



MICHEL BASTIT

## Être et activité selon Aristote

*Being and Activity in Aristotle*

**ABSTRACT:** Activity is a crucial concept for first philosophy because it is the last extreme principle of being. According to Aristotle the idea of activity emerges from the problem of the unity of substance. It concerns the unity of formal parts as well as the unity of matter and form. Aristotle shows that the last difference entails a way of being which is an activity proper to each substance. Then he can explain how activity is a principle of being and why activity flowing from form is prior than potentiality according to substances either in the sense of the constitution of substances or in the sense of a hierarchy of substances according to their degree of activity. The issue is an analogy of being that solves the problems of Parmenides and of Plato exposed in the dialogue of the Sophist.

**KEYWORDS:** First philosophy • activity • difference • priority of activity • being • substances • analogy • Aristotle

Une bonne partie de la pensée thomiste récente s'est construite en opposant le plus possible Saint Thomas à Aristote pour faire ressortir l'originalité du Docteur Angélique grâce à la découverte qui lui serait propre de l'acte d'être, ou même de l'acte intensif d'être. Aristote au contraire se limiterait à une pensée de la forme et de la substance sans vraie dimension existentielle. Les partisans les plus connus de cette opposition radicale sont évidemment Gilson et Fabro, chacun avec des nuances.

Gilson<sup>1</sup> s'en tient habituellement au raisonnement suivant: pour Aristote être et être un s'équivalent, or la forme et l'essence sont source d'unité donc Aristote s'en tient à une ontologie de la forme et de l'essence. C'est négliger que la forme aristotélicienne est acte.

<sup>1</sup> E. Gilson, *L'Être et l'Essence*, Paris, 1962, p. 56–67. Selon Gilson, l'essence-forme aristotélicienne est «désessentialisée». Parmi les thomistes, d'abord disciple de Gilson, L. Dewan, *Form and Being*, Washington, 2006, a pris ensuite ses distances avec lui et Fabro sur ce point.

Quant à Fabro<sup>2</sup>, sa problématique est à resituer sur le fond de critique de l'idéalisme immanentiste. Ces deux auteurs sont aussi influencés par la contestation moderne, chez Kierkegaard et Heidegger, des excès du rationalisme hégélien («tout ce qui est réel est rationnel»). Fabro reproche à Aristote de concevoir l'acte comme toujours déterminé et de ne pouvoir aboutir ainsi à l'acte intensif qu'il croit découvrir chez Saint Thomas, contre une bonne part de la tradition thomiste. C'est sans doute confondre détermination et limitation. Toutefois, aucun de ces auteurs n'appuie son jugement sur une étude précise d'Aristote qui est pourtant l'inventeur de la notion d'acte et de son usage en ontologie.

La réflexion sur l'acte chez les aristotéliens s'est beaucoup développée ces derniers temps. Après s'être longtemps concentrée sur la possibilité de la philosophie première ou sur la substance, la recherche des aristotéliens reconnaît maintenant la centralité de l'acte dans la pensée d'Aristote<sup>3</sup>.

Avant d'exposer la pensée d'Aristote sur l'acte, il est nécessaire d'apporter quelques précisions terminologiques. En premier lieu, il convient d'insister sur le fait que la notion aristotélienne de puissance est dérivée de

<sup>2</sup> Cf. par exemple C. Fabro, «L'emergenza dello *esse* tomistico sull' atto aristotelico: breve prologo», in *L'atto aristotelico e le sue ermeneutiche*, a cura di Marcello Sanchez-Rondono, Roma, 1990, p. 149–177.

<sup>3</sup> L'un des grands mérites de J. Beere, *Being and doing: An Interpretation of Aristotle's Metaphysics Theta*, Oxford 2012, est de redonner toute sa portée à l'analogie de l'activité et de la puissance, en replaçant la doctrine aristotélienne de l'activité et de la puissance dans le cadre historique de la dispute mise en scène dans le *Sophiste* entre les Géants, Parménide et Platon, tout en présentant une interprétation de l'activité ontologique qui n'exclut pas nécessairement le mouvement, celui des sphères par exemple. A. Kosman, *The Activity of Being, An Essay on Aristotle's Ontology*, Harvard, 2013, a repris la question au sein d'une présentation d'ensemble de la pensée aristotélienne à la lumière de l'activité, en insistant sur l'immobilité de l'activité ontique et sa portée théologique. A. Uwe, *Die Entelechie, Systematik bei Plato und Aristoteles*, München, 1965, resitue l'activité aristotélienne par rapport à Platon et à Leibniz. L'article stimulant J. L. d'Ackrill, «Aristotle's distinction between *Energeia* und *Kinesis*», in R. Brambrough, (ed.), *New Essays on Plato and Aristotle*, London, 1965, p. 121–141, a suscité, comme son auteur le souhaitait, toute sorte de réactions, favorables ou moins favorables, autour de la question de savoir si l'activité s'identifie ou non au mouvement. On pourra compléter la bibliographie touchant à cette question en se reportant à E. Berti, «Il concetto di atto nella *Metafisica*» in M. S. Sorondo e E. Berti (edd.) *L'atto aristotelico e le sue ermeneutiche*, Roma, 1990, p. 43–61, ainsi qu'à E. Berti, «Der Begriff der Wirklichkeit, Θ 6–9», in C. Rapp (ed.), *Metaphysik, Die Substanzbücher (Z,H,Θ)*, Berlin, 1996. Le second article est une traduction du premier mais la bibliographie a été augmentée et mise à jour. Voir aussi S. Menn, «The origins of Aristotle's concept of *ἐνέργεια*: *Ἐνέργεια* and *δύναμις*», *Ancient Philosophy* XIV, 1994: 73–114; S. Makin, *Aristotle: Metaphysics Theta*, Translated with an introduction and commentary. Oxford University Press 2006.

la Physique<sup>4</sup> et du mouvement, et qu'elle ne doit pas être confondue avec la notion logico-modale de possibilité. Pour éviter cette éventuelle confusion, qui provient du développement de la problématique modale comme «méta-physique», mieux vaut parler de potentialité pour la puissance passive et de puissance pour la puissance active. Mais il n'est pas toujours possible de s'en tenir à cette convention.

De même, il convient de ne pas confondre l'acte avec le nécessaire. Si le terme «actualité» devait avoir aussi des sous-entendus modaux, mieux vaudrait l'éviter. En principe, en français il n'en a pas. Il faut encore préciser que l'acte, contrairement à ce qui été parfois suggéré dans un contexte théologique, ne signifie nullement l'absence d'activité, au contraire. Pour cette raison il a souvent été proposé, notamment dans le contexte anglo-saxon, de traduire par «activity». En dépit des mérites de cette terminologie, il est possible de conserver la traduction habituelle par acte, à condition d'avoir bien à l'esprit que l'acte est actif et qu'il n'est pas non plus exactement l'équivalent d'action.

Aristote lui-même utilise deux termes pour signifier l'acte. Tout d'abord le terme ἐνέργεια qui prend sa racine dans les mots de la famille de ἔργον, qui signifie tâche, œuvre, travail et auquel se rattachent, sans doute à partir du dorien Ἔργον, les termes allemands et anglais «Werk», «work». Lorsque la tâche est parachevée, que le but et le terme sont atteints, on est alors à la fin; être dans cette situation se nomme donc ἐντελέχεια, littéralement «être dans la fin». Aristote précise lui-même que cette dernière situation peut aussi, par extension et convention linguistique facilement compréhensible, s'appeler ἐνέργεια<sup>5</sup>. En effet, la tâche est en vue de l'accomplissement. Ce dernier mot est celui qui sera adopté ici pour traduire ἐντελέχεια, sachant qu'il s'agit de l'accomplissement comme terme et fin et non de l'accomplissement au sens de parcours en vue de ce terme. Mais l'accomplissement peut consister en une activité<sup>6</sup>.

