, dans le faire, l'agir moral et la vie de l'intelligence, à la transcendance de ce que nous expérimentons *autre* (et qu'il nous faille en reconnaître une encore en deçà, c'est ce que Z7 à 8 avaient montré plus particulièrement pour la génération, mais que l'on doit certainement saisir au niveau de certains au moins des devenir purement physiques, et d'abord du mouvement local), mais c'est vers la transcendance d'un autre *pleinement* « *incorruptible* », et donc d'un « autre genre » (*Mét. Iota* 10, 1059a10), disons ultimement d'un « tout autre », que s'éprouve depuis le début appelé à tenter de remonter le désir de sagesse qui a mis en branle le labeur de la philosophie première. Manifestant, n'en disons pas plus ici, que l'acte, certes postérieur à la puissance *selon le temps*, lui est néanmoins antérieur non seulement *en raison* (*logoi*) mais, surtout, *selon l'être* (*ousiai*), $\vartheta 8$ ouvre la voie, que Λ nous proposera de parcourir, à une telle remontée.

2. Vers les tâches les plus hautes de la philosophie première

A suivre notre lecture de la *Métaphysique*, donc, celle-ci semble en mesure de donner à la philosophie première les moyens de relever les défis qui lui ont été lancés, de l'avènement de la science galiléenne à nos jours, dans la ligne de l'interrogation critique et, par suite, de s'engager dans cette tâche qui lui avait été reconnue dès l'origine d'avoir à situer en sagesse la diversité des savoirs. Mais cette tâche n'est que l'une, et non la principale, de celle qui lui était alors assignée, et pour l'autre tâche aussi certainement, et justement d'ailleurs grâce à la pertinence qui est la sienne dans la première, les voies suivies par Aristote dans la *Métaphysique* peuvent et doivent être aujourd'hui non seulement reprises mais bien, aussi, prolongées⁵. Sans même ici proposer un inventaire, si bref soit-il, des nombreuses directions où elles

⁴ Voir sur ce point M.-D. PHILIPPE, *L'être. Recherche d'une philosophie première*, III, Paris, Téqui, 1973.

⁵ Nous ne pouvons ici développer ce point, mais il devrait être clair que, quelles que soient les difficultés soulevées à ce sujet à la lecture de *Mét.* E1, il n'y a aucune opposition mais bien plutôt profonde articulation, entre, d'une part, la philosophie première comme analyse causale de ce qui est pris en tant qu'être et, d'autre part, cette même philosophie première comme philosophie « concernant les [réalités] séparées et immobiles » (1026a16). Voir sur ce point MB 2003b, chap. 6.

pourraient et devraient l'être⁶, bornons-nous d'en indiquer pour conclure ce qui nous en semble un passage obligé.

D'Aristote à nos jours et du point de vue de l'interrogation critique, l'événement majeur a certainement été l'avènement de la science galiléenne. Du point de vue de la question du divin et de la question conjointe de l'homme, cela a non moins certainement été la rencontre de la philosophie et de la Révélation judéo-chrétienne. Impossible ici de seulement esquisser l'ampleur du bouleversement, tout d'abord, certes, dans le rapport des hommes non plus seulement « au divin » mais à *Dieu*, mais aussi, par voie de conséquence, dans l'intériorité toute nouvelle qu'ouvre dans le cœur du croyant la présence de ce Dieu plus intime à lui-même que lui-même. Durant des siècles la philosophie s'en est trouvée certes écoutée et donc pratiquée, mais à l'intérieur d'une recherche d'intelligence de la foi qui, présupposant l'accueil de celle-ci, outrepassait son exercice propre. Puis elle en est venue à reprendre son autonomie, et le croyant doit certainement d'abord s'en réjouir, car si pour lui une voie de salut a été ouverte aux hommes, ce n'est certainement pas pour clore le chantier de leurs tâches, de leur *ergon* d'hommes, mais bien plutôt pour réouvrir à celles-ci la possibilité de les mener à nouveau, serait-ce même désormais au travers de quelque participation consentie au mystère salvifique de la Croix, à l'attente et à l'accueil de la grâce auxquels elles avaient été dès l'origine destinées à les mener.

