

Accident, par accident _____

(*symbebèkos*, συμβεβηκός,
kata symbebèkos, κατὰ συμβεβηκός)

► Le terme *symbebèkos* est le participe du verbe *ymbainein* qui signifie « aller avec ». Un accident est ce qui va avec une substance, c'est-à-dire qui appartient à une substance ou qui est dit d'une substance (cf. Substance). D'où une tendance ces derniers temps à traduire, en suivant l'exemple anglais, *kata symbebèkos* par « par coïncidence ». En un sens large, l'accident n'est pas lié à la substance de manière essentielle, et « par accident » s'oppose alors à « par soi » (*kath'hauto*) : « on appelle accident ce qui appartient vraiment à quelque chose, mais qui ne lui appartient ni nécessairement ni la plupart du temps » (*Métaphysique* Δ, 30, 1025a14). Est par soi ce qui n'est pas affirmé d'un sujet autre que soi-même : « homme » n'est pas affirmé d'autre chose alors que « blanc » est affirmé de « homme ». De toute façon l'accident ne peut être que prédicat et jamais sujet, même si tous les prédicats ne sont pas accidentels. C'est l'une des quatre manières dont un prédicat peut être attribué à un sujet, selon la classification des *Topiques*, les trois autres étant le genre, le propre et la définition (cf. Dialectique). Donc « il est possible aux accidents de ne pas être » (*Physique* VIII, 5, 256b10) et Aristote va jusqu'à dire que « l'accident est voisin du non-être » (*Métaphysique* E, 2, 1026b21). Par une sorte d'extension, tout ce qui n'est pas par ou pour soi est accidentel, ainsi quand on est ami avec quelqu'un par intérêt, il s'agit, dit Aristote, d'une amitié par accident (cf. Amitié). C'est donc une position constante d'Aristote que l'accident ne saurait être objet de science (cf. Science).

► Cette distinction entre la substance et ses accidents fait partie de la stratégie anti-sophistique d'Aristote. Ainsi un accident peut disparaître sans que la substance soit anéantie — en perdant sa blancheur, l'homme ne perd pas la vie —, tout ce qui peut être dit d'un accident ne peut pas être dit de la substance — alors que

certaines sophistes disaient que si Coriscos est autre que Socrate et que Socrate est un homme, Coriscos est autre qu'un homme. La liaison causale entre la substance et l'accident est elle-même accidentelle — Aristote parle de « cause par accident » — : le coup de pioche est cause par accident de la découverte du trésor que l'on ne cherchait pas. Il y a là l'effet du hasard, lequel est compté par Aristote au nombre des causes (cf. Hasard). Mais, pas plus que les accidents, les liaisons accidentelles entre phénomènes ne sont objets de science (cf. Science).

■ Mais il y a aussi un emploi plus fort d'« accident » chez Aristote, qui renverse les rapports entre accident et science, il s'agit des « accidents par soi », c'est-à-dire de propriétés qui appartiennent par soi à la substance, mais ne font pas partie de son essence. Avoir la somme de ses angles égale à deux droits appartient par soi au triangle, mais la définition du triangle n'est pas « une figure qui a la somme de ses angles égale à deux droits ». La pratique scientifique aristotélicienne consiste largement en l'identification de ces accidents par soi, puisque leur liaison avec leur sujet est constante et peut donc entrer dans un discours scientifique. Plus précisément, les accidents par soi sont ce que la science démontre à partir de principes eux-mêmes non démontrés (cf. Principe ; Science). Par exemple, s'il appartient à tous les rapaces d'avoir des serres, cette proposition peut entrer dans un syllogisme scientifique pour établir que tel oiseau ou telle famille d'oiseaux sont des rapaces. Dans ce cas, la traduction de *symbebèkos* par « accident » passe assez mal en français, parce qu'il est tout sauf accidentel pour un triangle d'avoir la somme de ses angles égale à deux droits. Il faudrait alors parler de « caractéristiques ».

Métaphysique Δ, 30.

