

Qu'est-ce que se demander ce qu'est la réalité ?

Zeta, autrement dit le traité sur la « réalité », est aujourd'hui considéré comme le livre central de la *Métaphysique* d'Aristote. Il est notoirement le plus difficile. Il est en tout cas l'un des plus étudiés. On s'accorde sur son objectif : il s'agit de répondre à la question « qu'est-ce que la réalité ? » afin de déterminer ce *qui* est réalité et ce qui ne l'est pas (chapitres 1 et 2). On s'accorde aussi sur la structure générale du traité : Aristote examine d'abord la réponse « substrat » (la réalité des réalités sensibles, c'est leur substrat : chapitre 3), puis la réponse « quiddité » (chapitres 4-6 et 10-11 avec une supposée parenthèse physique aux chapitres 7-9), puis il rejette la réponse « universel » (chapitres 13-16) et prend enfin un « nouveau départ » au chapitre 17 avec l'idée de cause (la réalité est la cause de l'être de chaque chose). Mais les controverses commencent lorsqu'il s'agit de déterminer la fonction de chaque argumentation et leur liaison, en somme la signification de l'ensemble du traité. Le paradoxe veut même que l'on s'accorde plus sur la réponse donnée finalement par Aristote à la question « qu'est-ce que l'*ousia* ? » (grossièrement: la réalité des réalités sensibles, c'est leur *forme*, inséparable de leur matière sinon logiquement) que sur les moyens mis en œuvre pour y parvenir, et qui font pourtant tout l'intérêt de l'interminable quête de *Zeta*. Deux questions au moins sont particulièrement controversées. Sur la structure : y a-t-il une progression générale du traité, chaque « réponse » s'appuyant sur les résultats supposés acquis lors des développements antérieurs, ou constituent-elles des réponses autonomes ? En particulier, l'hypothèse « substrat » et l'hypothèse « quiddité » sont-elles complémentaires (les deux réponses étant également *vraies*, et menant au *même* résultat, la forme) ou exclusives (les deux réponses étant également *fausses*, l'une menant à la pure matière, l'autre à la forme séparée – et ne devenant légitimes qu'à condition d'être corrigées l'une par l'autre) ? Une autre question disputée concerne la méthode : au cours de sa recherche, Aristote n'envisage pas seulement les grands types de réponses déterminant ses lignes d'enquête (l'*ousia* est le substrat, la quiddité, l'universel), mais aussi – et légitimement puisqu'il s'agit de s'appuyer sur les réalités sensibles – des réponses du type : « l'*ousia* est matière », « l'*ousia* est forme », « l'*ousia* est le composé ». Quel est le lien entre ces deux types de réponses, comment et pourquoi s'entrelacent-elles ? Ces deux difficultés majeures se focalisent sur le même chapitre 3, dont la fonction et le sens général demeurent controversés : c'est dans ce chapitre-clé qu'Aristote annonce le plan de son étude, qu'il tisse les différentes formulations de la question « qu'est-ce que l'*ousia* ? », et qu'il mène la première ligne d'enquête (l'*ousia* est substrat), celle qui le conduit à la réponse : l'*ousia* est matière.

Je tenterai ici, après tant d'autres, d'avancer ma propre analyse de *Zeta*. Mais ma préoccupation ne sera pas tant de savoir ce que *dit* Aristote dans ce traité, que ce qu'il *fait*. La question qui me

guidera ne sera pas exactement « qu'est-ce que l'*ousia* ? », mais plutôt : « qu'est-ce que se demander ce qu'est l'*ousia* ? ». La réponse à cette question trouvant sa réponse dans les premiers chapitres de *Zeta*, j'en proposerai une relecture, que je tenterai ensuite de confirmer par une confrontation avec le chapitre du livre *Delta* consacré à l'*ousia*, qui éclaire, selon moi, les deux points les plus controversés de la démarche de *Zeta*. Il sera alors possible de dégager l'enjeu de cette recherche aristotélicienne de l'*ousia*. – mais aussi de la démarche métaphysique en général, dans sa quête « éternelle » de la réalité réellement réelle.

Que cherche-t-on lorsqu'on cherche l'*ousia* ? C'est ce que nous montrent les trois premiers chapitres de *Zeta*. Le premier chapitre a pour objet de *réduire* la question de l'être « qu'est-ce que l'être ? (tiv to ; o[n ;) » à la question « qu'est-ce que la *réalité* ? (tiv" hJ oujsi;a) » (1028b4). Partant de la diversité des sens dans lesquels on peut dire que quelque chose *est*, c'est-à-dire essentiellement les catégories (être un homme, être blanc, être long de trois coudées), Aristote soutient que l'être *premier*, c'est l'*ousia* (1028a15). La raison en est que c'est celle des choses désignées qui répond au « qu'est-ce que ? » (1028a14), question antérieure et préalable à toute autre – « quand ? » ou « combien ? ». La question « qu'est-ce que ? » a en effet pour conséquence de manifester un *substrat* (ujpokeivmenon) sous-jacent au discours (voir 1028a25-27). Il faut, pourrait-on dire, savoir de quoi l'on parle avant d'en pouvoir dire quoi que ce soit. Après avoir rapidement esquissé la triple priorité de l'*ousia* (du point de vue du *logos*, de la connaissance et du temps), Aristote conclut ce chapitre par une célèbre déclaration sur l'éternité de la question de l'être. Ce que nous en retiendrons ici, ce n'est pas tant qu'il ne revendique aucune originalité en posant la question de l'être, mais qu'il n'en revendique pas plus en la ramenant à celle de l'*ousia*. Tous ceux qui, avant lui, posaient plus ou moins rigoureusement la question de l'être posaient en fait, sans la formuler clairement et distinctement, la question de la *réalité*. Ils demandaient « qu'est-ce que l'être » et voulaient dire « qu'est-ce que la réalité ? ». La priorité de la recherche de l'*ousia* dans l'interrogation sur l'être trouverait là une deuxième justification, non plus linguistique (priorité de la question « qu'est-ce que ? » sur les autres questions, qui toutes la présupposent) mais historique : non seulement elle s'impose comme première à quiconque parle (puisqu'il faut bien d'abord s'entendre sur ce dont on parle avant d'en prédiquer quoi que ce soit), mais elle s'est imposée comme la vraie question à quiconque a jamais demandé : « qu'est-ce que l'être ? ».

C'est ainsi qu'au chapitre 2, Aristote va passer en revue les différentes réponses qui ont pu être données à la question « qu'est-ce qui est *ousia* ? » (tivne" eijsi ;n oujsivai, 1028b28 : « quelles sont les réalités ? »). C'est en effet ce que tous les savants et philosophes ont toujours cherché à savoir : qu'est-ce qui est vraiment réel ? Les opinions à ce sujet peuvent être classées ainsi : l'opinion courante est que les *ousiai*, ce sont les *corps* : animaux, plantes, ou leurs parties;

mais cette opinion mène à une opinion savante, celle des physiciens (les *ousiai* sont les corps élémentaires, feu, eau, terre, etc.) ; une autre opinion savante pose la réalité des *limites* du corps plus que des corps eux-mêmes ; enfin, il y a un débat entre ceux qui veulent qu'il n'y ait de réalités que sensibles et ceux qui posent qu'il y en a d'autres, plus réalités qu'elles, les nombres, voire les Idées. Pour trancher ce débat et savoir ce qui est réalité, Aristote va, conformément à une démarche sans doute aussi vieille que Socrate, poser une question *préalable*, la vraie question « qu'est-ce que... ? » ; non plus « quelles choses sont des *ousiai* ? », mais *d'abord* (prw`ton, 1028 b 32) « qu'est-ce que l'*ousia* ? ». On sait que ce détour par la question de l'essence et par la compréhension du concept de réalité – en particulier pour les réalités sensibles –, détour chargé de trancher la question de l'existence et de déterminer l'extension du concept, dans et hors du sensible, occupera en fait l'essentiel des livres centraux de la *Métaphysique* – au moins les livres *Zeta* et *Eta*.

