

Remarques sur le possible selon Aristote

Author: J.-L. Solère

Persistent link: <http://hdl.handle.net/2345/4392>

This work is posted on [eScholarship@BC](#),
Boston College University Libraries.

Published in *Revue de Philosophie Ancienne*, vol. 22, no. 2, pp. 37-96, 2004

Use of this resource is governed by the terms and conditions of the Creative Commons "Attribution-Noncommercial-No Derivative Works 3.0 United States" (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/us/>)

JEAN-LUC SOLÈRE

LE POSSIBLE SELON ARISTOTE

EXTRAIT

REVUE DE PHILOSOPHIE ANCIENNE, XXII, N° 2, 2004

ÉDITIONS OUSIA

BRUXELLES

LE POSSIBLE SELON ARISTOTE

Il s'agit ici de tester, en examinant de plus près les textes que ne le fait son auteur, la thèse formulée jadis par A. Faust¹, selon laquelle le possible chez Aristote est avant tout "cosmologique", c'est-à-dire délimité par la nature des choses dans le monde tel qu'il existe – par opposition à un possible "ontologique" ou même simplement logique, déterminé uniquement en fonction du pensable ou du "volible", qui n'apparaîtra que lorsqu'on supposera un fondement ultime transcendant au monde. Je prendrai comme fil conducteur les passages clés de la *Métaphysique*, à partir desquels j'introduirai, bien entendu, les autres textes indispensables².

I – *Métaphysique* V.12 1019a15-b22

Le premier fait saillant, et maintes fois remarqué, est que la notion de possible n'est pas définie par Aristote directement et en elle-même : le possible (τὸ δυνατόν) ne s'entend que par rapport à la puissance (ἡ δύναμις), et autant de sens il y aura de celle-ci, autant de sens il y aura

1. *Der Möglichkeitsgedanke*, Heidelberg, 1931, vol. 1. Thèse récemment rappelée par J.-M. NARBONNE, *La Métaphysique de Plotin*, Paris, Vrin, 1994, pp. 21-22.

2. Pour les références les plus fréquentes, j'utiliserai les abréviations suivantes : *C* = *Catégories*, *DA* = *De l'âme*, *DC* = *Du ciel*, *DGC* = *De la génération et de la corruption*, *DI* = *De l'interprétation*, *DSS* = *De la sensation et des sensibles*, *EN* = *Ethique à Nicomaque*, *M* = *Métaphysique*, *P* = *Physique*, *PA* = *Parties des animaux*, *PrA* = *Premiers Analytiques*, *T* = *Topiques*. Je tiens à remercier très chaleureusement MM. L. Couloubaritsis, M. Crubellier, A. Laks et C. Rutten d'avoir bien voulu discuter mes analyses de ces textes et de les avoir ainsi enrichies.

du premier³. Or, la définition liminaire de la puissance, donnée en *M* V.12.1019a15-16, est celle-ci : “On appelle puissance le principe (ἀρχή) du mouvement (κίνησις) ou du changement (μεταβολή), qui est dans un autre être, ou dans le même être en tant qu’autre”. C’est là le sens premier et principal de puissance⁴ : puissance active, puissance d’agir, *vis*, *virtus*. Les premiers exemples de cette puissance fournis par Aristote sont l’art de guérir et l’art de bâtir : il s’agit bel et bien d’une capacité d’action. Corrélativement, dans l’être qui subit l’action d’un autre (ou de lui-même en tant qu’actif), on peut parler du pouvoir de pâtir, d’être changé, soit dans le sens du meilleur, soit dans le sens du pire, car même l’être qui périt n’aurait pas été détruit s’il n’avait eu la puissance d’être détruit : “il faut bien que réside en lui une certaine disposition (διάθεσις), une cause (αίτιας), un principe (ἀρχή), pour une telle modification” (1019b3-5). C’est là ce qu’on appelle puissance passive : non pas un pouvoir faire, mais un pouvoir subir et devenir. Elle n’est en fait que l’autre face, l’envers ou le creux de la puissance active⁵. Mais ces deux puissances se distinguent par cela que l’une est dans l’agent et l’autre dans le patient⁶. Il reste pourtant que la puissance active, principe de changement, est la puissance réelle, le sens premier et véritable, dont dérivent les autres par analogie d’attribution⁷.

En conséquence, on aura les deux premiers sens de δυνατόν : “ce qui a un principe de mouvement ou de changement” (1019a34), et “ce sur quoi quelque autre être a une puissance de ce genre” (1019a35-b1). Dans le premier cas, on traduira de préférence par “puissant”, “pouvant”, “capable”, ce qui est assez éloigné de notre notion de possible, bien qu’on puisse dire que ce qui est “capable” est un agent “possible”. Dans le second cas, on pourra aussi parler de “capable” (de recevoir, de devenir), et on pourra également dire “possible” (au sens où le malade qui reçoit l’action du médecin est un bien portant possible), car ce δυ-

3. *M* V.12 1019a32-34 : “Telles étant les diverses acceptions de puissance, puissant, capable se dira de façon correspondante (...)”.

4. *Cf.* *M* IX.1 1045b35-36.

5. *Cf.* *M* IX.1 1046a19-20 : “Il est donc manifeste que la puissance active et la puissance passive ne sont, en un sens, qu’une seule puissance (...)”.

6. *Cf. id.*, 1046a22-28.

7. *Cf.* V.12 1019b35-1020a1, et IX.1 1046a9-11.

νατόν offre la possibilité d'un état autre, voire de devenir un autre être. Mais, il faut le noter, il s'agit d'abord d'un être existant, qui par ailleurs porte en lui l'éventualité d'un changement, et non d'un "pur possible". La préséance de la puissance active rejaillit sur la notion de δυνατόν, qui est d'abord et fortement inscrite dans le cadre cosmologique. Cette approche du possible est moins métaphysique que physique⁸.

II – Métaphysique IX.1-5

1. – Toutefois, Aristote ajoute que tous ces δυνατὰ sont dits tels "par le fait de pouvoir se réaliser (γενέσθαι) ou ne pas se réaliser" (1019b12-13). On semble entrer ici dans une autre définition du possible, plus radicale, qui repose sur l'alternative être / ne pas être : non pas la puissance d'être ou de faire ceci ou cela (δυναμίει δὲν κατὰ τι), de telle ou telle manière, mais la puissance d'avoir lieu ou de ne pas avoir lieu, absolument (δυναμίει δὲν ἀπλῶς), que ce soit pour une substance ou un accident.

C'est ce que semble confirmer la confrontation avec les Mégariques, en *Métaphysique* IX.3 : contre leur nécessitarisme, il faut poser la différence de la puissance et de l'acte, et maintenir que "quelque chose peut être capable d'être, et n'être pas, être capable de n'être pas, et être" (1047a20-22)⁹. Ce qui n'existe pas en acte n'est pas pour autant néant : le possible n'est pas un non-être absolu, mais relatif, sinon ce

8. Cf. la définition classique de la φύσις : "la nature est un principe et une cause de mouvement et de repos pour la chose en laquelle elle réside immédiatement (πρώτως), par essence et non par accident" (*P* II.1 192b 21-23). En *M* IX.8 1049b5-10, la notion de puissance subira un élargissement ("tout principe de mouvement et de repos"), de façon à inclure la φύσις qui est "principe de mouvement, mais non dans un autre, mais dans le même être en tant que même". La nature est une δύναμις, et, inversement, la puissance renvoie d'abord à la φύσις.

9. ἐνδέχεται δυνατόν μὲν τι εἶναι μὴ εἶναι δέ, καὶ δυνατόν μὴ εἶναι εἶναι δέ. "De même, continue Aristote, pour toutes les autres attributions : un être peut être capable de marcher et ne pas marcher, être capable de ne pas marcher et marcher".

qui n'existe pas n'existerait jamais¹⁰ ; et, inversement, ce qui existe n'existe pas forcément depuis toujours et pour toujours. Ou encore, il faut distinguer le vrai et le nécessaire, le faux et l'impossible : ce qui est vrai ne l'est pas toujours nécessairement, ce qui est actuellement faux n'est pas pour autant impossible.

D'où cette nouvelle approche du possible, défini intrinsèquement comme ce qui *peut être* (ou ne pas être), par opposition à l'impossible qui ne peut jamais être : "Est possible cette chose qui n'impliquera aucun impossible si existait l'acte (ἐνέοργεια) dont elle est dite avoir la puissance (δύναμις)" (M IX.31047a24-26)¹¹. Ou encore, "si le possible est, comme nous l'avons dit, dans la mesure où il se réalise (ἡ ἀκολουθεῖ)¹², il est clair qu'il ne peut être vrai de dire que telle chose est possible, mais ne sera pas : il s'ensuivrait par là que le fait d'être impossible disparaîtrait" (M IX.41047b3-6). Puisque l'impossible est aussi ce qui ne se réalisera pas¹³, on ne le distinguerait en effet plus du possible dont on affirmerait qu'il ne peut être.

Cette situation intermédiaire de la puissance définit ce que nous appelons le possible bilatéral depuis Lukasiewicz : "il semble bien que la même chose puisse indifféremment être ou ne pas être : tout ce qui peut être coupé ou se promener peut aussi ne pas être coupé ou ne pas se promener, et la raison en est que tout ce qui est ainsi en puissance n'est pas toujours en acte" (DI 12 21b12-15).

2. – Mais si Aristote à première vue semble s'approcher là de la notion moderne du possible, à seconde vue il devient abusif de trouver dans la définition qui vient d'être citée (M IX.31047a24-26), l'équi-

10. Notons qu'Aristote le dit d'abord de la puissance au sens productif, ou potentialité de production, comme l'art chez l'architecte qui ne construit pas.

11. Cf. PrA I.13 32a18-20.

12. La leçon ἡ ἀκολουθεῖ (cf. P VI.5 235b9-11), en faisant traduire : "si ce que nous avons dit plus haut [1047a24-26 ?] est le possible ou ce qui en découle ...", affaiblit quelque peu la portée ontologique du début de la phrase, mais ne modifie pas le sens du passage.

13. M IX.3 1047a12-14 : τὸ δ' ἀδύνατον γενέσθαι ὁ λέγων ἢ εἶναι ἢ ἔσεσθαι ψεύσεται (τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦτο ἐπεσημαινεῖν). Cf. DC I.11 280b13 : un des sens d'impossible est "ce dont il n'est pas vrai de dire que cela peut arriver à l'existence".

valent du “possible logique” des scolastiques, *i.e.* le non-contradictoire en soi, comme le veut Tricot dans sa note sous sa traduction de ce passage¹⁴.

a.— Le chapitre 4, qu’il faut lire dans la continuité du 3, donne un exemple de ce qu’Aristote entend par cette définition¹⁵, qui s’y trouve reprise (1047b10-11). Si l’on suppose qu’une diagonale mesurable (par le côté du carré) est possible, on aboutira à une impossibilité : cette diagonale étant construite, on ne pourra pas effectivement la mesurer par le côté. La réalisation du supposé possible conduit à une impossibilité posée comme un fait (τὸ γὰρ μετρεῖσθαι ἄδύνατον – 1047b12). Autrement dit la possibilité est, non pas validée par la consistance ou compatibilité des caractères intrinsèques du concept (possible logique), mais évaluée à l’aune de sa réalisation, de son actuation¹⁶, qui ne doit pas entraîner quelque chose d’impossible (or le fait de mesurer est impossible). L’analyse qui suit immédiatement le confirme, avec la formule plus explicite : οὐθὲν ἄδύνατον εἶναι συνέβαινεν (1047b19), qui marque que le critère de la possibilité de A, est que, si A est suivi nécessairement de B (si une diagonale commensurable est, elle est mesurée), la possibilité de A ne peut être suivie de l’impossibilité de B (l’impossibilité du fait de mesurer)¹⁷. Ce schéma est celui de la

14. ARISTOTE, *La Métaphysique*, Paris, Vrin, nouvelle éd., 1974, t. II, p. 492 n. 1.

15. Qui est aussi un mode de vérification du possible, que J. VUILLEMIN nomme “principe de la réalisation possible du possible” dans *Nécessité et Contingence. L’aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*, Paris, Éditions de Minuit, 1984, pp. 29-30.

16. DC I.11 281a4-7 : “on appelle également inengendable l’impossible, ce qui ne peut se produire et passer de son non-être initial à un être ultérieur, comme la diagonale commensurable”. Cf. J. HINTIKKA, *Time and Necessity*, Oxford University Press, 1973, p. 190.

17. Le sens de la définition de 1047a24-26 n’est donc pas, comme le veut Ross (cf. n. 1 de Tricot, p. 492) que A est capable d’être B si, B étant réalisé, A n’est pas détruit. Aristote dit seulement que si A est possible, il n’a, étant actualisé, aucune conséquence B impossible. La définition n’est pas non plus, comme le pense Bonitz, circulaire, car il est normal, dans la perspective propre au I. IX, que la possibilité soit évaluée par la non-impossibilité de l’acte. Aristote montrera en effet au chapitre 8 que le concept de puissance implique celui

réfutation par l'absurde, comme l'expliquent les *Premiers Analytiques* : "la proposition initiale à démontrer est prouvée hypothétiquement quand une impossibilité résulte de la proposition contradictoire", et par exemple "on prouve l'incommensurabilité de la diagonale, par cette raison que les nombres impairs deviendraient égaux aux nombres pairs, si on posait la diagonale commensurable" (I.23 41a24-28)¹⁸.

D'ailleurs, toujours en 1047a24-26, le δυνάτων est encore déterminé par rapport à la δύναμις, de même qu'en 1047a11 l'impossible est caractérisé par la privation de la puissance (ἀδυνατόν τὸ ἐστρημένον

d'acte et ne peut être compris sans lui, alors que la réciproque n'est pas vraie, puisque l'acte, signifiant la perfection, peut exister sans la puissance (1049b 10-17). Voir aussi U. WOLF, *Möglichkeit und Notwendigkeit bei Aristoteles und heute*, W. Fink Verlag, München, 1979, p. 76 : "Diese Definition könnte zirkulär erscheinen, ist es jedoch deswegen nicht, weil das Definiendum *dynaton* den prädikativ verwendeten ontologischen Dynamisbegriff betrifft, der Ausdruck *adynaton* im Definiens dagegen ein propositionaler Möglichkeitsausdruck ist" (cette expression concernant un rapport de faits, "Sachverhalt").

18. Dans *PrA* I.15 34a12-15, Aristote précise bien que cette loi (le possible ne doit pas avoir pour conséquence l'impossible) s'applique au cas de la génération comme au plan logique, donc à toute affirmation vraie et toute attribution, c'est-à-dire à tous les sens de "possible" (et également que lorsqu'on pose que "de l'être de A suit l'être de B", il ne faut pas entendre par A une chose singulière, "car rien ne suit nécessairement de l'existence d'une seule chose", de sorte que A recouvre en fait deux prémisses – *id.*, 16-19). Un exemple d'application à la génération se trouve dans *DC* I.10. Selon l'interprétation de l'Ancienne Académie, le *Timée* ne décrit pas la genèse du monde comme un devenir réel, mais comme un processus atemporel tel que l'engendrement des figures géométriques. Aristote répond que dans la construction de figures, les données de départ sont compatibles avec les résultats. Mais dans le cas du monde, il serait inordonné (au départ) et ordonné (à l'arrivée), et cela simultanément si le processus est atemporel (280a2-10). Si donc on pose que le monde est engendable en ce sens, on aboutit à une impossibilité. *P* II.9 200a16-19 met en œuvre le procédé inverse (la conclusion étant fautive, l'antécédent est faux) : "La droite étant ce qu'elle est, il est nécessaire que le triangle ait ses angles égaux à deux droits (...) si ceci n'est pas, alors la droite n'est pas"; de même, parmi les choses engendrées en vue d'une fin, "s'il est vrai que la fin sera ou est, il est vrai que l'antécédent sera ou est; sinon, comme dans le cas précédent, la conclusion n'étant pas, le principe ne sera pas".

δυνάμειος – cf. 1046a29-30). Cette analyse du δυνατόν relève donc encore du cadre cosmologique des processus physiques compris entre la δύναμις, présente dans un être, et l'ἐνέργεια ou l'ἐντελέχεια accomplissant cette δύναμις, et qui l'inscrivent dans la réalité prise comme critère décisif de la possibilité : “c’est parce qu’il peut s’actualiser que ce qui est capable (δυνατόν), au sens premier, est capable” (M IX.8 1049b13-14 – ce qui est conforme à la perspective de ce chapitre 8, qui démontre la priorité de l’acte, selon l’*ordo cognoscendi* comme selon l’*ordo essendi*).

En d’autres termes, le possible n’est pas considéré en soi, dans l’absolu, mais déterminé par rapport à l’existant réel dont il est un aspect. C’est encore sur l’étant actuel qu’est fondée l’analyse. L’être qui est dit possible est celui qui a existé, existe ou existera peut-être à un moment donné, mais dont on peut dire qu’il n’a pas toujours existé ou n’existera pas toujours. D’abord bien sûr, ce qui se trouve en puissance, c’est justement ce qui peut ne pas être, étant donné qu’il n’est pas encore ou n’est plus en acte : ce qui *peut* être, *ipso facto* peut ne pas être. Mais ensuite, pour anticiper sur une formule de M V.12 (voir ci-après § IV), le possible, c’est “ce dont le contraire n’est pas nécessairement faux” (1019b28-29). S’il est possible que l’homme soit assis, cela signifie (aussi) qu’il est possible qu’il en soit autrement ; autrement dit, il n’est *que* possible que l’homme soit assis¹⁹. C’est pourquoi, en disant que ce δυνατόν est bilatéral, on pourrait insister sur ce que modalement on devrait appeler proprement contingent : ce qui peut ne pas être, le contradictoire du nécessaire²⁰ (alors que le possible modal

19. Bien que, au moment où il est assis, il soit nécessaire, en un autre sens, qu’il soit assis : cf. *DI* 9 19a23-26, et *infra* § IV. Ici, il faut comprendre que l’homme assis peut être debout “au sens divisé” ; mais “au sens composé”, il est nécessaire que l’homme assis ne soit qu’assis. Cf. *DC* I.12 281b15-18, et S. KNUUTILA, “Time and Modality in Scholasticism”, in *Reforging the Great Chain of Being*, éd. S. Knuutila, Dordrecht, D. Reidel, coll. “Synthese Historical Library” n° 20, 1981, p. 168.

20. Conformément d’ailleurs à un sens donné par Aristote : “Le contingent (τὸ ἐνδεχόμενον) sera donc non-nécessaire, et le non-nécessaire contingent” (*PrA* I.13 32a28-29). Mais en fait, Aristote assimile contingent et possible, et les définit à la fois par le fait de pouvoir être et de pouvoir ne pas être (comme

est proprement le contradictoire de l'impossible, et englobe donc le nécessaire, comme nous le verrons aussi au § IV). Le possible est considéré négativement, à partir de l'existant nécessaire, comme étant une dévaluation de celui-ci : "d'une manière générale, les choses qui n'existent pas toujours en acte renferment la puissance d'être ou de ne pas être, indifféremment" (*DI* 9 19a11)²¹.

b.- Autre signe de la priorité donnée au réel dans cette approche du possible : le fait qu'Aristote présente la bivalence existence / non-existence, par laquelle vient d'être défini le possible, non seulement comme une alternative mais comme une alternance effective, qui se réalise dans la génération et la corruption. Dans le *Peri geneos* II.9, il répartit les êtres en trois classes. D'abord, ceux qui nécessairement sont, parce qu'ils ne peuvent pas ne pas être, puis ceux qui nécessairement ne sont pas, parce qu'il est impossible qu'ils soient (335a33-b2). Quant à ceux qui "peuvent à la fois être et ne pas être", non seulement ils sont générables et corruptibles (b2-3), mais il est nécessaire qu'il y ait *de fait* pour eux génération et corruption (*id.* 4-5), de sorte que véritablement "tantôt ils existent, tantôt ils n'existent pas" (*id.* 3-4). On vérifie par le *Peri ouranou* qu'il s'agit bien du domaine du possible, défini comme "le non éternellement non-existant" (I.12 282a11), étant entendu qu'il n'est pas non plus éternellement existant : "la négation de chacun de ces deux termes [être et non-être] appartiendra, à un moment donné, à cette chose, si elle n'est pas

c'est le cas pour les "futurs contingents"), les plaçant comme unique milieu entre nécessité et impossibilité : "Par être contingent et par le contingent, j'entends ce qui n'est pas nécessaire et qui peut être supposé exister sans qu'il y ait à cela d'impossibilité" (*id.* 32a18-20). Cf. A. SMEETS, *Act en Potentie in de Metaphysica van Aristoteles*, Leuven, 1952, p. 230 (je dois cette référence à M. C. Rutten).