Acte

(*energeia*, ἐνέργεια, *entelecheia*, ἐντελέχεια)

► La notion d'acte est inséparable de celle de puissance. L'acte est envisagé de deux points de vue différents. L'acte c'est d'abord une activité d'actualisation de quelque chose — substance ou propriété — qui passe d'un état potentiel à un état actuel. Aristote parle alors d'*energeia*. Quand l'état de pleine actualité est atteint, il parle d'*entelecheia*, souvent rendu par le décalque français « entéléchie ». Il est remarquable que dans le texte qui s'attache le plus explicitement à traiter de l'acte (*Métaphysique* Θ, 6), celui-ci soit défini par rapport à la puissance : nous appelons savant en puissance celui qui n'exerce pas sa science alors qu'il en a la possibilité, « de l'autre côté il y a l'acte » (1048a34). De même dans le livre Δ de la *Métaphysique* il y a un chapitre consacré à la puissance, mais aucun à l'acte. Tout changement est actualisation d'une ou plusieurs puissances et l'état qui suit un changement est l'entéléchie de cette ou ces puissances (cf. Changement).

► L'acte, et l'actualité, ont des degrés. D'abord la puissance, quand elle n'est pas effectivement exercée, ne peut pas être considérée comme vraiment actualisée. Ainsi Aristote fait-il une différence entre le savant qui exerce sa science et celui qui ne le fait pas, quand, par exemple, il dort, les opposant tous les deux à celui qui n'a pas encore acquis la science. D'autre part Aristote distingue l'acte proprement dit du mouvement qui conduit à la fin. « Tout mouvement est imparfait : l'amaigrissement, l'étude, la marche, la construction [...]. On ne peut pas, en effet, marcher et avoir marché, bâtir et avoir bâti » (*Métaphysique* Θ, 6, 1048b29). Dans l'actualité véritable la fin est l'exercice même de l'acte : on peut avoir été heureux et continuer de l'être, avoir vécu et continuer de vivre. Il est donc facile de comprendre pourquoi, alors que la puissance est du côté du substrat, c'est-à-dire de la matière, l'acte se réalise dans la forme, la quiddité (cf. Ontologie), l'essence, la substance.

▮ Aussi l'une des doctrines les mieux établies d'Aristote est-elle celle de l'antériorité de l'acte sur la puissance : si l'Hermès est en puissance dans le marbre, il faut qu'il soit d'abord en acte dans l'idée que s'en fait le sculpteur, si l'enfant est en puissance dans le semence de son père, il faut qu'existe d'abord un générateur en acte. C'est l'une des réponses d'Aristote à la critique parménidienne qui rendait le mouvement et le devenir impossibles : avec cette antériorité de l'acte — une antériorité par nature et non pour nous (cf. Antérieur) —, un état plus organisé ne viendra pas d'un état moins organisé, ou, en termes plus modernes, on ne devra pas faire venir une situation avec un degré supérieur d'information d'une situation avec une information moindre. Autrement dit rien ne procédera de rien. Un processus de constitution d'une réalité ne saurait produire cette réalité à lui seul : il faut une actualité originaire qui dirige ce processus. La forme cosmique et suprême de l'antériorité de l'acte sur la puissance se voit dans la doctrine aristotélicienne du « premier moteur immobile » qui, en tant qu'origine de tout changement, ne comporte aucune puissance, c'est-à-dire est acte pur et est donc immatériel (cf. Changement ; Dieu ; Sublunaire). Mais en un autre sens, à savoir pour nous, la puissance est antérieure à l'acte, car nous sommes d'abord savants en puissance avant d'acquérir la science (cf. Antérieur).

Métaphysique Δ, 12 ; Θ, 1-9.

