

PAUL RICŒUR

ÊTRE, ESSENCE
ET SUBSTANCE
CHEZ PLATON
ET ARISTOTE

*Cours professé à l'université de Strasbourg
en 1953-1954*

Texte vérifié et annoté par Jean-Louis Schlegel

ÉDITIONS DU SEUIL
25, bd Romain-Rolland, Paris XIV^e

parties immanentes de toutes choses qu'est selon eux constituée et façonnée la substance. »)

d) Le cas de *Parménide* est encore plus embarrassant pour Aristote : la négation du mouvement et du multiple supprime le problème du « principe » et de la « cause » : aussi faut-il dire que « la discussion de leurs doctrines ne peut en aucune façon rentrer dans le cadre de notre présent examen des causes » (A 5 986 b 13). C'est seulement par une inconséquence que Parménide rentrera dans le schème aristotélicien de l'histoire, à savoir par sa fameuse « voie de l'opinion » qui réintroduit la pluralité sensible : signe aux yeux d'Aristote de cette contrainte des faits (*id.*, 986 b 31)¹ déjà évoquée à propos du *noûs* d'Anaxagore.

3. – LA CRITIQUE DU PLATONISME

a) *Question préalable* : qu'est-ce que Aristote a compris dans le platonisme ? Toute sa critique en effet est commandée par sa lecture même de Platon. Deux traits sont à considérer :

– d'abord, c'est un platonisme dogmatique et naïf qui est dépeint par Aristote ; c'est à peu près la philosophie de l'« arrière-monde », que raille Nietzsche ; une sorte de *chosisme* des Idées. La façon dont il se représente la *motivation* du platonisme est déjà caractéristique (Livres A, B) : le point de départ de Platon est héraclitéen (à travers son maître Cratyle) : « Les choses sensibles sont dans un flux perpétuel et ne peuvent être objets de science. » Plus loin² Aristote ajoute :

1. Cf. ci-dessous, p. 228.

2. Il s'agit de la même phrase en A 6 987 a 33-34.

« Platon demeura fidèle à cette doctrine. » Platon, c'est le philosophe qui a désespéré de la vérité du sensible, et, selon le mot du *Phédon*, se « réfugia » vers les Idées, bref qui chercha la réalité véritable *ailleurs*. La rencontre avec Socrate est le deuxième motif ; Socrate enseigna à « définir » et « chercher l'universel ». Mais « sa formation première » (c'est-à-dire héraclitéenne) l'amena à penser que « cet universel devait exister dans des réalités d'un autre ordre que les choses¹ sensibles » (A 6 987 b 1 5 sq.).

Il est frappant que le divorce entre Aristote et Platon se dessine déjà dans cette interprétation des motifs du platonisme. Platon a désespéré de la réalité sensible ; Aristote a fait le pari ou le serment inverse : il y a une science possible des choses physiques ; c'est bien pourquoi, dès le premier livre de la *Métaphysique*, c'est la *Physique* qui prête à la *Métaphysique* ses cadres d'explication : les « quatre causes ». Ce pari différent est le motif de l'incompréhension même d'Aristote. Car le modèle d'existence, si l'on peut ainsi parler, est originellement situé dans des dimensions différentes ; pour Aristote, il est près de nous, il est ici ; pour Platon, il est là-bas ; dès lors Platon ne pouvait apparaître que comme le philosophe qui a accordé aux intelligibles *l'existence qui ne convient qu'aux choses*, qui a vidé le sensible de sa réalité, par intimidation héraclitéenne, dirait-on, pour transposer la réalité « là-bas ».

C'est en effet dans les termes les plus naïfs que le platonisme est dépeint, à peu près dans ceux que Platon lui-même

1. Tricot, dont Ricœur cite apparemment la traduction, a mis « êtres » à la place de « choses » (*Métaphysique* t. 1, Paris, Vrin, 1991, p. 30 – il s'agit de l'*editio minor* par rapport à celle parue pour la première fois en 1933). Rappelons que les citations par Ricœur de la traduction de Tricot ne sont pas toujours très littérales.

attribuait aux Amis des Formes dans le *Sophiste*, ou au jeune Socrate dans le *Parménide* : les Idées sont « séparées » du sensible et les choses sensibles « homonymes » y participent par une « imitation » semblable à celle du Pythagorisme (« le mot seul a changé », note Aristote). Il est étonnant qu'Aristote puisse dire : « Toutefois, cette participation ou imitation des Idées, quelle en peut être la nature ; c'est là une recherche qu'ils ont laissée dans l'indécision » (A 6 987 b 12-13). Étonnant quand on se rappelle la critique des diverses représentations imagées de la participation dans le *Parménide*. En somme, Platon a cru que ces interprétations grossières de la participation étaient de simples caricatures dont il pouvait se dégager ; Aristote a reconnu dans cette caricature le vrai visage de Platon.