Cette autonomie, cependant, a-t-elle été reprise dans de bonnes conditions ? A regarder les choses du point de vue de la philosophie première, on peut en douter, puisque la voilà semble-t-il, nonobstant le programme du concours de l'agrégation, au gré de mille auteurs morte et enterrée. Mais l'avènement de la science galiléenne, dont l'occurrence a fourni le principal point d'appui à ladite reprise d'autonomie, est-il seul à mettre en cause, ou bien ne serait-ce pas plutôt que, déjà à l'époque de cet avènement, la philosophie première se trouvait trop affaiblie pour faire face sans périr à la tâche qu'elle eût dû entreprendre, non sans doute, à la manière de R. Descartes, de *fonder*, mais du moins de *situer* cette science d'un nouveau mode ?

Ce n'est pourtant pas que la *Métaphysique* n'ait pas eu, parmi les théologiens, de fervents lecteurs, commentateurs et, en quelque sorte, “utilisateurs”. Mais, sans même parler ici de leurs opposants ou des oppositions qu'ils ont pu avoir entre eux, aucun d'entre eux ne semble en avoir fait ressortir, dans sa lecture, l'analyse causale de ce qui est pris en tant qu'être que les défis modernes et contemporains nous ont amené à y trouver.

⁶ Quant à la question de Dieu, renvoyons ici à M.-D. PHILIPPE, 1977a, *De l'être à Dieu, De la philosophie première à la sagesse* ; 1977b, *De l'être à Dieu, Topique historique, I : Philosophie grecque et traditions religieuses* ; 1978, *De l'être à Dieu, Topique historique, II : Philosophie et foi*, Paris, Téqui.

Thomas d'Aquin, certes, a bien découvert l'acte d'être (c'est à lui d'ailleurs, et non au texte littéral d'Aristote, que nous avons repris l'expression), et cette découverte joue chez lui un rôle absolument central. Mais, à suivre notre lecture, il s'agit plutôt d'une *re*-découverte – certes par une autre voie que celle de *Mét. Z-H*, au point qu'il est communément admis en thomisme que c'est par cette découverte que la métaphysique de Thomas d'Aquin marque un progrès décisif par rapport à celle d'Aristote, laquelle en serait restée à une philosophie « des essences »⁷, ou « de la substance »⁸. Par quelle voie en effet Thomas d'Aquin en est-il venu à donner à l'acte d'être et à la thèse de la distinction réelle, dans toutes les créatures, de l'*essentia* et de l'*esse*, la place centrale qui est la leur dans la philosophie implicite à sa théologie ? Dans l'effort d'une meilleure intelligence de ce qui, étant donnée d'emblée la vérité de foi de la création *ex nihilo*, caractérise la créature comme créature. Or il est certain que, *donation de l'être* par celui qui s'est révélé à Moïse comme *Celui qui est*, la création *ex nihilo* ne semble pas pouvoir trouver meilleure aide à son approche dans la recherche de l'*intellectus fidei* que dans la science de ce qui est pris en tant qu'être, et cela même si son inventeur, lui, n'en a pas eu l'idée⁹. Mais justement, s'il y avait là en effet, admettons-le, un appel majeur – du moins pour le théologien, spécialement aristotélisant – à une (re)découverte de l'acte d'être, le danger n'était-il pas que cet accès lui fasse méconnaître au moins en partie les voies par lesquelles y était parvenu l'auteur de la *Métaphysique* ? De fait,

⁷ Cf par ex. J. MARITAIN, écrivant : « Aristote n'a pas passé le mur des essences » (p. 31, de « Réflexions sur la nature blessée et sur l'intuition de l'être », in : *Revue thomiste*, 1968 n°1, p. 1-40).

⁸ Cf par ex. Etienne GILSON écrivant dans *L'être et l'essence* (Paris, Vrin, 1948, éd. citée : 1981) : il faut aller jusqu'à poser l'essence comme "en puissance" à l'égard de son acte d'exister. Si l'on va jusque là, on dépasse franchement le plan de l'ontologie aristotélicienne de la substance pour atteindre une ontologie de l'existence proprement dite. C'est peut-être là l'effort suprême de la philosophie première, et c'est celui qu'a tenté, au XIII^{ème} siècle, saint Thomas d'Aquin» (p. 80). En sens inverse, M.-D. PHILIPPE, se proposant de « mieux saisir la différence qui distingue la métaphysique d'Aristote et la théologie de S. Thomas », écrit : « l'une insiste sur la recherche et l'analyse de l'être en tant qu'être, l'autre sur le jugement de sagesse posé à partir de l'affirmation : Dieu est *Ipsum esse subsistens*. S. Thomas, en théologien, utilise la métaphysique d'Aristote, l'explicite, la finalise et lui donne une perfection ultime. Mais ne disons pas qu'il y a deux métaphysiques. Il y a une métaphysique, science de l'être en tant qu'être, découverte par Aristote et utilisée par S. Thomas, et il y a une théologie métaphysique qui achève la recherche d'Aristote, qui pousse jusqu'au bout ses principes en les explicitant jusque dans leurs ultimes virtualités » (p. 109 du fascicule III, « Avicenne et saint Thomas », de : *Une philosophie de l'être est-elle encore possible ?*, Paris, Téqui, 1975).