21. C'est ce qu'indique également cette définition du contingent : "(...) l'expression être contingent se dit de deux façons. En un premier sens, c'est ce qui arrive le plus souvent (ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ) et manque de nécessité (...) En un autre sens, le contingent c'est l'indéterminé, ce qui peut être à la fois ainsi et non ainsi : par exemple marcher, pour un animal, ou encore, qu'un tremblement de terre se produise pendant sa marche, ou, d'une manière générale, ce qui arrive par hasard, car rien de tout cela ne se produit naturellement dans tel sens plutôt que dans le sens opposé" (*PrA* I.13 32b4-13).

22. Cf. *M IX.8* 1050b10-20.

toujours” (*id.* 282a9-10)²². Le possible s’oppose tant au nécessaire, qui est toujours, qu’à l’impossible, qui n’est jamais. Il est non seulement ce qui peut être et ne pas être, mais ce qui dans la réalité n’existe pas encore, existe, puis n’existe plus.

Mais est-ce à dire que ce terme de “possible” s’applique d’une manière seulement descriptive aux choses qui de fait sont soumises au cycle cosmique de génération et corruption ? Ou bien a-t-il une portée plus profonde et implique-t-il que ce qui est qualifié comme tel, de droit doit exister (et corrélativement n’existe pas) pendant une certaine période ? Autrement dit, faut-il n’appeler “possible” que ce qui a été, ou est, ou sera ?

Aristote paraît aller jusque là, à savoir : dire que tout δυνατόν, qu’il s’agisse du pouvoir-être ou du pouvoir-ne-pas-être, doit se réaliser à un moment ou à un autre. Après avoir précisé que “la puissance doit se définir par la limite et le maximum” (*DC* I.11 281a11-12) (c’est le maximum réalisable qui donne la mesure de la puissance), il écrit en effet : “Si certaines choses sont capables d’être et de ne pas être (Εἰ δὴ ἔστιν ἔνια δυνατόν καὶ εἶναι καὶ μὴ), il faut que le temps maximum de leur existence et de leur non-existence soit déterminé. J’entends par là le temps pendant lequel la chose peut être et le temps pendant lequel elle ne peut pas être, selon n’importe quelle catégorie, qu’il s’agisse, par exemple, d’être homme ou blanc, ou haut de trois coudées (...)” (*I.12* 281a28-33). Ainsi, il semble qu’il n’y ait aucun être générable, pouvant être proprement dit, qui reste indéfiniment non-existant. Et de même, il semble qu’il ne puisse y avoir d’être corruptible dont la durée soit indéfinie, c’est-à-dire qui ne soit jamais détruit de fait²³. Ces textes ont alimenté l’interprétation selon laquelle Aristote souscrit à ce qu’on a appelé le “principe de plénitude”²⁴, ou à une conception “statistique”

23. *M* XIV.2 1088b23-24 : “ce qui peut ne pas être n’est pas éternel”. Cf. *T* II.11 115b17-18.

24. Selon la formule de A. O. LOVEJOY (*The Great Chain of Being*, Cambridge, Mass., 1936). Mais ce dernier ne pensait pas qu’il est à l’œuvre chez Aristote, alors qu’il s’y trouve bien selon J. HINTIKKA, *Time and Necessity*, *op. cit.*, chap. V (“Aristotle on the Realization of Possibilities in Time”, repris dans *Reforging the Great Chain of Being*, *op. cit.*, pp. 57-72).

25. Suivant laquelle est nécessaire ce qui est toujours, est possible ce qui

des modalités²⁵. Je ne puis entrer ici dans le détail de ce débat, néanmoins quelques remarques s'imposent²⁶. Admettre ce principe rendrait à coup sûr définitivement "cosmologique" le possible aristotélicien, mais cela conduirait aussi à une conséquence redoutable : sa confusion, ou du moins sa proximité, avec le possible diodoréen.

Quant à un premier aspect de la question, à savoir que le pouvoir de ne pas être doit se réaliser, il est certain que l'idée que le contingent existant n'existe pas toujours, non seulement après mais aussi avant l'état présent, doit être assumée, car elle est une pièce essentielle de l'argumentation d'Aristote en *M* XII.6. S'il n'existait pas quelque chose de nécessaire, *i.e.* d'éternellement en acte, ou encore si la puissance précédait absolument l'acte, "rien du tout n'existerait, car *il peut se faire que ce qui est capable d'exister n'existe pas encore*" (1071b24-25). En effet, ce qui est *seulement* capable d'exister, est aussi capable de ne pas exister²⁷ (ce qui est engendré a été engendré, et donc n'existait pas auparavant sinon en puissance²⁸). Ce que l'on doit entendre comme signifiant : un être qui peut ne pas exister, à un moment donné n'existe pas. C'est bien la raison pour laquelle, si tous les êtres étaient de ce type, rien n'existerait, et c'est pourquoi il faut alors poser au moins un être qui n'ait pas la possibilité de ne pas exister, et qui corrélativement ne soit pas un δυνατόν à l'égard de l'existence, mais dont l'essence soit acte (1070b19-20 : δεῖ ἄρα εἶναι ἀρχὴν τοιαύτην ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια). Des phrases comme ἐνδέχεται γὰρ τὸ δύναμιν ἔχον μὴ ἐνεργεῖν (1071b13-14) ou ἐνδέχεται γὰρ τὸ δυνάμει ὄν μὴ

est au moins une fois, etc. Voir S. KNUUTILA, "Time and modality in scholasticism", in *Reforging...*, p. 169 : "The reason of calling this model of modality statistical is that on it modal notions are, in the last analysis, reduced to extensional terms which are merely means of classifying what happens in the one and only world of ours at different moments of time".

26. Voir l'exkursus 3, à la fin du présent article, pour quelques réflexions complémentaires.

27. *M* XIV.2 1088b19-20 : "le possible est capable et de passer à l'acte et de n'y pas passer" (à comprendre dans le contexte de ce passage qui veut démontrer que ce qui est composé ne peut être éternel, car cette sorte d'être est en puissance dans ses éléments, qui ont donc pu ne pas le constituer en acte).

28. Il ne s'agit pas d'une inexistence radicale, car l'être-en-puissance est justement un des sens de l'être, et un non-être seulement relatif.

εἶναι (1071b19) semblent donc devoir être comprises comme signifiant que ce qui a une puissance ou est en puissance, peut, c'est-à-dire à un moment donné est, être non-actualisé ou non-existant.

Est-ce à dire que l'autre face du possible bilatéral (le pouvoir d'être) est également concernée; est-ce que tout ce qui peut être, est à un moment donné? Franchir ce pas nous conduirait au "principe de plénitude", qui affirme que tout ce qui est possible se réalise, mais aussi qu'est possible seulement ce qui se réalise. Mais il devient alors assez difficile de distinguer la conception d'Aristote de celle de Diodore Cronos²⁹. Si en effet tout possible se réalise, ce qui ne se réalise pas, à un moment ou à un autre, est impossible. Or, il ne semble pas qu'Aristote accepte cette conséquence. Au contraire, il paraît bien admettre que des possibles ne se réalisent pas³⁰.

Afin d'éviter cette difficulté, peut-être faut-il se rappeler que, dans le *Peri ouranou*, l'inévitabilité de la corruption du corruptible n'est d'abord présentée que comme une induction à partir de l'observation courante, et non comme une loi logico-métaphysique: "(...) on ne doit supposer que ce dont on constate la réalisation en de nombreux cas, sinon en tous", or "il appert que tout ce qui naît est sujet à la corruption" (I.10 279b18-21), et c'est pourquoi il est invraisemblable de supposer qu'un être engendré, comme le monde l'est d'après Platon, ne soit jamais corrompu³¹. Quant au passage qui fixe un maximum au temps d'existence et d'inexistence de chaque contingent (I.11 281a28-33), sans doute faut-il le rapprocher du *DGC* II.10: c'est la présence de deux mouvements contraires sur le cercle de l'écliptique du soleil qui explique qu'il y ait simultanément génération et corruption dans le mon-

29. ΗΙΝΤΙΚΚΑ, *Time...* chap. VIII et IX, me semble à la peine sur ce point. Voir plus bas l'excurus 3.

30. Voir la distinction de τὸ ἐσόμενον et de τὸ μέλλον dans *DGC* II.11 337b4 sq.; cf. *infra* mon excurus 3.

31. Toutefois, il est vrai qu'ensuite Aristote annonce une étude (d'où sont tirés les textes soutenant l'interprétation "statistique") dans laquelle les notions de possibilité et d'impossibilité (de génération et de corruption) sont envisagées, semble-t-il, selon une approche non plus physique et portant sur le seul cas du monde, mais sur toute sorte d'objet et d'un point de vue universel (καθόλου δὲ περὶ ἅπαντος) (280a33-34).

de (336a23-35), et aussi que, puisque génération et corruption s'exercent pendant un temps égal, "la durée de la vie de chaque être s'exprime et se détermine par un nombre ; car il y a un ordre régulier en toutes choses, et le temps que dure chaque vie est mesuré" (336b9-13). Ce principe cosmologique impliquerait effectivement que la durée d'existence de tout contingent est limitée, mais non que tout ce qui est possible doit se réaliser.

Sûrement enfin, pour en revenir à une affirmation telle que celle de *M IX.4 1047b4-5* ("il ne peut être vrai de dire que telle chose est possible, mais ne sera pas"), ne faut-il pas lui en faire dire trop³². Selon l'interprétation d'Alexandre d'Aphrodise, qui me paraît raisonnable, elle ne signifie pas que seul est possible ce qui sera (possible diodotéen), mais qu'on ne peut appeler possible quelque chose qui connaîtrait un empêchement majeur, principiel, à sa réalisation³³. En effet, Alexandre, avec de sérieux appuis textuels, définit le possible comme ce qui peut "être ou être engendré en n'étant pas empêché"³⁴. Effectivement, après avoir écrit, par opposition au cas de la diagonale commensurable, que "rien n'empêche qu'une chose, capable d'être ou de devenir, ne soit ni ne sera" (*M IX.4 1047b8-9*), Aristote mentionne l'absence d'empêchement extrinsèque comme une condition limitative inhérente à sa définition de la puissance comme puissance d'agir (*M IX.5 1048a16-21*). Et lorsqu'il recherche un critère qui permette de déterminer quelle chose est en puissance d'une autre, il signale de même en premier lieu, après la capacité inhérente à la chose, l'absence d'obstacle à la réalisation (*M IX.7 1049a8, 9-10, 13-14*)³⁵. Ainsi, est possible

32. Hintikka l'interprète dans le sens du principe de plénitude, ainsi que *PrA 1.13 32a18-20*, *M IX.4 1047b8-9*, *IX.5 1047b35-1048a1* : "Puisque le capable (τὸ δυνατόν), c'est ce qui peut quelque chose (τὶ δυνατόν), à un moment donné (ποτέ), et d'une certaine façon (...)". Voir *Time and Necessity*, pp. 107-110 (*Reforging...*, pp. 67-69).

33. Cf. *Quaestiones [= Q]*, I.iv, in *Supplementum aristotelicum*, vol. II p. II (Berlin, 1892), éd. I. Bruns, p. 12 l. 11-12 : "ce qui par ailleurs est possible selon sa nature propre, mais qui est empêché, il est vrai d'en prédire qu'il ne sera pas".

34. *Q* I.xviii, p. 30 l. 27-28.

35. En revanche, *P VIII.4 255b19-21* pose problème : Aristote y dit que l'air, lorsqu'il en est empêché, est en puissance d'être en haut, et que lorsque

ce qui est dans la nature d'une chose (selon sa puissance active ou passive), et qui ne subit pas d'empêchement³⁶. Mais ensuite, ce possible, même s'il n'est pas entravé, pourra ne pas se réaliser. Par exemple, "il est possible que Dion devienne instruit, tant qu'il existe, même s'il ne le devient pas en fait, pourvu que la possibilité pour lui de le devenir n'ait pas été empêchée" (*Q* I.xviii p. 30 I.31-32). Pour Dion, qui en tant qu'homme a la disposition pour être instruit, être empêché de s'instruire serait, disons, être frappé d'une hémorragie cérébrale (non mortelle). Cependant, même s'il ne subit pas un empêchement principal de cette nature, si donc il est possible qu'il soit instruit, il reste qu'il est possible qu'il ne devienne pas instruit³⁷, pour telle ou telle raison accidentelle (s'il ne le veut pas, ou s'il ne trouve personne pour l'enseigner). Bien qu'ils soient conditionnés par leur inscription dans la réalité de situations liées aux changements dans ce monde, et non point posés sans relation à d'autres natures (un possible est d'emblée un compossible), ces possibles ne viennent pas forcément à l'existence³⁸.

l'obstacle est ôté, il passe en acte et vient en haut. Comme pour le savant (*id.* 22-23), l'empêchement ne supprime pas le possible, mais seulement l'actualisation. Ἐμποδίζω semble bien pris comme synonyme de κωλύω (*cf. id.* 4, 7, 11, 12). Voir aussi *infra*, n. 39.

36. Alexandre, *In An. Pr.* (éd. M. Wallies, CAG 2.1, Berlin 1883), p. 184 l. 10-18. Il faudrait donc dire que la simple disposition d'une nature (comme dans l'exemple de Dion ou de la pierre, *infra*), condition nécessaire mais non suffisante, ne détermine pas à elle seule le possible, mais qu'il faut y ajouter des conditions extrinsèques.

37. Plus exactement, la seule expression "il est possible que Dion soit instruit" signifie simultanément "possible que oui et possible que non". Dans la *Q* I.iv, p. 9 l. 34, p. 10 l. 6-7, p. 11 l. 31, p. 12 l. 6-7, p. 12 l. 25-26 - p. 13 l. 2, Alexandre se sert comme d'un axiome évident, accepté par tout le monde, de la proposition : "ce qui peut être engendré peut aussi ne pas être engendré", c'est-à-dire de la bilatéralité du possible (CMpMNp, en notation polonaise) – ce qui lui permet d'enfermer ses adversaires dans des paradoxes dirimants (voir R.W. SHARPLES, "An Ancient Dialogue on Possibility", in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 64, 1982).

38. Pourquoi, demandera-t-on peut-être, un possible ne se réaliserait-il pas, s'il n'est pas empêché ? Mais cela serait une réflexion typique de la pensée moderne. Aristote ne conçoit pas l'univers *a priori* comme une étroite connexion de causes nécessitantes. Lorsqu'il réfléchit sur l'enchaînement des choses,

Symétriquement, de la proposition “ce qui est empêché d’être engendré n’est pas possible”, on ne peut conclure que *tout* non-engendré est empêché (par les causes de ce qui est engendré), c’est-à-dire non-possible, donc impossible (*Q* I.iv p. 9 l.14-16). Ce serait accepter le déterminisme absolu, qui dit que seul ce qui est ou sera engendré est possible (*id.* l. 14), et que ce qui n’est pas engendré est impossible. Or il s’agit de ne pas confondre ce qui n’arrive pas avec l’impossible de droit. Est impossible de droit par exemple une diagonale commensurable au côté du carré. Plus exactement, “la diagonale n’est pas incapable d’être commensurable au côté pour avoir été empêchée ; en effet c’est principalement qu’elle n’admet pas de pouvoir être commensurable au côté” (*Q* I.xviii p. 31 l.13-15), ce qui revient à dire qu’elle est nécessairement incommensurable (*id.* l.16-17). Il y a donc “deux sortes d’êtres impossibles, ceux qui le sont par nature, et ceux qui le sont par empêchement” (*id.* l.19-20). Les seconds ne le sont pas par nécessité, et leurs contraires ne sont pas forcément faux. C’est pourquoi une chose peut passer de

il remonte à partir d’un événement futur jusqu’à ses conditions présentes (*M* VI.3 1027a29 *sq.*). Si on peut dire que dans la génération, la puissance est en vue de l’acte, on en tirera que c’est la constatation de l’acte qui permet celle de la puissance, par régression vers la condition qui est *sine qua non*, mais qui n’est qu’hypothétique, subordonnée à la fin. “S’il est vrai qu’il y aura une maison, il est nécessaire que telles choses se produisent, soient disponibles ou soient, à savoir d’une manière générale la matière qui est en vue de la fin” (*P* II.9 200a24-26). Nous raisonnons souvent comme si un possible était posé d’abord, et nous nous demandons s’il sera réalisé ou non. Or le monde d’Aristote n’est pas mécaniste, mais téléologique. À partir de ce qui est réalisé, en acte, il régresse vers la condition qui est la puissance ou le possible, l’être en puissance. Mais il voit bien aussi que l’on ne peut dire que seul est possible ce qui se produira, et que ce qui ne se produira pas est impossible, car à l’instant déterminé une autre puissance pouvait être réalisée. Il fait donc intervenir les notions du “plus souvent” et du “hasard”. Le possible est finalisé par l’acte qu’il prépare, mais le processus qui y mène peut être croisé par une autre série finalisée, qui détourne ou fait avorter ce premier processus. Le coquillage, s’il n’est pas au fond de la mer, est visible sur la plage ; mais pour que ce possible se réalise, qu’il soit vu, il faut que quelqu’un passe sur la plage, or cela dépend de la fin poursuivie par telle ou telle personne susceptible d’y aller, fin qui peut elle-même se réaliser ou non par la rencontre d’autres séries finalisées, etc.

l'impossibilité à la possibilité, ou de la possibilité à l'impossibilité, en fonction des obstacles qu'elle rencontre ou non (Q I.xviii p. 31 l.4-9). Par exemple, dit Alexandre, reprenant la définition aristotélicienne de *M IX.3* 1047a24-26 ("est possible cette chose qui n'impliquera aucun impossible si existait l'acte dont elle est dite avoir la puissance"), il est possible que de la paille brûle si rien ne l'en empêche, et si elle est supposée brûler, rien d'impossible ne s'ensuit ; mais si la paille est réduite en atomes, et si elle est supposée brûler, il s'ensuivra une impossibilité : on supposera que ce qui ne peut être affecté (l'atome) peut être affecté ; il est donc impossible que la paille réduite en atomes brûle, elle en est empêchée par son atomisation (*In An. Pr.*, p. 184 l.12-18).

La conception aristotélicienne est ainsi située entre deux extrêmes (*In An. Pr.*, p. 183 l.34 - p. 184 l.18). D'un côté, Diodore, pour qui seul ce qui est ou sera est possible. De l'autre, Philon de Larisse, pour qui la possibilité est entièrement et exclusivement déterminée par la nature de la chose : ce qui est compatible avec la nature de la chose est possible, même si cela est empêché d'arriver par quelque chose d'extrinsèque et n'arrivera jamais³⁹. Position intermédiaire, qui est celle d'Aristote : est possible ce qui est capable d'advenir (en fonction de sa nature) et n'en est pas empêché (par des facteurs extérieurs), même si cette chose ne se produit pas⁴⁰.

39. Cf. SIMPLICIUS, *In Cat.* (éd. Kalbfleisch, CAG 8, Berlin 1907), p. 196 l. 2 : pour Philon, la bûche au fond de la mer est combustible, parce que, selon sa nature propre, elle est capable de brûler. Ou encore, d'après Jean PHILOPON, *In An. Pr.* (éd. M. Wallies, CAG 13.2, Berlin, 1905) p. 169 l. 21 : pour Philon, le coquillage au fond de la mer est perceptible. Références données par R.W. SHARPLES, "Alexander of Aphrodisias : Problems about Possibility I", in *Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London*, 29, 1982.