Un des points terminologiques non moins important à remarquer est qu'Aristote lui-même ne parle jamais d'un équivalent grec de *actus essendi* – ce devrait être quelque chose comme ἐνέργεια τοῦ ὄντος ou bien ἐνέργεια τοῦ εἶναι – expressions qui sont tout à fait absentes du vocabulaire aristotélicien.

<sup>4</sup> On appelle ici «Physique» avec une majuscule et sans italique la philosophie de la nature aristotélicienne, à la différence de la *Physique* en italiques, qui désigne l'ouvrage portant ce titre.

<sup>5</sup> *Mét.* Θ 8, 1050 a 21–23.

<sup>6</sup> C'est ce qui conduit S. Menn, *The Origins of Aristotle's Concept of 'Enérgeia, Ancient Philosophy XIV* (1994), p. 73–113, à s'opposer à Ross, *Commentary II*, p. 264, qui y voit seulement une dérivation étymologique, et à préférer déceler, dans la remarque linguistique d'Aristote, l'idée que le terme ἐνέργεια est pris alors au sens d'ἔργον, comme l'indique *Mét.* Θ 1, 1045 b 33–34.

En revanche, l'acte est sans aucun doute pour Aristote un principe explicatif et une cause de ce qu'est être. Il est à la fois au centre et au sommet de la philosophie première. Il s'ensuit que, si la notion d'acte est acquise selon l'expérience physique et le mouvement, elle fait ensuite l'objet d'une élaboration particulière qui l'en dégage pour parvenir à une notion de l'acte ontique.

## I. Acte et science de l'être

Le projet aristotélicien est clairement exprimé à plusieurs reprises. Il s'agit par exemple, selon le programme du livre Alpha de la *Métaphysique*, de parvenir à une science des principes et des causes les plus élevées. Sans trop nous attarder sur la procédure qui peut conduire à une telle science, on peut souligner que le but est de connaître les principes et causes et de connaître par ces principes et causes, comme il convient à une science. L'objet de cette science, comme Aristote le précise, ce n'est pas le divin, ni Dieu, même si rien n'empêche d'envisager un aboutissement théologique au titre d'une fin résidant dans la concrétisation ultime des principes ontologiques. Aristote désigne l'objet de la science de la philosophie première comme «être en tant qu'être<sup>7</sup>» c'est à dire comme connaissance scientifique, par les causes, de ce qui est en tant qu'il est<sup>8</sup>. Être est ici pris de façon très universelle et par là-même confuse, notamment parce que ce qui est se dit et se donne à travers des réalités multiples<sup>9</sup>. Le problème est alors de savoir à quoi peut bien correspondre un objet aussi vague et dont la seule détermination semble d'abord négative puisqu'elle résulte de l'incapacité des autres sciences à en traiter. Doit-on alors se résoudre à la quête infinie qui semble avoir été le lot des prédécesseurs d'Aristote : «ce que toujours nous recherchons c'est qu'est-ce que l'être?»<sup>10</sup>. Mais immédiatement après ce constat Aristote présente sa solution. La multiplicité des sens de l'être n'est pas sans ordre. Il existe un sens premier d'«être» et ce sens premier est la substance<sup>11</sup>, où dans le grec οὐσία résonne l'écho de cette instance première de l'être en tant qu'être. Les autres êtres, les êtres accidentels, ne sont que par référence et dépendance ontologique à l'égard de cette instance première. En outre, les substances elles-mêmes se dédoublent en substances sensibles et en substances séparées<sup>12</sup>. Aristote découvre ainsi un genre, le genre des substances, qui lui ouvre la possibilité

<sup>7</sup> *Met.* 1003 a 20: «τὸ ὄν ἢ ὄν».

<sup>8</sup> *Met.* 1003 a 31: «τοῦ ὄντος ἢ ὄν τὰς πρώτας αἰτίας ληπτέον»

<sup>9</sup> *Met.* 1003 a 33: «τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς»

<sup>10</sup> *Met.* 1028 b 2-4.

<sup>11</sup> *Met.* 1028 b 4-7.

<sup>12</sup> *Met.* 1026 a 29-32, 1028 b 8-32.

d'une science car la science est toujours science d'un genre. Mais ce genre premier est analogique car les substances sont sensibles ou intellectuelles. C'est ainsi qu'il peut combiner le souci de l'être et la rationalité.

La science de l'être devient science de la substance et de tout ce qui en dépend. Aussi bien le livre Z met-il en oeuvre cette recherche de la science de la substance. Bien que la substance soit première dans l'être, elle ne supprime pas les autres êtres comme l'être accidentel, ni les corrélats de l'être comme l'un ou le non-être.

Si la trame de la philosophie première est la question de l'être, et donc de la substance, premier des êtres, cette question si globale se monnaie encore en une longue série de problématiques dont le livre Bêta effectue l'inventaire et la formulation. Parmi ces questions, il en est une qui est d'un intérêt particulier pour notre sujet. Aristote, qui a pu noter dans la *Physique* que les causes se disent en acte et en puissance, s'interroge sur le comment des éléments des substances et des principes de la philosophie première pour savoir s'ils sont en puissance ou d'une autre manière<sup>13</sup>. Mais tout ce qui est en puissance ne se convertit pas nécessairement en acte, alors que tout ce qui est en acte présuppose la puissance de cet acte. Si donc les principes existent en acte, alors quelque chose sera antérieure aux principes, ce qui est, par hypothèse, absurde<sup>14</sup>. Inversement, si les principes et les éléments sont en puissance, comme ce qui est en puissance ne se convertit pas nécessairement en acte, il se pourrait que rien n'existe faute d'une actualisation des principes, ce qui est encore absurde<sup>15</sup>.

Ce questionnement sur le comment des principes est récurrent. Ainsi, en Z 16, Aristote doit constater que les analyses de la substance conduites jusque là n'aboutissent qu'à reconnaître des substances en puissance<sup>16</sup>. Cette déclaration concerne évidemment les parties matérielles et les éléments, mais aussi probablement tout ce qui est commun, comme les universaux et les transcendants<sup>17</sup>. En effet le commun possède une indétermination qui équivaut à la potentialité de s'appliquer à plusieurs: «τὸ δὲ κοινὸν ἄμα πολλαχῆ ὑπάρχει<sup>18</sup>».

Plus avant dans la philosophie première, avant d'aborder la question du Premier moteur, Aristote explique que les principes sont les mêmes selon l'analogie et il déclare que cette question revient à se demander s'ils sont acte

<sup>13</sup> *Mét.* B 6, 1002b32–1003a5.

<sup>14</sup> *Mét.* B 6, 1002b 32–1003a 2.

<sup>15</sup> *Mét.* B 6, 1003a 2–5.

<sup>16</sup> *Mét.* Z 16, 1040 b 5–16.

<sup>17</sup> *Mét.* Z 16, 1040 b 16–1041 a 5.

<sup>18</sup> *Mét.* Z 16, 1040 b 25.

et puissance<sup>19</sup>. Dans certains cas, les mêmes choses peuvent être en acte et en puissance. C'est le cas des principes et des causes<sup>20</sup>. La diversification selon l'acte et la puissance vaut aussi pour la matière et la forme.