Faisons le point : la question « qu'est-ce que... ? » est la question de l'être. Posée à propos de l'être, elle est le redoublement de la question de l'être sur elle-même. Mais dans cette question première, celle de l'être de l'être, il y a une première priorité, la question de la réalité (« qu'est-ce qui est réel ? »), parce que la question « qu'est-ce que ? » est la question première sans laquelle on ne peut répondre aux autres, et que la réalité est le premier être ; et dans cette première question première, il y a encore une priorité, la question « qu'est-ce que la réalité ? », parce que la question de l'être ainsi entendue (« qu'est-ce que ? ») est la question première, celle sans laquelle on ne peut répondre à l'autre (« qu'est-ce qui ? »).

Dans le chapitre 3, Aristote présente initialement quatre réponses à cette dernière question (la toute première). Pour comprendre ce qu'elles signifient, il est nécessaire de voir comment elles sont présentées.

Une réponse – « substrat » – est détachée des trois autres et leur est même opposée :

On parle de réalité, sinon en un grand nombre de manières, du moins en quatre cas surtout. Car la quiddité (to ; tiv h`n ei`nai), l'universel et le genre semblent être la réalité de chaque chose, et le quatrième c'est le substrat (uJpokeivmenon). (1028b33-36.)

Les trois premières sont regroupées dans la même structure : *ousia* + génitif (« de chaque chose »), alors que « substrat » n'est pas dit *de* chaque chose. La raison m'en semble claire : le substrat, au sens logique du terme, ne peut pas être « de » chaque chose, puisqu'il est lui-même ce « chaque chose » dont il est question. Lorsque l'on parle, on parle d'un substrat, et en dernière analyse d'un particulier (eJkavstou, 1028b35) et c'est à ce titre qu'il est une réalité première. Il y a une asymétrie entre ce dont on parle et ce qu'on en dit. Tel est justement le point commun aux trois autres candidats : ils sont *dits de* chaque chose. Mieux : genre, universel et quiddité ont ceci de commun qu'ils disent *ce qu'est* chaque chose. Ce sont trois modes de réponse au « qu'est-ce

que ? » à propos d'un particulier. « Qu'est-ce que ceci ? », demande-t-on : on peut répondre soit par un genre (c'est un être vivant), soit par un universel (c'est une réalité), soit par sa quiddité (c'est un homme, vivant rationnel). Du genre, ce dans quoi se range chaque chose, on sait, au moins depuis les *Topiques*, que c'est une réponse au « qu'est-ce que ? », mais une réponse imparfaite et incomplète. De l'universel, qui est dit d'une pluralité de choses, la suite de *Zeta* (13-16) montrera que c'est bien une réponse au « qu'est-ce que ? », mais qu'il n'a aucun titre – au contraire de ce que voulait Platon – à faire *être* ce dont il est dit. Enfin la quiddité est aussi une réponse à la question « qu'est-ce que ? », et *Zeta* (4-11) montrera que c'est la bonne réponse, à la fois complète (au contraire du genre) et réelle (au contraire de l'universel qui n'est qu'un *logos* sans valeur ontologique, voir *Z*, 13). La structure de la phrase inaugurale de l'enquête (*Z*, 3, 1028b33-36), qui oppose deux groupes de réponses, nous donne donc en même temps les deux grands sens de l'*ousia* : substance ou essence ; d'un côté substrat permanent de la réalité dite, d'un autre côté noyau essentiel qui permet de comprendre chaque chose.

Pourtant, bien que les trois autres candidats sembleraient avoir priorité puisqu'ils se présentent immédiatement comme des réponses au « qu'est-ce que ? », Aristote commence par l'examen du « substrat ». Le seul argument en faveur de cette procédure est le suivant : « Le substrat, c'est ce dont les autres choses sont dites, alors que lui-même n'est plus dit d'autre chose. *C'est pourquoi* c'est d'abord lui qu'il faut déterminer ; car le substrat premier paraît être réalité plus que tout ». Cet argument elliptique nous met face un nouveau « d'abord » (*prw`ton*, 1028b37), une nouvelle antériorité : non plus celle de la question de la réalité dans la question de l'être, non plus celle de la question « qu'est-ce que ? » dans celle de la réalité, mais celle du substrat dans celle de l'être de la réalité. Et l'argument invoqué tient tout entier à l'être du substrat, dont la définition suffit à justifier la priorité de son examen. En effet, nous nous rappelons que le chapitre 1 avait invoqué la priorité logique de la question « qu'est-ce que ? » en faveur de la priorité de la catégorie de la réalité comme étant fondamentalement le substrat dont on parle. Tout se passe donc comme si le substrat – ce dont on parle –, c'était ce qui était l'*objet* nécessaire et premier de la question « qu'est-ce que ? », quand les trois autres candidats à la réalité supposaient déjà posée, et donc définie, déterminée, objectivée, cette même question. De là la priorité du substrat. En outre, on se souvient que l'*ousia* avait été alors posée comme ce qui, dans l'être, est triplement premier (1028a32-33) : du point de vue du *logos*, de la connaissance et du temps. Or, la définition du substrat montre que, logiquement du moins, il est premier. Il faut bien qu'il y ait une réalité antérieure, déjà là, que l'on puisse désigner, pour que l'on puisse dire quoi que ce soit d'elle – et notamment ce qu'elle est. Comme le montre la définition du substrat, il y a donc une priorité logique du substrat *par rapport aux autres choses* – de même que, comme le montrera la définition de la quiddité, au début du chapitre suivant, il y a une priorité logique de la quiddité *de* chaque chose :

La quiddité de chaque chose, c'est ce qu'elle est dite être par soi. » (Z, 4, 1029b14.)

Mais il y a peut-être, ici encore, comme à la fin du chapitre 1, une priorité d'un autre ordre, non seulement logique mais historique. Aristote ne pourrait-il pas aussi invoquer la démarche de ses prédécesseurs ? La première stratégie des premiers penseurs à la recherche de l'*ousia* n'a-t-elle pas consisté à rechercher *d'abord* le substrat ? Souvenons-nous du livre A (983b6-17) :

La plupart des premiers philosophes ne considéraient comme principes de toutes choses que les principes de nature matérielle : ce dont tous les êtres sont constitués et à partir de quoi d'abord ils viennent à être (εἴη οὐλ γὰρ ἐστὶν ἀπαντὰ τὰ ὄντα καὶ εἴη οὐλ γίγνεται πρῶτον) et vers quoi finalement ils se corrompent (εἴη ὁ φεῖνεται τελευταῖον), tandis que la réalité demeure sous-jacente à ces déterminations changeantes... ; de même que nous ne disons pas non plus que Socrate vient à être absolument quand il devient beau ou musicien, ni qu'il périt quand il abandonne ces mêmes dispositions, *parce que* le substrat demeure sous-jacent (διὰ τὸ ὑπομένειν τὸ ὑποκειμένον), Socrate lui-même, de même en va-t-il ainsi du reste.

Les premiers penseurs se sont demandé ce qui demeure stable derrière les choses qui changent, ce qui demeure le même derrière les choses différentes : permanence et identité d'un *substrat* sous-jacent, telle était pour eux la réalité véritable, l'*ousia*. Ce raisonnement des premiers penseurs est analogue, note Aristote, à celui par lequel nous expliquons tout changement pour un particulier donné comme Socrate : le même être demeure sous-jacent derrière le passage de la privation à la forme ; et ce substrat, dont *logiquement* les deux contraires peuvent être *dits* (Socrate est illettré, Socrate est lettré), est en même temps le substrat *physique* permanent du changement, qu'il soit essentiel ou accidentel. Même si Aristote ne le dit pas ici, en Z, 3, il faut reconnaître que la recherche de la réalité a aussi commencé, chez les premiers penseurs, par la recherche du substrat sous-jacent au changement.