40. δυνατὸν γὰρ καὶ τὸ οἷόν τε γενέσθαι ἀκώλυτον ὄν, κἂν μὴ γένηται (p. 184 l. 11-12). Si l'interprétation d'Alexandre est correcte, Aristote échappe à l'accusation formulée par N. Hartmann de ne penser qu'une *Teilmöglichkeit*, et non la possibilité réelle qui inclut la totalité des conditions extrinsèques – et sa conception me paraît plus satisfaisante que celle de ce dernier, pour qui "celui qui est assis ne "peut" se lever avant de faire l'effort correspondant" ("Le concept mégarique et aristotélicien de possibilité", in *Kleinere Schriften*, Bd II, Berlin, 1957 ; article traduit par J.-M. Narbonne dans *Laval théologique et philosophique*, 49, 1, février 1993, pp. 131-146).

Un domaine de possibles qui ne se réalisent pas est donc ici clairement réservé, bien que par ailleurs ces possibles ne soient nullement définis *in abstracto*, mais liés aux conditions physiques de leur réalisation. La simple consistance de la nature d'une chose ne suffit pas à la faire déclarer possible. Par exemple, une pierre est de nature visible, mais si elle est au fond de la mer, Alexandre refuse de dire qu'elle soit "visible", c'est-à-dire qu'il soit possible qu'elle soit vue, car sa disposition éventuelle à être vue ne peut être actualisée dans ces conditions (*Q* I.xviii p. 31 1.10-13)⁴¹. Elle n'est visible que si elle peut être vue par quelqu'un, dans une situation effective, par exemple si elle se trouve sur une plage. Mais si c'est le cas, rien ne dit pourtant qu'elle sera vue effectivement. Il faudra pour cela que quelqu'un se promène sur cette plage, or cela arrivera par hasard, c'est-à-dire en fonction de causes accidentelles, qui sont indéterminées et en nombre infini (*P* II.5 196b 25, 197a8-9, 16-18)⁴².

41. Nous dirions aussi volontiers, de nos jours, que dans ces circonstances elle n'est pas "visible", mais nous aurions tendance à penser qu'en soi elle est visible, ou que son être-vu est théoriquement ou en droit un possible, même si en fait il ne peut être actualisé. Mais ce n'est pas ainsi que raisonne Alexandre. Pour lui, il n'existe pas un monde de possibles idéaux, ou théoriques, ou de droit, etc. Seul est possible ce qui a lieu pour un être dans le monde physique tel qu'il est. Cependant, un autre passage d'Aristote pose problème (*cf. supra* n. 35): une chose très petite, dit-il, est appelée sensible (visible en puissance) bien qu'elle ne puisse être perçue en acte (*DSS* 6, 445b5-15). Reste, peut-être, qu'elle est visible pour un autre type d'animal que l'homme, et que cela suffit à en faire un sensible, à la différence d'une pierre enfouie. La petitesse n'est pas pour la chose un empêchement extrinsèque à être vu, mais une limite pour un appareil sensoriel donné.

42. Il faudra cependant en fait distinguer. Ce n'est pas de la même manière que tous les contingents peuvent arriver ou n'arriver pas. Si c'est un accident, c'est à cause de la cause accidentelle qu'est la fortune ou le hasard. Si c'est une substance naturelle corruptible, ce qui est possible, dans une espèce vivante par exemple, se réalise "le plus souvent" en fonction des causes habituelles ("en général toutes les choses naturelles se produisent telles qu'elles sont soit toujours, soit fréquemment". 198b35-36). Il peut néanmoins y avoir empêchement, et c'est alors une "erreur de la finalité" (199b4).

Le δυνατόν, dans les textes que nous venons d'analyser (à partir de *M* IX.3 et 4), n'apparaît donc nullement comme le "pur possible", dont la considération ne fait pas intervenir un rapport à l'existence réelle. Il semble se confondre bien plutôt avec les choses soumises au devenir qui apparaissent et disparaissent dans le cosmos, en fonction du mouvement universel de la génération et de la corruption. Le double pouvoir d'être et de ne pas être est qualifié de cause matérielle pour les engendrés⁴³. Cela doit être pris à la lettre. Non seulement tout ce qui change a une matière, mais c'est la matière elle-même qui est la raison de l'alternance d'existence et d'inexistence. En fin de compte, sont appelées possibles les substances matérielles, qui, en raison même de leur matérialité, sont affectées par la génération et la corruption : "Tous les êtres qui sont engendrés, soit par la nature, soit par l'art, ont une matière. Car chacun d'eux est capable (δυνατόν) d'être et de ne pas être, et cette possibilité, c'est la matière qui est en lui" (*M* VII.7 1032a 20-22)⁴⁴. Dans cette ligne de pensée, le possible finit par s'identifier à la matière, qui est capable de tout devenir en passant de forme en forme.

Le possible reste donc lié à la notion de puissance, potentialité productrice ou passivité de la matière, qui demeure fondamentale, de sorte que cette définition, parfaitement cosmologique, est valable pour tous les sens envisagés jusqu'ici : "le *dunaton*, c'est ce qui peut quelque chose (τὸ δυνατόν τι δυνατόν), et à un moment donné, et de certaine façon, et avec tous les autres [caractères] s'ajoutant nécessairement à la définition" (*M* IX.5 1047b35-1048a3).

III – Métaphysique IX.6-10

Cependant, dans la suite du l. IX, Aristote semble davantage dissocier la notion de possible de celle de mouvement et de puissance pro-

43. *DGC* II.9 335a32-33: Ὁσμὲν οὖν ὅλη τοῖς γενητοῖς ἐστὶν αἴτιον τὸ δυνατόν εἶναι καὶ μὴ εἶναι.

44. Cf. *DC* I.12 283b3-5: "Par nature, il est donc nécessaire que les êtres de ce genre [engendrés] parfois soient et parfois ne soient pas. Leur puissance est une même puissance des contraires. et la matière est cause de l'être et du non-être".

ductrice, ou, pour parler un langage postérieur, distinguer la *mera possibilitas* de la *potentia*. Le livre est en effet partagé par l'opposition entre δύναμις (δυνατόν) κατὰ κίνησιν (chapitres 1 à 5) et δύναμις (δυνατόν) οὐ κατὰ κίνησιν (depuis le chapitre 6), c'est-à-dire entre puissance définie par rapport au mouvement et puissance non définie par rapport au mouvement, cette dernière étant introduite en relation avec la notion d'ἐνέργεια (1048a25-27, 30-32).

La première est le sens "le plus fondamental (κυρίως)" (1045b35-36) et Aristote l'a examinée telle qu'elle se trouve dans l'âme ou dans les choses, puis l'a fait valoir contre les Mégariques. Mais à partir du chapitre 6, donc, en abordant la question de l'acte, il indique l'autre sens, "qui est l'objet véritable de la recherche" (1048a29-30), car, dit-il, "*dunaton* ne s'entend pas seulement de ce qui a la propriété naturelle de mouvoir une autre chose, ou d'être mû par une autre chose" (*id.* 28-29; *cf.* 1046a1-2: "la puissance et l'acte s'étendent au delà des cas où l'on se réfère seulement au mouvement"). Il s'agit moins de la δύναμις (dont il était exclusivement question jusqu'ici) que de l'en-puissance (δυνάμει), le mode d'être opposé à l'être en acte, ἐνεργεία (*id.* 30-32). Autrement dit, il semble que, après avoir établi contre les Mégariques la possibilité du mouvement et d'une science physique en s'appuyant sur des exemples de puissances "naturelles" le menant à affirmer l'existence d'un sens de l'être qui, pour être caché, n'en est pas moins réel, Aristote s'emploie à donner un statut ontologique plus général à ces "possibles", un statut qui ne soit pas spécialement lié au mouvement, mais s'appréhende, sinon se définit, par contraste avec l'état d'être en acte. Corrélativement, l'être en acte se dit soit comme mouvement par rapport à la puissance (ὡς κίνησις πρὸς δύναμιν), soit comme *ousia* par rapport à la matière (ὡς οὐσία πρὸς τινα ὕλην) (1048b8-9).

Du mode d'être δυνάμει, Aristote donne trois exemples (*id.* 32-35). Premièrement, la statue d'Hermès est en puissance dans le bois dont elle est faite. Deuxièmement, la demi-ligne est en puissance dans la ligne entière, dont elle peut être tirée ou retranchée. C'est en effet un acte qui fait apparaître, par une division, les propositions (ou les figures) géométriques, qui sont en puissance (*cf.* IX.9 1051a21-24). Troisièmement, le savant est en puissance chez celui qui ne spécule pas maintenant mais en a pourtant la capacité. Il s'agit donc, non de quelqu'un qui a seulement la faculté d'apprendre et n'est pas formé, mais

d'un savant en entéléchie première, présentement inactif quant à son savoir mais capable de le mobiliser immédiatement : il est considéré comme en puissance à l'égard du savant en entéléchie seconde qui accomplit son ἔργον et qui est alors en état d'ἐνέργεια proprement dite⁴⁵. Cette différence d'aptitude quant au savoir montre que l'état de δυνάμει se dit aussi en plusieurs sens (*P VIII.4 255a30-31*⁴⁶), selon la proximité à l'acte.

Après ces exemples de δυνάμει ὄν, le terme τὸ δυνατόν est introduit en 1048b6, par opposition à ἐνέργεια : ainsi l'Hermès en puissance dans le bois est bien un Hermès possible, la demi-ligne en puissance une demi-ligne possible, etc.

Il semble bien que dans ces cas, surtout les deux premiers, le possible ne corresponde ni à la pré-existence occulte d'un étant déterminé (l'Hermès n'est pas dans le bois avant d'y être taillé⁴⁷, ni la demi-ligne dans la ligne avant d'en être tirée⁴⁸), ni à une puissance au sens de po-

45. Voir L. COULOUBARITSIS, *L'Avènement de la science physique. Essai sur la Physique d'Aristote*, Bruxelles, Ousia, 1980, pp. 276-277.

46. Cf. 255a33-34 : "Le savant qui est en train d'apprendre est en puissance autrement que celui qui possède déjà [le savoir] mais ne spéculé pas"; 255b1-3 : "Celui qui apprend passe (γίνεται) de l'être en puissance à un autre en-puissance. En effet, celui qui possède une science, mais ne spéculé pas, est savant en puissance d'une certaine façon, mais non comme il l'était avant d'apprendre". Pareillement, l'eau et l'air n'ont pas le même rapport au léger en acte (255b17-21).

47. Cf. *M III.5 1002a20-23* : "ou bien n'importe quelle figure (σχῆμα) est présente au même titre dans le solide, ou bien il n'y en a aucune ; par conséquent, si l'Hermès n'est pas dans la pierre, la moitié du cube n'est pas non plus dans le cube comme quelque chose de déterminé (ὡς ἀφωρισμένον)". Il peut être important, de ce point de vue, qu'Aristote parle d'un Hermès, d'une figure particulière, et non comme souvent ailleurs d'une statue en général. De même pour le savant : le fait qu'il puisse comprendre laisse indéterminé ce qu'il va comprendre (son θεωρεῖν en acte) en lisant telle page de tel livre (je dois cette remarque à M. Crubellier).

48. Le point qui va diviser la ligne et faire exister la demi-ligne en la limitant ne préexiste pas dans la ligne, puisque cette dernière n'est pas un ensemble de points (*P VI.1 231a24-25* – je dois également cette remarque à M. Crubellier).

tentialité active (il n'y a de tendance ni dans le bois envers l'Hermès, ni dans la ligne envers la demi-ligne). On peut considérer le morceau de bois et la ligne entière comme des choses achevées, qui ne souffrent d'aucune incomplétude, n'étant pas par nature destinées à devenir ceci plutôt que cela. Le statut de possibles de la demi-ligne dans la ligne et de l'Hermès dans le bois ne correspondent donc pas à une quelconque puissance kinétique, mais se disent uniquement par opposition à leur état en acte. Ceci, à travers l'exemple de l'Hermès, semble parfaitement cohérent avec le sens de l'être en acte dit non pas comme mouvement par rapport à une puissance, mais comme *ousia* par rapport à une matière (1048b8-9).

Toutefois, les choses ne sont pas aussi claires qu'il peut y paraître au premier abord. Y a-t-il réellement dichotomie entre la puissance et le possible ainsi définis, et la puissance et le possible situés relativement au mouvement ? Par exemple, quel est le rapport entre cet état "en puissance" de l'Hermès dans le bois, et le bois comme puissance passive susceptible de transformations, laquelle puissance passive est donnée comme δύναμις κατὰ κίνησιν (1046a11-13) ? Ne parle-t-on pas en réalité deux fois de la même chose ? De même, la science en puissance dans la faculté de spéculer, en quoi se distingue-t-elle des "puissances rationnelles" (μετὰ λόγου) dont il est parlé du chapitre 2 au chapitre 5 ? Bref, qu'est-ce qui distingue vraiment le κατὰ κίνησιν du οὐ κατὰ κίνησιν ?

1. – Une première hypothèse de lecture est qu'Aristote prend ici κίνησις au sens technique, à savoir en tant qu'elle est une espèce du genre μεταβολή, le changement en général. Dans ce cas, κίνησις s'opposerait à γένεσις-φθορά, qui est l'autre grande espèce de changement. Comme on le sait, tout changement va de quelque chose à quelque chose (P V.1 225a1), qui sont des opposés (*id.* 10-12) – telle est la communauté générique. Mais ce qui est proprement appelé κίνησις est le passage d'un sujet à un sujet, qui sont des contraires (un intermédiaire pouvant jouer le rôle de contraire de l'un des extrêmes) (225b1-3)⁴⁹. Elle se produit donc en principe dans les catégories de qualité, quantité

49. Cf. *M* XI.11 1068a4-5.

ou lieu, c'est-à-dire là où il peut y avoir contrariété (V.2 226a23-25)⁵⁰. En revanche, la génération est le passage d'un contradictoire à l'autre, c'est-à-dire d'un non-sujet à un sujet⁵¹ (inversement pour la corruption) (V.1 225a12-14). Si elle est considérée ἀπλῶς, elle va d'un non-être ἀπλῶς à une οὐσία. Elle est donc naissance d'une substance. Mais en disant qu'"il y aura génération de l'οὐσία à partir de la non-οὐσία (DGC I.3 317b7-8), il faut préciser que "en un autre sens toutefois la génération se fait toujours à partir de l'être" (*id.* 15-16), c'est-à-dire à partir d'un être préexistant, et non à partir du néant. En d'autres termes, la génération s'effectue à partir d'un non-être ou non-οὐσία qui en même temps est un être. Cela n'est pensable que si l'être dont il s'agit est non-être de l'autre en tant qu'il est en puissance celui-ci. En effet, l'être selon la puissance est un des sens du non-être (P V.1 225a20-22), et c'est bien lui qui sert d'opposé à l'être en acte absolument pour le processus de génération (*id.* 22-23)⁵². Ainsi, "si quelque chose est engendré, il est évident qu'il y aura une certaine substance, en puissance et non en acte, à partir de laquelle se fera la génération" (DGC I.3 317b23-24).

Entendu en ce sens, le processus de génération et corruption s'oppose bien au mouvement, car l'être en puissance, point de départ ou d'arrivée, qui est non-être absolu de telle chose déterminée (τὸ δ'ἀπλῶς μὴ τόδε), est incapable de mouvement⁵³ ou de repos⁵⁴. De plus, la substance n'ayant pas de contraire, le mouvement ne peut se produire selon

50. Mais cf. *M* XII.2 1069b13-14 : les quatre types de changement (μεταβολαί), y compris celui de génération/corruption, se font entre des contraires (εἰς ἐναντιώσεις) (pour la substance, on peut comprendre : entre la forme et la privation de cette forme – Ps.-Alex. 672, 15-18).

51. En entendant par sujet "ce qui est significé par une expression positive" (P V.1 225a6-7).

52. τὸ κατὰ δύναμιν τὸ τῷ ἀπλῶς κατ' ἐνέργειαν ὄντι ἀντικείμενον. Il en est le non-être ἀπλῶς, en ce sens que être en puissance s'oppose à être en acte absolument (cf. 225a25 : ἀπλῶς μὴ τόδε : il n'est absolument pas ceci, mais il n'est pas un non-être absolu ; il s'agit d'une négation de détermination). Deux autres sens envisagés par Aristote sont le non-être comme faux, et le non-être accidentel, résidant dans un sujet. non-être relatif opposé à une qualité, comme le non-blanc.

53. ἀδύνατον γὰρ τὸ μὴ ὄν κινεῖσθαι (P V.1 225a25-26).

54. *Id.* 29-30.

cette catégorie (*P* V.2 225b10-11). Enfin, le mouvement et le mobile, bien qu'inachevés, sont un certain être en acte, et se trouvent en un lieu (*M* XI.11 1067b35-36), ce qui n'est pas le cas du non-être qu'est l'être en puissance.

Seul donc l'étant réalisé est mû, ce qui n'est pas en acte devient mais n'entre pas en mouvement⁵⁵. Dans ces conditions, on pourrait comprendre qu'Aristote parle de δύναμις οὐ κατὰ κίνησιν pour désigner ce mode d'être de l'en-puissance qui précède l'être en acte et se trouve relié à lui par un processus de changement substantiel, tandis que la δύναμις κατὰ κίνησιν serait la possibilité pour un étant de produire ou de subir des modifications accidentelles.

Cela semble s'appliquer parfaitement à l'exemple de l'Hermès. Ce n'est en revanche guère le cas pour le fait d'être savant, qui est une qualité, ni pour la demi-ligne, qui n'est pas une substance⁵⁶. Peut-être ce fait n'est-il pas dirimant, si en 1048a32-35 Aristote n'a donné que des exemples couvrant le plus largement possible le champ sémantique de l'acte et de la puissance, qu'il décrirait dans sa généralité : en ce cas, en effet, les trois exemples n'auraient pas à être expliqués comme étant tous représentatifs du δυνατὸν οὐ κατὰ κίνησιν, seul l'Hermès en serait une illustration ; la distinction κατὰ κίνησιν / οὐ κατὰ κίνησιν ne serait alors introduite qu'en 1048b8-9, avec les deux sens d'être en acte. Toutefois, si l'on affronte la *lectio difficilior*, à savoir rendre raison des trois exemples *ensemble* comme étant des possibles οὐ κατὰ κίνησιν (ce que j'essaierai de faire autant que possible tout au long de cette analyse, pour tenir compte du changement de point de vue annoncé par Aristote dès 1048a27), on peut remarquer, afin d'essayer de sauver la solution qui vient d'être proposée, que, à côté de la génération ἀπλῶς, Aristote fait place à un autre sens, une "certaine génération" (τις γένεσις) ("génération partielle", κατὰ μέρος, dit aussi le *DGC* I.3 317b35), qui s'applique aux accidents (*P* V.1 225a14-15). Pour respecter la nécessité d'une contradiction, il suffit d'opposer par

55. γίνεται μὲν γὰρ τὸ μὴ ὄν (οὐ γὰρ δὴ τὸ ὄν), κινεῖται δὲ τὸ ὄν, εἴπερ ἐνέργεια τις ἢ κίνησις (Simplicius, cité par Tricot, in ARISTOTE, *La Métaphysique*, trad. citée, t. II, p. 631 n. 1).

56. Cf. *M* III.5 1002a29-b11, où la génération est explicitement niée des entités géométriques.

exemple non pas le noir au blanc, mais le non-blanc au blanc. On ne parlera plus alors d'altération, mouvement d'un sujet à un sujet. On passe d'un certain non-être à un certain être, et il y a bien génération, d'un accident et non pas de la chose elle-même, à moins de dire qu'elle est engendrée telle ou telle (τὸ γίνεσθαι) (*id.* 17). On est même en droit de considérer que le non-blanc déterminé (privation du blanc) est blanc en puissance, et d'affirmer d'une manière générale : "tout changement s'effectue de l'être en puissance à l'être en acte" (*M XII.2* 1069b15-16). En ce sens, γένεσις s'applique à toutes les catégories (*P I.7, DGC I.3* 319a14-17), de sorte que mettre en opposition l'être en puissance et l'être en acte, quelle que soit la catégorie, et envisager le passage de l'un à l'autre, c'est adopter un point de vue οὐ κατὰ κίνησιν, c'est parler selon la génération-corruption. Cela semble au moins convenir assez bien à l'exemple du savant. Entre entéléchie première et seconde, il y a rapport de puissance à acte, et contradiction, pas seulement contrariété, car il n'y a pas de milieu : ou bien le savant spéculé, ou bien il ne spéculé pas⁵⁷. Le considérer en cet état-ci, dire que la spéculation en lui est possible, ce ne serait donc pas l'appréhender comme susceptible d'être mû selon une altération (c'est-à-dire un mouvement de contraire à contraire en passant par des intermédiaires), mais comme susceptible d'engendrer en lui la spéculation (en passant directement d'un état contradictoire à l'autre).