Mais ces passages constituent plutôt des usages de la puissance et de l'acte que des analyses de l'acte et de la puissance. Pour saisir la problématique de la puissance et de l'acte, il est d'abord nécessaire de revenir quelque peu sur la question de la substance. C'est en effet dans et à partir de la problématique de la substance qu'émerge la nécessité de recourir à l'acte, puis de développer ce que l'acte apporte, enfin d'analyser ce qu'est l'acte pour comprendre comment ce principe peut constituer une solution aux difficultés de la problématique de la substance. Au cours de sa réflexion sur la substance, Aristote expose, avec une certaine perplexité, la question de l'antériorité des parties de la substance sur la substance, ou au contraire de l'antériorité de la substance sur ses parties:

Comment sont les choses quant au tout et aux parties, et quant à l'antérieur et au postérieur, cela a été dit. Pour l'ensemble de la question, lorsque quelqu'un demande si l'angle droit, le cercle ou l'animal sont antérieurs, ou bien si ce sont les parties en lesquelles ils se divisent et dont ils sont, il est nécessaire de distinguer car la réponse n'est pas simple<sup>21</sup>.

Puis il poursuit:

Si de fait, l'âme est l'animal ou l'être animé, et que l'âme de l'individu est l'individu, et si le cercle est ce qui pour le cercle est être, et l'angle droit ce qu'est être pour un angle droit et la substance (οὐσία) de l'angle droit, en un certain sens et d'une certaine manière il faut dire que le tout est postérieur aux parties. Par exemple, un angle droit particulier est postérieur aux parties de sa notion et de l'angle droit particulier: en effet, un angle droit particulier de bronze est postérieur à ses parties matérielles de même que l'angle droit particulier est formé de lignes droites particulières. L'angle droit sans matière est postérieur aux parties de la notion, mais antérieur aux parties d'un angle droit particulier. La question ne peut donc se résoudre de façon simple. Et même si l'âme est distincte de l'animal et n'est pas l'animal, il faudra encore dire qu'en un sens les parties sont antérieures et qu'en un autre sens elles ne le sont pas, comme il a été dit<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> *Mét.* Λ 5, 1071a 3–17.

<sup>20</sup> *Mét.* Δ2, 1014 a 10–13.

<sup>21</sup> *Mét.* Z 10, 1036 a 13–16.

<sup>22</sup> *Mét.* Z 10, 1036 a14–25.

Ce texte indique d'abord que les parties formelles sont antérieures au tout: l'âme forme au vivant, l'angle sans matière à l'angle particulier de bronze, les droites à l'angle. Les parties matérielles également sont antérieures car, pour entrer dans la constitution de l'objet de bronze, le bronze est déjà.

Toutefois l'ordre antérieur/postérieur n'est pas un ordre absolu car la forme est postérieure aux parties de la forme, mais antérieure au composé. Antériorité et postériorité sont donc relatives. Ainsi, d'un point de vue gnoséologique comme d'un point de vue de composition – car les prédicats correspondent en un sens à la constitution de l'être –, les parties formelles sont antérieures à l'individu. Mais d'un point de vue ontologique, c'est l'individu particulier qui est antérieur.

Pendant, la forme de l'individu reste première dans l'individu. Le texte est en effet encadré par deux hypothèses. Selon la première, l'âme est l'animal. Il est alors clair que la forme est antérieure puisque c'est elle qui forme l'animal. Selon la seconde, si l'animal ne se réduit pas à son âme mais comprend son corps, c'est-à-dire sa matière, la forme reste néanmoins ontologiquement première, puisque c'est par elle que la chair est vivante. Il en va de même aussi des parties matérielles – comme les homéomères ou les éléments – qui seront antérieures à l'animal. Ce n'est pourtant pas le dernier mot du problème, car de nouveau, comme l'âme ne subsiste que si elle est âme d'un animé, et le corps vivant également, l'individu vivant est premier.

La référence au vivant souligne enfin que la différence des points de vue sur l'antériorité et la postériorité dépend d'un rapport semblable à celui de l'âme au corps. Or l'âme en tant que forme du corps vivant est acte de ce corps, et le corps est la matière informée dont la potentialité est activée. Dès lors, les parties antérieures au composé – vivant ou angle de bronze – sont comme une matière potentielle du composé lorsqu'elles sont antérieures au composé. Inversement, lorsqu'elles sont intégrées au composé, elles ne sont les matières du composé que par l'activation reçue de la forme. Mais elles sont intégrées selon un ordre: celui du potentiel et de l'actuel. C'est pourquoi en *Z* 16 Aristote dira, avant d'envisager la forme substantielle comme cause, qu'il n'est parvenu jusqu'à présent qu'à des substances en puissance<sup>23</sup>.

C'est donc de l'intérieur de la question de la substance qu'émerge celle de l'acte et de la puissance. Une autre idée le confirme. Aristote considère comme une analyse assimilable à celle selon laquelle l'âme est l'animal et l'âme de l'individu est l'individu, celle selon laquelle le cercle est ce qui pour le cercle est être. Il signifie par là que le cercle, en tant que figure géométrique, est pour le cercle sa façon d'exister. C'est-à-dire que le cercle consiste

<sup>23</sup> *Met. Z* 16,1040 b 5-7.

à être la figure qu'il est, tel est son mode d'être: être figure est pour lui être. Ce n'est que plus tard, à l'occasion de l'étude du lien entre vérité et acte, que sera précisé le mode d'être des réalités mathématiques, qui consiste à être pensées, mais dès à présent nous savons qu'elles ne sont pas des substances autonomes objets de la philosophie première. Le mode d'être de l'âme est ainsi pareillement d'animer. Aristote suggère ainsi que correspondent à divers êtres ce qui pour eux est être. Ainsi les parties en puissance sont et les tous individuels sont aussi selon ce qu'ils sont.

Le plein développement de cette analyse interviendra plus tard, au cours du livre H.

## II. Ce qui pour une chose est être

À l'occasion de la réflexion sur le tout et les parties, Aristote a esquissé une solution qui implique une détermination des réalités communes. En effet, la priorité des parties sur le tout résulte fondamentalement d'une indétermination. C'est le cas des lignes qui peuvent former des triangles, mais aussi des carrés. De même le bronze peut former des statues, des sphères ou des angles droits. En outre, tout ce qui est commun ne peut être substance individuelle, comme l'établit nettement Z 13. La causalité de la forme substantielle s'inscrit dans cette problématique puisque, dès sa reconnaissance en Z 17, et conjointement à la reconnaissance du tout comme au-delà des parties, elle est découverte comme cause par laquelle une certaine chair appartient à un vivant, ou certaines pierres à la maison.

Avec le livre H, Aristote se tourne vers la question de l'unité de la substance et pour cela vers les substances sensibles qui semblent résulter d'un substrat et d'une forme ou d'une quiddité, comme cela ressort de l'analyse de la génération et de la corruption. Or le substrat est indifférencié et les substances sont différentes. C'est par le biais de cette différenciation qu'Aristote rencontre ce qui pour chaque substance est être. D'une matière-substrat peuvent se tirer différentes choses. Ainsi une pierre, qui possède des qualités de fermeté par exemple, peut soit supporter l'ouverture d'une porte (linteau), soit servir de base à la porte (seuil). Cet exemple met en évidence plusieurs choses. Tout d'abord nous avons un substrat commun, la pierre, et de ce substrat il est possible de tirer de nombreuses choses: un mur, une sculpture, un seuil, un linteau ... Il n'y a pas équivalence entre pierre et seuil, ni entre pierre et linteau. Le seuil est fait *de* pierre, le linteau aussi. L'usage du partitif signifie clairement qu'une partie de pierre est seuil, une autre linteau. Cette partition implique une détermination survenant au substrat. Cette détermination est différenciée: être linteau c'est être placé en haut, être seuil en



bas. La différence est le produit de la forme, mais la détermination formelle engendre l'exercice d'une fin. La pierre placée au-dessus de la porte soutient la partie de mur au-dessus, le seuil, en bas, soutient les côtés de l'ouverture de la porte et permet l'entrée. De sorte que l'exercice de la fin déterminée par la différence est «ce qui pour le seuil, ou le linteau, est être». En effet, il est évident que: «être se dit en autant de sens: est seuil ce qui est étendu de telle façon et être seuil signifie être étendu de cette façon, et être glace signifie être condensée de cette façon».<sup>24</sup>