On peut anticiper sur la suite de *Zeta*, en s'appuyant sur cet arrière-fond historique implicite. Les premiers penseurs ont cherché la réalité en appliquant le critère substrat ; ils avaient bien raison, parce que, de toutes façons, schématiquement, la réalité, c'est le substrat (voir Z, 3, 1029a2-9). Mais ils ont fini par dire que, par là même, la matière, ou du moins les éléments matériels, sont des réalités autonomes, et qu'elles sont même les seules réalités (ainsi Thalès de l'eau, Anaximène ou Diogène d'Apollonie de l'air, Héraclite du feu, etc.). Ce en quoi ils ont eu tort (voir Z, 3, 1029a9-32). Après cela, il y eut Socrate et les platoniciens. Ils ont cherché la réalité de chaque chose en demandant *ce qu'est* chaque chose – *ce qui était une autre façon de chercher un substrat permanent sous-jacent*. De la question socratique « qu'est-ce que... ? », les platoniciens ont fait le critère de la réalité subsistante ; de la *quiddité* de chaque chose, de ce qui, dans la réalité de chaque chose, correspond à son noyau essentiel, ils ont fait le critère de l'*ousia* de chaque chose. Ils ont eu raison (voir Z, 4-6). Mais ils ont fini par faire d'universels (l'homme, le beau, le même), qu'ils appelaient formes, des réalités autonomes et même les seules réalités. Ils

ont eu tort (voir Z, 13-14). Tel est *grosso modo* le plan de *Zeta* : le critère logique du substrat, appliqué absolument et physiquement, mène à la réalité de la seule matière ; le critère de l'essence, appliqué absolument et physiquement, mène à la réalité des formes séparées. On voit que la structure générale de *Zeta* reproduit la logique de l'histoire – celle qui est analysée au livre A : de même que dans *Alpha*, la démarche des platoniciens est exposée (chap. 6) après celle des présocratiques (chap. 4-5), de même dans *Zeta*, le critère de réalité « substrat » mène d'abord à la matière seule avant que ne soit posée la question socratique-platonicienne de la quiddité. Ce n'est évidemment pas un hasard. Comme l'écrit Pierre Aubenque : « L'histoire est toujours invoquée [dans l'œuvre d'Aristote] comme une caution supplémentaire de vérité ».

Le texte de Z, 3 se poursuit ainsi :

C'est d'abord [le substrat] qu'il faut déterminer ; car le substrat premier paraît être réalité plus que tout. D'autre part, est dite telle en un sens la matière, en un autre sens la forme, en un troisième sens le <composé> des deux (j'entends par matière par exemple le bronze, par forme la figure visible, et par <composé> des deux la statue dans son ensemble) ; de sorte que si la forme est antérieure à la matière, et plus un être qu'elle, alors elle sera aussi, pour la même raison, antérieure au <composé> des deux.

Ces trois phrases sont cruciales et très controversées. Elles posent au moins deux problèmes. Le premier est posé par le *toiou`ton* (« telle ») de la ligne 1029a2. Renvoie-t-il à « réalité » de la ligne précédente (comme on le pense parfois), à « substrat » (comme on le soutient souvent), ou à « substrat premier » qui est le dernier mot – comme beaucoup le pensent et comme je tâcherai de le montrer ? Selon cette lecture, le raisonnement d'Aristote consiste à dire : puisque le substrat paraît réalité parce qu'il est premier entre tous les êtres, le substrat *premier* paraît plus réalité que toute autre. Mais – et tel est le second problème – s'il semble admis qu'Aristote admet l'antécédent, admet-il le conséquent ? Les interprètes qui posent cette question répondent le plus souvent non : Aristote accepte la prémisse et rejette la conclusion qui mène à l'identification de la réalité avec la matière. Sur ce point, je défendrai la lecture suivante : sans doute, une certaine conception, historiquement première, du substrat premier mène à la matière, mais cette conception doit être rectifiée, car le vrai substrat premier, antérieur à la matière et au composé, c'est la *forme*.

Il me semble en effet que le raisonnement d'Aristote ici est clair, à condition de le prendre dans l'ordre où il se présente. Aristote a posé, à la fin du dernier chapitre, qu'il fallait, pour résoudre la question en extension, d'abord répondre schématiquement (*uJpotupwsamevnoi*) à la question « qu'est-ce que la réalité ? » – autrement dit qu'est-ce qui rend réelles les réalités sur lesquelles tout le monde s'accorde, les réalités sensibles ? C'est ce qu'il fait. Schématiquement, la réalité c'est le substrat ; ce critère s'impose parce qu'il est logiquement premier. Telle est la caractérisation générale et schématique de la réalité – conforme à la leçon constante d'Aristote et

il ne reviendra pas là-dessus tout au long de Zeta. C'est bien d'ailleurs ce qu'il dit immédiatement après : « On a donc maintenant dit de façon sommaire ce qu'est la réalité, à savoir qu'elle est ce qui n'est pas <dit> d'un substrat, mais ce dont les autres choses sont dites. » Le livre *Zeta* pourrait donc s'arrêter là. Le critère de réalité est trouvé. C'est celui d'Aristote comme de tous ses prédécesseurs, c'est le seul possible. Si l'on garde ce point présent à l'esprit, il est clair que la caractérisation de la réalité comme substrat n'est pas *seulement* la ligne suivie par Aristote dans ce chapitre 3, comme on le croit généralement, ligne qui serait ensuite abandonnée pour étudier les titres des trois autres prétendants à la réalité, mais la thèse directrice de *l'ensemble du livre*. C'est ce que dit Aristote explicitement : la caractérisation schématique est juste mais, ajoute-t-il, « nous ne devons pas en rester là ; car ce n'est pas suffisant ; en effet cette <caractérisation> elle-même est obscure et de plus il s'ensuit que la matière elle-même devient réalité ». Quelle est l'obscurité ? Aristote vient de le dire : c'est que « substrat *premier* », qui est la bonne caractérisation schématique de la réalité d'un point de vue logique, peut référer, *d'un point de vue physique*, soit à la matière, soit à la forme, soit au composé des deux. En effet, ces distinctions conceptuelles (matière, forme, composé), au contraire des précédentes (substrat, quiddité, universel, genre) qui sont le résultat de l'analyse logique et un héritage de l'*Organon*, sont, elles, le résultat et l'héritage des traités physiques. Tout le problème est donc là : dans une réalité sensible, qui est une réalité parce qu'elle est un substrat, de quoi dépend-il physiquement qu'elle soit une réalité ? De la matière, de la forme, ou du composé ? Il faudra trancher entre ces trois solutions, et tout l'objectif du livre *Zeta* sera de trancher. La phrase suivante esquisse même très exactement, quoique *schématiquement*, l'ensemble du programme :

De sorte que si la forme est antérieure à la matière, et plus un être qu'elle, alors elle sera aussi, pour la même raison, antérieure au <composé> des deux.