⁹ Ce que d'ailleurs Thomas d'Aquin ne semble pas avoir nettement reconnu. Cf. par ex. la question disputée *De potentia* 3, 5 : « les philosophes postérieurs [aux présocratiques], comme Platon, Aristote et ceux qui les ont suivis, parvinrent à la considération de l'être universel même ; et [c'est] de là [que] eux seuls posèrent une certaine cause universelle des choses, de laquelle toutes autres [réalités] advinrent à l'être ».

commentant celle-ci, notre saint docteur voit dans la simple quiddité cette « cause de l'être » à laquelle nous avons lu le nouveau départ pris par Z17 mener le long labeur de Z. Et certes il lit ce labeur tout entier, y compris Z17, se dérouler *logice*, mais cela a pour conséquence que c'est n'est qu'en H qu'il lit le Philosophe « déterminer ce qui concerne les substances sensibles par leurs principes propres », et ces principes sont alors, pour lui, la matière et la forme¹⁰. En contraste à la simplicité divine, le *De ente et essentia* avait souligné la composition en matière et forme des essences des substances matérielles et, au delà, avait mis au jour la composition réelle de l'*esse* et de l'*essentia* de toutes créatures, même non matérielles¹¹ : cette vision de jeunesse restait encore décisive, à l'âge mûr, dans le commentaire de la *Métaphysique*. Et certes il convient d'ajouter que cette lecture seulement hylémorphiste d'Aristote remonte à l'Antiquité elle-même¹², de sorte qu'il faut souligner l'extrême mérite de Thomas d'Aquin d'avoir redécouvert malgré tout l'acte d'être. Mais il est clair que les conditions de cette redécouverte ne devaient pas lui permettre de redonner à sa lecture de la *Métaphysique* la vigueur dont elle aurait eu besoin lors de l'avènement de la *nuova scienza* galiléenne.

Or, terminons par ce point, le dommage, toujours du point de vue de la philosophie première, ne pouvait en rester là. Ayant été perdue l'acribie de l'analyse causale de ce qui est pris en tant qu'être, c'est par la considération

¹⁰ Cf. THOMAS d'AQUIN 1268-1272, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, Turin-Rome, Marietti, 1964, nos 1678, 1681 et 1686, p. 399 et 402-3.

¹¹ Voir spécialement I4, III-3, IV5, soit, dans l'édition avec traduction et commentaires publiée par Alain de LIBERA et Cyrille MICHON (Paris, Seuil, 1996), p. 74-9 et 100-3.

¹² Témoin par exemple ce Père de l'Eglise incontestablement aristotélisant, mais non moins manifestement lecteur de seconde main, qu'est Maxime le Confesseur, lequel pouvait écrire : « l'essence (*ousia*) et la nature s'identifient, car toutes les deux sont communes et universelles puisqu'elles sont des catégories de plusieurs et différents selon le nombre » (*Opuscula Theologica et Polemica* 14, PG91, 149B, cité et traduit in : Vasilios KARAYIANNIS, Maxime le Confesseur, *Essence et Energies de Dieu*, Paris, Beauchesne, 1993, p. 39). Ce que saint Maxime doit avant tout à Aristote c'est, semble-t-il, une vision positive du devenir, qui contribue indéniablement à sa très puissante vision de la réalisation du dessein divin – de l'« économie ». Mais, même si la considération des « énergies » divines ou humaines par les Pères a sa source majeure chez Aristote, la philosophie première en ce que son analyse causale a de spécifique ne lui a manifestement pas été accessible. Or pourtant, c'est grâce à cette analyse que la philosophie première peut et doit développer aujourd'hui cette philosophie de la personne dont la suggestion est historiquement venue de l'élaboration ecclésiale des dogmes de la Trinité et de l'Incarnation – dogmes dont l'œuvre de saint Maxime offre des développements théologiques d'une très grande force. Voir, dans cette direction, M.-D. PHILIPPE, *L'être. Recherche d'une philosophie première*, II2, Paris, Téqui, 1974.

