

ARISTOTE
LA METAPHYSIQUE
(Sauf les livres 2 et 3)

Livre 4, 5, 7 à 12 : Traduction de Jules Barthélemy-Saint-Hilaire

Paris : Ladrance, 1838

Livres 1 et 6 : Traduction Alexis Perron, 1840

Numérisé par Philippe Remacle <http://remacle.org/>

Nouvelle édition numérique <http://docteurangelique.free.fr> 2008

Les œuvres complètes de saint Thomas d'Aquin

<i>Livre 1 (Traduction Alexis Perron 1840)</i>	5
CHAPITRE I	5
CHAPITRE II	8
CHAPITRE III	12
CHAPITRE IV	18
CHAPITRE V	22
CHAPITRE VI	25
CHAPITRE VII	26
CHAPITRE VIII	31
CHAPITRE IX	38
<i>LIVRE 4 (Traduction Saint-Hilaire, 1838)</i>	43
CHAPITRE I	43
CHAPITRE II	43
CHAPITRE III	47
CHAPITRE IV	49
CHAPITRE V	55
CHAPITRE VI	59
CHAPITRE VII	60
CHAPITRE VIII	62
<i>LIVRE 5 (Traduction Saint-Hilaire, 1838)</i>	63
CHAPITRE I	63
CHAPITRE II	64
CHAPITRE III	66
CHAPITRE IV	67
CHAPITRE V	69
CHAPITRE VI	70
CHAPITRE VII	73

CHAPITRE VIII	75
CHAPITRE IX	75
CHAPITRE X	77
CHAPITRE XI	78
CHAPITRE XII	79
CHAPITRE XIII	81
CHAPITRE XIV	83
CHAPITRE XV	84
CHAPITRE XVI	85
CHAPITRE XVII	86
CHAPITRE XVIII	87
CHAPITRE XIX	87
CHAPITRE XX	88
CHAPITRE XXI	89
CHAPITRE XXII	89
CHAPITRE XXIII	90
CHAPITRE XXIV	91
CHAPITRE XXV	91
CHAPITRE XXVI	92
CHAPITRE XXVII	93
CHAPITRE XXVIII	94
CHAPITRE XXIX	95
CHAPITRE XXX	95
CHAPITRE XXXI	97
<i>LIVRE 6 (Traduction Alexis Perron, 1840)</i>	98
<i>LIVRE 7 (Traduction Saint-Hilaire, 1838)</i>	102
CHAPITRE I	102
CHAPITRE II	104
CHAPITRE III	105
CHAPITRE IV	106
CHAPITRE V	109
CHAPITRE VI	110
CHAPITRE VII	112
CHAPITRE VIII	114
CHAPITRE IX	116

CHAPITRE X	118
CHAPITRE XI	121
CHAPITRE XII	124
CHAPITRE XIII	125
CHAPITRE XIV	127
CHAPITRE XV	128
CHAPITRE XVI	130
CHAPITRE XVII	131
<i>LIVRE 8 (Traduction Saint-Hilaire, 1838)</i>	133
CHAPITRE I	133
CHAPITRE II	135
CHAPITRE III	137
CHAPITRE IV	139
CHAPITRE V	140
CHAPITRE VI	141
<i>LIVRE 9 (Traduction Saint-Hilaire, 1838)</i>	143
CHAPITRE I	143
CHAPITRE II	144
CHAPITRE III	145
CHAPITRE IV	147
CHAPITRE V	148
CHAPITRE VI	149
CHAPITRE VII	151
CHAPITRE VIII	152
CHAPITRE IX	155
CHAPITRE X	156
<i>LIVRE 10 (Traduction Saint-Hilaire, 1838)</i>	158
CHAPITRE I	158
CHAPITRE II	161
CHAPITRE III	162
CHAPITRE IV	164
CHAPITRE V	166
CHAPITRE VI	167
CHAPITRE VII	169
CHAPITRE VIII	171

CHAPITRE IX	172
CHAPITRE X	173
<i>LIVRE 11 (Traduction Saint-Hilaire, 1838)</i>	<i>174</i>
CHAPITRE I	174
CHAPITRE II	176
CHAPITRE III	177
CHAPITRE IV	179
CHAPITRE V	180
CHAPITRE VI	181
CHAPITRE VII	184
CHAPITRE VIII	185
CHAPITRE IX	187
CHAPITRE X	189
CHAPITRE XI	191
CHAPITRE XII	193
<i>LIVRE 12 (Traduction Saint-Hilaire, 1838)</i>	<i>195</i>
CHAPITRE I	195
CHAPITRE II	196
CHAPITRE III	197
CHAPITRE IV	198
CHAPITRE V	199
CHAPITRE VI	201
CHAPITRE VII	203
CHAPITRE VIII	205
CHAPITRE IX	208
CHAPITRE X	209
<i>LIVRE 13 (Traduction Saint-Hilaire, 1838)</i>	<i>211</i>
CHAPITRE I	211
CHAPITRE II	212
CHAPITRE III	215
CHAPITRE IV	217
CHAPITRE V	219
CHAPITRE VI	220
CHAPITRE VII	222
CHAPITRE VIII	226