Aristote reste ainsi fidèle à son entreprise programmée au chapitre 1, consistant à trouver la réalité, c'est-à-dire l'être *premier*, triplement premier. Cet être est nécessairement substrat, parce que le substrat est logiquement premier; cet être est même, pour les mêmes raisons, substrat *premier*, antérieur à tous les autres. Cet acquis définitif ne lève cependant pas l'ambiguïté du point de vue de la composition hylémorphique des réalités sensibles (puisque'il n'y a pour l'heure d'autre réalité considérée que sensible) ; et, anticipant *de façon hypothétique* sur le programme du livre entier, Aristote déclare simplement que, puisque le critère du substrat est celui de l'antériorité (la réponse à la question : « qu'est-ce qui est *d'abord* ? »), *si* la forme est antérieure à la matière, alors, on peut *a priori* en déduire qu'elle sera plus un être qu'elle et que le composé. Le raisonnement ne peut être pour l'heure qu'hypothétique, tant qu'on n'a pas montré l'antériorité de la forme – plus précisément *en quoi la forme a la triple antériorité qu'exigeait le chapitre 1* (1028a31-b 2). Et c'est bien ce qui sera montré. Elle aura en effet l'antériorité

logique : ce sera le rôle des chapitres 10 et 11 de montrer d'une part que « seules les parties de la forme sont des parties du *logos* » (1035b34) et qu'elles sont donc logiquement antérieures (1035b14-19), et d'autre part dans quelle mesure le composé et même la forme sont « réalité première » (1037a5) – au sens précis de *substrat* de déterminations. La forme aura aussi l'antériorité gnoséologique : comme le montrera le chapitre 15, la forme seule est connaissable. Elle aura enfin l'antériorité chronologique, autrement dit la priorité physique, et ce sera le rôle des chapitres 7 à 9 (qui ne doivent pas être tenus pour une parenthèse) de montrer l'ingénérabilité de la forme et donc son antériorité absolue par rapport au composé. Certes, de cette seule phrase de Z, 3, il ne se conclut pas encore que la réalité *soit* le substrat ni qu'elle doive être identifiée à la *forme*, mais, d'une part, que le critère substrat est *prioritaire* même s'il est insuffisant, et d'autre part qu'il devrait mener du point de vue physique, *prioritairement* à la forme, secondairement au composé et à la matière : ils ont tous les trois des titres à être la réalité des réalités sensibles parce qu'ils ont tous les trois des titres de *priorité* par rapport aux deux autres. De même qu'on peut être substrat en plusieurs sens, on peut être aussi plus ou moins premier, et par conséquent être plus ou moins réalité. La matière est en effet un substrat *physiquement* premier (c'est-à-dire absolu) mais pas un substrat logique du tout (un « sujet ») ; le composé est certes un substrat logiquement *premier* – mais pas un substrat physique du tout. La forme en revanche est un substrat *logique* (ce que la matière n'est nullement) en même temps – telle est sa supériorité – qu'un substrat *physique* (ce que le composé n'est nullement, puisqu'il « vient à être » à partir d'une forme et d'une matière préexistantes – voir Z, 8). La forme est substrat physique du composé et substrat logique de la matière, et c'est en ce sens qu'elle est substrat *premier*, c'est-à-dire *antérieur à l'un et à l'autre*. Que cette structure générale soit bien celle de *Zeta*, il me semble en trouver la preuve dans les deux rappels ultérieurs : celui du début du chapitre 13, qui entame la troisième partie de *Zeta* – son développement négatif – consacrée à examiner les titres de l'universel à être réalité, et surtout le résumé de *Zeta* au début de H (1, 1042a26 -30) :

Est réalité le *substrat* et c'est en un sens la matière,... en un autre sens le *logos* et la configuration,... en un troisième sens le composé des deux...

On comprend pourquoi cette priorité de la forme ne pourra être montrée qu'après l'examen de la seconde réponse, la quiddité. En effet, ce qui persiste d'identique derrière les changements, c'est sans doute la matière de chaque chose, mais c'est aussi leur forme ; car, de sa naissance à sa mort, Socrate demeure le même en tant qu'homme, en tant qu'il est le même *homme*. Donc ce qui est le plus *substrat* dans une chose, c'est en même temps ce qui répond aussi à la question de savoir ce qu'elle est (quiddité), ce que c'est pour elle d'être précisément ce qu'elle est, « ce que c'est qu'être » pour Socrate : c'est être comme un homme, certes, mais pas en général, c'est être un homme comme lui l'est, de sa naissance à sa mort. Par conséquent, puisque la forme sera

antérieure à la fois physiquement (elle est toujours présupposée à toute génération puisqu'elle ne vient jamais à être) et logiquement (elle est toujours présupposée à tout discours puisqu'elle est ce dont on parle), alors elle sera le vrai *substrat premier*. Mais, pour aboutir à cette conclusion, il aura fallu une seconde approche, celle de la quiddité : « qu'est-ce que c'est, pour x , d'être ce qu'il est ? ». On aura ainsi rectifié « platoniciennement » (au moyen de l'essence, *tiv ejsti*) le critère « présocratique » (être sous-jacent aux changements). Pour le dire en d'autres termes : les physiciens ont compris que, pour trouver la vraie réalité, il fallait savoir ce qui demeurerait irréductiblement ; ils ont donc appliqué physiquement le critère « substrat » et sont ainsi parvenus à la « matière » – comme Aristote lui-même quelques lignes plus bas – ou plutôt, dans leur cas, à tel ou tel élément matériel, eau, air, feu, terre. Par la suite, les platoniciens ont compris que la vraie réalité était dans l'essence (qu'est-ce que ?) ; ils ont au fond appliqué *le même critère* « substrat », mais eux l'ont appliqué logiquement. Ils sont parvenus à la « forme » – comme Aristote lui-même quelques chapitres plus tard – ou plutôt, dans leur cas, à des formes séparées. Il faut donc appliquer le même critère que les uns et les autres (être substrat), mais, comme ni la matière séparée (chap. 3) ni les formes séparées (chap. 13-14) ne peuvent être des réalités, il faut se demander si l'on peut être substrat *à la fois* physiquement et logiquement, être doublement sous-jacent, aux changements comme aux discours, tout en répondant pertinemment à la question « qu'est-ce que ? ».

Notons comment s'opère, à la fin du chapitre 3, la réfutation que la matière soit le vrai substrat premier, c'est-à-dire une réalité autonome. Aristote part d'abord à la recherche de l'*ousia* « en physicien », c'est-à-dire qu'il interroge les réalités sensibles. Pour savoir ce qui fait *leur* réalité, il applique donc au monde sensible et changeant le critère « être substrat » : ce qui est réel, le plus réel, c'est ce sans quoi le reste n'existerait pas. Mais il y a deux façons de comprendre et d'appliquer ce critère. Ailleurs, au premier livre de la *Physique* notamment, Aristote procédait à la manière des physiciens présocratiques qui parvenaient aux éléments et trouvaient le substrat *invariant* de ce qui *change*. Mais ici, dans un traité « métaphysique », Aristote ne cherche pas la réalité à partir du problème du *devenir*, mais à partir du problème de *l'être*. Ce sans quoi le reste n'existerait pas, ce n'est pas ce qui doit demeurer derrière les *changements* pour les rendre possibles (analyse dynamique), mais ce sans quoi aucun être quelconque ne *serait* (analyse statique). De là la procédure originale des lignes qui suivent pour trouver le substrat, et leur formulation inédite. On va retirer d'une réalité quelconque toutes les déterminations qui en sont prédiquées – autrement dit on ôte à quelque chose dont on parle tout ce qu'on peut en dire : d'abord ses qualités sensibles, qu'on appelle depuis Locke « qualités secondes », puis ses déterminations quantitatives – les « qualités premières ». Après ce « déshabillage métaphysique », il reste bien quelque chose, mais ce n'est rien de déterminé. On ne peut rien dire de la réalité obtenue, puisque toute détermination qu'on pourrait en dire devrait aussitôt lui en

être retirée par définition et ne ferait que prouver qu'elle n'est pas substrat ultime. Ce support absolu, c'est ce qu'on appelle la pure *matière*, réalité certes existante – donc *ousia* si l'on veut –, mais qui ne saurait être retenue comme seule réalité ni même comme *une* réalité indépendante, puisqu'elle n'a, par hypothèse, absolument rien de déterminé et n'est par conséquent susceptible ni d'identification ni surtout d'individuation. Ce qu'est sa matière (le bronze) à une chose dont on parle (la statue), la matière tout court l'est en général à tout ce dont on peut parler; si bien que de la matière elle-même on ne peut plus rien dire. L'application physique radicale du critère logique (être substrat) mène à un substrat premier dont tout le reste est dit ; il est si bien substrat premier dont on parle, qu'il n'est plus rien de dicible. La radicalité même du critère le perd. On voulait savoir quelle réalité du monde sensible est sous-jacente à toutes les déterminations variables, et on aboutit à ce qui certes demeure *identique* mais qui ne peut être *identifié* ; on voulait savoir ce qu'est le substrat dernier de tout dire, et on n'atteint qu'un indicible ; on voulait savoir ce qui fait le fond permanent de la réalité sensible, et on atteint sans doute quelque chose de réel mais qui, n'étant rien de déterminé, n'est plus une réalité. C'est réel, c'est même sans doute fondamentalement réel, mais ce n'est pas *une* réalité. La matière, le substrat premier de toute réalité sensible, est bien de la réalité mais c'est de la réalité paradoxale, puisqu'elle n'est *aucune* réalité. C'est comme si la première *catégorie* (ce dont on parle et à propos de quoi on peut dire ce que c'est) était tellement catégorie *première* qu'on ne pourrait plus dire ce qu'elle est, répondre au « qu'est-ce que ? » – ce qui est pourtant la définition de la première catégorie.