Aristote multiplie les exemples de ce genre. Il s'agit en effet pour lui de répondre à Démocrite qui prétendait qu'il existe seulement quatre différences. En réfutant ce nombre réduit, il montre que la différence est celle qui convient à chaque substance. La présentation des exemples se clôt pour chacun d'eux par la formule «ce qui pour X [...] est être». Cette expression montre que «être» est un acte et une activité, sans nécessairement impliquer un mouvement, que cette activité correspond aussi à un verbe qui est pour Aristote un nom d'activité dont l'exercice est exprimé aussi par les noms d'exercice. Il est donc certain que, pour Aristote, être est une activité mais qu'il n'existe pas une activité qui serait purement et simplement être, dans la mesure où toutes les activités d'être sont immédiatement différenciées selon les diverses substances pour lesquelles ces actes sont être. Aristote souligne lui-même le caractère diversifié et cependant analogique de «ce qui pour X... est être». Il n'y a pas lieu d'opposer information déterminatrice et activité. Au contraire, la seconde est le fruit complet de la première. En effet, ce qui est prédiqué de la matière substrat par la différence, c'est l'activité. La matière montre son indétermination et offre ses diverses potentialités que détermine et active la forme car la forme est acte.

La forme active la matière en déterminant la manière d'être de la substance. Cette manière d'être est une fin dans de nombreux cas. Par son acte et sa détermination, elle unifie la substance en lui intégrant la matière. C'est pourquoi c'est la substance qui exerce l'activité: la maison abrite, et non pas la forme de la maison, ou les pierres ; de même pour les animaux: c'est l'animal qui vit, et non son âme ou sa chair. La substance est ainsi cause de l'être, non seulement parce que d'elle dépendent les êtres non accidentels, et aussi l'exercice des principes, mais parce qu'elle exerce de façon autonome, par elle-même, l'activité qui pour elle est être. Cette activité ontique ne se confond pas avec d'autres capacités qui peuvent être exercées ou non, alors

<sup>24</sup> *Met.* H 2,1042 b 25–28: «Ὡστε δῆλον ὅτι καὶ τὸ ἔστι τοσαυταχῶς λέγεται· οὐδὸς γὰρ ἔστιν ὅτι οὕτως κείται, καὶ τὸ εἶναι τὸ οὕτως αὐτὸ κείσθαι σημαίνει, καὶ τὸ κρύσταλλον εἶναι τὸ οὕτω πεπυκνωθῆναι.»

que la substance continue à être. Ainsi l'animal qui a la vue peut ou non l'exercer<sup>25</sup> sans cesser de vivre et d'être.

La mise en lumière de l'acte ontique à travers ses diverses déterminations ne suffit pourtant pas. Une chose est de découvrir l'acte exercé par les substances et en quoi consiste leur être, une autre de comprendre ce qu'est cette activité. Pour cela force est de savoir ce qu'est l'acte au sens de la philosophie première. C'est à quoi s'emploie Aristote au cours de la seconde partie du livre *Théta*.

### III. L'acte ontique

La réflexion d'Aristote sur l'acte n'est pas isolée des autres dimensions de la philosophie première, c'est-à-dire de la science de l'être en tant qu'être (= de ce qui est en tant qu'il est). Aussi d'une part il rappelle la division de l'être selon les catégories, et d'autre part il n'étudie pas seulement l'acte, mais l'acte et la puissance comme deux contraires extrêmes de l'être. Il est certain que, par rapport aux *Catégories*, la recherche sur l'acte et la puissance inaugure une nouvelle perspective, dynamique, sur l'être, mais il convient aussi de remarquer que le point de vue plus concentré sur la détermination est loin d'être évacué. La puissance et l'acte s'inscrivent dans les catégories<sup>26</sup> et un lien, déjà pressenti à vrai dire, entre détermination formelle et acte sera clairement établi. Ce lien est l'un des axes de l'unité théorique de la *Métaphysique*<sup>27</sup>.

Un des problèmes que pose immédiatement Aristote est celui de la difficulté à comprendre la puissance et l'acte non pas au niveau physique – car cela est relativement simple grâce au mouvement et au devenir en général –, mais au niveau de l'être. En d'autres termes, il ne s'agit pas de réfléchir sur le devenir qui a pour origine la puissance et pour terme un acte ou un accomplissement, mais de comprendre ce qu'est «être en puissance» et «être en acte». «Être en acte» évacue toute potentialité antérieure, néanmoins pour Aristote toute puissance active n'implique pas de potentialité antérieure et peut s'identifier avec un acte.

La compréhension de la problématique aristotélicienne gagne à être replacée dans son contexte historique comme l'a fait récemment Beere<sup>28</sup>. Il convient de se reporter à la querelle qui met aux prises les Géants, l'étranger d'Elée et Platon lui-même dans le *Sophiste*. En résumant outrageusement: les

<sup>25</sup> *Mét.* Θ 6,1048 b 2.

<sup>26</sup> *Mét.* Θ 10, 1051a–1051b.

<sup>27</sup> Jiuyan Yu, *The structure of being in Aristotle's Metaphysics*, Dordrecht, 2003.

<sup>28</sup> J. Beere, *Being and doing*, Oxford 2012, p. 3–17.

Géants, que l'on peut identifier avec les physiciens, réduisent l'être à l'être matériel et donc mobile, en soulignant les capacités de transformations de la substance fondamentale, quelle que soit sa nature. Parménide répond au défi par l'univocité contraire en ne reconnaissant comme être que l'immobile et en excluant l'être matériel et mobile et le non-être. Platon, à la grande stupeur d'Aristote qui a affirmé le principe de non contradiction comme le plus ferme de tous les principes, croit résoudre le problème en acceptant un être du non-être. Aristote, au cours du livre Thêta, va intégrer la puissance dans l'être et dégager en contrepartie une notion de l'activité qui n'implique pas nécessairement le mouvement et qui pourra donc être appliquée au Premier Moteur. Il aboutit ainsi à l'analogie de l'être selon l'activité et la puissance, selon la double polarité de l'activité pure et de la pure puissance. L'être ne se réduit donc ni à la corporéité ni à une activité impliquant le changement.

La réflexion sur le problème soulevé par les Géants d'une part, par Parménide et Platon d'autre part, conduit Aristote à intégrer la puissance dans l'être. Cette décision met fin à la seule considération de l'être en acte qui est celle de Parménide et en quelque mesure encore de Platon. Elle retient des Géants l'idée d'un être en devenir: la puissance telle qu'elle se manifeste en effet dans l'être corporel. Mais elle retient aussi quelque chose de Parménide et de Platon avec l'être en acte et la priorité qui lui est accordée.

Aristote débute la recherche sur la potentialité et la puissance dès les premiers paragraphes de Thêta et notamment Thêta 1 et 2 où il établit la puissance comme «un principe de changement en un autre ou en soi-même en tant qu'autre<sup>29</sup>» et il précise immédiatement que cette définition, si c'en est une, vaut pour la puissance passive ou potentialité, et également pour la puissance active. Les puissances sont en effet diverses et néanmoins identiques, à l'intérieur d'une même espèce, selon un sens premier, précisément celui de principe de changement.

Il est aisé d'illustrer ici la pensée d'Aristote. Soit un agent A agissant sur B, il est évident que A possède la puissance, active, d'agir sur B, et non moins évident que B possède la potentialité d'être affecté ou agi par la puissance de A. C'est pourquoi les deux puissances en un sens coïncident. Dans le cas de l'action sur soi-même qui concerne les vivants, une «partie» de V agit sur une autre partie V' et le résultat est une action du tout. Cette analyse correspond à celle qui est décrite dans le *Peri Psuchès*<sup>30</sup>. L'un des points qui ressort est que l'on conçoit nettement qu'il existe une puissance qui ne nécessite pas de potentialité antérieure. C'est le cas par exemple de l'âme du

<sup>29</sup> *Mét.* Θ 1,1046 a 10–11.