Peut-être la même analyse pourrait-elle être réitérée pour la demi-ligne, si entre elle et la ligne il n'y a pas d'intermédiaire. Mais avant d'aller plus loin en ce sens, un doute surgit à l'esprit, qui remet en cause l'ensemble de cette solution, exemple de l'Hermès compris.

En effet, en *M IX.1*, c'est-à-dire avant l'introduction du point de vue οὐ κατὰ κίνησιν, la puissance a été définie principe de change-

57. Le *DGC I.3* applique la génération partielle même au rapport entre pure puissance et entéléchie première : "nous disons que celui qui apprend est engendré instruit, mais non qu'il est engendré purement et simplement" (318a34-35] – on s'attendrait pourtant à ce que ignorance et instruction soient des contraires ; mais *P VIII.4* 255b5 les qualifie bien de contradictoires). Certes, en *I.4* 319b24-26, Aristote dit que le passage de τὸ ἄνθρωπος μουσικὸς à τὸ ἄνθρωπος ἄμουσος est une altération. Mais on peut penser que les deux points de vue, "kinétique" et "génétique", ne sont pas exclusifs l'un de l'autre

ment, et non pas spécialement de mouvement (1046a11). Pis encore, si l'on peut dire : en *M* V.12 Aristote mêle les deux termes dans la même définition (1019a15-16)⁵⁸. Celle-ci semble bien couvrir tous les changements, y compris donc la génération-corruption. En quoi IX.6 introduirait-il une rupture, s'il tentait d'opposer mouvement *stricto sensu* et génération-corruption, alors que puissance et possible ont été précédemment identifiés comme principes du changement en général ? Notre question initiale sur la spécificité de l'analyse de *M* IX.6 n'est donc pas levée. Certes, on peut dire que l'on passe ici de propositions telles que "A *dynatai F poiein/paschein*" pour la δύναμις, et "A *poiei/paschei F*" pour la κίνησις, à des propositions de type "A est *dynamei/energeia F*"⁵⁹. Mais énoncer que l'Hermès est en puissance dans le bois, revient à affirmer que le bois est en puissance l'Hermès, et l'on ne voit toujours pas en quoi cela ne dépend pas de sa puissance passive d'être façonné, laquelle est censée être "kinétique".

Plus généralement, si κατὰ κίνησιν signifie κατὰ γένεσιν, en quoi le possible ainsi appréhendé est-il différent des choses soumises à la génération et à la corruption dans l'alternance d'existence et d'inexistence, bref de ce qui devient dans le cosmos, comme dans les textes, cités plus haut (§ II), du *Peri hermeneias*, du *Peri ouranou* et de la *Métaphysique* ?

De plus, toute génération est préparée et s'accompagne en fait de mouvements (*P* VII.3 246b14-17). Et même, ce qui explique la génération spontanée est que certaines choses *peuvent se mouvoir* par elles-mêmes (δυνατὰ ὑφ' αὐτῶν κινεῖσθαι – *M* VII.9 1034a15); les autres seront mises en mouvement par un agent ; celles qui sont produites par le hasard sont celles dont la matière peut prendre par elle-même le

58. Et corrélativement, le δυνατόν a été défini "ce qui a un principe de mouvement ou de changement" (1019a34). Il est vrai qu'en IX.6 1048a28-29, mention n'est plus faite que du mouvement (ὁ πέφυκε κινεῖν ἄλλο ἢ κινεῖσθαι ὑπ' ἄλλου). Mais cela montre au minimum qu'Aristote ne distingue pas toujours rigoureusement les deux termes (à moins que la précision ajoutée : ἢ ἄπλῶς ἢ τρόπον τινά, ne signifie qu'il prenne sciemment "mouvement" en un sens large, équivalant à "changement").

59. U. WOLF, *op. cit.*, p. 36. Il n'est évidemment pas vrai que cette dernière formule soit réservée aux substances.

mouvement qu'introduit la semence (*id.* b3-6). La génération, loin de s'y opposer, suppose nécessairement une δύναμις physique et du mouvement. D'une part, ce dernier constitue une condition *sine qua non*, qu'Aristote met particulièrement en valeur. En effet, "la cause qui est comme la matière (la cause matérielle) pour les engendrés, c'est la possibilité (τὸ δυνατόν) d'être et de ne pas être" (*DGC* II.9 335a32-33⁶⁰); "la cause finale, c'est la forme et l'espèce (ἡ μορφή και τὸ εἶδος), c'est-à-dire la définition de l'essence de chaque chose" (*id.* b6-7). Mais il faut de plus une troisième cause, dont Aristote s'attribue la découverte, puisque les autres penseurs n'ont fait que l'entrevoir "comme dans un rêve" et ne l'ont pas nommée (*id.* 8), les uns croyant que la cause matérielle suffit, les autres la matière (*id.* 9-17) : c'est le mouvement et son origine ultime, la cause motrice première, qui entraîne les révolutions célestes. La génération est donc conditionnée par le mouvement : "le premier des changements est le mouvement local, et non la génération" (II.10 336a19-20). En effet, c'est l'être qui est cause de la génération de ce qui n'est pas, et non l'inverse ; "or ce qui est soumis au mouvement local existe, mais ce qui est en train de devenir n'existe pas, c'est pourquoi le mouvement local est antérieur à la génération" (*id.* 22-23). Et il est antérieur au sens où imitent ce mouvement circulaire toutes les transformations des choses les unes dans les autres, qui s'effectuent "selon leurs affections et leurs puissances (κατὰ τὰ πάθη και τὰ δυνάμεις)" (337a1-4).

D'autre part, donc, la δύναμις, puissance "kinétique", soit active soit passive, est le principe différenciant de la génération. Celle-ci procède à partir de ce type de non-être qu'est l'être en puissance, comme nous le savons, mais ce dernier diffère pour des choses différentes (*M* XII.2 1069b28-29). Plus exactement, les choses diffèrent déjà par la matière (*id.* 30) qui joue ce rôle de non-être / être-en-puissance : si la matière était une, il n'y aurait qu'une seule chose, car "ne serait venu à l'acte que ce que la matière était en puissance (ὁ ἢ ὕλη ἦν δυνάμει)" (*id.* 32). Aristote semble bien dire ici que ce sont des puissances matérielles différentes qui rendent compte de générations

60. On sait par ailleurs que cette cause est bel et bien la matière elle-même : "C'est la matière qui est avant tout et principalement le sujet susceptible de génération et de corruption" (*DGC* I.3 320a2-3). Cf. *M* VII.7 1032a20-22.

différentes à partir d'une diversité d'êtres-en-puissance, de sorte que le δυνάμει ὄν ne se distingue pas en fait de la δύναμις matérielle, telle qu'elle a été définie en *M* V.12 ou IX.1⁶¹.

2. – Par conséquent, on ne peut accepter que le point de vue οὐ κατὰ κίνησιν soit celui de la génération-corruption (même au sens large, ou relatif), par opposition au mouvement au sens étroit. Comme par ailleurs, en bien des endroits, Aristote prend à l'inverse κίνησις en un sens étendu, et le confond simplement avec μεταβολή⁶² (de même qu'en un sens tout changement est γένεσις), on ne doit sans doute pas se sentir lié par l'acception précise du terme. Sans rejeter toutefois complètement l'idée de la présence de contradictoires au lieu de contraires – mais bien plutôt en la précisant comme on va le voir –, rien n'oblige à s'en tenir à la première hypothèse, et on peut essayer de lire *M* IX.6 en supposant que l'opposition κατὰ κίνησιν / οὐ κατὰ κίνησιν est celle du changement, y compris la génération et la corruption, au non-changement en général.

Mais en quel sens, alors, l'en-puissance n'est-il pas désigné d'après le changement, ou en quel sens le passage de l'acte à la puissance n'est-il pas un changement, ni substantiel ni accidentel ? D'autres textes peuvent venir nous éclairer.

a. – Selon le *Peri ouranou* I.11, "inengendré" peut se dire "d'une chose qui, n'étant pas auparavant, est maintenant, sans génération ni changement" (280b6-7), comme le fait d'entrer en contact ou d'être mis en mouvement⁶³ (*id.* 7-9). Inversement, l'engendré (τὸ γενετόν) est défini comme "ce qui, n'étant d'abord pas, existe ensuite et qui, soit par voie de génération, soit sans génération, connaît successivement l'inexistence et l'existence" (280b15-16). S'il semble s'identifier au

61. D'ailleurs, si, comme on l'a déjà rappelé, "tout change [en passant] de l'être en puissance à l'être en acte" (*M* XII.2 1069b15-16), donc aussi ce qui change par un mouvement *stricto sensu*, en quoi la considération de l'être-en-puissance, introduite en IX.6, est-elle οὐ κατὰ κίνησιν ? La remarque vaut aussi à partir de la célèbre définition du mouvement, *P* III.1 201a10.

62. Par exemple *P* III.1 201a8 *sq.*

63. Cf. *M* III.5 1002a29-b11 pour le contact, et *P* VI.6 pour la mise en mouvement.

possible, tel que du moins il est défini, non dans le même texte⁶⁴, mais dans le *Peri hermeneias* et ailleurs, on voit aussi, par un curieux oxymoron, que l'engendré peut l'être sans génération⁶⁵. Il en va de même pour le corruptible (τὸ φθαρόν) : "Une chose qui existe antérieurement et cesse ensuite d'exister ou peut ne plus exister, nous la disons corruptible, *qu'elle subisse ou non la corruption et le changement*. Parfois aussi, nous disons corruptible ce qui peut, *sous l'effet de la corruption, cesser d'exister*" (280b21-24). Ainsi, les états d'existence et d'inexistence ne sont pas forcément le résultat d'un processus de génération ou de corruption (ou *a fortiori* d'un mouvement au sens strict)⁶⁶.

Un changement ne serait donc pas nécessaire pour constituer l'alternance ou bilatéralité qui caractérise le possible. On le voit aussi dans le cas de l'incorruptible (τὸ ἀφθαρτόν), qui est "ce qui, *sans corruption, connaît des alternances d'existence et de non-existence*"; de nouveau "on le dit par exemple des contacts, parce que, d'abord existant, ils cessent ensuite d'être, mais sans subir de corruption" (280b26-28). Si la définition la plus vaste du possible est ce qui peut être et ne pas être, l'incorruptible au sens large (qui passe de l'être au non-être sans processus de corruption, sans transition ou devenir) est donc également un possible⁶⁷.

64. À la phrase suivante : "En un autre sens, il s'applique à ce qui est possible, que l'on définisse le possible par le fait qu'il est véritablement capable d'être (τῷ ἀληθεῖ διορισθέντος), ou par le fait qu'il est facile à réaliser" (280b16-18).

65. Cf. *M* VI.3 1027a29-30 : "Ὅτι δ' εἰσὶν ἀρχαὶ καὶ αἴτια γενητὰ καὶ φθαρτὰ ἀνευ τοῦ γίγνεσθαι καὶ φθαίρεσθαι, φανερόν."

66. Cf. *P* VIII.6 258b16-20 : "Admettons, si l'on veut, qu'il arrive que des choses tantôt soient et tantôt ne soient pas, sans génération ni corruption. Peut-être, en effet, si une chose sans parties tantôt est et tantôt n'est pas, est-ce nécessairement sans changement que toute entière tantôt elle est et tantôt n'est pas" (cf. *EN* X.3 1174b10-12 : mouvement et génération "ne peuvent être affirmés de toutes les choses, mais seulement de celles qui sont divisibles et ne sont pas des tous").

67. Certes, il ne s'agit pas alors de l'incorruptible "au sens propre par excellence", qui est "ce qui existe et ne peut, en périssant, passer de l'être au non être ou à la possibilité de n'être plus" (280b31-33). En revanche, si on prend l'ingendré existant et l'incorruptible au sens fort (ce qui existe tou-

Le possible ne se confondrait donc pas avec ce qui est soumis au devenir : il serait plus généralement ce qui connaît tour à tour la non-existence et l'existence, quelque soit le mode de passage de l'être au non-être ou réciproquement. Le générable par génération et le corruptible par corruption n'en seraient que des cas particuliers, liés à la matière. C'est en effet celle-ci qui est le sujet de ces processus (*DGC* I.3 320a2-3) : "Tous les êtres n'ont pas de matière, mais seulement ceux pour lesquels il y a génération et changement des uns dans les autres. Tous ceux qui, sans changement (ἄνευ τοῦ μεταβάλλειν), sont ou ne sont pas, n'ont pas de matière"⁶⁸ (*M* VIII.5 1044b27-29).

b. – Ces possibles s'actualisant ou disparaissant sans transition semblent correspondre immédiatement à deux des exemples donnés au début de *Métaphysique* IX.6 : la demi-ligne et le savant en puissance (ce qui a pour avantage d'honorer la *lectio difficilior*). Dans ces deux cas en effet, le passage de la puissance à l'acte est instantané, il ne demande aucun processus de transformation.

Quant aux figures géométriques : "les points, les lignes et les surfaces, qui tantôt sont et tantôt ne sont pas, ne sont pas susceptibles de génération et de corruption" (*M* III.5 1002a32-34) ; leur apparition et disparition sont instantanées – comparaison est faite d'ailleurs avec l'instant en 1002b5-8.

Quant à la pensée, "elle connaît et pense par repos et arrêt" sur ce qu'elle connaît (*P* VII.3 247b10-12), or "il n'y a pas de génération du repos" ni d'aucun changement (*id.* b12-13). Par conséquent, "l'acquisition initiale du savoir n'est pas génération" (*id.* b10), ni "l'utilisation et l'acte (ἐνέργεια)" (*id.* b7-8) du savoir une fois qu'il est acquis. "Celui qui est savant en puissance ne devient pas savant en étant mû" mais sa puissance s'actualise sans changement par la présence de l'objet du savoir (*id.* b4-7). Cela est réaffirmé spécialement pour le savant en entéléchie première : lorsque prend fin ce qui l'empêchait d'exercer son sa-

jours), le possible se confond alors avec l'engendable et le corruptible, l'incorruptible avec le nécessaire, et l'inengendable non-existant avec l'impossible (telle la diagonale du carré commensurable au côté – 281a6-7).

68. Sont de ce dernier type, non pas les substances dites immatérielles ou incorruptibles, qui existent toujours, mais d'une manière générale les formes, comme nous allons le voir (*cf.* 1044b22 : ὅλως τὰ εἶδη).

voir (maladie, sommeil, ivresse...), “nous ne disons pas qu’il devient de nouveau (γεγονέναι πάλιν) savant” (*id.* 15). Il actualise son savoir et connaît immédiatement (εὐθύς, *P* VIII.4 255b22⁶⁹). Pareillement, les pensées mêmes du savant ne naissent pas à proprement parler: “il n’y a pas génération et corruption pour celles-ci [les formes des artefacts qui sont dans l’esprit de l’artisan, comme, pour la maison, l’art de construire], mais c’est d’une autre manière que sont et ne sont pas la maison – celle qui est sans matière [i.e. comme idée], la santé, et tout ce qui relève d’un art” (*M* XII.3 1070a15-17)⁷⁰.

D’une manière générale, d’ailleurs, un accident n’est pas sujet à génération et corruption, à la différence du composé substantiel (*M* VI.2 1026b22-24)⁷¹. Il survient donc ἀχρόνως καὶ ἐν τῷ νῦν dit le Ps.-Alexandre⁷². Ce serait donc bien en ce sens que ces possibles ne sont

69. Cf. *id.* 255b4-5: autrement, il serait dans l’état contradictoire à la capacité de savoir, c’est-à-dire l’ignorance, et il ne pourrait passer à la spéculation en acte que par le processus d’apprentissage. De même pour l’architecte en *M* IX.3 1046b36-47a4: s’il ne gardait pas son savoir en puissance lorsqu’il ne construit pas, il ne pourrait se remettre immédiatement (εὐθύς) à bâtir (il serait obligé de réapprendre son art); or, c’est un fait qu’il le peut. Notons que le cas du constructeur revient en IX.6 1048a37-b1. On peut alors se demander en quoi l’exemple donné dans le chapitre 3 diffère de celui donné dans le chapitre 6, qui est censé adopter une nouvelle approche (οὐ κατὰ κίνησιν). Voir l’exkursus 1 *infra*.

70. Cf. IX.5 1048a11-15 (NB: le savant n’est proprement dit avoir la puissance que lorsque l’objet de son action est présent). Pour les relatifs en général, dont les vertus et la connaissance, voir *P* VII.3 246b11-13, 247b1-3, 16-17. Pour les sensations, voir *DA* III.2 425b31-426a1 (et II.5 417a): il y a simultanément son en acte, résonance, et ouïe en acte, audition; *DSS* 6 446b3-4: les perceptions apparaissent sans devenir. Quant au plaisir, voir *EN* X.3 1174b10: il ne résulte ni d’un mouvement ni d’une génération. Vont aussi dans le même sens les autres exemples donnés en *M* IX.6 1048b1-2, illustrant le couple acte-puissance: celui qui est éveillé et celui qui dort, celui voit et celui qui a les yeux fermés. Le passage du sommeil à l’éveil, de l’absence de vision (mais non de faculté visuelle) à la vision est instantané (voir R. BRAGUE, *Aristote et la Question du Monde*, Paris, P.U.F., 1988, pp. 486-487).

71. Cf. *M* VI.2 1026b22, VII.9 1034b7-16, et VIII.5 1044b23: “ce n’est pas le blanc qui devient (γίγνεται), mais le bois qui devient blanc”.

72. 677,1 *sq.* Or dans l’instant il n’y a pas ni mouvement, ni repos: *P* VI.3,

pas dits en fonction d'un mouvement (au sens large de κίνησις), d'un devenir ou d'un changement en général⁷³. Mouvement, génération ou changement, l'essentiel est d'entendre que le devenir suppose passage, transition continue, processus diachronique⁷⁴, alors que nous trouvons, dans les exemples analysés, des "sauts" d'un état à l'autre, l'acte étant soudainement donné d'emblée⁷⁵.

c. – Reste évidemment l'exemple crucial de l'Hermès : il semble bien qu'il doive y avoir là processus de transformation, pour passer du bloc de bois à la statue. Mais il faut bien comprendre que le cas est analysé dans le cadre d'une étude de l'acte⁷⁶, ou encore du point de vue de la forme comme actualité. Or, comme dans tout processus de génération, la forme même de l'Hermès, indépendamment du mouvement introduit par la cause motrice dans le bois, n'est pas engendrée⁷⁷ (à la différence du composé), ni n'est en mouvement⁷⁸. Elle apparaît dans le bois

VI.8 239a33-b4. L'instant lui-même n'est pas sujet à génération et corruption, bien qu'il paraisse toujours être autre (*M* III.5 1002b5-8).

73. Cela semble aussi s'accorder avec les exemples donnés en 1048a37-b 4, qui cernent l'acte par une série d'analogies.

74. "Tout ce qui change change dans le temps" (*P* VI.6 236b19).

75. Cf. R. BRAGUE, *op. cit.*, pp. 484-488, et ci-après l'analyse de l'acte par opposition au mouvement.

76. "dans nos discussions sur l'acte, nous éluciderons aussi les autres sortes de puissance [celles dont il s'agit maintenant]" (*M* IX.1 1046a3-4 ; cf. IX.6 1048a25-30).