de la création *ex nihilo* que l'on en est venu à penser, en terre chrétienne, devoir entrer en métaphysique¹³ :

« pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien ? » Telle est la question. Et il y a lieu de croire que ce n'est pas une question arbitraire. « Pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien ? » Telle est manifestement la première de toutes les questions

voilà comment, en ouverture de son *Introduction à la métaphysique*, M. Heidegger présente « la question fondamentale de la métaphysique »¹⁴. Eh bien non ! Cette question leibnizienne, relativisant au rien (au rien du *ex nihilo*) ce que nous expérimentons être, le réduit (ainsi l'idée non encore réalisée de l'artisan humain) à un simple possible (parmi l'infinité des possibles de toute éternité présents dans l'intelligence du Créateur). Voilà ce à quoi devait aboutir, certes contre l'intention de Thomas d'Aquin, la réduction essentialiste¹⁵ de l'analyse causale de ce qui est pris en tant qu'être à la distinction de l'*essentia* et de l'*esse*. Et certes *Le principe de raison* a soulevé une question tout à fait pertinente en faisant observer que ce n'est qu'avec G. Leibniz que l'on en est venu à envisager explicitement un ou des *principe(s)* de causalité. Mais une déconstruction de la métaphysique qui tient que « la *Physique* d'Aristote demeure le livre fondamental de ce qu'on appellera plus tard la métaphysique »¹⁶ est-elle à la hauteur de, en tout cas, l'analyse certes causale, mais de ce qui est pris *en tant qu'être*, propre à la *Métaphysique* ? Et par ailleurs, étant donné l'usage fait au service de cette analyse, dans la remontée du triangle de Parménide, de l'observation et réflexion logiques, la même déconstruction a-t-elle bien raison de tenir que « l'essence de la technique [...] n'est autre chose que la métaphysique en train de s'achever » ?¹⁷ On nous permettra peut-être de penser que bien plutôt l'histoire, non d'un « appel de l'être », dont on ne voit pas l'avantage qu'il y aurait à le substituer à l'appel de la grâce¹⁸, mais plutôt de nos approches et

¹³ D'où un primat accordé, dans la réflexion sur la causalité, à la cause efficiente vue comme métaphysique et non plus seulement physique, motrice. Voir sur ce point Vincent CARRAUD 2002, *Causa sive ratio*, (Épiméthée), Paris, PUF.

¹⁴ Tr. fr., Paris, Gallimard, p. 13.

¹⁵ Essentialisme métaphysique complémentaire de l'essentialisme gnoséologique (cf. *supra* notes 18 et 38), desquels deux, à suivre la lecture que nous venons de proposer de la *Métaphysique*, il faut blanchir Aristote.

¹⁶ Tr. fr., Paris, Gallimard, p. 151.

¹⁷ « Dépassement de la métaphysique », tr. fr. in : *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958, p. 115.

¹⁸ Dans le rapport de recherches envoyé à Paul Natorp en 1923 et récemment publié sous le titre *Interprétations phénoménologiques d'Aristote* (tr. fr., Mauvezin, TER, 1992), M. HEIDEGGER fait reproche « à la théologie chrétienne, [à] la "spéculation" philosophique qui subit son influence, tout comme à l'anthropologie qui l'accompagne dans les contextes de ce genre [qu'elles] s'expriment dans des catégories d'emprunt, étrangères à leur propre champ ontologique » (p. 47, voir aussi p. 30 et 43). Mais, sans aborder ici la question « foi et raison », il semble du moins que l'œuvre entière de notre auteur appelle à rétorquer le reproche. Selon en

retraits de ce qui est pris en tant qu'être, est entièrement à réévaluer ; mieux, qu'il est aujourd'hui un très profond besoin de la philosophie première, tant d'ailleurs en philosophie même que, sans doute, dans la recherche de l'*intellectus fidei*, et que, non certes sans un gros labeur, et notamment de confrontation avec l'histoire ultérieure de la pensée, la *Métaphysique* nous en ouvre à nouveau les voies.