CHAPITRE IX	230
CHAPITRE X	233
LIVRE 14 (Traduction Saint-Hilaire, 1838)	235
CHAPITRE I	235
CHAPITRE II	238
CHAPITRE III	241
CHAPITRE IV	243
CHAPITRE V	245
CHAPITRE VI	246

Livre 1 (Traduction Alexis Perron 1840)

Nature de la science ; différence de la science et de l'expérience. — II. La philosophie s'occupe surtout de la recherche des causes et des principes. — III. Doctrines des anciens touchant les causes premières et les principes des choses. Thalès, Anaximène, etc. Principe découvert par Anaxagore, l'Intelligence. — IV. De l'Amour, principe de Parménide et d'Hésiode. De l'Amitié et de la Haine d'Empédocle. Empédocle a le premier reconnu quatre éléments. De Leucippe et de Démocrite qui ont donné le plein et le vide comme les causes de l'être et du non-être. — V. Des Pythagoriciens. Doctrine des nombres. Parménide, Xénophane, Mélissus. — VI. Platon. Ce qu'il a emprunté aux Pythagoriciens ; en quoi son système diffère du leur. Récapitulation. — VII. Réfutation des opinions des anciens touchant les principes.

I

[980α] [21] Πάντες άνθρωποι τὸ ἐδύναμι ῥέγονται φύσει. Σημεῖον δ' ἡ τῶν ἀσθῶσεων γήνησις· καθάρω χωρὶς τῆς χρεῖας γαπνται δι' αἰτίας, καθά μάλιστα τῶν ἄλλων ἡ δι' τῶν μμῶτων. Ὁ γάρ μνον να πρῶτουμεν ἄλλῃ καθά μηθῶν [25] μλλοντες πρῶτειν τῶ ῥῶν ἀροῦμεθα ἄντῶ πῶντων ῆς ἐπεῖν τῶν ἄλλων. Ἀτίον δ' ἡ τι μάλιστα ποιεῖ γνωρῆζειν ἡμῆς ἀτή τῶν ἀσθῶσεων καθά πολλῆς δηλοῖ διαφορῆς. Φῆσει μῶν ὄν ἀσθησιν ἄχοντα γήγνεται τῶ ζῶα, ἡκ δῶ ταῆς τῶς μῶν ἀτῶν ὀκ ἡγγήγνεται μῶμη, τῶς δ' ἡγγήγνεται. [980β] [21] Καθά διτῶ τοῦτο ταῦτα φρονιμῶτερα καθά μαθητικῶτερα τῶν μῶ δυνάμῶν

CHAPITRE I

Tous les hommes ont un désir naturel de savoir, comme le témoigne l'ardeur avec laquelle on recherche les connaissances qui s'acquièrent par les sens. On les recherche en effet pour elles-mêmes et indépendamment de leur utilité, surtout celles que nous devons à la vue; car ce n'est pas seulement dans un but pratique, c'est sans vouloir en faire aucun usage, que nous préférons en quelque manière cette sensation à toutes les autres; cela vient de ce qu'elle nous fait connaître plus d'objets, et nous découvre plus de différences (01). La nature a donné aux animaux la faculté de sentir: mais chez les uns, la sensation ne produit pas la mémoire, chez les autres, elle la produit; et c'est pour cela que ces derniers sont plus intelligents et plus capables d'apprendre que ceux qui n'ont

μνημονεῖν ἴσται, φρονίμα μὲν
 οὐκ ἐπιμαθῆναι ἴσασθαι δὲ
 τὸ ψυφῶν κοῖν (ὄσον μάλιστα
 κῶν ἐπι τοιοῦτον ἄλλο γένος ζῶν
 ἴσται, μαθῆναι [25] δ' ἴσα πρὸς τὸ
 μὲν καὶ ταύτην ἴχει τὸν
 ἀσθησιν. Τὸ μὲν οὖν ἄλλα τὰς
 φαντασίαις ζῶ καὶ τὰς μύμαις,
 ἴμπειρας δὲ μετῴχει μικρὸν· τὸ
 δὲ τὸν ἄνθρωπον γένος καὶ τῶν
 καὶ λογισμοῦς. Γίγνεται δ' ἴκ τὸς
 μύμης ἴμπειρα τὸς ἄνθρωποις·
 ἀ γὰρ πολλὰ μύμαι τοῦ ἀποτο
 πρῶματος μίς ἴμπειρας δὲ ναμιν
 ἴποτελοῖσιν.