<sup>30</sup> *Per. Ps.* I, 3, 405b 31 sq. L'âme elle-même est mue accidentellement par l'objet désiré.

vivant qui est acte, meut une partie du corps et ainsi meut le tout, de sorte que c'est le tout qui se meut. La séquence moteur immobile-moteur mû-mobile fonctionne parfaitement. La puissance première du moteur immobile, ici l'âme, est activement puissante sans être passée par un état antérieur de potentialité<sup>31</sup>.

La puissance et la potentialité sont compréhensibles dès le niveau de la Physique où elles sont les conditions du devenir en toutes sortes de domaines. Mais ce qui est compris en Physique, c'est la potentialité par rapport à un devenir: la potentialité de devenir X ou Y. L'analyse que conduit Aristote plus loin, dans la première partie de Thêta 6, ne concerne pas le devenir mais ce qui est en puissance et qui donne à cette potentialité de devenir. Un des indices de ce changement de perspective est que, alors que dans la première analyse de la puissance, Aristote avait rejeté la potentialité en fait de géométrie, ici au contraire il l'accueille. Néanmoins la réalité du devenir physique manifeste la réalité antérieure de l'être en puissance. Elle est en effet toujours présente dans un être actuel. Ainsi, être en puissance Hermès ne signifie pas que la pierre est en train de devenir Hermès sous le ciseau du sculpteur, mais que dans le bloc de pierre se trouve la possibilité d'être, une fois sculpté, Hermès, ou plutôt sa statue<sup>32</sup>. Hermès est dans la pierre mais de façon incomplète. Cet être d'Hermès en puissance est lui-même fondé sur le fait que la pierre possède actuellement les propriétés qui la rendent apte à cet usage, par exemple sa dureté, ou le volume nécessaire. La matière contenait donc ainsi en puissance la forme d'Hermès du fait de ses déterminations positives antérieures. Il en était déjà ainsi avec la possibilité de la pierre d'être seuil ou linteau. L'être qui aura toutes les possibilités, y compris les plus contraires, sera dépourvu de toute détermination et actualité<sup>33</sup>, mais sera néanmoins la pure possibilité d'être en laquelle sont contenues en puissance toutes les formes sensibles<sup>34</sup>. Mais cette potentialité n'est pas seulement pure négation: elle est cause du principe des substances sensibles. De même que le bois ou la

<sup>31</sup> Il s'agit, dans l'hypothèse envisagée, d'un vivant adulte. La considération de l'embryologie compliquerait un peu les choses, néanmoins l'analyse semble transposable puisqu'Aristote estime qu'«il faut prendre pour principe et point de départ que tout ce qui est engendré par nature ou produit par la technique l'est par un être en acte et à partir de quelque chose qui est cet être en puissance», «δεῖ λαβεῖν, ἀρχὴν ποιησαμένου, πρῶτον μὲν ὅτι ὅσα φύσει γίνονται ἢ τέχνῃ ὑπὸ ἐνεργείᾳ ὄντος γίνονται ἐκ τοῦ δυνάμει τοιούτου.», *De Gen. An.* 734 b 7–9.

<sup>32</sup> *Mét.* Θ 6, 1048 a 32–33.

<sup>33</sup> *Mét.* Θ 7, 1049 a 24–26.

<sup>34</sup> C. Witt, *Ways of Being, potentiality and actuality in Aristotle's Metaphysics*, Cornell, 2003, p. 51, suggère qu'il s'agit de comprendre la potentialité de la matière comme substance incomplète.

pierre est la statue d'Hermès en puissance, ainsi la matière première est l'être en puissance des substances sensibles.

La réflexion sur l'être en puissance et l'être en acte concerne les contraires extrêmes de l'être. Il n'est donc pas possible de les définir car la différence serait hors de l'être. Il est donc expédient de les approcher d'une autre façon. L'être en puissance est le contradictoire de l'être en acte. En vertu du principe de non contradiction ils ne peuvent coexister. Donc la potentialité est ce qui n'est pas en acte et *vice versa*.

Une fois établie cette opposition, il est possible d'approcher plus positivement l'acte et la puissance. La méthode employée par Aristote consiste à établir une série d'êtres en puissance et d'êtres en acte et de proposer de comprendre, par un regard d'ensemble, la similitude entre les divers cas. Il n'est pas possible d'aller plus loin dans le raisonnement, la compréhension est laissée à la capacité du philosophe à pratiquer une induction intuitive. Il n'est pas question de reconduire l'analogie à une unité, mais de la comprendre dans sa diversité d'exercice. L'acte est donc comme ce qu'est

le constructeur construisant par rapport à celui qui peut construire, l'éveillé par rapport au dormeur, le voyant par rapport à celui qui a la vue mais garde les yeux fermés, ce qui est reçu de la matière par rapport à la matière, ce qui est élaboré par rapport à ce qui n'est pas élaboré<sup>35</sup>.

Aristote précise encore que, dans cette énumération, ce sont les premiers, le constructeur, l'éveillé, le voyant, le reçu de la matière, l'élaboré, qui sont actes, et les seconds puissances. Entre les actes et les potentialités, il existe un rapport. C'est le rapport de similitude entre ces divers rapports qui constitue l'analogie. Il est encore possible de préciser que l'acte se différencie selon qu'il est comme ceci par rapport à ceci, τοῦτο [...] πρὸς τοῦτο<sup>36</sup>, ou selon qu'il est comme ceci en ceci, ὡς τοῦτο ἐν τούτῳ<sup>37</sup>. Dans le premier cas, il s'agit d'un mouvement par rapport à une puissance, et dans le second d'une substance par rapport à une matière. De même que le dormeur est un éveillé en puissance, l'éveillé est en acte une fois éveillé, le voyant qui use de la vue est voyant en acte en usant de la vue. Le constructeur construisant est en acte mais la maison en cours de construction ne l'est pas, ou pas totalement. L'acte ne consiste pas dans le passage ou le devenir de l'un à l'autre, mais dans le terme.

Le voyant voit en acte lorsqu'il exerce sa vue, de même que pour le seuil être étendu de telle façon était être seuil, le voyant est voyant par l'exercice.

<sup>35</sup> *Mét.* Θ 6, 1048 b–6.

<sup>36</sup> *Mét.* Θ 6, 1048 b 7.

<sup>37</sup> *Mét.* Θ 6, 1048 b 7.

Cet exercice est ce qui pour lui est son être de voyant. Ainsi la potentialité de voir est actualisée. Il en va de même lorsque la statue d'Hermès est réalisée: la statue n'est plus en puissance, c'est-à-dire incomplètement dans la pierre ou le bois, elle est statue d'Hermès en acte. Les propriétés de la pierre sont mises au service de la représentation d'Hermès et celle-ci exerce sa fonction culturelle ou décorative. La matière mobilisée est «en forme<sup>38</sup>» et l'acte de la substance exercé. Cet exercice propre à chaque substance est ce qui pour chacune est être.