Âme

(*psychè*, ψυχή)

► Aristote a très certainement cru à l'immortalité de l'âme, ou du moins d'une partie de l'âme. Il semble même avoir écrit dans sa jeunesse un dialogue, *Eudème ou de l'âme*, qui insistait tellement sur cette immortalité, qu'il y présentait la vie de l'âme incarnée dans un corps comme un malheureux épisode qu'il convenait de rendre le plus bref possible. Pourtant la question de l'immortalité, loin d'être au centre des écrits aristotéliens sur l'âme qui nous sont parvenus, n'y est même pas abordée, tout juste évoquée dans une remarque incidente. Le traité *De l'âme* est en fait un traité de biologie générale. L'âme y est définie comme la forme du corps vivant, tout comme la vision est la forme de l'œil, ou la « hachéité » la forme de la hache. Âme et corps forment donc une substance unique, si bien que l'âme ne saurait exister hors du corps, mais ce n'est pas n'importe quel corps qui sert de matière à n'importe quelle âme. Il faut que le corps possède des qualités, que nous dirions physico-chimiques, qui le rendent apte à mener la vie correspondant à son âme. Le terme *psychè*, qui chez Aristote comme chez Platon n'a jamais totalement perdu son sens originaire de « souffle vital », est de ce fait, chez celui-là, souvent synonyme de « vie » (cf. Vivant). L'âme est donc ce qui fait d'un être vivant ce qu'il est, c'est-à-dire son essence, sa nature ou sa définition, tous termes en l'occurrence synonymes. De même que c'est plutôt sa forme que sa matière qui est la nature d'un être naturel (cf. Nature), de même c'est l'âme qui définit l'animal et, comme Aristote le dit souvent, un homme mort ou une main morte ou une main de pierre ne sont homme ou main que par homonymie.

Certains interprètes d'Aristote ont cru repérer des différences importantes entre plusieurs doctrines de l'âme, et F. Nuyens a soutenu que ces doctrines différentes correspondaient à des phases de l'évolution doctrinale d'Aristote. Ainsi, dans l'*Éthique à Nicomaque*, on trouve deux analyses auxquelles on a attribué une

allure platonicienne. Aristote y distingue deux parties dans l'âme, l'une irrationnelle, l'autre rationnelle. Mais dans la première distinction, qu'il développe dans le dernier chapitre du livre I, il oppose, à l'intérieur même de la partie irrationnelle, deux parties, l'une étant purement irrationnelle — Aristote l'identifie à la partie nutritive de l'âme —, et une partie qui peut « entendre » la raison, comme on le voit quand nous obéissons aux exhortations qui vont contre nos inclinations mauvaises. Mais si cette partie participe à la raison, elle est aussi une partie de la partie rationnelle de l'âme. De sorte que la raison et l'irrationnel se rejoignent dans une partie commune qu'Aristote appelle « appétitive » ou « désirante ». Dans la seconde distinction entre parties rationnelle et irrationnelle, et qu'Aristote expose dans le livre VI, c'est la partie rationnelle qui a deux parties, l'une scientifique qui pense le nécessaire, l'autre « calculatrice » (*logistikon*) ou « délibérative » (*bouleutikon*), qu'il appelle aussi « opinative » (*doxastikon*), qui porte sur le contingent. Même si ce n'est pas la pensée seule qui fait agir (cf. Délibération), cette partie est concernée par ce qui constitue le domaine de l'action. Il est sans doute plus prudent, et finalement plus économique, de considérer que ces divisions en partie rationnelle et partie irrationnelle sont dépendantes du point de vue adopté par Aristote plutôt que de la date à laquelle elles ont été conçues. Pour son exposé éthique, notamment celui qui concerne la différence entre science et prudence, cette division suffit à Aristote. L'analyse de l'âme en trois grandes capacités, qui est exposée ci-dessous, n'est pas contradictoire avec cette division en rationnelle et irrationnelle et lui est, en quelque sorte, superposable. C'est d'ailleurs ce que dit Aristote lui-même : « il lui [au politique] faut ces vues en fonction de ses besoins, car plus de précision outrepasserait notre propos » (I, 13, 1102a24).