[981a] [1] Καὶ δοκεῖ σχεδὸν
 ἴπιστῶ καὶ τῶν ἴμοιον εἶναι
 καὶ ἴμπειρα, ἴποβαίνει δ'
 ἴπιστῶ καὶ τῶν διτῶς
 ἴμπειρας τὸς ἄνθρωποις· ἴ μὲν
 γὰρ ἴμπειρα τῶν ἴποησεν, ἴς
 φησὶ Πόλος, ἴ [5] δ' ἴπειρα
 τῶν. Γίγνεται δὲ τῶν ἴταν ἴκ
 πολλὸν τὸς ἴμπειρας ἴννοημῶν
 μῶ καθόλου γίνηται περὶ τὸν
 ἴμοῶν ἴπλησις. Τὸ μὲν γὰρ
 ἴχειν ἴπλησιν ἴτι Καλλῶ
 κῶνοντι τὴνδὲ τὸν νῶσον τοῦ
 συννεγκε καὶ Σωκράτει καὶ καθ'
 ἴκαστον ἴτω πολλοῦς, ἴμπειρας
 ἴσται· [10] τὸ δ' ἴτι πῶσι τὸς
 τοιοῦδε κατ' εἶδος ἴν
 ἴφορισθεῖσι, κῶνουσι τὴνδὲ τὸν
 νῶσον, συννεγκεν, ἴον τοῦς
 φλεγματῶδεσιν ἴ χολῶδεσι [11]
 πυρῶτουσι καὶ σῶ, τῶνης.

Πρὸς μὲν οὖν τὸ πρῶτον
 ἴμπειρα τῶνης ἴδὲν δοκεῖ
 διαφρεῖν, ἴλλ καὶ μῶλλον
 ἴπιτυγχῶνουσιν ἴ ἴμπειροι τὸν
 οὐκ τὸς ἴμπειρας [15] λῶγον
 ἴχῶντων (ἀτίον δ' ἴτι ἴ μὲν
 ἴμπειρα τὸν καθ' ἴκαστὸν ἴστι
 γῶσις ἴ δὲ τῶν τὸν καθόλου, ἀ
 δὲ πρῶξις καὶ ἀ γένσεις πῶσαι
 περὶ τὸ καθ' ἴκαστὸν εἶσιν· ἴ
 γὰρ ἴνθρωπον ἴγιῶζει ἴ ἀτρεῶν
 ἴλλ' ἴ κατὰ συμβεβηκῶς, ἴλλ
 Καλλῶν ἴ Σωκράτην ἴ τὸν ἴλλον

pas la faculté de se ressouvenir. L'intelligence toute seule, sans la faculté d'apprendre, est le partage de ceux qui ne peuvent entendre les sons, comme les abeilles (02) et les autres animaux de cette espèce; la capacité d'apprendre est propre à tous ceux qui réunissent à la mémoire le sens de l'ouïe. Il y a des espèces qui sont réduites à l'imagination (03) et à la mémoire, et qui sont peu capables d'expérience : mais la race humaine s'élève jusqu'à l'art et jusqu'au raisonnement. C'est la mémoire qui dans l'homme produit l'expérience; car plusieurs ressouvenirs d'une même chose constituent une expérience; aussi l'expérience paraît-elle presque semblable à la science et à l'art; et c'est de l'expérience que l'art et la science viennent aux hommes; car, comme le dit Polus (04), et avec raison, c'est l'expérience qui fait l'art, et l'inexpérience le hasard. L'art commence, lorsque, de plusieurs données empruntées à l'expérience, se forme une seule notion générale, qui s'applique à tous les cas analogues. Savoir que Callias étant attaqué de telle maladie, tel remède lui a réussi, ainsi qu'à Socrate; et de même à plusieurs autres pris individuellement, c'est de l'expérience; mais savoir d'une manière générale que tous les individus compris dans une même classe et atteints de telle maladie, de la pituite, par exemple, ou de la bile ou de la fièvre, ont été guéris par le même remède, c'est de l'art. Pour la pratique, l'expérience ne diffère pas de l'art, et même les hommes d'expérience atteignent mieux leur but que ceux qui n'ont que la théorie sans l'expérience; la raison en est que l'expérience est la connaissance du particulier, l'art celle du général, et que tout acte, tout fait tombe sur le particulier; car ce n'est pas l'homme en général que guérit le médecin, mais l'homme particulier, mais Callias ou Socrate, ou tout autre individu semblable, qui se trouve être un homme; si donc quelqu'un possède la théorie sans l'expérience, et connaît le général sans