La distinction entre le mouvement et l'acte devient donc cruciale. Une réflexion sur le vide et l'infini mathématique introduit la distinction. Le vide et l'infini mathématique n'ont aucune réalité ontique, ils n'ont de réalité, en puissance, que dans la pensée. En effet, l'infini est toujours incomplet et n'a pas de terme, il n'est donc pas un acte séparé, ontique. La présence d'un terme-fin est donc le critère distinctif entre un devenir qui aboutit à un acte et un devenir pur, ou mouvement<sup>39</sup>. Cela ne signifie pas que le mouvement ne soit pas un acte, car il est un acte du mobile en tant que mobile, mais que le mouvement en tant que tel n'accomplit pas un autre acte que celui de devenir. L'acte au contraire atteint sa fin et il est dans cette fin. Il est complet sans avoir besoin d'une fin extérieure à lui. C'est pourquoi l'acte et l'accomplissement peuvent coïncider, comme en témoigne, dans le grec d'Aristote, le glissement linguistique de l'accomplissement à l'acte<sup>40</sup>. L'acte peut néanmoins impliquer un mouvement si celui-ci atteint sa fin immédiatement: ainsi l'acte de vie de certains vivants implique les battements cardiaques par lesquels ils vivent ; c'est aussi le cas du mouvement des sphères célestes qui se confond avec leur être. Ce mouvement circulaire est complet et comprend sa fin. Globalement pris, c'est un acte qui perdure, parce que sa fin lui est immanente. Ce mouvement circulaire est ce qui pour les sphères est être. Il en va partiellement de même pour les éléments, à l'exception de la topologie différente de leur

<sup>38</sup> *Mét.* Θ 8, 1050 a 15–16.

<sup>39</sup> *Mét.* Θ 6, 1048 b, 18–19.

<sup>40</sup> La distinction du mouvement et de l'acte repose principalement sur le texte de la seconde partie de Θ 6. Or ce passage est absent de certaines familles de manuscrits et de certains commentateurs (Alexandre, Averroès, Saint Thomas). Néanmoins, il existe aussi de bonnes raisons d'adopter une solution conservatrice: même doctrine ailleurs, portée de la rayure sur le manuscrit, importance du manuscrit de Vienne. Pour une discussion plus complète on se reportera à M. Burnyaet, «Kinèsis vs Energeia, a Much-Read Passage in (but not of) Aristotle's *Metaphysics*», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XXXIV (2008), p. 219–292 ; S. Fazzo, *Il libro Lambda della Metafisica di Aristotele*, 1, Napoli, 2012, p. 128–134 ; C. Natali, *A note on Metaphysics Thêta 6, 1048 b 18–36*, *Rhizomata*, 1, 2013, p. 104–114.

mouvement naturel, leur mouvement est leur activité d'être<sup>41</sup>. Néanmoins, comme ils peuvent être empêchés, par violence, de poursuivre leur trajectoire, on peut se demander si leur mouvement n'est pas accidentel. Toutefois, il est possible aussi de considérer que, même au repos, le grave exerce une pression sur ce qui le supporte. Ils ne possèdent en tout cas pas de moteur interne au sens de l'âme des animaux.

La distinction entre mouvement et acte selon la présence ou l'absence de fin peut être confirmée et développée par les exemples que prend Aristote. Certaines activités sont sans fin, ce sont des mouvements, potentiellement infinis. Il peut aussi exister des mouvements en vue d'une fin, mais la fin étant atteinte le mouvement n'est plus. Une certaine perfection est atteinte parce que les puissances ont été activées et aboutissent à leur accomplissement. Lorsqu'il s'agit de mouvement de production ou de génération substantielle, le mouvement est achevé mais le terme accompli consiste encore en une activité qui est celle par laquelle la substance accomplie est, activement.

En outre, Aristote montre que certaines pratiques atteignent leur but dès leur exercice, sans activation de puissance. Ainsi l'œil voit, la puissance de voir est aussitôt active. Dans ce cas, la puissance active et l'acte se rejoignent ; la puissance de voir est activement exercée. L'activité de voir est complète par elle-même, à la différence d'un mouvement. Il existe donc dans les êtres sensibles, selon Aristote, la possibilité de détecter une activité qui n'implique pas de mouvement, celle qui explique que l'œil voit et peut voir en même temps<sup>42</sup>. Ce n'est donc pas simplement par un critère linguistique que l'on parvient à ce résultat. Néanmoins Aristote indique ensuite que le langage peut rendre compte de l'immédiateté ou non de l'accomplissement à travers l'usage simultané du présent et du parfait. Le parfait grec ne possède pas seulement une valeur temporelle, il possède aussi et principalement une valeur aspectuelle, à savoir celle d'une action achevée, parvenue à son terme, à sa fin justement<sup>43</sup>. Si un sujet extérieur peut mesurer le temps durant lequel

<sup>41</sup> La nature de ce mouvement, par soi ou par un autre, est très discutée mais il n'est pas possible ici d'examiner cette question.

<sup>42</sup> *Mét.* Θ 6,1048 b 23.

<sup>43</sup> J. L. Ackrill, «Aristotle's Distinction Between Energeia and Kinesis» in *New Essays on Plato and Aristotle*, ed. by R. Brambrough, Londres, 1965, p. 121-141, a émis quelques doutes sur la valeur de cette distinction. Selon Ackrill, la conjonction du présent et du parfait signifie que l'activité se répète et a déjà duré et ceci éventuellement indéfiniment. En effet Ackrill, comme le remarque A. Kosman, *The Activity ...*, p. 270, note 11, et «The Activity of Being in Metaphysics» in Scaltas (ed.), *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Oxford, 2001, p. 211, note 4, soulève des difficultés contre la distinction habituelle du mouvement et de l'activité en se concentrant sur des entités qui sont d'abord décrites comme des modes d'activité, puis en décrivant à nouveau ces activités comme si elles étaient des mouvements. Cela conduit Ackrill à brouiller la distinction mouvement/

Aristote regarde la mer à Assos, ou le temps pendant lequel il a réfléchi à la notion de triangle, il le fait en se référant à un élément mobile extérieur, car pour qu'un temps existe il est nécessaire qu'existe aussi un mobile. En comptant le temps où Aristote pense ou regarde, on se réfère au mouvement du soleil mais pas au mouvement du regard qui n'en possède pas, ni à l'intellection, «*νοεῖ καὶ νενόηκεν*», qui en possède encore moins. La distinction de l'acte et du mouvement mise en œuvre ici recoupe celle que l'on trouve dans l'*Ethique à Nicomaque* pour caractériser le plaisir de la vie divine, comme l'a relevé Reale<sup>44</sup>: «Il n'y a pas seulement activité du mouvement mais aussi de l'immobile, et le plaisir est plus dans le repos que dans le mouvement»<sup>45</sup>.

Comme le fait comprendre aussi ce texte non seulement le mouvement est acte, du mobile en tant que tel, mais aussi le repos dans la plénitude. L'activité et l'immobilité sont donc non seulement compatibles, mais l'activité est plus accomplie dans le repos où elle coïncide avec son *télos*. Ceci implique la priorité ou la supériorité de l'acte sur la puissance.

#### IV. La priorité ontologique de l'acte

La priorité aristotélicienne de l'acte se déploie sur trois plans: priorité gnoséologique, priorité chronologique, priorité ontologique. La priorité gnoséologique signifie que ce qui est connu est d'abord l'acte et que la potentialité n'est connaissable que par l'acte et en relation avec lui, en effet la puissance se définit par l'acte dont elle est puissance. Cela engendrera, en lien avec la priorité ontologique, un rapport de cause à effet entre acte et vérité. La priorité chronologique montre qu'il existe toujours un acte antérieur à la puissance selon le temps, même si l'individu est d'abord potentialité avant d'être acte.

La priorité ontologique se développe selon deux considérations, à savoir la constitution des substances et l'ordre des substances. La première conduit naturellement à la seconde. La génération ou la production sont en vue de la pleine réalisation de la forme, c'est-à-dire de l'individu existant. Sans doute, dans l'ordre de génération individuelle, cette pleine réalisation vient-elle en dernier, mais elle est en vue de la forme réalisée qui est son but<sup>46</sup>.

activité en attribuant aux actes la possibilité de durer sans fin comme s'ils étaient des mouvements, en se fondant sur la répétition continue de l'activité.