77. "De la forme (λόγος), au contraire (du composé), il n'y a pas corruption, en ce sens qu'elle n'est pas soumise au processus de la corruption, car elle n'est pas non plus générable (...) la forme est ou n'est pas, sans génération ou sans corruption" (*M* VII.15 1039b24-27 ; cf. IX.10 1051b29, VIII.3 1043b16-18, VII.8 1033a24-b19). Réunissant entités géométriques et toutes les formes : "Puisqu'il y a des choses qui, sans génération et corruption, sont et ne sont pas, comme les points, si on peut dire qu'ils existent, et d'une manière générale les formes (δλωσ τὰ εἶδη)" (*M* VIII.5 1044b21-22). Réunissant tous les modes de production : de la forme "il n'y a pas génération (...) elle est ce qui devient dans un autre être, soit par l'art, soit par la nature, soit par une puissance" (*M* VII.8 1033b7-8).

78. *P* V.1 224b4-5 : "Il est clair que le mouvement est dans le bois, non dans la forme" ; 25-26 : "le mouvement n'est pas dans la forme mais dans le mù, dans le mobile en acte".

quand les conditions sont réunies, elle n'est pas en tant que telle le résultat du mouvement (c'est le composé forme-matière, ou, mieux, la composition, qui est ce résultat). Sous cet angle, le passage du non-être à l'être, de l'absence de cette forme à la présence de cette forme comme état achevé, est également instantané, sans transition⁷⁹.

En 1048b28-35, Aristote précise ce qu'est pour lui cet état d'acte par opposition au mouvement (au sens large)⁸⁰. "Tout mouvement est inachevé (ἀτελής)" (*id.* 29), en ce sens que, tant qu'il dure, il est un processus et donc par définition il n'est pas terminé; s'il connaît un terme (à la différence du mouvement du ciel), il disparaît comme tel. Au contraire, l'acte (πρᾶξις τελεία, *id.* 22-23, puis ἐνέργεια, *id.* 28) est achevé, et pour cette raison peut subsister sans connaître d'arrêt et sans être un processus évolutif. Le signe en est que l'on peut à la fois vivre et avoir vécu, ou voir et avoir vu, penser et avoir pensé, goûter le bonheur et avoir goûté le bonheur, car c'est une même chose (*id.* 33-34)⁸¹. Ce sont des actes établis dans la permanence, qui à chaque instant de leur durée sont totalement achevés, parfaits, de sorte qu'une interruption ou une prolongation ne leur retire ni ne leur ajoute rien (comme tels, ils ne sont pas mesurables par le temps; ainsi le plaisir⁸²). En revanche, on ne peut pas être en train de marcher et avoir marché,

79. Cf. ALEXANDRE D'APHRODISE, *Que l'acte est plus général que le mouvement*, in A. BADAWI, *La Transmission de la Philosophie grecque au monde arabe*, Paris, Vrin, 1987², p. 167: "Quant à l'acte parfait [qui n'est pas le mouvement], il est la manifestation inopinée de l'état de la chose sans que son état change de tout. Par: "manifestation inopinée de l'état de la chose", je veux dire: l'état qui se manifeste sans temps [déterminé], comme la manifestation de la lumière du feu et du soleil [c'est-à-dire instantanément] (...)"

80. Cf. *EN X.3*.

81. Sur ces expressions liant le présent et le parfait, voir R. BRAGUE, *op. cit.*, p. 454 *sq.* (discussion par B. BESNIER dans "Acte et puissance selon Aristote", in *Les Cahiers de Philosophie*, Lille, 1991, n°13, p. 152 *sq.*). Dire "ça y est, j'ai compris" implique l'obtention d'un résultat qui dure encore de sorte que je peux aussi bien dire "je comprends". alors que "j'ai fermé la porte" n'équivaut pas à "je ferme la porte".

82. *EN X.3* 1174a16-19. b7-9. Cf. 1173a32-b4: le plaisir n'étant pas un mouvement, on ne peut le qualifier par des adverbes comme "vite" ou "lentement".

être en train d'apprendre et avoir appris, être en train de mouvoir et avoir mû (tout cela sous le même rapport, évidemment) : ce qui est en train de se faire progressivement, ce qui est en cours d'accomplissement, n'a précisément pas été encore accompli. Au contraire, ce qui est déjà en acte le demeure sans changement (sinon, cette action connaît un arrêt qui serait son achèvement (τέλος), alors qu'elle est déjà en soi achevée : εἰ δὲ μή, ἔδει ἂν ποτε παύεσθαι ὡσεὶ ὅταν ἰσχυαίνῃ, νῦν δ'οὔ, ἀλλὰ ζῆ καὶ ἔζηκεν – *id.* 26-27). Cela ne signifie pas que l'acte ne se déploie pas au sein d'une action. Mais précisément, il s'agit d'une action au sens fort (πρᾶξις τελεία)⁸³. Le caractère distinctif en est qu'elle a son achèvement en elle-même (ἐκείνη ἢ ἐνυπάρχει τὸ τέλος καὶ ἡ πρᾶξις – *id.* 22-23). Au contraire, tout ce qui se meut ou est mû en se dirigeant vers un terme extrinsèque, une limite (πέρας, et non τέλος – *id.* 18), comme le fait de maigrir (pour les parties du corps) est dit "en mouvement de cette façon, n'ayant pas en soi ce en vue de quoi se produit le mouvement" (*id.* 20-21).

En résumé, le mouvement ne comporte pas sa fin en soi, et par définition (en tant qu'il est mouvement) n'est pas achevé (οὐκ ἔστι ταῦτα πρᾶξις ἢ οὐ τελεία γε· οὐ γὰρ τέλος – *id.* 21-22). Tel est l'état d'être en mouvement (ἐν κινήσει). Il est inachevé comme est inachevé l'être du possible dont il procède : "Le mouvement paraît bien un certain acte, mais incomplet (ἀτελής). La cause en est que le possible (τὸ δυνατόν), dont il y a acte (ou : dont le mouvement est acte, οὗ ἔστιν ἐνέργεια), est incomplet (ἀτελής)" (*P* III.1 201b31-33). Ce qui comporte au contraire en soi son propre τέλος est une action, qui culmine en un acte, l'état d'être en acte, achevé et non processuel (ἐνέργεια) : "l'acte est fin (τέλος), et c'est en vue de l'acte que la puissance est acquise" (*M* IX.8 1050a9-10).

On comprend dès lors qu'il y ait un type de possibles qui ne se disent pas par rapport à un mouvement, mais par rapport à cet état d'être achevé : le fait que l'Hermès soit en puissance dans le bois et puisse apparaître comme soudainement existant, réalisé, à un instant donné, ne

83. Comme le remarque B. BESNIER, *loc. cit.*, p. 159 *sq.*, il ne s'agit néanmoins pas de la πρᾶξις au sens étroit de l'action immanente. on peut y englober des actions poïétiques, des "activités"; mais il semble que ce soient des actualisations d'*habitus*, d'entéléchies premières.

désigne pas la même chose que la capacité de chauffer qui se trouve aussi dans le même bois, ou même que sa capacité à être taillé. Ce qui est possible, dans le premier cas, est un état achevé (une substance en acte, ou la forme en tant qu'elle est le τέλος de la génération ; comme aussi la demi-ligne ou le savant en acte) ; ce qui est possible, dans le second cas, est un mouvement, un processus, la combustion ou la taille.

Autrement dit, il y a deux manières d'envisager l'acte d'une puissance⁸⁴ : soit selon le τέλος, l'ἔργον réalisé, ce qui est le point de vue οὐ κατὰ κίνησιν, qui met en regard deux états (cet être en acte et en puissance) entre lesquels il y a basculement, saut (que l'on nommerait volontiers qualitatif, si cela ne prêtait à confusion) ; soit selon le processus de réalisation, du point de vue du processus lui-même, bref du mouvement, et c'est alors l'acte du possible lui-même en tant que puissance cinétique de ... : "l'acte du constructible est ou la construction, ou la maison ; mais quand c'est la maison [ou : quand la maison est], ce n'est plus le constructible" (*P* III.1 201b10-11). Le mouvement est en effet défini comme l'entéléchie d'une chose qui est puissance, en tant que cette chose est en puissance. Il est le processus d'actualisation de la puissance comme puissance : "quand le constructible, en tant que nous le disons tel, est en entéléchie, il se construit, et c'est là la construction ; de même l'apprentissage, la guérison (...)" (201a17-19 ; "l'acte (ἐνέγγεια) du constructible, en tant que constructible, est la construction" (201b9-10)⁸⁵.

Il faut donc distinguer deux entéléchies du possible. L'une est celle du possible en tant que possible, et c'est le mouvement ("il est clair que le mouvement est l'entéléchie du possible en tant que possible", *P* III.1 201b4-5, "mouvement" s'appliquant ici à tous les changements). L'autre est celle du possible en tant que réalisé, et c'est la chose dont il est la possibilité⁸⁶. Dès lors, considérer le possible du point de vue de

84. Si l'on admet l'interprétation de B. Besnier (pp. 164-177), selon qui il faut distinguer effectivement (ce qui est plus qu'une différence de point de vue) deux ordres de puissance dans le substrat du changement, la puissance passive d'être affecté par un agent, et la puissance du résultat, on pourra dire que la première est κατὰ κίνησιν et la seconde οὐ κατὰ κίνησιν.

85. Voir B. BESNIER, *loc. cit.*, p. 165 sq.

86. Cf. *M* IX.3 1047a24-26 : "Est possible cette chose qui n'impliquera

l'ἔργον et du du τέλος (du point de vue de la statue achevée dans le cas de l'Hermès), ce n'est pas le considérer du point de vue du processus de réalisation, c'est le prendre οὐ κατὰ κίνησιν.

d. – Si néanmoins la forme de l'Hermès est dite en puissance *dans* le bois, c'est que l'actualisation de la substance par cette forme est conditionnée par la matière : on ne peut sculpter une statue dans l'eau ou dans l'air, il faut que ce soit dans une matière possédant certaines caractéristiques⁸⁷. Telle est la nécessité conditionnelle de la matière à l'égard de la fin⁸⁸, qui s'impose tant pour les productions artificielles⁸⁹ que pour les productions naturelles (*M IX.7 1049a1 sq.*). N'importe quelle chose ne peut pas être dite en puissance à l'égard de n'importe quoi. Non seulement l'élément terre n'est pas en puissance un être humain, mais le sperme lui-même ne l'est pas (il ne le devient que lorsqu'il est déposé dans la matrice : *id.* 14-16). De même l'élément terre n'est pas statue en puissance, mais doit d'abord être changé en airain (*id.* 17-18). La qualification de possible ne s'applique donc qu'à ce qui est en puissance immédiate de quelque chose, c'est-à-dire qui réunit toutes les conditions requises pour que l'actuation se produise⁹⁰. Un critère peut donc être donné pour identifier le possible⁹¹ : une chose est

aucune impossibilité si existait l'acte (ἐνέργεια) dont elle est dite avoir la puissance”.

87. Comme le remarque U. WOLF, *op. cit.*, pp. 37-38, δύναμις en vient à désigner les propriétés des substances, dans lesquelles leur nature se manifeste. Ces manifestations ne sont pas toutes des mouvements au sens strict. Mais même quand c'est le cas, elles sont considérées non point selon la relation à une autre chose (la puissance comme principe du changement en un autre), mais selon la relation du sujet de cette puissance avec la manifestation de celle-ci, en tant que ces mouvements sont les expressions de la nature de ce sujet. *Id.* p.40 : selon *C 4a18*, et *P I 191a4 sq.*, la substance, le substrat, est capable de recevoir des déterminations accidentelles contraires ; Aristote se réfère à une puissance ontologique, qui n'est pas forcément kinétique, une possibilité qui est traduite en termes de δύναμις et ἐνέργεια (*P I 191b27 sq.*).

88. Voir *P II.9*.

89. Voir *PA I 641b9-13*.

90. Cf. la fameuse définition de l'âme, comme entéléchie, non de n'importe quelle matière, mais “d'un corps possédant la vie en puissance” (*DA II.1 412a9-11*).

91. Un premier critère a été en fait donné, *id.* 1049a8-11 : il ne doit y avoir

en puissance autre chose, si cette dernière provient immédiatement de la première et peut être dite faite d'elle, comme l'Hermès est dit *de bois* (*id.* 18-22). Sont ainsi marqués⁹² les rapports de provenance, de matière à forme, et d'immédiateté.

C'est pourquoi on peut dire qu'il y a un Hermès possible dans ce morceau de bois. Cet être-en-puissance de la statue ou d'un autre objet correspond bien à une sorte d'être qu'il faut caractériser et distinguer du sujet et de l'être actuel de ce morceau de matière considéré en lui-même. En effet, dit Aristote en changeant de matériau pour le même exemple, "l'airain est en puissance statue, cependant l'entéléchie de l'airain en tant qu'airain, n'est pas mouvement. En effet, ce n'est pas la même chose que l'être de l'airain, et l'être en puissance de tel mobile (οὐ γὰρ τὸ αὐτὸ τὸ χαλκῶ εἶναι καὶ δυνάμει τι κινητῶ)" (*P* III.1 201a31-32). Sinon, l'entéléchie de l'airain en tant qu'airain serait le mouvement (*id.* 33-34), alors que l'airain peut bien demeurer comme un bloc brut⁹³. De même qu'on distingue la couleur et le visible, il faut distinguer le sujet (201b2), qui reste une seule et même chose, et ses puissances et leurs actes propres, qui diffèrent de lui et entre elles ; ou encore la matière comme sujet et la matière comme statue possible. Dans ce dernier cas, on peut dire qu'elle est définie "en creux" par l'absence de la forme dont elle est possibilité⁹⁴. L'être en puissance de

dans la matière *aucun obstacle* à l'action [voir *supra* la discussion sur Alexandre d'Aphrodise], et il faut que s'y trouve tout ce qui est nécessaire et suffisant, sans qu'il faille rien y ajouter, retrancher ou changer. Pour les êtres qui n'ont pas en eux-mêmes le principe de leur génération (*id.* 12), il faut évidemment de plus l'intervention d'un principe d'efficience pour qu'ils soient en acte. Ceux au contraire qui l'ont en eux-mêmes sont en puissance de devenir par eux seuls, s'ils sont placés dans les conditions requises (*id.* 13-16). Ils sont donc "par eux-mêmes" (δι' αὐτοῦ, *id.* 14) en puissance d'être.

92. Par une paronymie, selon *P* VII.3 245b12.

93. Inversement (en changeant de nouveau de matériau), la statue sera dite "de bois", et non "bois" (*M* VII.7 1033 16-22, IX.7 1049a18-20). De plus, l'être de l'airain ne se confond pas avec son être-une-statue-possible, car il peut être aussi autre chose : bouclier, père, etc.

94. Voir L. COULOUBARITSIS, *op. cit.*, p. 280 : "l'airain présente un dédoublement logico-ontologique – en tant qu'airain il est sujet, mais en tant que statue en puissance il est absence de l'*eidōs* de la statue".

la statue se laisse donc finalement appréhender comme privation. En effet, Aristote dit explicitement que l'absence d'une figure dans l'airain peut être considérée pour ce dernier comme une "privation incertaine et n'ayant pas de nom (στέρεσις ἄδηλος καὶ ἀνώνυμος)" (*M VII.7 1033a 13-14*) – alors que normalement, "la privation est une impuissance déterminée" (*M X.10 1058b27-28*)⁹⁵.

Cette possibilité "en creux" dans la matière renvoie certes, comme nous l'avons remarqué en commençant cette analyse de *M IX.6*, à la propriété d'être puissance passive. On parle là de la pièce de bois comme puissance de devenir une autre chose en subissant une transformation, un mouvement, un processus de changement. Mais on ne peut non plus fabriquer n'importe quoi à partir de ce bois. Par conséquent, en abordant le problème de l'autre côté, du côté de l'actuation (conformément à la perspective du I.IX, qui finit au chap. 8 par établir la priorité de l'acte sur la puissance*), rétrospectivement en somme, on dira

95. Cf. *M X.4 1055b11-13*, *XII.4 1070b26-29*, *V.12* et comm. d'Alexandre pp. 391-392. De ce dernier, sur le problème de savoir pourquoi le changement peut être aussi bien dit se faire à partir de la privation que de l'opposé, voir *Q II.11*: la cause en est que la matière change vers la forme dont elle est en puissance, et que cet être-en-puissance ne peut être décrit autrement que comme privation de cette forme en acte (même si par ailleurs la forme opposée est effectivement présente), de sorte que "la privation de chacune des choses qui vient à être est son principe au sens d'"élément" accidentellement, car la matière qui change en elle et devient son élément au sens strict, le fait parce que la privation était présente en elle" (p. 56 l.18-21). Cf. L. COULOUBARITSIS, *op. cit.*, p. 285: "Tout étant pris en vue d'autre chose que lui-même est d'emblée présence-absence: présence en tant que tel étant déterminé, mais absence en tant qu'il est en même temps l'absence d'une autre présence". Sur la privation, voir aussi A. FAUST, *op. cit.*, t.I § 6, pp. 104-138.

96. "la notion et la connaissance de l'acte sont antérieures à la connaissance de la puissance" (1049b16-17); "ce qui est postérieur pour la génération est antérieur pour la forme et l'essence" (1050a4-5). La puissance ne peut être connue qu'*a posteriori*, à partir de l'acte, puisque par définition elle est latente et donc inconnaissable tant qu'elle n'est pas manifestée. Cela vaut également, on peut le supposer, pour le savant (je sais qu'il est savant lorsque je vois son savoir en acte), et à coup sûr pour la demi-ligne: "Il est donc manifeste qu'on découvre les <figures géométriques> existant en puissance en les faisant passer

que sont en puissance dans le bois certaines choses, une statue, un meuble, un arc, mais non d'autres choses, par exemple un miroir ou un animal. "Hermès est en puissance dans le bois" signifie donc qu'un Hermès est possible dans ce bois, mais ce possible n'est ni bien sûr la forme à l'état de germe, ni même la puissance passive susceptible de mouvement. On considère ici l'acte *οὐ κατὰ κίνησιν*, uniquement dans son rapport à sa non-existence et à ce qui est présupposé pour son existence (telle matière déterminée – mais non la cause finale et la cause motrice, qui introduisent le mouvement), en d'autres termes comme simple *δυνατόν*, susceptible de ne pas être et d'être, alternativement, et cela dans certaines conditions.

3. – Malgré tout, demeure ce que nous avons constaté plus haut (fin du § III.1) : en envisageant au contraire la chose de l'autre côté (et cela nous est loisible si en réalité il n'y a pas opposition véritable entre *δύναμις οὐ κατὰ κίνησιν* et *δύναμις κατὰ κίνησιν*, mais différence de point de vue sur le même phénomène), à partir de la matière et de la puissance passive qu'elle est, il faudra bien introduire le mouvement pour passer de la puissance à l'acte. C'est ce qu'Aristote explique dans *PA I*, avec le cas de la construction d'une maison. Il est nécessaire de disposer de telle ou telle matière (bois et pierres, qui sont donc en puissance la maison : cf. *M IX.7 1049a8-11*), puis il faut "que soit produite et mise en mouvement telle chose d'abord, puis telle autre, et ainsi de suite jusqu'à la fin, c'est-à-dire jusqu'à ce en vue de quoi chaque chose est produite et existe. Il en va de même dans le devenir naturel" (639b 26-30). Ainsi, le passage de l'en-puissance à l'*ἐνέργεια* qui est *τέλος* se fait par la médiation de la *κίνησις*.