De là la nécessité de passer à la deuxième ligne d'enquête, la quiddité, qui est apparemment l'opposé exact de la première, le substrat. Il n'est que de comparer leurs deux définitions : « Le substrat, c'est ce dont les autres choses sont dites, alors que lui-même n'est plus dit d'autre chose » (1028b36-37) tandis que « la quiddité de chaque chose, c'est ce qu'elle est dite être par soi » (1029b13-14). En passant du substrat à la quiddité, on passe de ce qui fait le substrat de *toute* chose quelle qu'elle soit – de la réalité la plus indéterminée, qui n'est plus rien, ni ceci ni cela – à ce qui est pour *chaque* chose son essence la plus propre, ce qui fait qu'elle est justement ce qu'elle est, ceci ou cela, ce qui répond le plus exactement et le plus complètement à la question « qu'est-ce que ? ». En outre, cette nouvelle réponse est celle des platoniciens, et elle est, on l'a déjà noté, la voie historique opposée à la précédente, celle des physiciens présocratiques. Enfin, les définitions du substrat et de la quiddité nous offrent comme deux types opposés de rapport du langage et de l'être : le premier, qui pointe vers le sujet ultime de prédication, nous renvoie à la structure de l'énoncé prédicatif qui dit quelque chose de quelque chose (*ti kata tinou*) et est vrai *ou* faux ; le second, qui pointe vers la formule ultime du « qu'est-ce que ? », nous renvoie à la structure de l'énoncé définitionnel – qui, comme on sait, ne dit pas quelque chose de quelque autre chose, mais dit « l'essentiel de l'essence » – et est toujours vrai sans pouvoir être faux. Dans le premier cas, on parle d'une chose et on dit ce qui est vrai d'elle – ce qu'elle est

réellement ; dans le second, on se réfère à une chose et on dit ce qu'elle est, c'est-à-dire on donne les conditions nécessaires et suffisantes pour l'appréhender – la comprendre dans sa *réalité* – le plus adéquatement. Ces deux grands types d'énoncés renvoient donc à deux manières de viser la *réalité*.

Cependant, même si les deux réponses (substrat et quiddité) proposées par Aristote à la question « qu'est ce que la réalité ? » renvoient à des types d'énoncés (prédicatifs et définitionnels) qui s'appuient sur des structures logiques incompatibles et remplissent des fonctions épistémologiques opposées, même si elles sont issues de voies historiquement divergentes et reposent sur des définitions contraires, l'essentiel est qu'elles *ne désignent pas* des réalités incompatibles, ou même différentes. On n'a peut-être pas assez remarqué que, en dépit de la pluralité de ses lignes d'enquête, Aristote, qui n'est pourtant pas avare de cette solution, ne note nulle part dans *Zeta*: « l'*ousia* se dit en plusieurs sens ». La réalité, qui est le premier sens de l'être, du moins la réalité des réalités sensibles, se dit, du moins au sens premier, de la seule *forme*. En effet, dans l'approche précédente, Aristote se servait de la structure prédicative pour tenter de faire apparaître un substrat permanent sous la variabilité des déterminations. Or si le substrat absolu des réalités sensibles est réel sans pouvoir être une réalité, c'est-à-dire individualisable, il se trouve en revanche que, dans un *individu déterminé*, le substrat ultime de prédication – c'est-à-dire ce dont des prédicats variables peuvent être dits – est justement ce qui est *aussi* sa quiddité et fait l'objet de sa définition – c'est-à-dire ce dont on parle quand on dit quelque chose. C'est de ce même *substrat* qu'on prédique quoi que ce soit et dont on cherche la *quiddité*. Et c'est cela, justement, la réalité de la réalité ! *C'est ce qui est un substrat dans ce qui est un substrat*. Les deux lignes d'enquête, correctement tracées, se croisent en ce point. Loin de diverger et de mener à des *ousiai* différentes, comme on le dit souvent (la matière d'un côté, la forme de l'autre), elles mènent à un résultat convergent. Le plus réel de ce qui est la réalité la plus réelle, c'est le vrai substrat qui est en même temps l'essence des réalités. La réalité, c'est ce qui est à l'entrecroisement du vrai substrat (et non du substrat tel que l'ont entendu les physiciens présocratiques) et de la vraie essence (et non de l'essence telle que l'ont entendue les platoniciens).

Resterait alors à se demander pourquoi *Z, 3* n'a pas mené à cette solution, celle du noyau formel de *chaque* chose, mais au contraire au substrat matériel de *toutes* choses. Eh bien justement à cause de l'ambiguïté du terme *hupokeimenon* qui a servi de point de ralliement à tous ceux qui ont cherché l'*ousia*, la réalité. En l'interprétant à la manière des physiciens, comme ce qui demeure en dépit de tout changement ou ce qui est sous-jacent derrière toutes les déterminations physiques des choses physiques (leurs qualités, leurs quantités, etc.), on s'ôtait toute chance d'y voir un substrat logique de prédication, un *tode ti*. En outre, la décomposition analytique (le « déshabillage métaphysique ») n'a pas été celle d'un vrai individu : c'est à un corps quelconque

et non à un être vivant – seul vrai individu sensible – qu'on a ôté progressivement ses déterminations. Ce sera le double rôle de la suite de *Zeta* de réinterpréter logiquement ce critère substrat pour qu'il s'accorde avec les exigences de la quiddité et converge ainsi sur la forme de chaque chose (voir notamment les chapitres 10 et 11), et de montrer que les vrais individus de ce monde sont les vivants, à qui l'âme confère l'individualité (voir notamment le chapitre 16). Le « substrat » sera bien, dès lors, le substrat de *chaque particulier* ; il pourra être mis du même côté que les trois autres critères, le bon (la « quiddité ») comme les deux mauvais (l'universel et le genre), et être pour ainsi dire construit comme eux avec le génitif *hekastou*, comme au début de l'enquête (1028a34-36) : la réalité n'est pas en effet la quiddité de chacun *ou* le substrat ultime, elle n'est pas non plus la quiddité de chacun *et* le substrat ultime, elle est ultimement la quiddité *et* le substrat de chacun.

On peut avoir une confirmation de la méthode générale de la recherche de la réalité que je viens de tenter de dégager du début de *Zeta* dans le chapitre D, 8 qui à mon sens, dit en petites lettres ce que *Zeta* dit en grosses lettres et laisse entrevoir la même démarche générale.

Ce texte commence, selon la même procédure que *Zeta*, par faire une liste des choses qui ont été appelées « réalités », autrement dit, par répondre à la question de la réalité en extension. On y reconnaît même une classification parallèle à celle de Z, 2 : les corps simples, autrement dit les éléments (eau, terre, air...) ; les corps composés, et notamment les êtres vivants et les dieux (*zw/ av te kai ; daimovnia*), les parties de ces corps.

Mais là où *Delta* devient éclairant, et même plus précis que *Zeta*, c'est avec l'explication de la phrase suivante.