En ce début du troisième millénaire, beaucoup voient l'humanité entrer dans un « nouvel âge ». Si en effet il en advient un, ne pourrait-il pas être, en bonne place, un nouvel âge *de la philosophie première* ?

Marc BALMÈS

particulier *Le principe de raison*, *Phys.* A1 « distingue, d'une part, ce qui est plus manifeste en tant qu'envisagé de notre point de vue et sous le rapport de notre perception et, d'autre part, ce qui est plus manifeste en ce sens que, de par sa nature, il éclôt et se manifeste de lui-même. Tel est le sens du mot *phusis*, l'être » (tr. fr. p. 153-4). Or d'une part, à suivre notre lecture, cette dernière identification méconnaît le propre de la philosophie première et, d'autre part, le texte ne dit absolument pas, et le parallèle avec *Sec. Anal.* A2 et *Mét.* Z4 le confirme, que « l'être » soit de ces « plus évidents et plus connaissables par nature » (cf. 184a16-17) vers lesquels il engage la recherche. Tels sont bien plutôt « les principes, causes ou éléments » qu'il a préalablement invoqués (en 184a11). Tourner ainsi son attention vers « l'être », n'est-ce pas plutôt le propre de l'une des écoles de « la "spéculation" philosophique qui subit [l']influence [de la théologie chrétienne] », à savoir de l'ontologisme ? Or, à se faire agnostique, celui-ci n'en semble pas moins critiquable.

Livres et articles cités

ARISTOTE (les textes cités sont traduits par moi) :

Premiers Analytiques

Seconds Analytiques

Catégories

De anima

De interpretatione

Ethique à Nicomaque

Métaphysique

Météorologiques

Parties des Animaux

Physique

Topiques

AUBENQUE Pierre 1962, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF.

BALMÈS Marc :

1982, PERI HERMENEIAS. *Essai de réflexion, du point de vue de la philosophie première, sur le problème de l'interprétation*, éd.universitaires de Fribourg (Suisse), 1984.

1993, « Pertinence métaphysique d'Antisthène » in : Gilbert ROMEYER-DHERBEY et Jean-Baptiste GOURINAT (éd.) : *Socrate et les Socratiques*, Paris, Vrin, 2001, p. 381-407.

1998, « Quels sont ces “premiers” dont il nous est nécessaire d'acquérir la connaissance “par induction” ? (Sec. Anal. B19, 100b3-5) », in: M. BASTIT et J. FOLLON (éd.), *Logique et Métaphysique dans l'Organon d'Aristote. Actes du Colloque de Dijon*, Louvain-la-Neuve, éd. Peeters, 2001

1999, « Du principe anthropique à Aristote et retour » paru en partie in : Michel BASTIT et Jean-Jacques WUNENBURGER, (éd.) *La finalité en question. Philosophie et sciences contemporaines*, (Conversciences), Paris, L'Harmattan, 2000.

2002b, « Predicables de los Topicos y predicables de la Isagogè », *Anuario Filosófico* 2002 (35), p. 129-64.

2003a, *Pour un plein accès à l'acte d'être avec Thomas d'Aquin et Aristote. Réenraciner le De ente et essentia, prolonger la Métaphysique*, (Ouverture philosophique), Paris, L'Harmattan.

2003b et 2004, *L'énigme des mathématiques. La mathématisation du réel et la Métaphysique*, vol. I et II, Berne, Peter Lang.

BRUNSCHVIG Léon 1912, *Les étapes de la philosophie mathématique*, Paris, PUF, 1947.

CARNAP Rudolf 1932, « Le dépassement de la métaphysique dans l'analyse logique du langage », Tr. fr. in « SOULEZ A. (éd.), *Manifeste du Cercle de Vienne*, Paris, 1985.

CARRAUD Vincent 2002, *Causa sive ratio*, (Épiméthée), Paris, PUF.

COULOUBARITSIS Lambros 1980, *L'avènement de la science physique. Essai sur la physique d'Aristote*, Bruxelles, Ousia.