— *Deuxième trait* : non seulement le platonisme est pris dans son énoncé le moins critique et le plus dogmatique, mais il est projeté sur le plan même de la problématique aristotélicienne de l'*explication du réel sensible* : Platon « cherchant à appréhender les causes des êtres qui nous entourent... » (A 8 990 b 1). Il ne faut pas perdre de vue en effet que cette critique est introduite en coin dans le Livre A, dominé depuis le chapitre 3 par l'énumération des « quatre causes » ; il est encore rappelé au chapitre 7 (entre l'« exposé » et la « critique »), que « nul de ceux qui ont traité du problème de la cause n'a rien énoncé qui ne puisse rentrer dans les causes que nous avons nous-mêmes déterminées dans la physique¹... » et que le platonisme est celui qui s'est le plus rapproché de la « quiddité » et de la « substance formelle » ; enfin le chapitre 10, après la critique de Platon, conclut : « Que les causes que nous avons énumé-

1. A 7 988 a 20-22.

rées dans la *Physique* soient celles-là mêmes que tous les philosophes ont, semble-t-il, cherchées, et qu'en dehors de ces causes nous n'en puissions nommer d'autres, les considérations qui précèdent le montrent avec évidence¹... »

Dès lors, l'« acte philosophique » de Platon est méconnu ; s'il est vrai que la problématique platonicienne est la possibilité du sens et finalement du langage, ce problème est réduit à celui d'Aristote qui est celui de la *réalité sensible* considérée dans son *dioti*, dans son « pourquoi », et non dans sa présence brute, dans son *ôti*. Cela est important pour comprendre la critique de Platon : elle ne peut consister qu'en ceci : faire apparaître l'échec d'un platonisme *naïf* confronté à la *problématique aristotélicienne*.

b) Nous pouvons dès alors aller vite avec la critique de Platon. Il est douteux qu'on puisse en attendre ce que Robin en attendait dans sa *Théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote* (1908), à savoir un départage du témoignage authentique d'Aristote sur Platon et de « ce qui paraît surajouté dans un intérêt dogmatique et polémique ». Ce n'est pas en effet la critique qui se tient sur un terrain aristotélicien, mais déjà l'interprétation du platonisme et de son intention philosophique propre.

Robin articule en trois moments la critique des Idées platoniciennes (abstraction faite de la discussion de la *métamathématique* qui aurait fait l'objet de l'enseignement oral de Platon) :

- 1) l'hypothèse des universaux ;
- 2) l'absurdité de la participation ;
- 3) la délimitation incohérente du champ des Idées.

1. A 10 993 a 10-12.

Il n'est pas question de reprendre cet examen scolaire d'une argumentation elle-même très scolaire d'Aristote, ripostant à un platonicien lui-même très scolaire ; il est beaucoup plus intéressant d'essayer de surprendre les ressorts proprement aristotéliens de la critique. Ainsi :

1) La critique de la *réification* des universaux suppose d'une part que la réalité conférée par Platon aux Idées est celle même que Aristote reconnaît aux substances individuelles ; les Idées sont alors traitées comme des *substances individuelles* : réaliser les essences, c'est les substantialiser ; d'autre part ce que Platon appelle Idée, c'est ce qu'Aristote appelle soit des « universaux », soit des « quiddités ». Ce deuxième point appelle une explication : sous le nom d'universaux, Aristote entend l'étagement des genres et des espèces pour une pensée classificatrice, étagement allant des genres les plus élevés jusqu'aux espèces dernières ; Aristote est d'accord avec Platon pour dire qu'il n'y a de démonstration et de science que de ces universaux (livre B 4 999 a 24-32). Mais l'universalité est extrinsèque et accidentelle par rapport à l'essence de la chose ; autrement dit : qu'un attribut se répète en plusieurs sujets, cela n'est pas inscrit dans l'essence qui en principe pourrait être l'essence d'une seule chose. L'universalité est donc accident de la chose et non pas chose. Mais l'argument n'est pas compréhensible si l'on ne sait pas que pour Aristote le réel, c'est le sujet d'attribution et non pas l'attribut ; la substance n'est précisément que ce qui ne peut s'attribuer à autre chose, ce qui n'est jamais attribut mais toujours sujet. L'indice de réalité s'est ainsi posé sur la chose à qui il arrive ceci ou cela. Le platonisme apparaît alors comme une sorte de monstre : où les universaux sont traités comme des individus séparés,