τιν [20] τιν οτω λεγομνων συμββηκεν νθροπ εβαι. ον νευ τς μπειρας χ τις τν λγον, κα τ καθλου μν γνωρζ τ δ' ν τοτ καθ' καστον γνο, πολλκις διαμαρτεται τς θεραπεας· θεραπευτν γρ τ καθ' καστον)· λλ' μως τ γε εδβαι κα τ παειν τ [25] τχν τς μπειρας πρχειν ομεθα μλλον, κα σοφωτρους τος τεχντας τν μπερων πολαμβνομεν, ς κατ τ εδβαι μλλον κολουθοσαν τν σοφαν πσι τοτο δ' τι ο μν τν ατταν σασιν ο δ' ο. Ο μν γρ μπειροι τ τι μν σασι, διτι δ' οκ σασιν· ο δ τ διτι [30] κα τν ατταν γνωρζουσιν. Δι κα τος ρχιτκτονας περ καστον τιμωτρους κα μλλον εδβαι νομζομεν τν χειροτεχνν κα σοφωτρους, [981β] [1] τι τς αττας τν ποιουμνων σασιν (τος δ', σπερ κα τν ψχων νια ποιε μν, οκ εδτα δ ποιε ποιε, οον καει τ πρ τ μν ον ψυχα φσει τιν ποειν τοτων καστον τος δ χειροτχνας [5] δι' θος), ς ο κατ τ πρακτικος εβαι σοφωτρους ντας λλ κατ τ λγον χειν ατος κα τς αττας γνωρζειν. λως τε σημειον το εδτος κα μ εδτος τ δναςθαι διδσκειν στν, κα δι τοτο τν τχνην τς μπειρας γομεθα μλλον πιστμην εβαι· δνανται γρ, ο δ ο δνανται διδσκειν. [10] τι δ τν ασθσεων οδεμναν γομεθα εβαι σοφαν· κατοι κυριτατα γ' εσν αται τν καθ' καστα γνσεις· λλ' ο λγουσι τ δι τ περ οδενς, οον δι τ θερμν τ πρ, λλ μνον τι θερμν. Τ μν ον προτον εκς τν

connaître le particulier dont il se compose, celui-là se trompera souvent sur le remède à employer; car ce qu'il s'agit de guérir, c'est l'individu. Cependant on croit que le savoir appartient plus à l'art qu'à l'expérience, et on tient pour plus sages les hommes d'art que les hommes d'expérience; car la sagesse est toujours en raison du savoir. Et il en est ainsi parce que les premiers connaissent la cause, tandis que les seconds ne la connaissent pas; les hommes d'expérience en effet, savent bien qu'une chose est, mais le pourquoi, ils l'ignorent; les autres, au contraire, savent le pourquoi et la cause. Aussi on regarde en toute circonstance les architectes comme supérieurs en considération, en savoir et en sagesse aux simples manoeuvres, parce qu'ils savent la raison de ce qui se fait, tandis qu'il en est de ces derniers comme de ces espèces inanimées qui agissent sans savoir ce quelles font, par exemple, le feu qui brûle sans savoir qu'il brûle. Les êtres insensibles suivent l'impulsion de leur nature; les manoeuvres suivent l'habitude; aussi n'est-ce pas par rapport à la pratique qu'on préfère les architectes aux manoeuvres, mais par rapport à la théorie, et parce qu'ils ont la connaissance des causes. Enfin, ce qui distingue le savant, c'est qu'il peut enseigner; et c'est pourquoi on pense qu'il y a plus de savoir dans l'art que dans l'expérience; car l'homme d'art peut enseigner, l'homme d'expérience ne le peut pas. En outre, on n'attribue la sagesse à aucune des connaissances qui viennent par les sens, quoiqu'ils soient le vrai moyen de connaître les choses particulières; mais ils ne nous disent le pourquoi de rien; par exemple, ils ne nous apprennent pas pourquoi le feu est chaud, mais seulement qu'il est chaud. D'après cela, il était naturel que le premier qui trouva, au-dessus des connaissances sensibles, communes à tous, un art quelconque, celui-là fut admiré des hommes, non seulement à cause de l'utilité de ses découvertes, mais aussi comme un

ποιανόν ερπύτα τχην παρ
 τς κοινς ασθσεις θαυμζεσθαι
 [15] π τν νθρπων μ μνον
 δι τ χρσιμον ενα τι τν
 ερεθντων λλ' ς σοφν κα
 διαφροντα τν λλων· πλεινων δ'
 ερισκομων τεχνν κα τν μν
 πρς τναγκαα τν δ πρς
 διαγωγν οσν, ε σοφωτρους
 τος τοιτους κενων
 πολαμβνεσθαι δι τ μ πρς
 [20] χρσιν εναί τς πιστμας
 ατν. θεν δη πντων τν
 τοιτων κατεσκευασμων α μ
 πρς δονν μηδ πρς
 τναγκαα τν πιστημν
 ερθησαν, κα πρτον ν τοις
 τος τποις ο πρτον σχλασαν·
 δι περ Αγυπτον α
 μαθηματικα πρτον τχαι
 συνστησαν, κε γρ φεθη
 σχολζειν [25] τ τν ερων
 θνος. Ερηται μν ον ν τος
 θικος τς διαφορ τχνης κα
 πιστμης κα τν λλων τν
 μογενν· ο δ' νεκα νν
 ποιομεθα τν λγον τοτ' στν,
 τι τν νομαζομνην σοφαν περ
 τ πρτα ατια κα τς ρχς
 πολαμβνουςι πντες· στε,
 καθπερ ερηται πρτερον, [30] μ
 μν μπειρος τν ποιανόν
 χντων ασθησιν εναί δοκε
 σοφτερος, δ τεχντης τν
 μπερων, χειροτχνου δ
 ρχιτκτων, α δ θεωρητικα τν
 ποιητικν μλλον. [982a] [1] τι μν
 ον σοφα περ τινας ρχς κα
 ατας στν πιστμη, δλον.