Cela ne signifie pas que la nature du mouvement consiste dans ce passage, suivant une lecture trop facile de la définition aristotélicienne de *P III.1*. Il est lui-même, comme nous l'avons vu, un certain acte, imparfait, celui du mobile ou de l'être en puissance comme tel. Précisément, c'est le même possible qui peut être considéré d'une part *οὐ κατὰ κίνησιν*, par rapport à l'*οὐσία* achevée qu'il est en puissance, et d'autre part *κατὰ κίνησιν*, par rapport au processus qui mène à celle-

à l'acte ; et la cause en est que l'intellection est un acte ; par conséquent, c'est de l'acte que procède la puissance (*ἐξ ἐνεργείας ἢ δύναμις*)" (*M IX.9 1051a 29-31*).

ci. Ou encore, le possible est susceptible d'un double acte : celui où il se réalise comme essence mais se supprime comme possible, car c'est l'acte du τέλος ; et celui qui est le sien en tant que possible, où il se manifeste comme possible, qui est la condition nécessaire de la réalisation du premier, et qui est le mouvement. Comme nous l'avons vu, "l'acte du constructible", du même constructible, "est soit la construction, soit la maison" (*P* III.1 201b10-11). La maison achevée est en effet l'acte du constructible, de la maison possible, des pierres et du bois comme étant en puissance une maison. Considéré en relation et par opposition à cet acte, le possible est pris οὐ κατὰ κίνησιν. "Lorsque la maison est, le constructible n'est plus" (*id.* 11), mais il y a le construit. Quand le possible est actualisé, il n'est plus comme possible, et il n'y a rien entre ces deux états, car ou bien la maison existe seulement comme possible, ou bien elle existe comme réalisée. Par contre, "ce qui se construit" (et non ce qui est achevé), "c'est le constructible", non la maison (*id.* 11-12) : le processus de construction, qui est un mouvement, est aussi l'acte du constructible (*id.* 12-13), mais du constructible en tant que constructible, comme possible non encore réalisé, en train d'être réalisé⁹⁷. Autrement dit, "le mouvement est l'acte de l'être en puissance, quand celui-ci est en entéléchie", non pas dans l'entéléchie qu'aura l'être une fois réalisé, mais dans l'entéléchie de possible qu'il possède en étant mis en acte en tant que mobile (*id.* 201a27-29). Le constructible pris selon son actualisabilité dans un processus de construction, tel est le possible κατὰ κίνησιν. Or, la construction est bien sûr la condition de la réalisation de la maison achevée, de sorte que ces deux approches du même possible sont dans les faits indissociables. Le passage de l'être en puissance à l'être en acte réclame la première actualisation du possible comme possible dans le mouvement.

Dans la même analyse du mouvement en *P* III.1, Aristote, ainsi que nous l'avons vu, prend aussi l'exemple d'une statue (d'airain), que l'on peut naturellement rapprocher de l'exemple de l'Hermès en *M* IX.6, d'où l'on voit que dans ce dernier passage le mouvement n'est écarté que par abstraction. L'être en puissance de la statue se distingue d'une

97. "Je dis que l'acte du constructible, en tant que constructible, est le processus de construction (οἰκοδόμησις) (...) une fois que la maison existe, il n'y a plus de constructible" (*M* XI.9 1066a1-5).

part de l'être de l'airain (*P* III.1 201a29-b5). Par rapport, d'autre part, à l'être en acte de la statue réalisée, on dira qu'il est l'autre pôle, l'être privé de la forme déterminée, indépendamment du mouvement. Mais en tant que possible, il a son propre être, disons de "façonnable", et sa propre entéléchie, le processus de façonnage, lequel commande l'entéléchie finale de la statue lorsqu'elle apparaît en acte. Selon ce dernier point de vue, il y a un moment où je puis dire: "c'est un Hermès", alors que l'instant d'avant ce n'était encore qu'une possibilité d'Hermès; un basculement immédiat s'est effectué entre l'être en puissance et l'être en acte, la privation est supprimée (cf. *P* I.9 192a27). Mais d'un autre côté, ce possible ne se conçoit pas sans la capacité (puissance passive, qui ne se confond pas avec la privation: *P* I.9 192a27-28) de la matière à entrer dans un mouvement, une transformation diachronique et continue, qui la mène au stade où elle peut recevoir enfin la forme. "L'entépuissance s'achemine vers l'entéléchie"⁹⁸.

Le rapport *δυνάμει / ἐνέργεια* ne se concrétise donc pas sans la médiation du mouvement. Le *δυνατόν* est aussi bien ce qui se prête au mouvement que ce qui s'oppose contradictoirement à l'être en acte. Dans le premier cas, le possible est pensé par rapport à la mise en acte comme devenir; dans le second cas, le possible n'est pas mis en relation avec "l'acte incomplet" (*ἐνέργεια ἀτελής*) qu'est le mouvement, mais avec l'acte parfait du réalisé. C'est pourquoi "l'acte est pris tantôt comme le mouvement relativement à la puissance, tantôt comme l'essence (*οὐσία*) relativement à quelque matière" (*M* IX.6 1048b8-9)⁹⁹.

98. τὸ δὲ δυνάμει εἰς ἐντελέχειαν βαδίζει (*P* VIII.5 257b7-8).

99. Il me paraît important de maintenir l'unité de cette définition de l'acte, toute analogique qu'elle soit (1048b6-7), parce qu'elle commande l'unité de la notion de possible elle-même, sans laquelle le texte d'Aristote deviendrait incohérent. En effet, le *δυνατόν οὐ κατὰ κίνησιν* est d'abord défini par rapport à l'état d'être en acte. Mais d'autre part, on vient de le lire (1048b8), l'acte est en un sens (et c'est même là son sens initial et principal: IX.3 1047a30 *sq.*) le mouvement, actualisation d'une puissance, comme le fait de marcher par rapport au fait d'être assis (exemple du Ps.-Alexandre, cité par TRICOT, p. 500 n. 1)! Mais si ce sens est radicalement dissocié de l'autre, c'est-à-dire si l'on estime qu'ils ne s'appliquent pas à la même réalité, alors il faudra en faire autant pour les corrélats, à savoir les possibles: on devra les considérer comme réellement différents, et seuls ceux du second type seraient *οὐ κατὰ κίνησιν*. En effet,

S'il en est ainsi, on ne voit pas que le type de possible dont la description est amorcée en *M IX.6* soit moins physique que métaphysique, je veux dire détaché désormais du devenir cosmique et des puissances réelles de la matière. *A contrario*, il est dit des substances non composées, en *M IX.10*, qu'elles sont toutes en acte, et non en puissance, car alors elles seraient générables et corruptibles" (1051b28-29). Tout ce qui est δύναμις est, en fin de compte, soumis à la génération et la cor-

dans ces conditions on ne comprendrait pas qu'un possible corrélatif d'un acte entendu comme mouvement soit non-kinétique. En quoi donc le fait de pouvoir marcher lorsqu'on est assis serait-il un δυνατόν οὐ κατὰ κίνησιν, alors que l'autre pôle de cet état d'être (et qui l'inclut dans sa définition) est précisément un mouvement (local)? On devrait donc admettre que le δυνατόν οὐ κατὰ κίνησιν serait uniquement le pendant de l'autre type d'acte, celui qui est "comme l'οὐσία relativement à quelque matière", par conséquent qu'il serait la matière disposée pour une substance à engendrer (dans le même passage du Ps.-Alexandre, est donné l'exemple des menstrues à l'égard d'Alexandre).

Cela convient certes parfaitement au bois à l'égard de l'Hermès. On pourrait dire aussi (le concept de matière étant lui aussi analogique) que la ligne entière joue le rôle de matière à l'égard de la demi-ligne (même si celle-ci n'est pas une substance proprement dite) qui y introduit une limitation, et peut-être que de même le savoir acquis (entéléchie première) joue le rôle de matière à l'égard de la spéculation en acte (entéléchie seconde). Cependant, d'une part on ne voit pas très bien en quoi cette fonction d'être matière se distingue du statut de puissance kinétique, active ou passive. D'autre part, Aristote donne justement comme exemple de couple puissance/acte effectif (par opposition au cas de l'infini) la marche (1048b11 ; l'exemple du bâtisseur et de l'apte à bâtir, en 1048a37-b1, serait également douteux : dans la mesure où il effectue une ποίησις, on voit mal qu'il se passe de κίνησις). Il faudrait alors admettre que depuis 1048a35 Aristote parle de possibles qui ne sont plus spécialement οὐ κατὰ κίνησιν, après avoir pris soin d'annoncer l'importance de cette nouvelle approche mais l'avoir illustrée brièvement (1048a25-35). C'est une hypothèse beaucoup trop coûteuse, qui ruine l'économie du texte.

Je ne vois dès lors pas d'autre solution que de dire qu'il y a bien analogie entre deux sens d'acte (du moins dans les productions, naturelles ou artificielles), l'un étant imparfait, l'autre parfait, mais qu'ils s'appliquent au même possible, pris en deux moments d'actualité : l'un comme possible (mouvement), l'autre comme οὐσία réalisée. Le δυνατόν οὐ κατὰ κίνησιν n'est donc pas autre que celui qui est considéré selon le mouvement.

ruption, parce que composé et matériel. Dès lors, l'étant-en-puissance n'est pas différent de ce qui alternativement est et n'est pas au sein du cosmos. Enfin, précise Aristote en *M IX.7*, "tout ne peut pas être rendu à la santé, par la médecine ou par le hasard, mais il y a une certaine chose qui en est capable : c'est ce qui est sain en puissance (ἀλλ' ἔστι τι ὁ δυνατόν ἐστι, καὶ τοῦτ' ἔστιν ὑγιαῖνον δυνάμει)" (1049a4-5). Ici, le lien est clairement maintenu entre le δυνατόν, le δυνάμει, et la δύναμις comme capacité physique : est un sain possible ce qui est tel qu'il peut être soigné¹⁰⁰.

Il semble donc que la distinction entre δύναμις οὐ κατὰ κίνησιν et δύναμις κατὰ κίνησιν, en *M IX.6*, si elle établit effectivement une nouvelle nuance de δυνατόν, ne suffit pourtant pas à libérer le possible du cadre cosmologique, car elle est surtout méthodologique.

IV – *Métaphysique V.12 1019b 22 sq.*

Il existe toutefois encore un texte qui remet ce point en jeu. C'est le passage de *Métaphysique V.12*, où, après avoir énuméré, comme nous l'avons vu en commençant, les sens de δυνατόν en fonction de ceux de δύναμις (1019a32-b13), et achevé ce développement en définissant l'impuissance (ἀδυναμία) comme "privation de puissance" (b15-16), ainsi que corrélativement, ce qu'on appelle "impuissant" ou "incapable" (ἀδύνατον, b21-22), Aristote effectue une volte-face, et, à partir d'un nouveau sens d'ἀδύνατον, entendu comme l'impossible (b22-27)¹⁰¹, revient vers le possible et détermine des sens nouveaux également de δυνατόν (b27-35).

100. De même, en *IX.6 1048a34-35*, le savant n'est dit en puissance que "s'il est capable de spéculer" (ἂν δυνατός ἢ θεωρῆσαι).

101. "Les choses dites incapables (τά ἀδύνατα) le sont donc selon l'impuissance de ce genre [la privation de δύναμις], mais, en autre sens, c'est le possible et l'impossible (δυνατόν τε καὶ ἀδύνατον)" (b21-23). U. WOLF, *op. cit.*, p. 77, note que si, à l'époque d'Aristote, l'adjectif δυνατόν est encore fortement marqué par le sens de "capable", en revanche son contraire, ἀδύνατον, n'apparaît plus comme lié à la δύναμις, mais est employé dans l'expression "il est impossible que", du même type que "il est vrai que", "il est nécessaire que", c'est-à-dire exprimant un rapport de faits.

L'ἀδύνατον, d'abord, est défini comme "ce dont le contraire est nécessairement vrai" (b23-24) : ainsi, une diagonale du carré commensurable au côté est impossible, car la proposition qui énonce sa commensurabilité est fausse et la proposition contraire est nécessairement vraie (b24-26). Puis le δυνατόν est cerné en quatre approches¹⁰². Il est :

1. "ce dont le contraire n'est pas nécessairement faux" (b27-29),
2. "ce qui n'est pas nécessairement faux" (b31-32),
3. "ce de quoi il est vrai de dire qu'il est (τὸ ἀληθές [εἶναι])" (b32),
4. "ce de quoi il est vrai de dire qu'il peut être (τὸ ἐνδεχόμενον ἀληθές εἶναι)" (b32-33).

De tous ces sens de possible, enfin, Aristote dit qu'ils "n'ont pas de rapport à la puissance (ταῦτα μὲν οὖν δυνατὰ οὐ κατὰ δύναμιν)" (b34-35).

Nous avons donc ici un δυνατόν qui, paradoxalement, n'est plus relié sémantiquement à δύναμις, un possible qui n'est plus un "pouvant". Il est déterminé, non plus par rapport à un pouvoir-faire ou un pouvoir-devenir, ni par rapport à la constance ou la fréquence de la réalisation d'un fait, ni comme la puissance par rapport à l'acte (car on peut considérer que le couple κατὰ κίνησιν / οὐ κατὰ κίνησιν est compris dans le possible κατὰ δύναμιν) mais par les valeurs de vérité et de fausseté de différentes propositions et les modalités qui y sont attachées, c'est-à-dire la façon dont le sujet et le prédicat sont unis et séparés, et dont cette union ou séparation sont affirmées ou niées¹⁰³.

Peut-on pour autant aller jusqu'à dire que, dans le cas de l'impossibilité, il y aurait non seulement fausseté, mais cette fois contradiction intraconceptuelle à unir "commensurable au côté" avec "diagonale du carré", et qu'en revanche, lorsqu'il n'est pas exclu qu'une proposition

102. S'y ajoute un sens métaphorique de la puissance : en géométrie (b33-34).

103. "Quant à l'être comme vrai, et au non-être comme faux, ils consistent dans l'union et la séparation" (*M* VI.4 1027b18-19). "En effet, le vrai, c'est l'affirmation de la composition (du sujet et de l'attribut), et la négation de leur séparation ; le faux est la contradiction de cette affirmation et de cette négation" (*id.* b20-23). Cf. IX.10 1051b2 sq. et le commentaire d'Alexandre sur 1019b34-35, p. 295, 2. Selon U. WOLF, *op. cit.*, p. 101, il ne s'agit plus d'*Ereignisse* mais de *Sachverhalten* : "werden Modalitäten als innere Eigenschaft von Sachverhalten, als die Art des Zusammenhangs zwischen ihren beiden Termini aufgefaßt".

soit vraie, la liaison du prédicat et du sujet est donc possible, sans qu'on ait à se demander si cette possibilité correspond à une situation réelle, mais en regardant seulement la compatibilité du sujet et du prédicat ? C'est justement en ce lieu où possible et impossible sont déterminés "propter veritatem et falsitatem compositionis vel divisionis in propositionibus", que les médiévaux ont généralement cru trouver une définition de leur "possible logique" (ce dont le contraire n'est pas nécessairement vrai), l'impossible n'étant plus ce qui résulte d'un défaut de puissance, mais ce qui est tel "propter repugnantiam terminorum in propositionibus"¹⁰⁴.

Mais cette lecture est sans doute une surinterprétation. D'une part, nous avons vu plus haut (§ II), précisément à propos du cas de la diagonale, que la possibilité et l'impossibilité s'évaluent à l'aune de l'actualisation, selon un schéma conséquentiel, de sorte que l'incompatibilité réside plus entre une supposition et son effet que dans les termes d'un même concept¹⁰⁵. D'autre part, Aristote semble ne pas, *expressis verbis*, réduire l'impossibilité à la "repugnantia terminorum", mais seulement à une fausseté immuable. La proposition qui énonce la commensurabilité est fautive et la proposition contraire est vraie nécessairement, *c'est-à-dire toujours*, explique Alexandre (p. 394, sur 1019b24-26). Et en effet, dans ce cas d'une proposition nécessairement vraie, nous dirions que le prédicat est lié au sujet d'une manière analytique, mais Aristote dit plutôt qu'il "existe des choses qui sont *toujours* unies et qu'il est impossible de séparer (...)", et, pour une proposition nécessairement fautive, que ces choses sont "*toujours* séparées et impossibles à unir"¹⁰⁶. Si la proposition est seulement et proprement possible, c'est que le pré-

104. Cf. Thomas d'AQUIN, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, lib.V, lectio XIV, *Quaestiones disputatae De Potentia*, q.1 a.3; Duns SCOT, *Ordinatio*, I, d.2, q.7 n. 10.

105. Cf. I. PAPE, *Tradition und Transformation der Modalität*, Erster Band: *Möglichkeit - Unmöglichkeit*, F. Meiner, Hamburg, 1966, p. 39: l'impossibilité de la commensurabilité ne résulte pas d'une contradiction logique, c'est-à-dire de l'incompatibilité de caractères conceptuels qui se contrediraient comme A et non-A: elle résulte d'une nécessité procédant de l'essence de la figure géométrique.

106. εἰ δὴ τὰ μὲν αἰεὶ σύγκειται καὶ ἀδύνατα διαιεθῆναι, τὰ δ' αἰεὶ διήνηται καὶ ἀδύνατα συντεθῆναι ... (M IX.10 1051b9-10).

dicat et le sujet sont compatibles mais non forcément liés, c'est-à-dire le sont parfois¹⁰⁷. C'est sans doute pourquoi Aristote commence par présenter le possible sous la forme curieuse de la définition 1 : ce dont le contraire n'est pas nécessairement faux (alors qu'on attendrait toute de suite : ce dont le contraire n'est pas nécessairement vrai), c'est-à-dire ce qui n'est pas nécessairement vrai. Dire qu' "il est possible qu'un homme soit assis" revient alors à dire qu'il n'est pas contradictoire d'associer "homme" et "non-assis", et il faut comprendre de nouveau qu'il n'est *que* possible que l'homme soit assis, ou que "assis" n'est pas par soi uni à "homme", mais parfois seulement, et qu'il arrive que l'homme soit "non-assis". Autrement dit, sous la présente opposition de l'impossible et du possible où κατὰ δύναμιν, nous retrouvons l'opposition cosmologique déjà vue du "toujours" et du "parfois" ou du "le plus souvent". Cela est cohérent avec la non-distinction, que nous avons constatée, du possible et du contingent. C'est bien ce que confirme Aristote dans *De l'interprétation*, texte auquel nous sommes immanquablement renvoyés puisqu'il traite des propositions modales : "de la proposition "il est possible que cela soit", il suit "il est contingent que cela soit", proposition qui se réciproque avec la première"¹⁰⁸.

Néanmoins, admettons encore que cette détermination du possible résulte d'un pur jeu logique de négations (on examine seulement si la négation d'une proposition donnée est nécessairement fausse, ou non) ; il s'agit bien d'une considération où κατὰ δύναμιν, ou, pourrait-on dire, κατὰ λόγον : "Le vrai et le faux, en effet, ne sont pas dans les choses (...) mais dans la pensée (...)", "(...) la liaison et la séparation sont dans la pensée, et non dans les choses, et (...) l'être, pris en ce sens, est différent de l'être au sens strict" (*M* VI.4 1027b25-27, 29-31). Le possible est aussi, bien sûr, "ce qui n'est pas nécessairement faux" (définition 2), puisque son contradictoire n'est pas non plus nécessairement vrai. D'où il suit, si l'on combine les deux premières

107. ... τὰ δ' ἐνδέχεται τάναντία (*id.* b10-11) ; "quand il s'agit des contingents, la même opinion ou la même proposition devient vraie ou fausse, et il est possible qu'elle dise le vrai à un moment donné, et le faux à un autre moment" (*id.* b13-15).

108. τῷ μὲν γὰρ δυνατὸν εἶναι τὸ ἐνδέχασθαι εἶναι, καὶ τοῦτο ἐκείνῳ ἀντισφέροι (22a15-16).

définitions, que le possible est ce qui n'est ni nécessairement vrai ni nécessairement faux. Cela rappelle certes la définition du possible comme ce qui peut être ou ne pas être (ou plus précisément, ce qui alterne de l'être au non-être). Mais Aristote paraît se situer ici, au moins par abstraction, sur le plan uniquement propositionnel, sans se référer explicitement aux substances matérielles soumises au devenir.

Cependant, après que le possible a été déterminé d'après une dialectique du faux, c'est son rapport au vrai qui est ensuite examiné (définitions 3 et 4). Le δυνατόν apparaît non seulement comme ce qu'il est vrai d'énoncer, mais comme ce qui est vrai (τὸ ἀληθές [εἶναι]), ou qui peut l'être. Il semble là que l'on dépasse le plan de l'énonciation pour en revenir à la réalité des choses¹⁰⁹.

Toutefois les analyses parallèles du *Peri hermeneias* éclairent bien ces définitions et permettent peut-être de défendre encore l'idée qu'il s'agit toujours d'un possible différent de celui qui se dit par rapport à une puissance. C'est en effet également οὐ κατὰ δύναμιν qu'Aristote y dégage un sens spécial de δυνατόν : une chose qui est, en tant qu'elle est actuellement, n'est pas en puissance ou de la puissance, puisqu'elle est réalisée ; cela n'empêche pourtant point qu'il faille la déclarer possible, en vertu du raisonnement suivant.