telles des individualités primordiales, alors que ce ne sont pas que des classes d'attribution. L'incompatibilité de l'universel et de la substance sous-tend toute la critique (cf. B 6 1003 a 7-13 ; K 2 1060 b 21 ; M 9 1086 b 21 ; M 9 1086 b 32-35).

Reste que les Idées ne soient pas des « genres » universaux, mais la *quiddité* même des choses. Dans le langage d'Aristote, la quiddité, c'est le τὸ τί ἦν εἶναι = *to ti ên einai* – mot à mot : le « quoi était (donné) d'être » (on expliquera l'expression elle-même plus loin¹, allons droit à l'intention) ; la quiddité, c'est le total unifié des éléments de la définition, le propre du défini, ce que toute la tradition occidentale appellera l'« essence » ou la « nature » de la chose, dont on trouve l'explication dans *Métaphysique Z 5 1031 a 12*². Ce que Platon substantialise, en « séparant » la définition, c'est donc, en langage aristotélien, le *ti ên einai* qui

1. Si l'on veut serrer de près l'expression, il faut traduire avec saint Thomas (*De Ente et Essentia*) : *quod quid erat esse*, « ce qu'il a été donné d'être à quelque chose », dit Tricot (*La Métaphysique d'Aristote*, traduction, introduction et commentaire, 2 vol., p. 23, n. 3) ou « ce que la chose ne peut pas ne pas être » (Ravaisson), sa définition totale sans référence à ce fait extrinsèque ou accidentel que ce sens est aussi celui d'autre chose. (Remarque : pourquoi l'emploi de l'imparfait dans le *ti ên einai* ? Est-ce un imparfait philosophique supposant un « disions-nous » ? Un imparfait de durée ? Ou plutôt une antériorité de la forme sur le composé ? C'est une réminiscence littéraire d'Antisthène, qui définissait le logos comme *ho to ti ên, ê esti, dêlon* = ὁ τὸ τί ἦν ἐστὶ δῆλον) (PR) [*dêlos* signifie « clair, évident, manifeste »]. Mais la phrase en devient encore plus intraduisible. Approximativement, en se calquant sur Tricot : « Ce qu'il lui [au logos] était donné [d'être] était, en tant qu'il est, manifeste » – Dans l'*editio minor* d'Aristote, *Métaphysique*, trad. J. Tricot, t. I, livres A – Z, Vrin, 2000, la note se trouve p. 12].

2. L'explication de la quiddité par Aristote est développée avant tout en Z 6 ; elle est seulement annoncée en Z 5 1031 a 12.

représente l'essence du défini et sa quiddité (Robin). Nous sommes bien ici au point où Platon et Aristote font tous les deux une philosophie de la Forme ou de l'Idée, mais où les sens qu'ils donnent respectivement à la forme s'excluent absolument ; l'Idée ou Forme platonicienne est une unité de signification, un grain de sens ; la forme aristotélicienne est un principe d'existence ou, si l'on peut dire, une unité, un grain d'existence ; dès la première définition des quatre « causes » à A 3, elle est la première nommée des quatre causes sous les deux noms synonymes de *ousia eidikê* (substance formelle), ou de *to ti ên einai* (« quiddité »).

Si donc l'idée platonicienne est transposée dans le langage d'Aristote, le vice du platonisme consiste à « séparer » la quiddité d'une chose de la chose même, par conséquent à décoller la forme de la matière, ce qui n'a aucun sens, puisque la réalité c'est le composé concret de la forme et de la matière, l'individu qui est là dans l'indivision de son sens et de sa présence. Dans une philosophie de l'individualité concrète qui a pour modèle l'organisme, l'individu vivant, la forme ne peut être qu'immanente à la matière ; la réaliser à part c'est traiter comme *substance* ce qui est la « nature » même de la substance. La quiddité et la chose font un, dans une philosophie de l'individualité concrète, alors que l'Idée et la chose font deux dans une philosophie des signes, du parler, du penser par paroles signifiantes.