- COURTINE Jean-François 2005, *Inventio analogiæ*, Paris, Vrin.
- CRUBELLIER Michel 1994, *Les livre Mu et Nu de la Métaphysique d'Aristote*, trad. et commentaire, thèse de doctorat, Lille III.
- DESCARTES René, *Œuvres*, La Pléiade.
- DREYER Jean-Noël 1977, *Le poème de Parménide*, traduction et commentaire, mémoire de licence présenté à l'Université de Fribourg, Suisse.
- ESPAGNAT Bernard d' 2002, *Traité de physique et de philosophie*, Paris, Fayard.
- GILSON Etienne 1948, *L'être et l'essence*, Paris, Vrin, 1981.
- GRAHAM Daniel 1988, *Aristotle's Two Systems*, Oxford UP.
- GREVISSE Maurice, *Le bon usage*, Paris, Duculot, éd. 1986
- HEIDEGGER Martin :
- 1954, « Dépassement de la métaphysique », tr. fr. in : *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958.
- 1929 et 1943, « Qu'est-ce que la métaphysique ? » ; tr. fr. in : *Questions I*, Paris Gallimard, 1968, p. 73.
- 1923, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, tr. fr., Paris, Mauvezin, TER, 1992.
- 1957, tr. fr. : *Le principe de raison*, Paris, Gallimard, 1978.
- HEIJENOORT Jean Van 1985, *Selected Essays*, Naples, bibliopolis.
- HUSSERL Edmund 1954, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, tr. fr., Paris, Gallimard, 1976
- IMBERT Claude 1992, *Phénoménologie et langues formulaires*, Paris, PUF.
- ISAYE Gaston 1987, *L'affirmation de l'être et les sciences positives*, Paris-Namur, Lethielleux - pr. univ. de Namur.
- JEAN de saint Thomas, *Cursus philosophicus thomisticus*, *Ars Logica*, P.II, Q.III: *De universali secundum se*, Rome, Marietti, 1948.
- KAHN Charles H. 1973, *The Verbe «Be» in Ancient Greek (The Verbe «Be» and its Synonyms, 6)*, Dordrecht, Reidel.
- KANT Emmanuel 1800, *Logique*, tr. fr.: Paris, Vrin, 1989.
- LEZL Walter 1981 « Mathematics, axiomatisation and the hypotheses », in: Enrico BERTI (éd.), *Aristotle on Science: The Posterior Analytics*, 8ème *Symposium aristotelicum*, Padoue, 1981, p. 271-328.
- LOCKE John 1690, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, tr. fr. (1755), Paris, Vrin, 1983.
- MARION Jean-Luc 1975, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, éd. 1993.
- MARITAIN Jacques :
- 1920 : *Eléments de philosophie*, I, Paris, Téqui, (éd. 1963).
- 1968, « Réflexions sur la nature blessée et sur l'intuition de l'être », in: *Revue thomiste*, 1968 n°1, p. 1-40.
- MAXIME le Confesseur, *Opuscula Theologica et Polemica* 14, PG91, 149B, cité et traduit in: Vasilios KARAYIANNIS, Maxime le Confesseur, *Essence et Energies de Dieu*, Paris, Beauchesne, 1993.
- PATY Michel :
- 1984, « Mathématisation et accord avec l'expérience », *Fundamenta scientiæ*, vol. 5 n° 1, p. 31-50.

1993, *Einstein philosophe, la physique comme pratique philosophique*, Paris, PUF.

PHILIPPE Marie-Dominique :

1972, 1973, 1974, *L'être. Recherche d'une philosophie première*, 3 vol., Paris, Téqui.

1975, « Originalité de l'"ens rationis" dans la philosophie de saint Thomas », in *Angelicum* vol. 52 (1975), p. 91-124.

1977a, *De l'être à Dieu, De la philosophie première à la sagesse* ; 1977b, *De l'être à Dieu, Topique historique, I : Philosophie grecque et traditions religieuses* ; 1978, *De l'être à Dieu, Topique historique, II : Philosophie et foi*, Paris, Téqui.

QUINE Willard Van Orman :

1952, *Méthodes de logique*, tr. fr., Paris, Armand Colin, 1973.

1960, *Le mot et la chose*, tr. fr., Paris Flammarion, 1977.

SÈVE Bernard 1994, *La question philosophique de l'existence de Dieu*, Paris, PUF.

THOMAS d'AQUIN :

In Aristotelis librum De anima expositio, Rome, Marietti, 1959.

Question disputée *De potentia*, Turin-Rome, Marietti, 1965.

De ente et essentia traduction et commentaires publiés par Alain de LIBERA et Cyrille MICHON, Paris, Seuil, 1996.

In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio, Turin-Rome, Marietti, 1964.

TRICOT Jean 1953, traduction de la *Métaphysique* d'Aristote.