▮ Quand il considère l'âme comme la forme du vivant, Aristote distingue plusieurs sortes d'âme correspondant aux diverses sortes de vivants. Aristote distingue notamment trois grandes capacités, ou facultés — que, malheureusement, il appelle parfois des « parties » —, qui marquent les étapes d'un développement de l'âme. Toute âme a une faculté nutritive. C'est la caractéristi-

que essentielle, c'est-à-dire définitoire, du vivant : tout vivant est capable de s'assimiler certaines substances extérieures. La faculté nutritive est aussi faculté de reproduction, la reproduction étant l'autre caractéristique définitoire du vivant. La conception aristotélicienne de la fécondation fait, en effet, de la semence une forme élaborée de la nourriture (cf. Génération). Certains vivants ont, outre la faculté nutritive et reproductrice, la faculté sensitive et discriminatrice. Ce sont les animaux. Enfin parmi les animaux certains ont, en plus de ces deux facultés, une faculté motrice qui fait qu'ils peuvent se mouvoir pour satisfaire leurs besoins.

C'est la faculté sensitive de l'âme à laquelle Aristote consacre les développements les plus importants. Aristote, en effet, d'une part s'est principalement intéressé aux animaux, lesquels se caractérisent par la sensation, et, d'autre part, a trouvé dans la perception sensible un paradigme théorique pour comprendre toutes les sortes de perception (cf. Intellect). Il introduit, pour en rendre compte, deux distinctions fondamentales, celle entre sensible propre et sensible commun et celle entre sensible par soi et sensible par accident (cf. Perception). Une autre distinction est entre sensation correspondant à un objet réellement existant, et perception d'images produites par l'esprit lui-même. Ces images correspondent à une faculté qu'Aristote appelle *phantasia*, terme généralement rendu par « imagination » (cf. Imagination).

▮ Aristote aborde le problème de la pensée à la suite de celui de la perception, en maintenant le parallélisme entre les deux opérations aussi longtemps qu'il le peut. Le sens et le sensible doivent d'une certaine manière devenir une seule et même chose, de même pour l'esprit et l'intelligible. De toute façon, la pensée est impossible sans images, et sans cette faculté des images appelée *phantasia* (cf. Imagination), laquelle s'appuie sur la perception sensible et ne peut advenir qu'à travers la perception sensible. Cependant l'intellect, s'il doit être le lieu des formes, devra avoir la capacité de recevoir ces formes sans matière. L'intellect a une double, et paradoxale, relation à l'actualité (cf. Intellect). D'abord il est actualisé par les intelligibles qui sont en acte. Mais il a aussi la fonction

d'actualiser les intelligibles qui sont engagés dans les sensations et les images. Car les intelligibles d'Aristote ne sont pas des Idées à la manière platonicienne qui existent en acte « au-dessus » du sensible. D'où la distinction par Aristote d'un intellect « patient » ou passif et d'un intellect agent, source inépuisable de commentaire et de spéculation pour les siècles suivants, et notamment parmi les penseurs médiévaux. Quant à la faculté motrice, elle est loin de se réduire au mouvement local. Certes Aristote distingue entre les animaux qui sont mobiles et ceux qui sont attachés à un endroit comme les huîtres à leur rocher. Mais la motricité étant définie comme la faculté de se mouvoir vers ce qu'on désire, elle comprend aussi la possibilité qu'ont les humains de se porter vers un objet qu'ils ont décidé d'atteindre à la suite d'un choix éthique. C'est d'ailleurs dans le traité du *Mouvement des animaux* que l'on trouve l'une des deux descriptions — l'autre étant dans l'*Éthique à Nicomaque* — du « syllogisme pratique » (cf. Délibération).

Amitié

(*philia*, φίλια)

► Si le terme *philia* est, du temps d'Aristote, d'emploi assez récent, l'adjectif *philos* est ancien. Le sens fondamental de ce dernier mot a fait l'objet d'une querelle très importante pour comprendre les conditions historiques et sémantiques dans lesquelles Aristote va développer sa doctrine de l'amitié. Avec une sorte d'unanimité, les commentateurs considéraient que, comme *philos* pouvait, dans les textes anciens, et notamment homériques, indiquer la possession, à n'importe laquelle des personnes, suivant le contexte — *philos uiōs* pouvant signifier « mon, ton ou son fils » —, mon *philos* c'est celui qui m'est le plus propre et le plus proche, et notamment mon parent le plus proche ou quelqu'un ou quelque chose qui se trouve m'appartenir complètement. Gustave Glotz soulignait que dire de sa femme qu'elle était *philè* signifiait, non pas qu'elle était « aimée »,