<sup>44</sup> G. Reale, *Aristotele, Metafisica, Saggio introduttivo, testo greco con traduzione a fronte e commentario*, Tome III, Milano, 1993, p. 449.

<sup>45</sup> «*ὄν γὰρ μόνον κινήσεώς ἐστὶν ἐνέργεια ἀλλὰ καὶ ἀκινήσιος, καὶ ἡδονὴ μᾶλλον ἐν ἡρεμίᾳ ἐστὶν ἢ ἐν κινήσει*», *Eth. Nic.* VII, 1154 b 27.

<sup>46</sup> C. Witt, *The Priority of Actuality*, in Scaltas (ed.), *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Oxford, 2001, p. 222–228 souligne avec raison qu'il n'y a pas lieu d'opposer la réalisation individuelle et celle de la forme spécifique.



La matière, qui est potentialité, est mobilisée par cette fin. La génération ou la production partent de la forme portée par la cause efficiente en acte<sup>47</sup> et impriment un mouvement aboutissant à et orienté vers la forme accomplie: l'homme engendre l'homme. La matière est mise «en forme»<sup>48</sup>. C'est donc la forme comme fin qui donne à la substance d'accomplir ce qui pour elle est être. Comme acte elle est cause et principe premiers de ce que la substance est cause de ce qui est. Mais la fin est l'œuvre produite car c'est en elle que la forme est acte et par elle qu'elle est, c'est-à-dire exerce ce qui pour elle est être.

Demeure cependant encore une ambiguïté sur la fin: comment une substance peut-elle être un être par soi si elle doit trouver sa fin en elle-même et si son être consiste aussi à produire une œuvre autre qu'elle-même. Cette situation semble mettre en question l'être absolu de la substance puisque son être consisterait à produire un autre qu'elle-même. Pour répondre à ce problème, Aristote propose de distinguer des activités qui ont en elles-mêmes leur fin et d'autres qui ont pour fin une production externe. Cette distinction recoupe partiellement celle de la seconde partie de  $\Theta$  6, sous un autre aspect cependant<sup>49</sup>. Le principe de résolution de la problématique est que la fin est l'œuvre car c'est en elle que l'acte réside. Mais cette œuvre peut se trouver réalisée de façon immanente par l'exercice de l'acte, ainsi l'exercice de la vue est la vision, c'est-à-dire que l'œil voyant est la vue en acte, atteignant en lui-même immédiatement sa fin parce qu'il voit: voir est l'œuvre et la fonction de l'œil. Il est fait pour la vue, et s'il ne peut pas voir il n'est pas un œil. Voyant il exerce ce qui pour lui est être. Ici on peut soutenir que, comme pour toutes les autres activités immanentes l'accomplissement de l'activité est l'activité elle-même<sup>50</sup>.

L'œuvre peut aussi être extérieure à la substance. Elle est quelque chose de plus. Mais même dans ce cas il existe bien un *télos* de la substance et de son activité. L'acte réside en effet dans l'œuvre réalisée. La construction passe dans la maison construite et s'y achève: la maison est une construction accomplie. Dans le même temps que la construction, le constructeur exerce son art de construire. Durant toute l'opération il y a acte commun vu de

<sup>47</sup> La priorité chronologique le montre, *Mét.*  $\Theta$  8, 1050 a 24–27:  $\alpha\iota\epsilon\ \gamma\alpha\rho\ \acute{\epsilon}\kappa\ \tau\omicron\upsilon\ \delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota\ \delta\upsilon\tau\omicron\varsigma\ [25]\ \gamma\acute{\iota}\gamma\upsilon\epsilon\tau\alpha\iota\ \tau\omicron\ \acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\acute{\iota}\alpha\ \delta\upsilon\tau\omicron\varsigma,\ \omicron\iota\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\xi\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\upsilon,\ \mu\omicron\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{\omicron}\varsigma\ \acute{\upsilon}\pi\omicron\ \mu\omicron\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{\omicron}\upsilon,\ \acute{\alpha}\iota\epsilon\ \kappa\iota\nu\omicron\upsilon\acute{\nu}\tau\omicron\varsigma\ \tau\iota\nu\omicron\varsigma\ \pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\upsilon.\ \tau\omicron\ \delta\acute{\epsilon}\ \kappa\iota\nu\omicron\upsilon\acute{\nu}\ \acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\acute{\iota}\alpha\ \acute{\eta}\delta\eta\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu.$ », «car il faut toujours que l'être en acte provienne de l'être en puissance, par l'action d'un être qui existe en acte: ainsi l'homme vient de l'homme, le musicien [est fait] par le musicien; il y a toujours un premier moteur, et le premier moteur existe déjà en acte.»

<sup>48</sup> *Mét.*  $\Theta$  8, 1050 a 15–16: « $\delta\tau\alpha\nu\ \delta\acute{\epsilon}\ \gamma\epsilon\ \acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\acute{\iota}\alpha\ \acute{\eta},\ \tau\omicron\tau\epsilon\ \acute{\epsilon}\nu\ \tau\omega\ \acute{\epsilon}\acute{\iota}\delta\epsilon\iota\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu.$ »

<sup>49</sup> En *Mét.*  $\Theta$  6 la problématique est celle des activités déterminées et des activités indéterminées.

<sup>50</sup> A. D'Angelo (A.), *Heidegger e Aristotele: la potenza e l'atto*, Napoli, 2000, p. 254.

deux points de vue différents. La maison achevée, l'acte demeure dans la maison par la forme qui en a investi la matière, et l'exercice de sa fonction d'abri. Ceci permet à Aristote de déclarer qu'«il est donc évident que la substance et la forme sont acte»<sup>51</sup>, la substance étant acte par sa forme. Ceci assure la priorité ontologique de l'acte à l'égard de la puissance selon la substance<sup>52</sup>. La substance actuelle du constructeur précède ontologiquement et chronologiquement la maison en puissance et le matériau en puissance de maison devenu maison en acte. Il s'instaure ainsi une chaîne d'actes jusqu'au Premier Moteur éternel.

La priorité de l'acte selon la substance induit ainsi un ordre hiérarchique des substances selon leur actualité ou leur potentialité ontique. Non seulement l'acte est principe premier des substances et ainsi principe de l'être, mais les principes sont aussi des substances qui causent l'être. L'universalité des principes se résout en des substances qui vont dès lors s'ordonner selon leur plus ou moins importante actualité. Les substances qui possèdent de la potentialité ne sont pas dépourvues de contrariété: elles peuvent être ou ne pas être. Elles sont corruptibles<sup>53</sup>. La corruptibilité induite par la potentialité se décline selon la substance et les autres catégories.

Les substances célestes<sup>54</sup> sont incorruptibles car sans potentialité, et par suite sans contrariété. Elles ne peuvent pas ne pas être et ce qui pour elles est être est leur circulation permanente. La seule potentialité qui leur reste est celle qui consiste à aller d'un point à un autre. Il existe un lien étroit entre cette potentialité et l'acte de révolution des sphères, puisque l'une est la conséquence immédiate de l'autre, de sorte que l'acte qui cause la réduction de la potentialité locale est cause du mouvement. Or ce mouvement, tourner continuellement, est ce qui pour ces sphères est être. N'ayant pas de fin en dehors de lui-même, ce mouvement est leur acte, mais étant en mouvement elles sont encore mues par un autre. De ce fait, la cause motrice de leur révolution, tout en étant cause du changement local (accidentel) d'un point, peut être en même temps considérée comme une cause de son être. Il faut avouer que la pensée d'Aristote n'est pas très explicite sur ce dernier point.