D'une part, cette chose qui est, est nécessaire au moment où elle est, même si elle n'est pas nécessaire absolument : "Que ce qui est soit, quand il est, et que ce qui n'est pas ne soit pas, quand il n'est pas, voilà qui est vraiment nécessaire. Mais cela ne veut pas dire que tout ce qui est doit nécessairement exister (...) car ce n'est pas la même chose de dire que tout être, quand il est, est nécessairement, et de dire, d'une manière absolue, qu'il est nécessairement" (9 19a23-26). Autrement dit, il faut distinguer le nécessaire par soi et le nécessaire *ex hypothesi*¹¹⁰ ; mais tout ce qui est, par le fait même d'être, est nécessaire, car il ne peut pas au même moment n'être pas (au sens où s'il est maintenant vrai que *p*, il ne peut être maintenant vrai que non-*p*).

109. D'autant plus si l'on accepte la leçon ἤδη des mss. J et Ab, à la place de εἶναι en 1019b33, ce qui indiquerait que le possible est déjà donné.

110. Cf. PA I 639b23-25 : "la nécessité absolue (ἀπλῶς) n'appartient qu'aux êtres éternels, la nécessité conditionnelle (ἐξ ὑποθέσεως) à tous les êtres soumis au devenir".

D'autre part, tout ce qui est dit nécessaire doit être dit aussi possible : "quand il est nécessaire qu'une chose soit, il est aussi possible qu'elle soit" (13 22b11). Si on le niait, il s'ensuivrait que cette chose est impossible, en vertu du principe du tiers exclu ; car d'une chose, on doit ou bien dire qu'elle est possible, ou bien dire qu'elle est impossible (22b11-14, 29-33). Donc, il faut bien concéder que tout nécessaire, par soi ou *ex hypothesi*, tout ce qui *est*, d'une manière générale, et qui comme tel est vrai (ou "tout ce dont il est vrai de dire qu'il est" : τὸ ἀληθὲς εἶναι), est possible – même si, puisqu'on est dans l'ordre de l'être en acte, on n'est plus dans celui de la puissance (mais peu importe, car cette argumentation étant purement dialectique, on n'a pas besoin de se référer à l'être en puissance ou à la puissance comme être : δυνατόν οὐ κατὰ δύναμιν).

Mais cela, précisément, n'est recevable qu'en un sens élargi de possible. Si l'on prenait en effet possible en son acception étroite (ce qui peut être et ne pas être), on aboutirait à l'absurdité suivante : puisque le nécessaire implique le possible, alors ce qui est nécessaire peut être ou peut ne pas être, et il en résulterait (puisque les deux membres de la disjonctive sont vrais) que "ce qui est nécessairement pourrait ne pas être, ce qui est faux" (22b35-36). Il faut donc distinguer deux sens de possible, terme qui, comme celui de puissance, n'est pas absolu, mais équivoque (23a6-8) :

– "tantôt il exprime ce qui est vrai comme être en acte, quand on dit par exemple qu'un homme peut se promener parce qu'il se promène en fait, et, d'une façon générale, une chose est possible parce que se trouve déjà réalisé en acte ce qui est affirmé être possible" ;

– "tantôt possible exprime que la chose pourrait se réaliser, quand on dit par exemple qu'un homme peut se promener parce qu'il pourrait se promener" (23a8-11).

"Cette dernière sorte de puissance, ajoute Aristote, n'appartient qu'aux êtres en mouvement, alors que la première peut exister aussi dans les êtres immobiles" (23a11-13). La deuxième catégorie est donc le possible au sens strict : ce qui n'est pas en acte, mais peut s'actualiser, ce qui peut être et ne pas être. Seuls les êtres changeants sont de cette sorte, la puissance pouvant y être disjointe de l'acte. La première catégorie est le possible au sens large : le nécessaire, conditionnel ou absolu, est aussi possible (car il n'est pas impossible). Puisque ce sens s'applique d'une

part aux êtres changeants au moment où ils sont, c'est-à-dire quand ils ne sont pas en puissance, et d'autre part s'applique également aux substances immatérielles qui échappent au changement et ne sont jamais en puissance¹¹¹, il est assez clair que ce possible ne se réfère pas à un pouvoir être ou ne pas être, mais constitue une sorte de "possible logique".

Cependant, il conviendrait mieux de dire, semble-t-il, qu'il est un "possible dialectique", plutôt qu'un "possible logique" au sens moderne, *mera possibilitas*, une essence non-contradictoire. Curieusement, s'il définit l'impossible par l'incompatibilité (entre le sujet et le prédicat), Aristote, malgré ce que lui prête Thomas d'Aquin, n'effectue pas la contraposition et ne définit pas purement et simplement le possible où κατὰ δύναμιν par la non-contradiction (ni non plus d'une manière seulement formelle par opposition au nécessaire¹¹²). Il s'agit bien de "logique" en un sens large, car il est question d'énoncés sur des rapports réels, et non directement de ces rapports eux-mêmes¹¹³. Mais la vérité ou la fausseté des énoncés est fondée sur ces rapports : la possibilité "logique" reflète une possibilité qui se trouve dans l'être même¹¹⁴. Si l'on revient sur le passage de *M* V.12 qui introduit le sens de δυνατὸν οὐ κατὰ δύναμιν par un jeu de miroir entre le vrai et le faux dans les propositions, et si on le compare à d'autres textes qui définissent *ex professo* vérité et fausseté, on s'aperçoit que la distinction intro-

111. Cf. *P* III.4 203b30 : "entre le possible et l'être, il n'y a aucune différence, dans les choses éternelles".

112. Cf. U. WOLF, *op. cit.*, p. 124 : "Aristoteles nicht nur den Satzoperator "möglich" sondern auch prädikative Vermögungsausdrücke untersucht, die vermütlich nicht-modal sind und jedenfalls nicht in Kontrast zum Begriff der Notwendigkeit, sondern dem der Aktualisierung stehen".

113. Plus exactement, selon U. WOLF, *op. cit.*, pp. 15-16, il faudrait employer le concept de "possible propositionnel", par opposition au "possible prédicatif" qui vaut pour la possibilité kinétique et ontologique.

114. De même pour l'impossibilité. Ainsi, en *DGC* II.11 337b12-12, II.9 335a 35, Aristote parle des êtres nécessaires, qui ne peuvent ne pas être, comme d'ἀδύνατα μὴ εἶναι. Il pourrait sembler qu'ἀδύνατον ne se dit pas ici en fonction d'une impuissance physique. Mais on peut penser aussi que ces êtres sont éternels et nécessaires parce qu'ils n'ont pas de matière, la matière constituant dans les autres êtres la possibilité de connaître génération et corruption (cf. *M* VII.7 1032a20-22).

duite entre *κατὰ δύναμιν* et *οὐ κατὰ δύναμιν* n'a rien d'un clivage définitif. Ainsi, en *M IX.10*¹¹⁵, Aristote dit que “la vérité et la fausseté dépend, du côté des objets, de leur union ou de leur séparation, de sorte qu'être dans le vrai, c'est penser que ce qui est séparé est séparé, et que ce qui est uni est uni, et être dans le faux, c'est penser contrairement à la nature des objets” (1051b2-5)¹¹⁶. Le vrai et le faux, et, peut-on penser, le sens de possible qu'ils déterminent, renvoient à un fondement ontologique¹¹⁷. C'est ce que confirme *M V.29* : le faux comme “chose fausse” (*πρᾶγμα ψευδός*) est “soit ce qui, en fait, n'est pas uni, soit ce qu'il est impossible d'unir : *si l'on dit, par exemple, que la diagonale est commensurable, ou que tu es assis* ; la première de ces choses est toujours fausse, l'autre peut l'être parfois, car, dans les deux cas, elles ne sont pas (*οὐκ ὄντα*)” (1024b18-21). Les exemples soulignés sont les mêmes que ceux donnés en *V.12* pour les *δυνατὰ οὐ κατὰ δύναμιν* ; mais ici il s'agit de ce qu'est (ou ne peut être) la chose en elle-même : l'impossibilité logique est fondée d'abord sur l'inexistence d'un état de fait, permanente ou momentanée. Le *δυνατόν οὐ κατὰ δύναμιν* ne saurait donc être établi par une pure considération logique, mais repose, plus ou moins lointainement, sur une *δύναμις* réelle¹¹⁸ : s'il n'y avait

115. Ce n'est en effet pas pour rien que ce chapitre est annexé à ce grand traité de l'acte et de la puissance, bien qu'on paraisse passer à un tout autre sujet, ou du moins un nouveau sens de l'être, l'être comme vrai (1051b1). En fait il s'agit d'une reprise de *V.12* : cf. 1051b10 sq. le cas des contingents et la valeur de vérité alternante.

116. “Ce n'est pas parce que nous pensons d'une manière vraie que tu es blanc, que tu es blanc, mais c'est parce que tu es blanc, qu'en disant que tu l'es, nous disons la vérité” (*id.* b6-9). Cf. *DI 9 19a33* : “les propositions sont vraies en tant qu'elles se conforment aux choses mêmes”.

117. Cf. *M IV.7 1011b26-27* : il est vrai de dire que *p* si et seulement si c'est le cas que *p*.

118. Cf. A. FAUST, *op. cit.*, t. I, § 8, p. 198 (après avoir souligné p. 194 le caractère tout à fait particulier de 1019b23-35) : “Die eingehende Untersuchung der Urteilsmodalität zeigt ja sogar, daß jede wahre Aussage über Möglichkeiten sich auf das Vorliegen einer Realpotenz beziehen (...) Also kann der Ausdruck *δυνατόν οὐ κατὰ δύναμιν* nur die Vermeidung einer Bezugnahme auf die Dynamis besagen, aber nicht etwa das völlige Fehlen derselben zum Wesensmerkmale einer besonderen Art des Möglichen machen”.

pas en l'homme la capacité d'être dans une position autre qu'assise, comment saurait-on que la proposition "l'homme n'est pas assis" est possible, c'est-à-dire qu'il n'est pas contradictoire d'associer "homme" et "non-assis"¹¹⁹ ? Comme le dit le *Peri ouranou*, si lorsqu'on est assis il est impossible d'être debout au même moment, en revanche "on possède simultanément la puissance d'être assis et celle d'être debout" (I.12 281b15-17) : il s'agit bien ici de puissance (et non de possible) comme principe de mouvement.

Comment enfin le sens 4 de δυνατόν (τὸ ἐνδεχόμενον ἀληθὲς εἶναι, 1019b 32-33), une possibilité dont la vérité ou la fausseté est déterminée seulement dans le futur, répondrait-il à des critères purement formels de vérité propositionnelle ? C'est seulement dans la sphère du devenir réel non-nécessaire, du corruptible, comportant le facteur "temps", telle qu'elle est décrite dans le *Peri hermeneias*, que peut être donné quelque chose en rapport avec quoi des énoncés puissent être soit non-nécessairement faux, soit vrais, soit possiblement vrais¹²⁰. Si l'on regarde la classification finale du chap.13 (23a23-26), on voit que la notion de possible au sens large, qui regroupait les êtres nécessaires absolument et les êtres nécessaires *ex hypothesi*, est redistribuée autrement. Il y a d'abord les substances premières qui sont des actes sans la puissance, et qui seules donc sont vraiment possibles (au sens large) οὐ κατὰ δύναμιν. Mais les nécessaires conditionnels, qui ne sont pas toujours, sont rangés parmi les φθακτά, les possibles-contingents (au sens strict) qui ont tour à tour l'être et le non-être, et qui ne sont des actes que μετὰ δυνάμεως. On en revient donc à l'opposition initiale des nécessaires (au sens strict) et des possibles ontologiques appartenant au domaine du contingent, notion qui ne désigne pas la possibilité *in abstracto* d'un être, mais englobe ce qui est effectivement comme ce qui n'est pas, le non-nécessaire, c'est-à-dire la variable.

Le possible semble donc rester chez Aristote indéfectiblement subor-

119. Cf. U. WOLF, *op. cit.*, p. 101 : "Daß es z. B. möglich ist, daß A geht, bedeutet dann aber, daß eine bestimmte Beziehung zwischen A und dem Gehen besteht, und es liegt nahe, diese mit dem prädikativen *dynatos* im Sinne von 'vermögend' zu beschreiben, d. h. die Art des Zusammenhangs zwischen A und dem Gehen als das Haben eines Vermögens zu betrachten" : cf. aussi *ibid.* p. 127.

120. Cf. I. PAPE, *op. cit.*, p. 40.

donné à l'acte et au réel, et en fin de compte toujours inscrit dans le cadre cosmologique. Sans doute faut-il voir là un effet de l'orientation fondamentale de sa pensée, centrée essentiellement sur le concret singulier. On n'a pas à demander d'autre raison d'être de l'οὐσία que l'οὐσία elle-même, et dès lors le possible n'est jamais considéré en lui-même indépendamment de l'être réel, car rien n'est plus étranger à l'esprit d'Aristote que de chercher une condition préalable au τὸδε τι (telle que peut être la possibilité chez Leibniz) : "chercher pourquoi une chose est elle-même, c'est ne rien chercher du tout. Il faut en effet que le fait, ou l'existence de la chose, soit déjà connu, par exemple que la Lune subit une éclipse, mais le fait qu'un être est lui-même est l'unique raison et l'unique cause à donner, en réponse à toute question telle que : pourquoi l'homme est homme, ou le musicien, musicien"¹²¹. On peut bien demander pourquoi tel attribut appartient à tel sujet, pourquoi tel animal est homme, mais non pourquoi l'homme est homme, pas plus qu'on ne doit chercher pourquoi A est A : il ne serait pas possible de le faire "sans séparer A de lui-même, c'est-à-dire sans transformer A en non-A"¹²². L'οὐσία existe comme par définition (elle est à soi-même sa raison d'être), et n'a pas d'autre cause, qui la fasse ce qu'elle est, que sa forme, essence ou quiddité ; mais la quiddité n'est elle-même rien d'autre que l'οὐσία¹²³ : "il y a identité entre *un homme, homme existant, et homme*"¹²⁴. C'est pourquoi Aristote n'examine guère la condition de possibilité et le statut d'une pure essence, antérieure à la substance réelle¹²⁵.

121. *M* VII.17 1041a10-18.

122. J.-M. NARBONNE, *La Métaphysique de Plotin, op. cit.*, p. 14.

123. *M* VII.6 1031b18-22, 31-32.

124. *Id.* IV.2 1003b26-27.

125. Cf. A. FAUST, *op. cit.*, t. I, § 8, p. 201.

EXCURSUS 1 : SUR LA DIFFÉRENCE DES EXEMPLES
DE *M* IX.3 ET IX. 6

En *M* IX.6 1048a34-35, Aristote dit qu'on appelle savant (ἐπιστήμονα) celui qui ne spécule pourtant pas, s'il est capable de spéculer. Cet exemple semble se rattacher assez clairement à la discussion contre les Mégariques, qui prétendent que "lorsqu'il n'y a pas acte, il n'y a pas puissance", et à l'exemple du constructeur donné en IX.3 1046b30-32, 34-35 (d'autant qu'en IX.6 1048a37 - b1 est repris le même cas du constructeur). Mais dans le chapitre 3, Aristote est censé parler seulement du δυνατόν κατὰ κίνησιν. Par quoi l'exemple de IX.3, diffère-t-il donc de l'exemple du savant en puissance, au chapitre 6, qui est censé illustrer un δυνατόν οὐ κατὰ κίνησιν ?

On pourrait répondre que dans le chapitre 3, Aristote parle, contre ceux qui nient la réalité de la puissance en tant que mode d'être *sui generis*, de l'acquisition de l'art comme puissance active, et de sa perte (1046b36-1047a2). Il est impossible de posséder l'art sans l'avoir appris, ce qui est un mouvement ; et il est impossible de ne plus le posséder sans l'avoir perdu (oubli, maladie, temps), ce qui est un autre mouvement. Si donc, comme le veulent les Mégariques, ne pas exercer actuellement l'architecture revient à ne pas avoir la puissance de construire, d'où vient, demande Aristote, que, comme l'expérience le prouve, on puisse se remettre immédiatement à bâtir après un temps d'abstention (1047a2-3) ? Il faut bien que l'architecte possède, en entéléchie première par rapport à un ignorant, la puissance de construire, mais celle-ci n'est pas en entéléchie seconde pendant qu'il ne construit pas. S'il n'a pas cet art (même en puissance, comme le veulent les Mégariques), c'est qu'il l'a perdu ; s'il l'a perdu, comment peut-il le réactualiser sans devoir l'acquérir de nouveau, selon un processus d'apprentissage ? Autrement dit, Aristote insiste bien ici sur le rapport de la δύναμις avec le mouvement, avec les processus d'acquisition ou de perte nécessairement progressifs, car ce qu'il entend ici montrer, c'est la nécessité de l'être en puissance comme entéléchie première par rapport à la privation pure et simple (cf. IX.8 1049b29-30 : "il semble impossible d'être architecte sans avoir construit"). Or cette entéléchie première se dit selon le mouvement, la présence ou l'absence de cette puissance dépendant bien de mouvements d'altération. Par contre, dans le chapitre 6, Aristote s'intéresse exclusivement au rapport entre entéléchie première

et entéléchie seconde, au passage du savoir à la spéculation en acte, et ce passage est instantané et οὐ κατὰ κίνησιν.

Cependant, dans la suite du chapitre 3 (1047a4-10), Aristote élargit la réflexion aux puissances irrationnelles. En conséquence de la thèse mégarique, il n'y aura pas de sensible proprement dit (*i.e.* au sens potentiel), mais seulement du senti (lorsqu'il y a un sentant), et de même il n'y aura pas de faculté de sentir, mais seulement sensation ou non : ou vision ou cécité, mais non faculté de vision. Or le passage du sensible au senti, de la puissance d'être senti au fait d'être senti en acte, est un cas d'instantané, tout comme le passage de la faculté de voir à la vision en acte. En quoi ces puissances sont-elles κατὰ κίνησιν, par opposition au point de vue οὐ κατὰ κίνησιν inauguré seulement au chapitre 6 ?

On peut reconduire la solution précédente. Pour la faculté sensible : si l'on dit que ne pas voir en acte revient à être aveugle, l'absurdité résultante est que plusieurs fois par jour on passera directement de la cécité à la vision. Or comment aller de la privation à l'exercice, sans passer par la récupération d'une faculté, ce qui ne peut s'opérer que dans le mouvement d'une ontogenèse, alors que l'expérience me montre bien que je peux passer immédiatement du non-voir au voir ? Si Aristote se sert ici de ce fait du passage instantané, il ne l'analyse pourtant pas comme il le fera au chapitre 6, et s'appuie non moins sur le fait que la puissance comme entéléchie première a au contraire partie liée avec toutes sortes de processus et de médiations préalables.

Quant au sensible, s'il n'est pas indépendant du sentant, s'il n'existe que pour autant qu'il est senti, alors ou bien on tombe dans la thèse de Protagoras (1047a5-6 ; ou même de Berkeley : *esse est percipi*), ou bien il faudra supposer d'inexplicables alternances entre le non-être et l'être, basculements immédiats (puisque le sensible peut être sans délai senti) qui font indûment l'économie de la genèse et des mouvements au cours desquels les êtres acquièrent leurs qualités sensibles.

EXCURSUS 2: REMARQUES ANNEXES SUR M IX

1.- Aristote dit en M IX.9 1051a5-11 : "Chez tous les êtres qui sont dits être capables (δύνασθαι), c'est le même être qui est capable des contraires (δυνατὸν τὰναντία). Par exemple, celui qui est dit pouvoir être en bonne santé, est le même que celui qui peut aussi être malade.

Et cela, simultanément [*i.e.* : il a ces deux puissances en même temps]. C'est en effet la même puissance (δύναμις) de bien se porter et d'être malade, d'être en repos et de se mouvoir, de construire et de détruire, d'être construit et d'être démolí. La capacité (τὸ δύνασθαι) de chacun des contraires réside donc simultanément [dans le même être]".