Si toutes les choses précédentes sont appelées « réalités », c'est parce qu'elles ne sont pas prédicats d'un substrat, mais que, au contraire, les autres choses sont prédicats d'elles. (1017b13-14.)

Cette phrase permet de confirmer deux points de notre analyse de *Zeta* : un point de méthode. La priorité du critère « substrat », pas plus que la question de l'être ou sa réduction à celle de l'*ousia*, n'est, aux yeux d'Aristote, son invention ou sa découverte, mais déjà la démarche de tous ses prédécesseurs. Quiconque a cherché l'*ousia*, quelque réponse qu'il ait apportée à cette question – et elles sont nombreuses et divergentes – a appliqué, sans le voir, le même critère « substrat ». Toutes les réponses données à « *qu'est-ce qui est ousia ?* » trahissent au fond une même réponse approximative à « *qu'est-ce que l'ousia ?* », c'est-à-dire témoignent en faveur de la même raison pour laquelle il faut appeler les corps simples ou les animaux des réalités, des *ousiai*. Aristote ne répond pas (du moins pas directement) à la question « qu'est-ce que (pour moi Aristote) l'*ousia* ? », mais à « quelle conception sous-jacente de la réalité est présupposée lorsque l'on répond, par exemple, que “seule, l'eau est réalité”, ou “seuls les êtres vivants sont des

réalités” ? » Dans les deux cas, c'est parce qu'ils sont *substrats*, c'est-à-dire parce qu'ils sont tenus pour une des réalités premières, antérieures aux autres qui, elles, dépendent d'elles. Ce n'est pourtant pas dans le même sens qu'un corps supposé simple (comme l'eau) et un animal, par exemple, sont dits substrats. Un animal est substrat de tout ce qu'on peut *dire* de lui et *qui lui arrive* ; l'eau est dite substrat en ce sens que tout le reste est fait d'eau alors qu'elle *n'est faite de rien d'autre*. Autrement dit, il y a une application logique et une application physique du même critère « substrat ». En effet, la dépendance ontologique peut s'interpréter en deux sens. Les physiciens ont appelé réalités « les corps simples », parce qu'ils pensaient que, pour savoir ce qui constitue la vraie réalité, il faut analyser la réalité telle qu'elle se donne physiquement, et ainsi remonter aux corps *ultimes*, dont tout le reste dépend, l'eau, ou l'air, ou les atomes. Mais d'autres, appelons-les des « logiciens », auraient pu dire « les vraies réalités, ce sont les êtres vivants, les animaux et les dieux », parce que ce sont les réalités ultimes, celles dont tout le reste est dit. Par exemple : « Hélène est belle ». Les deux interlocuteurs présupposent le même substrat, Hélène. Le *même* critère (être substrat ultime, substrat permanent) peut donc mener, selon le sens dans lequel on prend l'idée d'*analyse* (analyse physique ou analyse logique) à des réalités d'un certain type (les éléments des corps) ou d'un autre (les animaux particuliers, les dieux). Des réponses opposées à la question « qu'est-ce qui est réalité ? » peuvent donc être justifiées par une explication, qui est « schématiquement » la même – pour reprendre le terme de *Zeta* –, de *ce qu'est l'ousia* .

Disons-le autrement. On veut savoir ce qui est réellement ; par conséquent, on cherche *ce qui est sous-jacent à tout*. Mais, dès lors, il y a en quelque sorte deux voies de l'ontologie. Ce qui est sous-jacent à *tout cela*, certes, mais le problème est de savoir – tout cela : quoi ? « Cela », est-ce ce qu'on montre ou ce qu'on dit ? Est-ce cette réalité sensible où nous nous mouvons et dans laquelle tout se mue en son contraire ? Ou est-ce ce monde dont nous parlons et dont tout peut être dit et son contraire ? En dernière analyse, sont-ce nos sens ou nos énoncés qui nous offrent l'être ? Pour trouver la réalité ultime, faut-il décomposer tous les corps jusqu'aux corps simples, stables, permanents, dont tous les autres, composés et changeants, sont faits, ou faut-il analyser tous nos énoncés jusqu'aux « substrats » stables, permanents, dont toutes les autres choses sont dites ?

Ajoutons que l'ambiguïté du critère « substrat » est encore plus profonde. Car même dans la voie que nous avons appelée logique, il y a deux chemins opposés. Un analyste platonicien dira que dans « Hélène est belle », le « substrat », c'est « le beau », puisque ce qu'il y a de sous-jacent à cet énoncé, ce qui est fixe et permanent, c'est la beauté elle-même. C'est ce dont on parle en dernière analyse, et ce qu'on en dit, c'est que cette jeune fille (éphémère, transitoire, jeune pour un instant seulement) en participe. La beauté est le substrat dont tout le reste est dit (jeune fille, cuillère, œuvre d'art, etc.). Telle est donc l'*ousia*, puisque tel est le substrat. Mais on pourrait aussi

bien dire, à la manière d'Aristote lui-même dans le traité des *Catégories* : Hélène est le substrat permanent, dont la beauté (fragile, précaire) est dite. « Hélène » est *ousia* parce qu'elle est substrat. La réponse schématique (l'*ousia* est le substrat ultime), bien que *vraie*, ne permet donc pas de départager les réponses à la question « qu'est-ce qui est *ousia* ? ».

Dans D, 8, Aristote fait ensuite un deuxième pas. « En un autre sens, [est réalité] ce qui est cause immanente (εἰνυπαρχόν) de l'existence (τοῦ εἶναι) de ces choses qui ne sont pas dites d'un substrat ; par exemple l'âme pour l'animal » (1017b14-16). L'analyse régressive se poursuit. Face à des êtres (*onta*), on cherche ceux qui sont réellement des réalités (*ousiai*), on trouve que ce sont ceux dont les autres dépendent et sans lesquelles ceux-ci n'existeraient pas (c'est le critère « substrat »). Mais on peut aussi dupliquer, *réflexivement*, la question : qu'est-ce qui fait que ces réalités sont des réalités premières ? Et, naturellement, on peut répondre à cette nouvelle question en appliquant le *même* processus de pensée, le même critère « substrat », mais un degré au-dessus : quelle réalité est en elles comme leur substrat ? Qu'est-ce qui *en elle* est tel que le reste dépend de lui pour exister, et non pas lui du reste ? Qu'est-ce qui, dans ces réalités elles-mêmes, est si réel qu'elles n'existeraient pas sans lui ? C'est le noyau de réalité des réalités, puisqu'il leur donne leur être, de la même façon que les réalités donnent l'être à tout ce qui dépend d'elles (par exemple leurs attributs).

Mais il me semble que le texte montre que, à nouveau, deux types de réponses sont possibles, selon, cette fois encore, que ce rapport *interne* de dépendance ontologique (autrement dit l'application du critère « substrat » à ce qui est déjà substrat) est appliqué *logiquement* ou *physiquement*. Logiquement, un individu, un animal par exemple, était *ousia* parce qu'on pouvait parler de lui et qu'il était sous-jacent à tout ce qu'on pouvait en dire de variable – il était donc substrat. Mais logiquement, qu'est-ce qui *en lui* est substrat et fait de lui un substrat logique ? Autrement dit quelle réalité ultime, dans cet être qui est logiquement une réalité ultime, fait réflexivement de lui une réalité ultime ? C'est qu'il est un cheval, qu'il a la réalité propre, non seulement aux chevaux en général, mais au cheval qu'il est : s'il n'était pas précisément ce qu'il est, rien ne pourrait être *dit* de lui. C'est ce qu'il est proprement qui est donc en lui la réalité dont dépend logiquement tout ce qui peut être dit de lui. C'est ce qu'Aristote appelle *to ; tiv h̄n̄ eĩnai* – la quiddité. Donc le noyau logiquement substrat du substrat logique, c'est sa quiddité. La quiddité est le substrat logique de ce qui est substrat logique