<sup>51</sup> *Mét.* Θ 8, 1050 b 2 «Ὡστε φανερόν ὅτι ἡ οὐσία καὶ τὸ εἶδος ἐνέργειά ἐστιν».

<sup>52</sup> *Mét.* Θ 8, 1050 b 2. Aristote est évidemment ici, comme à l'ordinaire, à l'opposé de la phénoménologie d'Heidegger qui affirme: «Plus haute que la réalité s'érige la possibilité. La seule entente de la phénoménologie qui compte, c'est de s'emparer d'elle comme possibilité». *Être et Temps*, Paris, 1986, p. 66. Sur l'ensemble de la question de l'acte et de la puissance chez Aristote et Heidegger, cf. A. D'Angelo, *Heidegger ...*, Napoli, 2000.

<sup>53</sup> *Mét.* Θ 8,1050 b 8-16.

<sup>54</sup> *Mét.* Θ 8,1050 b16-30.

Cette hiérarchie selon l'acte et la puissance implique que ce qui est en puissance soit ontologiquement dépendant de ce qui est en acte. En effet, la puissance ne peut s'actualiser par elle-même. La dépendance des êtres potentiels et contingents à l'égard des réalités actuelles qui existent nécessairement est le résultat de l'actualisation de leur potentialité par ce qui est acte. Ces points seront développés au moment de la recherche sur le Premier Moteur au Livre Lambda. Aristote y rappelle donc que, si toute la réalité était corruptible rien ne pourrait être<sup>55</sup> et si la potentialité était antérieure à l'acte aucun être n'existerait<sup>56</sup>. Inversement si le principe premier, moteur et fabricant, contenait de la puissance alors il se pourrait aussi qu'il ne passe pas à l'acte. Il est donc nécessaire qu'existe un principe dont la substance est acte<sup>57</sup>, c'est-à-dire duquel soit exclue toute potentialité. La priorité de l'acte se réalisant ainsi au niveau de la substance la plus haute conduit à refuser toute production des êtres à partir de la potentialité de la nuit ou de la semence. Inversement elle implique que, puisqu'ils sont actualisés par l'activité du principe qui n'est qu'acte, à savoir le Premier Moteur, les autres êtres dépendent ontologiquement de leur actualisation et de l'exercice de leur actualité par ce Premier. Aussi bien Aristote affirme-t-il, à la suite de toute cette démarche, que de lui dépend, ontologiquement et unilatéralement, le ciel et toute la nature<sup>58</sup>. Cette dépendance se manifeste lors la génération des êtres corruptibles. En effet, en tant que génération substantielle, des substances nouvelles apparaissent et cette apparition constitue pour elles l'avènement de leur être pur et simple, *aplôs*, et ainsi de l'exercice de ce qui pour elles est être. Quant aux substances incorruptibles, leur dépendance dans leur mouvement implique leur dépendance ontologique.

Ce qui est être pour ce Premier Moteur n'est pas d'être l'Être, car cela n'est pas possible sans retomber dans l'impasse parméniennne qui consiste à penser que les autres êtres ne sont pas. Par contre, il est par lui-même en ce sens qu'il ne dépend en son être d'aucun autre être et possède ainsi nécessairement son être<sup>59</sup>. Mais être est pour lui exercer un acte propre et déterminé: se penser soi-même et vivre de cette vie intellectuelle. La *vôησις* est typiquement le nom de l'exercice de l'activité du *voûς*, et la vie est l'activité de l'esprit.

<sup>55</sup> *Mét.* Λ, 6, 1071b 6.

<sup>56</sup> *Mét.* Λ, 6, 1071b 22–26.

<sup>57</sup> *Mét.* Λ, 7, 1071 b 20: «Δεῖ ἄρα εἶναι ἀρχὴν τοιαύτην ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια».

<sup>58</sup> *Mét.* Λ 7, 1072 b 13–14: «Ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἡρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις».


<sup>59</sup> Cf. sur ce point les remarques de Nodé-Langlois (M.), *Petite introduction à la question de l'être, l'invention aristotélicienne de la métaphysique*, Paris, 2008, p. 84–85.

## Conclusion: activité et hiérarchie des substances

Selon Aristote, la puissance et l'acte sont deux principes de l'être, hiérarchisés entre eux puisque l'acte est toujours prioritaire sur la puissance, chronologiquement et substantiellement. L'être en acte se décline selon les actes qui sont pour chaque être ce qui pour chacun d'eux est être, car l'universalité des principes se résout en des substances hiérarchisées. Chacun des êtres exerce cette activité qui pour lui est être. Cette spécificité de chaque acte, selon ce qui pour chaque être est être, s'accorde avec la division de l'être selon les catégories. L'être est toujours déterminé. Ce qui est être pour chaque être se coule donc avec une certaine discrétion dans l'activité propre de chaque être. Il ne convient pas de séparer radicalement la détermination de l'être de son accomplissement actif, puisque la détermination est acte et l'acte l'accomplissement de la détermination. Cela ne signifie en rien un oubli de l'être ou de l'existence, mais au contraire une analyse rationnelle, toujours liée à son sujet, l'être en tant qu'être, et à vrai dire la seule possible et la seule féconde.

Il s'ensuit un ordre des êtres selon leur plus ou moins grande actualité, couronné par un être premier qui n'est qu'acte. Cet être premier, parce que pur acte, exerce son activité de pensée. En tant que pur acte il est nécessairement, son essence est d'être, contrairement à tous ceux qui dépendent de lui. Il n'est pas l'être en tant qu'être, mais il est le Premier des êtres et cause première. Il cause l'être des autres êtres en les actualisant par le mouvement qu'il leur imprime selon leur nature. Cette actualisation est celle par laquelle l'Être premier, dont la substance est acte et vie de se penser, amène les principes de leur universalité à leur existence singulière dans les êtres substantiels dont ils sont les principes. L'Être premier les conduit ainsi à leur être premier actif et à leur être second. Eux-mêmes s'accomplissent en exerçant l'activité qui pour eux est être et qui les conduit, sans rupture de continuité, de leur activité première à leur acte second où ils atteignent leur fin, imitant ainsi l'actualité et l'activité de l'acte premier selon leur propre activité d'être. Leur activité d'être leur est propre et pourtant elle génère une dépendance ontique à la cause première de leur être, l'Être premier pleinement en acte.

En affirmant l'intégration de la puissance dans l'être, mais en la subordonnant à l'acte, ainsi qu'en parvenant à établir un ordre des substances dont la première est purement en acte, et la plus humble pure potentialité et pur sujet de changement, Aristote établit une analogie de l'être qui écarte tout autant les impasses parméniennne et platonicienne que celle de la réduction de l'être aux corps, prônée par les Géants du *Sophiste*. Aristote propose ainsi

une analyse très féconde dont il convient de mesurer toute la profondeur et l'apport positif, plutôt que d'en souligner les limites pour mieux lui opposer ensuite Saint Thomas. 

MICHEL BASTIT – profesor filozofii na Uniwersytecie Burgundzkim (Université de Bourgogne) oraz pracownik naukowy Archives Poincaré (CNRS-Nancy). Zajmuje się metafizyką, filozofią przyrody i myślą Arystotelesa. Ostatnie prace: *La Substance* (Parole et Silence, IPC, Paris 2012); *Le principe du monde: le Dieu du philosophe* (Parole et Silence, IPC, Paris 2016).

MICHEL BASTIT – professor of philosophy at the University of Burgundy (Université de Bourgogne) and researcher at the Archives Poincaré (CNRS-Nancy). He deals with metaphysics, philosophy of nature, Aristotle. His last published books: *La Substance* (Parole et Silence, IPC, Paris 2012); *Le principe du monde: le Dieu du philosophe* (Parole et Silence, IPC, Paris 2016).