II

πε δ τατην τν πιστμην
 ζητομεν, τοτ' ν εη [5]
 σκεπτον, περ ποας ατας
 κα περ ποας ρχς πιστμη
 σοφα στν. ε δ λβοι τις τς
 πολψεις ς χομεν περ το
 σοφο, τχ' ν κ τοτου φανερν
 γνοιτο μλλον. πολαμβνομεν δ

sage supérieur au reste des hommes. Les arts s'étant multipliés, et les uns se rapportant aux nécessités, les autres aux agréments de la vie, les inventeurs de ceux-ci ont toujours été estimés plus sages que les inventeurs de ceux-là, parce que leurs découvertes ne se rapportaient pas à des besoins. Ces deux sortes d'arts une fois trouvés, on en découvrit d'autres qui n'avaient plus pour objet ni le plaisir ni la nécessité, et ce fut d'abord dans les pays où les hommes avaient du loisir. Ainsi, c'est en Égypte que les mathématiques se sont formées ; là, en effet, beaucoup de loisir était laissé à la caste des prêtres. Du reste, nous avons dit dans la *Morale* (05) en quoi diffèrent l'art et la science et les autres degrés de connaissance; ce que nous voulons établir ici, c'est que tout le monde entend par la sagesse à proprement parler la connaissance des premières causes et des principes; de telle sorte que, comme nous l'avons déjà dit, sous le rapport de la sagesse, l'expérience est supérieure à la sensation, l'art à l'expérience, l'architecte au manœuvre et la théorie à la pratique. Il est clair d'après cela que la sagesse par excellence, la philosophie (06) est la science de certains principes et de certaines causes.

CHAPITRE II

Puisque telle est la science que nous cherchons, il nous faut examiner de quelles causes et de quels principes s'occupe cette science qui est la philosophie. C'est ce que nous pourrions éclaircir par les diverses manières dont on conçoit généralement le philosophe. On

πρῶτον μὲν ἵπστασθαι πάντα τὴν σοφίαν ὡς ἐνδύχεται, μὲν καθ' ἑκάστον ἔχοντα ἱπιστήμην [10] ἀτὺν ἔτα τὴν τὴν χαλεπὴ γινῶναι δυνάμενον καὶ μὲν ἰδια νθρῶπ γιγνῶσκειν, τοῦτον σοφίαν (τὴ γῶρ ἀσθῶνεσθαι πάντων κοινῶν, διῶ ἰδιον καὶ οἰδῶν σοφίαν)· ἰτι τὴν κριβῶστερον καὶ τὴν διδασκαλικῶτερον τὴν ἀτιῶν σοφῶτερον εῶναι περῶ πῶσαν ἱπιστήμην· καὶ τὴν ἱπιστήμην δῶ τὴν [15] ἀτῶς ἰνεκεν καὶ τοῦ εἰδῶναι χῶριν ἀρετῶν οἰσαν μῶλλον εῶναι σοφῶν ἰ τὴν τὴν ἰποβαινῶντων ἰνεκεν, καὶ τὴν ἰρχικωτῶραν τῶς ἰπηρετοῶσης μῶλλον σοφῶν· οἰ γῶρ δεῶν ἰπιτῶττεσθαι τὴν σοφίαν ἰλλ' ἰπιτῶττειν, καὶ οἰ τοῦτον ἰτῶρ ἰπεῶθεσθαι, ἰλλῶ τοῦτῶ τὴν ἰττον σοφίαν.

Τῶς μὲν οἰν [20] ἰπολῶψεις τοιαῶτας καὶ τοσαῶτας ἰχομεν περῶ τῶς σοφῶας καὶ τὴν σοφίαν· τοῦτων δῶ τῶ μὲν πάντα ἱπῶστασθαι τῶ μῶλιστα ἰχοντι τὴν καθῶλου ἱπιστήμην ἰναγκαῶον ἰπῶρχειν (οἰτος γῶρ οἰδῶ πῶς πάντα τῶ ἰποκεῶμεν, σχεδῶν δῶ καὶ χαλεπῶτατα ταῶτα γινῶρζειν τοῶς ἰνθρῶποις, τῶ μῶλιστα [25] καθῶλου (πορρωτῶτω γῶρ τὴν ἀσθῶσεῶν ἰστιν), ἰκριβῶσταται δῶ τὴν ἱπιστήμην ἀ μῶλιστα τὴν πρῶτων εἰσῶν (ἀ γῶρ ἰξ ἰλατῶνων ἰκριβῶστεραι τὴν ἰκ προσθῶσεως λεγομῶνων, οἰον ἰριθμητικῶ γεωμετρῶας)· ἰλλῶ μὲν καὶ διδασκαλικῶ γε ἰ τὴν ἀτιῶν θεωρητικῶ μῶλλον (οἰτοι γῶρ διδῶσκουσιν, οἰ τῶς [30] ἀτῶας λῶγοντες περῶ ἰκῶστο, τῶ δ' εἰδῶναι καὶ τῶ ἱπῶστασθαι ἀτῶν ἰνεκα μῶλισθ' ἰπῶρχει τῶ τοῦ μῶλιστα ἱπιστήτο ἱπιστήμ (ἰ γῶρ τῶ ἱπῶστασθαι δι' ἀτῶ ἀρομῶμενος τὴν μῶλιστα ἱπιστήμην μῶλιστα ἀρῶσεται,