Dès lors l'Idée platonicienne ne pouvait plus apparaître que comme un doublet inutile et absurde de la réalité véritable. C'est à quoi aboutiront les Livres Z, H, θ , les livres centraux sur la substance : l'existence pleine et authentique des choses *suffit* (cf. Z 6 1031 a 15-28 ; 1031 b 3-18 et 1031 b 31-1032 a 2 ; Z 10 1035 b 27-31). « Si les êtres qui ne sont pas affirmés d'un autre être, mais qui sont par soi et pre-

miers existent, *ils suffisent*, quand bien même les Idées n'existeraient pas... Il ressort de ces arguments que chaque être lui-même est un avec sa quiddité, et que cette identité n'a pas lieu par accident » (1031 b 13-14 et 19).

Ainsi projetée sur le plan « physique » de l'aristotélisme, l'Idée est un genre universel pris pour une substance, une quiddité décollée de la chose.

2) L'absurdité de la participation n'est pas non plus une objection compréhensible dans l'absolu ; elle ne se comprend qu'à partir d'une philosophie qui exclut la participation par l'immanence des formes à leur matière¹.

3) Quant à l'étendue du monde des Idées – à sa « population », comme dit Ross dans son livre sur la *Théorie des Idées chez Platon* –, Aristote insiste sur deux difficultés qui intéressent directement notre investigation ontologique.

D'un côté, l'hypostase des universaux en substances a conduit Platon à exclure indûment certaines Idées dont il y a pourtant science, telles que les idées de choses individuelles, de choses artificielles, les idées de négation et de privation, les idées de relations ; exclusion injustifiée car il y a science, sous forme d'attribution, de termes négatifs tels que non-homme, de termes relatifs tels que l'Égal et même de l'individu périssable « dont il reste une image dans la pensée ».

Cette critique est surprenante : le platonisme, du *Phédon* au *Sophiste*, n'a-t-il pas exploré les relations sous le titre de la « communication des genres » et ne leur a-t-il pas donné

1. On trouvera cette argumentation dans Léon Robin, *Aristote*, Paris, PUF, 1944, p. 81-120, auquel on renvoie ici (PR).

pour fondement une Idée, l'Idée de l'« Autre » ? Même remarque à propos des négations ; Robin avoue : « Aristote paraît avoir été, si l'on s'en rapporte à ses propres assertions, un interprète inexact de la doctrine de Platon sur les négations. Il est douteux que Platon ait fait du Faux un non-être réel et un principe idéal. Mais il est possible que, en tout autre sens, il ait fait une place au non-être dans le monde des Idées, et qu'il ait vu dans le non-être un principe positif de l'existence d'un monde des Idées. Il est possible d'autre part qu'il ait dit aussi que le non-être n'est rien et que, étant la négation même de la réalité de l'Idée, il n'a pas sa place parmi les Idées. Mais il aurait fallu sans doute ne pas prendre ses assertions isolément ni les interpréter à la lettre¹. » De même : « Il est peu vraisemblable, étant donné l'argument du $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$ ², que Platon ait nié qu'il y eut des Idées des Relatifs³. »

À vrai dire Aristote ne rend pas justice à ce que nous avons appelé l'ontologie de second degré du platonisme ; c'est pourtant Platon le premier qui, pour rendre compte des « étants » idéaux, a introduit la dialectique de l'Idée de l'être, laquelle précisément repose sur les idées de relation et d'autre. N'est-ce pas plutôt en raison même du privilège de la « substance », dans la théorie des acceptions multiples de l'être selon Aristote, que la relation est refoulée à l'autre extrémité de la série des catégories ? N'est-ce pas cette disgrâce de la relation dans un substantialisme qu'Aristote projette dans la philosophie de Platon, préalablement réduite à un substantialisme des Idées ?

1. Robin, Aristote, *id.*, p. 187 (AC).

2. Lire : *pros hèn*.

3. *Id.*, p. 189 (AC).