Cette affirmation doit être confrontée avec IX.2 1046b4-6, qui au contraire limite sérieusement l'universalité de cette propriété: "Les puissances rationnelles sont, toutes, également, puissances des contraires, mais les puissances irrationnelles ne sont, chacune, puissances que d'un seul effet" – passage lui-même à préciser d'ailleurs par *DI* 23a1-5: ce sont les puissances irrationnelles actives qui ne sont capables que d'un seul effet, comme de brûler pour le feu, tandis que les irrationnelles passives peuvent bien recevoir les contraires (le bois peut être coupé ou non).

Peut-on dire que dans ce second passage, il s'agit de la puissance cinétique elle-même, alors que dans le premier passage, il s'agit du sujet? Mais en 1051a8, Aristote dit bien qu'il s'agit de la même puissance (ἡ αὐτὴ γὰρ δύναμις), qui est puissance de se bien porter et d'être malade, etc. (*cf. Rhet.* II.19 1391b11: ἡ γὰρ αὐτὴ δύναμις τῶν ἐναντίων, ἧ ἐναντία). Or cela semble contredire aussi *P* III.1 201a35-201b2: "le fait de pouvoir être sain est autre que le fait de pouvoir être malade, sinon le fait d'être malade serait le même que le fait d'être sain". Sans doute faut-il en conclure, alors, qu'Aristote parle-t-il ici (1051a5-11) de la puissance οὐ κατὰ κίνησιν (contrairement à ce qu'il fait dans la *Phys.*), de la puissance ontologique, qui est forcément bivalente, et ceci intrinsèquement, c'est-à-dire non pas au plan de ses effets, mais en ce sens qu'elle décrit deux états d'être opposés: "toute puissance est puissance simultanée des contradictoires (ἀντιφάσεως) (...) ce qui est capable d'être peut aussi bien être et ne pas être. C'est donc la même chose que d'être capable d'être et de ne pas être" (*M* IX.8 1050b8-12); "Quant aux puissances irrationnelles, elles seront elles-mêmes puissances de contradictoires, suivant qu'elles sont présentes ou absentes" (*id.* 33-34)¹²⁶.

126. *Cf.* ALEXANDRE D'APHRODISE, *Quaest.* II.15 et I.19: les deux opposés ne sont pas réalisés simultanément, mais à tout moment il est possible que la puissance soit en acte l'un ou l'autre indifféremment. Il n'y a pas de succession des possibilités, car si la chose qui se trouve en acte dans un état, n'avait pas à ce même moment la possibilité d'être dans l'état opposé, il ne pourrait y avoir

Il y a d'ailleurs fort à parier que cette capacité simultanée des contraires est en fait celle de la matière, substrat permanent sous les changements entre contraires ("Nécessairement, donc, la matière qui change est puissance des deux contraires", *M* XII.2 1069b14-15). Mais l'un des membres de cette bivalence est forcément réalisé, si l'alternative est posée entre la possession d'une détermination quelconque et la privation de cette possession. Le substrat qui peut être chaud ou froid, mais qui n'est chaud qu'en puissance, est donc actuellement froid. Il faut par conséquent ne pas confondre la puissance d'être les deux contraires, et le fait d'être en puissance l'un des deux seulement : S a la δύναμις d'être P ou non-P, mais si S est P, S est δύναμις non-P. Bien sûr, S ne peut être P et non-P que successivement. Le devenir est donc impliqué dans cette définition, d'autant qu'il s'agit de la capacité de la matière¹²⁷.

2. – En IX.7 1049a8-11, Aristote dit qu'à la différence de l'Hermès, la maison est en puissance non pas dans *une* chose, mais dans plusieurs, à savoir des pierres et des morceaux de bois. Il ne suffit pas de considérer que pierres et bois sont de la matière en général, car seule est en puissance de quelque chose la matière prochaine, suffisamment déterminée pour donner immédiatement quelque chose. Par exemple, on ne peut dire que l'élément terre est l'homme en puissance, ni même que la semence humaine l'est, à moins qu'elle ne soit déposée dans la matrice (IX.7 1049a1-3). Ce sont donc telles pierres et tels morceaux de bois qui sont la maison en puissance. Mais alors, comment concevoir qu'une chose soit en puissance dans plusieurs autres ? Visiblement, Aristote ne se représente pas *un* possible qui préexiste dans telle cause. Il paraît donc abusif de dire, avec Tricot (n.2 p.499), que IX.6 entame après l'étude de la "potentia" celle de la "possibilitas", en utilisant ce terme abstrait qu'Aristote n'a pas forgé. Celui-ci parle plus concrètement, soit de δυνατόν, soit même d'être-en-puissance. "La maison en puissance (dans ces pierres et ces bois)" ne renvoie pas à *un* possible, ni à un "germe" dans la matière, ni à une simple notion (Aristote ne dit pas que la maison

de changement. Mais cette chose a aussi la possibilité de l'état dans lequel elle se trouve actuellement, sinon elle ne pourrait s'y trouver.

127. Cf. U. WOLF, *op. cit.*, p. 48 : "les puissances ontologiques, dans le monde des objets concrets et de leurs déterminations, ne sont pas seulement des pouvoir-être, mais aussi bien des pouvoir-devenir".

en puissance, c'est l'idée qui préexiste dans l'intellect de l'architecte – car celle-ci est justement en acte quand l'architecte conçoit la maison, et c'est comme acte qu'elle est cause formelle –, mais que la maison en puissance c'est la matière). Cela désigne plutôt un mode d'être mis en rapport d'opposition avec l'acte. En fait, la même quiddité existe soit en acte, soit en puissance si on la rapporte à la matière dont elle vient.

3. – Reprenons le cas de l'Hermès : le même morceau de bois pourrait devenir beaucoup d'autres choses : table, porte, etc. La puissance passive du bois est "ouverte", "indéterminée" : c'est un "poly-possible". Tandis que la ligne ne peut guère que donner une demi-ligne, non un cercle en tout cas, et que le savant inactif est savant dans telle discipline : si c'est un architecte, il n'actualisera pas son entéléchie première en connaissance musicale (certes, la puissance rationnelle est puissance des contraires ; mais nous ne parlons pas ici des effets de cette puissance, ou des actions). De même, le germe d'être vivant ne peut s'actualiser qu'en vivant de même espèce. C'est aussi un "mono-possible". Il semble donc y avoir une différence de statut entre ce genre d'êtres (les vivants, les entités géométriques et les activités intellectuelles), et les êtres matériels non-vivants, qui sont des "poly-possibles". Ces derniers sont entre autres des artefacts qui dépendent d'une initiative humaine, mais pas nécessairement : le même bois peut devenir nourriture de termites, feu, etc.

Ces deux types de possibles peuvent être pourtant chacun considérés où κατὰ κίνησιν, d'après les exemples mêmes d'Aristote. Il faut donc penser que ce point de vue ne rend pas caduque la différence entre puissance active et puissance passive, qui est le fondement de la distinction de ces deux types – alors même que puissance active et passive sont des puissances kinétiques, puisque définies "principe du changement, etc.". Cela prouve derechef que la distinction où κατὰ κίνησιν / κατὰ κίνησιν n'est que méthodologique.

EXCURSUS 3: SUR LE PRINCIPE DE PLÉNITUDE

Comme nous l'avons vu, Aristote semble dire dans le *DC* que tout δυνατόν doit, à un moment ou à un autre, se réaliser.

Mais si toute possibilité d'être ou de ne pas être se réalise à un moment donné, on pourra alors se demander en quoi l'univers aristotéli-

cien se distingue de celui de Diodore Cronos, dans lequel seul est possible ce qui est vrai ou le sera. La réponse n'est guère facile. Selon Hintikka, il suffirait à Aristote de montrer contre les Mégariques que, pour que *A* soit dit possible à un moment *t*, *A* n'a pas à être vrai en ce moment *t* mais seulement à un moment futur¹²⁸ – ce qui n'exclut pas un net déterminisme chez Aristote¹²⁹, conformément à ce que rappelle Cicéron, qui le classe parmi ceux selon qui le destin confère la force de la nécessité à ce qui arrive (*De Fato*, XVII.39). J. Vuillemin objecte que pour Aristote "les futurs qui se réaliseront n'épuisent nullement le champ des possibles", seules les "vertus" ne peuvent pas ne pas se réaliser, tandis que certains "possibles contingents" ne se réaliseront jamais¹³⁰.

Toutefois, il faut noter que J. Hintikka précise que le principe de plénitude ne s'applique bien sûr pas à toutes les possibilités d'ordre accidentel relatives à tel individu périssable¹³¹ (cf. *DI* 9 19a12-18 : ce vêtement sera usé ou bien sera coupé, mais seule l'une de ces deux possibilités sera réalisée). Autrement dit, tout ce qui peut arriver à une chose existant pendant un temps limité ne se réalise pas, car précisément sa durée est finie. C'est à l'inverse en raison de l'infinité de sa durée que peut se réaliser tout ce qui est possible à un sujet tel que la matière par exemple. On voit par là que la définition du possible n'est pas entièrement réductible à des considérations temporelles (ce qui est nécessaire est toujours, et vice versa – *DGC* II.11 338a1-3 –, mais on ne peut dire que seul est possible ce qui arrive), et que le modèle purement "statistique" ne rend pas compte de tous les sens de "possible", comme le précise Hintikka lui-même¹³².

Il semble donc que le principe de plénitude ne vaille que pour l'existence et l'inexistence des êtres, c'est-à-dire pour la génération et la corruption, et non pour les autres sortes de mouvements (toutes les altérations possibles ne se réaliseront pas, etc.). Selon *M* XI.8 1065a24-26 (ou VI.2), l'accident est un être indéterminé (ἀόριστον), possédant des causes inordonnées et en nombre infini, et qui n'est donc pas produit avec nécessité, mais arrive n'importe comment (ὅπως ἔτυχεν, 1064b36),

128. *Time and Necessity*, op. cit., p. 161.

129. *Ibid.*, p. 201.

130. *Nécessité et Contingence*, op. cit., p. 45 ; cf. *ibid.* p. 169 n.31, p. 296 n.13.

131. *Time...*, pp. 100-101 (*Reforging...*, op. cit., p. 62).

132. *Time...*, p. 102 (*Reforging...*, p. 64).

c'est-à-dire même pas ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ mais seulement quelquefois (1064b3-a1) – par quoi on voit que c'est lui qui répond à la seconde partie de la définition du contingent en *PrA* I.13 32b4-13¹³³, alors que ce sont les substances non nécessaires qui apparaissent ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, du fait de la régularité de la production selon les espèces. Dans le passage 1065a6-21, Aristote montre que sinon, *i.e.* si les principes et les causes des accidents étaient les mêmes que ceux des êtres par soi, tout serait et deviendrait par nécessité, la possibilité d'être et de ne pas être serait absolument exclue.

Ne peut-on en inférer qu'il voit là le moyen d'échapper au déterminisme intégral, et de préserver un domaine du possible bilatéral pur (*cf.* 1027a6-7 : l'accident ne relève d'aucune puissance déterminée), qui peut être ou ne pas être sans que ces deux options soient forcément réalisées alternativement (la possibilité pour ce matériau d'être coupé existe bien, tout en pouvant ne jamais passer à l'acte – ce qui est le contraire de la thèse de Diodore) ? Dans le même sens, il faut remarquer que la discussion des "futurs contingents" dans le *DI* 9 ne donne que des exemples d'accidents, ou d'actions, d'événements, c'est-à-dire des combinaisons d'accidents. Il y aurait donc moyen par là de concilier les deux points de vue : le principe de plénitude vaut pour les substances, les accidents sont la garantie de l'indéterminisme.

C'est ce que semble confirmer *M* VI.3 1027b8 : "Tout ce qui est à venir (πάντα τὰ ἐσόμενα) sera donc nécessairement, comme le fait qu'un vivant meure, car quelque chose en est déjà disposé, à savoir les contraires qui sont en lui-même. Mais si c'est de maladie ou de mort violente, rien n'en est encore disposé, mais seulement si telle autre chose se produit"; or cette chose, cet événement accidentel (que tel homme soit sorti de chez lui ou non), n'aura pas été lui-même produit par une cause, mais sera commencement d'une série et principe de hasard. Les substances sensibles sont donc soumises au devenir et à la nécessité,

133. "(...) l'expression être contingent se dit de deux façons. En un premier sens, c'est ce qui arrive le plus souvent (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ) et manque de nécessité (...) En un autre sens, le contingent c'est l'indéterminé, ce qui peut être à la fois ainsi et non ainsi : par exemple marcher, pour un animal, ou encore, qu'un tremblement de terre se produise pendant sa marche, ou, d'une manière générale, ce qui arrive par hasard, car rien de tout cela ne se produit naturellement dans tel sens plutôt que dans le sens opposé". *Cf.* *P* II.5 196b23-29.

selon la génération et la corruption (1027a31-32), mais les modalités de ce devenir sont contingentes et relèvent du domaine du hasard et de la fortune (*P* II.5). En bref, dans l'infinité du temps, les parties de la matière accueilleront successivement toutes les formes substantielles dont elles sont capables¹³⁴, mais tout n'arrivera pas à chacun des êtres ainsi formés (des possibles accidentels resteront irréalisés) et ce qui leur arrivera n'est pas déterminé.

Cependant *DGC* II.11 distingue ce qui sera (ἔσται) et ce qui est en situation d'être (μέλλει) mais "que rien n'empêche de ne pas être" (337b4-6). Est-ce une distinction entre ce qui est nécessité à être, et ce qui est contingent¹³⁵? Regardons de plus près les définitions. Ce dont il est vrai maintenant de dire que cela sera (τὸ ἐσόμενον), c'est ce dont il sera vrai un jour de dire que cela est. Mais ce dont il est vrai de dire maintenant que cela devrait arriver, qui est en situation d'être (τὸ μέλλον), c'est ce dont il ne sera pas forcément vrai de dire plus tard que cela est. Est-ce donc qu'il n'est que probable de dire que τὸ μέλλον arrivera, tandis qu'il est certain que τὸ ἐσόμενον arrivera? Sûrement, au vu des exemples que donne Aristote. Pour l'ἐσόμενον: les solstices, apparemment (337b12-13). Quant au μέλλον: quelqu'un va se promener, que je vois sortir habillé; normalement l'action se produira, mais un événement imprévu peut l'empêcher¹³⁶ (337b7). Ce que confirme le *De divin. per somn.* 2 (463b23-29) qui reprend la même distinction: d'après certains signes, on s'attend à la pluie; mais survienne un mouvement contrariant, plus fort, et la pluie ne tombera pas.

La distinction est-elle seulement épistémique, entre une prévision parfaite et un savoir incomplet? Sans doute non. Aristote met clairement en parallèle le domaine de l'être et celui du devenir (τὰ γινόμενα)

134. On pourrait même ajouter que ces substances n'apparaissent pas dans une ordre déterminé, causalement nécessaire. On peut seulement présumer que, dans l'infinité du temps, tout ce qui peut être produit sera produit – si ces possibles sont en nombre fini. Mais on peut admettre ce point, car le cosmos et la matière qu'il contient sont de quantité finie.

135. Toutefois ALEXANDRE, *In An. Pr.* 184.1 et 3, emploie ces deux termes pour désigner le possible selon Diodore, c'est-à-dire ce qui sera forcément.

136. Non pas au sens que nous avons vu dans la discussion d'Alexandre sur la nature du possible: il ne s'agit pas ici d'un empêchement principal, mais d'une non-réalisation accidentelle.

(337b7-12). De même que parmi les choses qui sont, certaines peuvent ne pas être (des possibles) et d'autres ne peuvent pas ne pas être (des nécessaires), de même, parmi les choses qui deviennent, les unes sont produites inévitablement et les autres non (*i.e.* ne parviennent pas au terme de leur devenir ?). Il semble donc bien y avoir ici une opposition entre le nécessaire et le contingent, et que certaines choses qui pourraient se produire ne se produiront pas. Et il ne s'agit pas de la nécessité des êtres incorruptibles, immatériels, puisqu'il s'agit précisément de choses qui deviennent.

Quel est le fondement de cette nécessité ? Il y a une nécessité par rétrogradation : pour que B soit, il faut que A soit (nécessité hypothétique). Mais si A est, est-il nécessaire que B soit (nécessité de consécution entre A et B) ? Oui, si et seulement si B est nécessaire absolument (*ἀπλῶς*) (337b15-17). Autrement dit, la nécessité de consécution, et la nécessité de A, reposent d'une part sur la nécessité hypothétique (l'ordre de production entre A et B), et d'autre part sur la nécessité intrinsèque de B, qui est alors un *ἔσόμενον* (337b17-23). Autrement dit, un *ἔσόμενον* n'est pas un effet nécessairement produit par sa cause, au sens moderne, mais ce dont la nécessité est donnée d'avance et qui rend nécessaire les étapes intermédiaires menant à sa réalisation. C'est seulement quand il y a un tel *ἔσόμενον* que le devenir de A à B est lui-même nécessaire (337b23-25). Mais dans une série infinie, on ne peut trouver un tel *ἔσόμενον* qui rende nécessaires toutes ses conditions antécédentes : B sera suivi de C, etc., et sa nécessité n'est donc qu'hypothétique, et non intrinsèque, puisqu'il n'y a pas d'*ἄρχή* dans une série infinie, c'est-à-dire de terme dernier qui doit se produire nécessairement et par lequel tous les autres sont rendus nécessaires (337b25-29).

Néanmoins, en 337b32-33, Aristote rappelle l'impossibilité que ce qui peut n'être pas soit toujours. C'est pourquoi ce qui manque de nécessité intrinsèque (comme une maison), ne peut être engendré nécessairement, selon la nécessité de consécution (si A alors B, si les fondations sont posées alors la maison doit être) (337b29-31). Car si le postérieur procédait toujours nécessairement de l'antérieur, étant donné qu'un antérieur est toujours donné (les fondations pour la maison, le mortier pour les fondations, la terre pour le mortier, etc. ; ici l'infinité est selon la régression des conditions, non selon le produit pris arbitrairement comme terme final), le postérieur serait toujours donné, et donc ce qui peut ne pas exister serait toujours.

Par conséquent, il y a là un paradoxe. D'une part Aristote rappelle un aspect du principe de plénitude (la possibilité de ne pas être doit se réaliser à un moment donné), qui sert bien ici de nerf essentiel de l'argument (comme en *M* XII.6). D'autre part, il semble montrer que dans le monde il n'y a d'ἔσόμενον que dans les mouvements cycliques (les déplacements du ciel, et les devenirs entraînés directement par eux, saisons, transformations des éléments, etc.), c'est-à-dire des générations répétitives et indéfinies où l'antérieur et le postérieur se conditionnent alternativement et tissent par leur enchaînement réciproque une nécessité absolue (337b33-338b5). Tout le reste des engendrés ne relève que du μέλλον. Ce sont les phénomènes apparaissant selon une génération "en ligne droite", une série linéaire d'antérieurs et de postérieurs, et qui ne sont liés entre eux que par la nécessité hypothétique : l'existence de fait de B suppose l'existence nécessaire de sa condition A, mais l'existence de A n'entraîne pas nécessairement celle de B ("la naissance de ton père n'entraîne pas nécessairement ta naissance à toi, alors que ta naissance suppose nécessairement la sienne" – 338b10-11). Même si l'on peut s'attendre à ce que B apparaisse, sa génération est néanmoins aléatoire, pouvant être empêchée par les causalités multiples qui s'exercent dans le monde sublunaire. Et il est bien clair ici qu'il s'agit de substances telles que les hommes ou les animaux (338b8) (et pas seulement d'accidents ou d'événements), qui ne seront donc pas nécessairement engendrés un jour.

Comment concilier ces deux constatations ? En fait, ce n'est que la moitié du "principe de plénitude" qu'Aristote invoque dans son argumentation, et non l'autre aspect, à savoir que ce qui est engendable sera engendré. Seul semble avoir valeur absolue cette loi : ce qui est corruptible sera corrompu (loi qui est sans doute d'observation physique ; cf. *P* IV.12 221b1-3 : "le temps est en soi plutôt cause de destruction, puisqu'il est nombre du mouvement et que le mouvement défait ce qui est"). Il s'agirait donc d'un demi-principe de plénitude, ou plutôt, d'un "principe d'évacuation" ...

Jean-Luc SOLÈRE