entend d'abord par ce mot l'homme qui sait tout, autant que cela est possible, sans savoir les détails. En second lieu, on appelle philosophe celui qui peut connaître les choses difficiles et peu accessibles à la connaissance humaine; or les connaissances sensibles étant communes à tous et par conséquent faciles, n'ont rien de philosophique. Ensuite on croit que plus un homme est exact et capable d'enseigner les causes, plus il est philosophe en toute science. En outre, la science qu'on étudie pour elle-même et dans le seul but de savoir, paraît plutôt la philosophie que celle qu'on apprend en vue de ses résultats. Enfin, de deux sciences, celle qui domine l'autre, est plutôt la philosophie que celle qui lui est subordonnée; car le philosophe ne doit pas recevoir des lois, mais en donner; et il ne doit pas obéir à un autre, mais c'est au moins sage à lui obéir.

Telle est la nature et le nombre des idées que nous nous formons de la philosophie et du philosophe. De tous ces caractères de la philosophie, celui qui consiste à savoir toutes choses, appartient surtout à l'homme qui possède le mieux la connaissance du général; car celui-là sait ce qui en est de tous les sujets particuliers. Et puis les connaissances les plus générales sont peut-être les plus difficiles à acquérir; car elles sont les plus éloignées des sensations. Ensuite, les sciences les plus exactes sont celles qui s'occupent le plus des principes; en effet celles dont l'objet est plus simple sont plus exactes que celles dont l'objet est plus composé; l'arithmétique, par exemple, l'est plus que la géométrie. Ajoutez que la science qui peut le mieux enseigner, est celle qui étudie les causes; car enseigner, c'est dire les causes de chaque chose.

De plus, savoir uniquement pour savoir, appartient surtout à la science de ce qu'il y a de plus scientifique; car celui qui veut apprendre dans le seul but d'apprendre, choisira sur toute autre la science par excellence, c'est-à-dire la science de ce qu'il y a de plus scientifique; et ce qu'il y a de plus scientifique, ce sont les principes

[982β] [1] τοιαύτη δ' ἴσθιν ἡ τομῆσις πιστήτο), μῆσις δ' ἴσθητ τὰ πρῶτα κατὰ ἀτρία (διὰ γὰρ τὰτα κατὰ κ τῶτων τῆλα γνωρίζεται ἄλλ' οὐ τὰτα διὰ τὴν ἰσοκείμων), ῥηκωτῆ δὲ τὴν ἴσθημῶν, κατὰ [5] μῆλλον ῥηκῆ τῆς ἰσηρετοῆς, ἰγνωρίζουσα τῆνος ἰνεκῶν ἴστι πρακτικῶν ἰκαστῶν· τοῦτο δ' ἴσθ τῆγαθῶν ἰκῆστου, ἰλως δὲ τῆ ἰριστῶν ἰν τῆ φῶσει πῶσῶ. ἰξ ἰπῶντων ἰν τὴν ἰρημῶν ἰπῶ τὴν ἀτῶν ἰπιστῶμην πῶπται τῆ ζητοῶμενον ἰνομα· δεῖ γὰρ τῆτην τὴν πρῶτων ἰρηκῶν κατὰ ἀτῶν ἰναί θεωρητικῶν· [10] κατὰ γὰρ τῆγαθῶν κατὰ τὸ ἰνεκα ἰν τὴν ἀτῶν ἴσθῶν. ἰτι δ' οὐ ποιητικῶ, δῶλον κατὰ κ τὴν πρῶτων φιλοσοφησῶντων· διὰ γὰρ τῆ θαυμῶζειν ἰ ἰνθρωποι κατὰ ἰν κατὰ τῆ πρῶτων ἰρξάντο φιλοσοφεῶν, ἰξ ἰρηκῆς μῶν τῆ πρῶχειρα τὴν ἰτῶπων θαυμῶσαντες, ἰτα κατὰ μικρῶν ἰτω προῶντες [15] κατὰ περῶ τὴν μείζῶνων διαπορῶσαντες, ἰον περῶ τε τὴν τῆς σελῶνης παθημῶτων κατὰ τὴν περῶ τὴν ἰλιον κατὰ ἰστρα κατὰ περῶ τῆς τοῦ παντῆς γενῶσεως. ἰ δ' ἰπορῶν κατὰ θαυμῶζῶν ἰεται ἰγνοεῶν (διὰ κατὰ ἰ φιλῶμυθος φιλοσοφῶς πῶς ἴστιν· ἰ γὰρ μῶθος σῶγκείται ἰκ θαυμασῶων)· ἴστ' ἰπερ διὰ [20] τῆ φεῶγειν τὴν ἰγνοίαν ἰφιλοσοφησαν, φανερῶν ἰτι διὰ τῆ ἰδῶναι τῆ πῶστασθαι ἰδῶκον κατὰ ἰ χρῶσεῶς τῆνος ἰνεκεν. Μαρτυρεῶ δὲ ἀτῶ τῆ συμβεβηκῆς· σχεδῶν γὰρ πῶντων ἰπαρχῶντων τὴν ἰναγκαῶων κατὰ πρῶς ἰἴσθῶνην κατὰ διαγωγῶν ἰ τοιαύτη φρῶνησις ἰρξάντο ζητεῶσθαι. Δῶλον ἰν ἰς δι' [25] ἰοδεμῶαν ἀτῶν ζητοῶμεν χρεῶαν ἰτῶραν, ἰλλ' ἰσπερ ἰνθρωπος, φῶμῶν, ἰλεῶθερος ἰ ἀτῶ ἰνεκα κατὰ μῶ ἰλλου ἰν, ἰτω κατὰ ἀτῶν