Mais maintenant, qu'est-ce qui, en lui, le fait *physiquement* être substrat logique – physiquement, c'est-à-dire du point de vue de l'analyse hylémorphique du sensible issue de la *Physique* ? Appliquons à ce même être, qui est une *ousia* parce qu'il est un substrat logique, le critère « être substrat », mais entendu physiquement cette fois : ce dont le reste dépend pour exister et qui ne dépend pas lui-même d'autre chose. Appliquons-le par exemple aux êtres vivants. Qu'est-ce qui, *physiquement*, dans un être vivant, qui est une *ousia*, une réalité ultime, fait de lui l'être vivant

qu'il est ? Logiquement, c'est sa quiddité, on vient de le voir. Mais physiquement, c'est que son corps a une unité, une permanence dans le temps, qu'il a une identité continue, mais aussi une organisation interne, qu'il y a une frontière délimitant distinctement son intérieur et son extérieur, c'est tout cela qui fait qu'on peut parler de lui comme étant *un* être, « tel être » (cet être-ci, *tovde ti*), etc. – c'est cette réalité qui fait qu'il est ce qu'il est (un cheval) et qu'il est justement cet être (*ce* cheval). Autrement dit, la réalité qui est à la réalité qu'il est ce qu'elle est elle-même à tout ce qu'on en dit ou qui lui arrive, c'est l'organisation de ce corps en un tout en vue de la continuation même de son être (la vie même du vivant) – ce qu'Aristote appelle son âme. Donc l'âme est cette réalité (qu'Aristote appelle *eĩdo*) sans laquelle *cette* réalité-là (*tovde ti*), qui est ce sans quoi (*uJpokeivmenon*) les autres réalités ne seraient pas des réalités, n'aurait pas la réalité qui est justement la sienne (*to ; tiv h\\n eĩnai*). On voit que c'est une application au deuxième degré du critère « être substrat ». De même que sans cheval plus de couleur de cheval (« cheval » est donc une *ousia* et « gris » un être qui en dépend), de même, au second degré, la quiddité du cheval est ce sans quoi logiquement il ne serait pas ce cheval, comme l'âme est ce sans quoi physiquement il ne serait pas ce cheval. Ce sera ce que Aristote appelle dans le livre *Zeta*, la « forme ».

Mais ce que nous montre en outre D, 8, c'est que certains des prédécesseurs d'Aristote ont suivi une ligne d'analyse analogue à celle qu'il suit lui-même dans *Zeta*, mais à propos de ce qui s'était avéré le résultat de l'application physique (incomplète) du critère substrat, autrement dit non pas les individus, comme les animaux, substrats logiques, mais les corps simples, substrats physiques. C'est, me semble-t-il, ce qu'indique la suite du chapitre de D, 8.

Ce sont aussi les parties immanentes de ces êtres, parties qui les définissent (*oJrivzonta*) et marquent leur individualité (*tovde ti*), et dont la destruction serait la destruction de l'ensemble ; telles sont, au dire de certains, la surface pour le corps, et la ligne pour la surface. Et plus généralement le nombre est considéré par eux comme une réalité, car, une fois anéanti, il n'y aurait plus rien, il définit (*oJrivzein*) toutes choses ; en outre la quiddité, qui est exprimée dans la définition, elle aussi est dite la réalité de chaque chose. Il suit de là que la réalité se ramène à deux cas : c'est le substrat ultime, ce qui n'est pas dit d'autre chose, et c'est ce qui est un individu particulier (*tovde ti*) et séparable. Telle est la configuration ou forme de chaque chose. (1017b17-26.)

Autrement dit, ces philosophes ont suivi sur le corps le même raisonnement que lui, Aristote, a fait sur l'animal pour aboutir à l'âme. Ils considéraient à tort tel corps déterminé ou tel élément matériel comme un substrat ultime qu'ils prenaient donc pour une *ousia*. Mais, comme Z, 3 le montre, le vrai substrat *physique* ultime, c'est, non pas tel élément (eau ou air), mais la pure matière qui n'est plus rien d'individualisable ; en outre, aucun corps n'est un substrat logique car aucun corps n'est individualisable s'il n'est un corps vivant. Partant donc, à tort, d'un corps solide, en tant que tel, comme substrat supposé, ils ont posé la question de ce qui *en lui* était substrat physique. Ils raisonnèrent plus ou moins ainsi : « Cherchons ce sans quoi un corps ne

serait pas. Cela nous donnera la réalité de cette réalité ; son noyau de réalité ». Et la réponse légitime qu'ils trouvèrent était : ce sont ses parties ultimes, c'est-à-dire la surface, puis les lignes, voire les points, ou les nombres, qui sont à la fois ce qui logiquement le définit et physiquement le constitue (l'essence ici, ce sont les éléments). « Telle est la configuration ou forme de chaque chose », commente Aristote. On voit bien qu'il y a quelque chose de commun entre le raisonnement d'Aristote (un vivant est une réalité ; mais l'âme est ce sans quoi il n'y aurait pas de vivant, et même ce dont l'absence cause la destruction de l'unité, de la totalité et donc de l'ordre même que constitue le vivant ; donc l'âme est la réalité de cette réalité) et le raisonnement des « platoniciens » (un corps est une réalité ; mais la surface – ou la ligne, le point, le nombre – est ce sans quoi il n'y aurait pas de corps et dont l'absence cause la destruction de l'unité, de la totalité et donc de l'ordre même que constitue le corps ; donc la surface – ou le nombre – est la réalité de la réalité). L'analogie est évidente entre les deux recherches de l'*ousia*. Dans les deux cas, on cherche la cause *immanente* (εἰμναυρcon) qui fait être et demeurer ce qui est et qui le fait être et demeurer l'être même qu'il est, dans son individualité. Car quand un animal n'a plus d'âme, il est mort et son corps n'a plus d'individualité, il n'est plus un *tode ti*, il n'est plus séparable de la corporéité en général, il se dissout dans la terre, etc. ; et de même, quand un corps est analysé, il se résout en ses corps composants, et à la limite, en surfaces, qui elles-mêmes se résolvent à leur tour en lignes, etc. Cette *ousia* interne qui fait être chaque chose qui est, la définit en propre, lui donne son individualité et la différencie des autres, c'est ce que Aristote appelle logiquement sa quiddité (« l'essentiel de son essence », ce qui est exprimé dans la définition) et qui correspond physiquement à sa forme (μορφή ou εἶδος). Pour tel corps en trois dimensions, la réponse à la question de savoir ce qu'il est dans son essence individuelle, autrement dit sa quiddité, est exprimé par le *logos horismos* des mathématiciens, quand ils définissent les figures qui leur servent à construire toutes les autres, et cette essence correspond exactement à ses éléments constituants (à la *morphè*). Autrement dit, pour le corps considéré mathématiquement, l'essence correspond à la forme. On comprend donc comment ce raisonnement, qui identifiait, pour les corps (faux substrat physique puisque le vrai est la matière, et faux substrat logique puisque le vrai est l'individu vivant), leur substrat logique interne (leur essence) et leur substrat physique (leurs éléments constituants), a son pendant aristotélicien dans l'ensemble du livre *Zeta*, dont tout le propos central (des chapitres 4 à 12) consiste à montrer que, pour les vrais substrats *logiques* (les vrais individus, les êtres vivants), on doit pouvoir identifier leur substrat logique (leur quiddité) et leur substrat physique (leur forme, leur âme). La quiddité et la forme sont donc bien, finalement, la vraie *ousia* des vraies *ousiai*, la réalité ultime, à la fois logiquement et physiquement, des réalités ultimes, les individus vivants, l'application réflexive du critère « substrat » aux êtres reconnus comme substrats. On voit comment *Delta* éclaire *Zeta* : non seulement il confirme que le critère « substrat » est, comme il a toujours été, le seul critère de

réalité (le problème étant seulement de savoir comment l'appliquer), mais il montre clairement qu'on peut l'appliquer d'une part de deux manières (logiquement et physiquement), d'autre part à deux niveaux : pour savoir *ce qui est* réalité, pour savoir *ce qui fait* la réalité des réalités ainsi obtenues.