En revanche, Aristote reproche à Platon d'avoir traité comme des Idées, c'est-à-dire selon lui des « Universaux », des « Genres », le Bien, l'Un et l'Être. L'argument contre l'Idée du Bien doit être rapproché de la critique qu'en donne le livre I de l'*Éthique Nicomachéenne* (1096 a 17-23 ; 1096 b 8-25)¹ ; le Bien ne peut être « par soi » car il n'est pas de genre qui englobe les biens correspondant aux divers genres de vie : plaisirs, honneur, prudence et méditation. Ainsi est perdu le lien si subtil que Platon établissait entre la vision et la visée dans *République* VI-VII. Le sens de la critique d'Aristote apparaît en clair dans le cas de l'Un et de l'Être : ce sont des principes pour les platoniciens parce qu'ils sont suprêmement attribuables ; mais les attributs les plus universels sont précisément les plus loin de la réalité, de la substance, donc les plus difficiles à hypostasier. Bien plus on dit douteux qu'ils soient des « genres » (donc des Universaux, donc des Idées). L'Être, pour commencer par lui, « se dit en de multiples acceptions » ; ce sont ces acceptions multiples, élaborées dans la théorie des catégories qui sont à la rigueur des « genres » : substance (l'être c'est une chose qui est), qualité (elle est, parce qu'elle qualifie la chose qui est), etc. ; ainsi la pseudo-Idée de l'être se distribue selon les catégories. Quant à l'Un, il se diversifie parallèlement à l'Être ; l'Un, c'est *un* être, au sens d'une substance, d'une qualité ; c'est immédiatement que chacune des catégories est être ou un être, sans avoir à participer en outre aux prétendus « genres » Être et Un.

Ainsi le platonisme est décapité à la fois de sa *visée* vers le Bien, que le *Philèbe* radicalise dans l'Idée de l'Un, et de

1. « Éthique Nicomachéenne » : cet intitulé vient selon toute apparence de Paul Festugière dans son étude intitulée *Le Plaisir* (à propos de « Éthique Nicomachéenne » VII 11-14 et X 1-5), Paris, Vrin, 1936.

sa *dialectique* ontologique de second degré. On peut être consterné de l'absence de compréhension et de sympathie pour des œuvres comme le *Sophiste* et le *Philèbe* de la part d'un philosophe qui a vécu vingt ans avec le maître. La dialectique des genres de l'être, dans le *Sophiste*, n'est-elle pas pourtant de la même veine que la théorie de l'être en tant qu'être et que la théorie des catégories, liées entre elles par un lien analogique qui oscille entre l'homonymie et la synonymie ? Aristote, en tout cela, est obnubilé par sa conviction que la réalité est du côté des sujets d'attribution et que le platonisme se résume tout entier dans une vaste hypostase des attributs d'affirmation ; alors tout le platonisme doit passer par ce défilé : il n'y aura rien en lui que des attributs, des genres, des Universaux, érigés en substances. Toute l'ontologie de second degré est d'avance « réduite » par ce décret de condamnation.

La philosophie et ses « apories »

LES ANCIENS VOYAIENT dans le livre B le véritable début de la *Métaphysique* et dans le livre A une simple préface historique. En réalité les deux livres font corps : c'est l'« étonnement » du livre A qui est développé en « aporie¹ ». Platon déjà liait ἀπορεύω² et aporie, être embarrassé et chercher ; Aristote lui-même compare l'état d'aporie à celui d'un homme enchaîné ; Platon le disait engourdi. Le développement de l'étonnement en embarras est d'ailleurs préparé par le tâtonnement du livre A, qui est comme une instruction de la vérité à travers l'histoire.

Pourquoi la *Métaphysique* ne procède-t-elle pas selon la méthode rigoureuse de la sylloptique³, mais par un exposé de difficultés, par un développement d'apories (d'où l'expression de : diaporématique, mot à mot « chercher sa voie à travers des difficultés ») ? Cette méthode est pourtant la moins rigoureuse et ressortit à ce genre moins noble que la démonstration qu'Aristote appelle dialectique, en

1. Owens, *op. cit.*, p. 116 (AC).

2. Lire : *aporeuô*.

3. « Sylloptique » : ce mot inconnu est sans doute une erreur. On peut conjecturer qu'il s'agit de la « syllogistique », science des lois logiques des énoncés, dont Aristote est le fondateur et qui le fait considérer comme étant à l'origine de la logique formelle.