et les causes; car c'est à l'aide des principes et par eux que nous connaissons les autres choses, et non pas les principes par les sujets particuliers. Enfin, la science souveraine, faite pour dominer toutes les autres, est celle qui connaît pourquoi il faut faire chaque chose; or, ce pourquoi est le bien dans chaque chose, et, en général, c'est le bien absolu dans toute la nature (07).

De tout ce que nous venons de dire, il résulte que le mot de philosophie dont nous avons recherché les diverses significations, se rapporte à une seule et même science. Une telle science s'élève aux principes et aux causes; or, le bien, la raison des choses, est au nombre des causes. Et qu'elle n'a pas un but pratique, c'est ce qui est évident par l'exemple des premiers qui se sont occupés de philosophie. Ce fut en effet l'étonnement d'abord comme aujourd'hui, qui fit naître parmi les hommes les recherches philosophiques. Entre les phénomènes qui les frappaient, leur curiosité se porta d'abord sur ce qui était le plus à leur portée ; puis, s'avancant ainsi peu à peu, ils en vinrent à se demander compte de plus grands phénomènes, comme des divers états de la lune, du soleil, des astres, et enfin de l'origine de l'univers. Or, douter et s'étonner, c'est reconnaître son ignorance.. Voilà pourquoi on peut dire en quelque manière que l'ami de la philosophie est aussi celui des mythes (08); car la matière du mythe, c'est l'étonnant, le merveilleux. Si donc on a philosophé pour échapper à l'ignorance, il est clair qu'on a poursuivi la science pour savoir et sans aucun but d'utilité. Le fait eu fait foi : car tout ce qui regarde les besoins, le bien-être et la commodité de la vie était déjà trouvé, lorsqu'on entreprit un tel ordre de recherches. Il est donc évident que nous ne cherchons la philosophie dans aucun intérêt étranger ; et comme nous appelons homme libre celui qui s'appartient à lui-même et qui n'appartient pas à un autre, de même la philosophie est de toutes les