On peut désormais tenter de conclure, tant sur les controverses d'interprétation concernant la structure du livre *Zeta* que sur la question philosophique de savoir ce qu'est la recherche de l'*ousia* pour Aristote comme pour tout autre philosophe avant et après lui.

Les deux questions les plus controversées concernaient l'étendue et la fonction du critère « substrat », et le rapport entre les deux types de réponses légitimes à la question « qu'est-ce que l'*ousia* ? ». Le substrat est bien le critère qui sert positivement à toute la recherche de *Zeta*, et même à toute recherche possible concernant l'*ousia*. Ce même critère mène non seulement à la pure matière (qui est bien *ousia*) mais aussi, après passage par le crible de la quiddité, à la forme des *ousiai* sensibles. Nous avons même vu que ce critère est constitutif de toute recherche de la réalité, que ce soit celle des physiciens présocratiques, des platoniciens ou d'Aristote lui-même aux divers moments de sa recherche, qui diffèrent l'un de l'autre par les applications différentes de ce même critère. Chercher la réalité, c'est toujours chercher dans l'être ce qui en est le noyau d'être, ou dans l'être ce qui est réellement étant (to ; o[ntw" o[n, comme disait Platon). Quiconque se pose cette question ontologique acceptera donc toujours le critère général de priorité ontologique (x est plus réel que y si l'être de y dépend de celui de x , alors que celui de x ne dépend pas de celui de y). Mais les divergences entre ontologies proviennent du fait qu'il y a à la fois deux niveaux où l'on peut, et doit, appliquer ce critère substrat – et deux sens dans lesquels on peut le prendre. En effet, il y a la voie physique et la voie logique. L'indépendance ontologique du substrat peut donc être physique (c'est ce qui est invariable sous les variations) ou logique (c'est ce dont on parle, séparément de ce qui en est dit) ; autrement dit, le substrat sous-jacent aux changements qui se produisent d'opposé à opposé, ou le sujet sous-jacent aux énoncés opposés qui peuvent en être dits – les deux sens de la contradiction, *selon le devenir ou selon le discours*. En outre, comme Aristote nous le montre dans *Zeta*, et peut-être encore plus clairement dans *Delta*, il y a deux niveaux où l'on peut appliquer ce critère « substrat », d'une part pour mettre au jour le noyau de réalité derrière le divers des réalités, et ensuite, second niveau, à l'intérieur des réalités ainsi dégagées, pour dégager leur noyau de réalité, soit logique soit physique. Les deux niveaux où s'applique le critère « substrat » nous donnent donc, au premier niveau, des réponses du genre : une *ousia* c'est (bonnes réponses) tel être particulier (*tode ti*) – substrat logique – ou c'est *de* la matière – substrat physique ; ou encore (mauvaises réponses) : un élément, ou *une* forme (un universel) ; et, au deuxième niveau : l'*ousia* d'une *ousia*, c'est *sa* quiddité, ou c'est *sa* forme, ou (mauvaises réponses) c'est son genre, ou *sa* matière. En revanche,

les deux sens, physique ou logique, de l'indépendance ontologique permettent d'opposer, dans les réponses de premier niveau, les réponses *tode ti* et « matière », et, dans les réponses de second niveau, les réponses « quiddité » et « forme ». Tout cela, ce sont des *ousiai* sensibles légitimes, mais ni au même titre, ni au même degré. Ce qui peut être résumé dans le tableau suivant :

être une réalité, c'est être substrat	logiquement	physiquement		
	<i>oui</i>	non	<i>oui</i>	non
d'où : est réalité	<i>tel particulier</i>	l'universel	<i>la matière</i>	les éléments
est la réalité des réalités ci-dessus	<i>sa quiddité</i>	son genre	<i>sa forme</i>	sa matière

On entrevoit à présent ce qu'est la recherche métaphysique de la réalité. On entrevoit même, au sein de la démarche que nous venons de dégager, ce que peut être son *moteur*. Nous sommes face au monde comme face à un divers. Comment l'appréhender ? La métaphysique ancienne a eu, à la suite de Socrate, une réponse : par le « qu'est-ce que ? » Cette machine questionnante s'est révélée un extraordinaire instrument producteur de concepts. J'ai avancé ailleurs qu'il n'y avait qu'une autre machine questionnante possible créatrice de concepts métaphysiques, celle du « pourquoi ? ». Il aurait été possible de montrer, en particulier par une lecture attentive du dernier chapitre de *Zeta* prolongeant celle de P. Aubenque, comment la singularité absolue de la question « pourquoi ? » est broyée dans ce chapitre par la force prodigieuse de la machine « qu'est-ce que ? ». Contentons-nous d'esquisser comment opère dans *Zeta*, et peut-être pour toujours, le « qu'est-ce que ? » pour produire des concepts métaphysiques.

Il y a du réel et il nous est donné. Mais il nous est donné par la manière dont nous l'appréhendons théoriquement, c'est-à-dire au moyen d'un « qu'est-ce que ? » originel et implicite. C'est parce que nous demandons « qu'est-ce que ? » que nous voyons le monde fait d'êtres, d'*onta*. Ces êtres, nous pouvons alors demander ce qu'ils sont, en un « qu'est-ce que ? » cette fois explicite. Mais nous pouvons aussi, au deuxième degré, demander « qu'est-ce que l'être ? » (*tiv to* ; *o[n*, 1028b4), cette question étant le premier redoublement de l'être lui-même, ou plutôt, comme je le crois, le premier repli sur elle-même de la question « qu'est-ce que ? » qui a produit le premier concept : *to* ; *o[n*. Mais la question « qu'est-ce que l'être ? » doit faire l'objet d'un détour *préalable* car une question est logiquement première (*prw`ton*, 1028a14), celle de l'*ousia*, parce que l'*ousia* est justement, pour tout être, ce qui répond à la question « qu'est-ce que ? », comme on l'a vu. *Ousia* est donc l'effet du second redoublement de l'être, ou du second repli de la question « qu'est-ce que ? » sur elle-même. Mais pour y répondre, il est nécessaire *d'abord* (*prw`ton*, 1028b32) – préalable du préalable – de savoir ce qu'est l'*ousia* – en un

troisième redoublement, un troisième repli de la question *qu'est-ce que ?* On a donc la séquence : *qu'est-ce que ?*, d'où *l'étant*, d'où « *qu'est-ce que l'étant ?* », d'où « *qu'est-ce qui est étance ?* », d'où « *qu'est-ce que l'étance ?* ». Mais dès lors, la machine peut continuer : *qu'est-ce qui est d'abord étance ?* (troisième *d'abord*, 1028b37) – *qu'est-ce qui est réellement une réalité ?* C'est ce que nous appelions à l'instant le premier niveau, et c'est là qu'apparaissent les concepts de ceci (tovde ti), de matière (u{lh), etc. C'est en réalité le quatrième repli du *qu'est-ce que ?* Une fois parvenus à ce stade, il nous reste pourtant encore à réinterroger les *étances* ainsi obtenues pour chercher ce qui, en elles-mêmes, est réellement (*qu'est-ce que l'étance de l'étance ?*, la réalité de la réalité), et nous parvenons au cinquième repli du « *qu'est-ce que ?* » sur lui-même, avec le to ; tiv h\ n ei\ nai : *qu'est-ce, pour ce qui est réellement, d'être réellement ce qu'il est, qu'est-ce que l'essentiel de l'essence de l'étance*, la bien nommée par les médiévaux « quiddité », où s'entend dans ce *quid ?* comme un écho du « *qu'est-ce que ?* » initial et comme un espoir que le désir dont il est porteur de comprendre l'être puisse être un jour satisfait.

Francis Wolff (Université de Paris-X).