□ς μ□νην ο□σαν □λευθ□ραν τ□ν
 □πιστημ□ν· μ□νη γ□ρ α□τη α□τ□ς
 □νεκ□ν □στιν. Δι□ κα□ δικα□ως □ν
 ο□κ □νθρωπ□νη νομ□ζοιτο α□τ□ς □
 κτ□σις· πολλαχ□ γ□ρ □ φ□σις
 δο□λη τ□ν [30] □νθρ□πων □στ□ν,
 □στε κατ□ Σιμωνιδην « θε□ς □ν
 μ□νος το□τ' □χοι γ□ρας », □νδρα δ'
 ο□κ □ξιον μ□ ο□ ζητε□ν τ□ν καθ'
 α□τ□ν □πιστ□μην. Ε□ δ□ λ□γουσ□
 τι ο□ ποιητα□ κα□ π□φυκε φθονε□ν
 τ□ θε□ον, [983a] [1] □π□ το□του
 συμβ□ναι μ□λιστα ε□κ□ς κα□
 δυστυχε□ς [2] ε□ναι π□ντας το□ς
 περιττο□ς. □λλ' ο□τε τ□ θε□ον
 φθονερ□ν □νδ□χεται ε□ναι, □λλ□
 κατ□ τ□ν παροιμ□αν πολλα
 ψε□δονται □οιδο□, ο□τε τ□ς
 τοια□της □λλην χρ□ νομ□ζειν
 τιμιω□ραν. [5] □ γ□ρ θειοτ□τη κα□
 τιμιω□τη· τοια□τη δ□ διχ□ς □ν
 ε□η μ□νη· □ν τε γ□ρ μ□λιστ' □ν □
 θε□ς □χοι, θε□α τ□ν □πιστημ□ν
 □στ□, κ□ν ε□ τις τ□ν θε□ων ε□η.
 Μ□νη δ' α□τη το□των □μφοτ□ρων
 τετ□χηκεν· □ τε γ□ρ θε□ς δοκε□ τ□ν
 α□τ□ων π□σιν ε□ναι κα□ □ρχ□ τις,
 κα□ τ□ν τοια□την □ μ□νος □
 μ□λιστ' [10] □ν □χοι □ θε□ς.
 □ναγκαι□τεραι μ□ν ο□ν π□σαι
 τα□της, □με□νων δ' ο□δεμ□α.
 Δε□ μ□ντοι πως καταστ□ναι τ□ν
 κτ□σιν α□τ□ς ε□ς το□ναντ□ον
 □μ□ν τ□ν □ξ □ρχ□ς ζητ□σεων.
 □ρχονται μ□ν γ□ρ, □σπερ ε□πομεν,
 □π□ το□ θαυμ□ζειν π□ντες ε□
 ο□τως □χει, καθ□περ τ□ν θαυμ□των
 τα□τ□ματα [το□ς μ□πω
 τεθεωρηκ□σι [15] τ□ν α□τ□αν] □
 περ□ τ□ς το□ □λ□ου τροπ□ς □ τ□ν
 τ□ς διαμ□τρου □συμμετρ□αν
 (θαυμαστ□ν γ□ρ ε□ναι δοκε□ π□σι
 ε□ τι τ□ □λαχ□στ□ μ□ μετρε□τα□·
 δε□ δ□ ε□ς το□ναντ□ον κα□ τ□
 □μεινον κατ□ τ□ν παροιμ□αν
 □ποτελευτ□σαι, καθ□περ κα□ □ν
 το□τοις □ταν μ□θωσιν· ο□θ□ν γ□ρ
 [20] □ν ο□τως θαυμ□σαιεν □ν□ρ
 γεωμετρικ□ς □ς ε□ γ□νοιτο □

sciences la seule libre; car seule elle est à
 elle-même son propre but. Aussi, ne serait-
 ce pas sans quelque raison qu'on
 regarderait comme plus qu'humaine la
 possession de cette science; car la nature
 de l'homme est esclave à beaucoup
 d'égards; la divinité seule, pour parler
 comme Simonide (09), aurait ce privilège,
 et il ne convient pas à l'homme de ne pas
 se borner à la science qui est à son usage.
 Si donc les poètes disent vrai, et si la
 nature divine doit être envieuse, c'est
 surtout au sujet de cette prétention, et tous
 les téméraires qui la partagent, en portent
 la peine. Mais la divinité ne peut connaître
 l'envie; les poètes, comme dit le proverbe,
 sont souvent menteurs, et il n'y a pas de
 science à laquelle il faille attacher plus de
 prix. Car la plus divine est celle qu'on doit
 priser le plus; or, celle-ci porte seule ce
 caractère à un double titre. En effet, une
 science qui appartiendrait à Dieu, et qui
 s'occuperait de choses divines, serait sans
 contredit une science divine : et seule,
 celle dont nous parlons satisfait à ces deux
 conditions. D'une part, Dieu est reconnu
 de tout le monde comme le principe même
 des causes; et de l'autre, la science des
 causes lui appartient exclusivement ou
 dans un degré supérieur. Ainsi toutes les
 sciences sont plus nécessaires que la
 philosophie, mais nulle n'est plus
 excellente. Et rien ne diffère plus que la
 possession de cette science et son début.
 On commence, ainsi que nous l'avons dit,
 par s'étonner que les choses soient de telle
 façon ; et comme on s'émerveille en
 présence des automates, quand on n'en
 connaît pas les ressorts, de même nous
 nous étonnons des révolutions du soleil et
 de l'incommensurabilité du diamètre; car il
 semble étonnant à tout le monde qu'une
 quantité ne puisse être mesurée par une
 quantité si petite qu'elle soit. C'est, comme
 dit le proverbe, par le contraire et par le
 meilleur qu'il faut finir, comme il arrive
 dans le cas que nous venons de citer,
 lorsqu'enfin on est parvenu à s'en rendre
 compte : car rien n'étonnerait plus un

διμετρος μετρητ. Τς μν ον φσις τς πιστμης τς ζητουμνης, ερηται, κα τς σκοπς ο δε τυγχναι τν ζτησιν κα τν λην μθοδον.

III

πε δ φανερν τι τν ξρχς ατων δε λαβεν [25] πιστμην (ττε γρ εδναι φανν καστον, ταν τν προτην αταν ομεθα γνωρζειν), τ δ' ατια λγεται τετραχς, ν μαν μν αταν φανν εναι τν οσαν κα τ τν εναι (νγεται γρ τ δι τ ες τν λγον σχατον, ατιον δ καρχ τ δι τ προτον), τραν δ τν λην [30] κα τ ποκεμενον, ττην δ θεν αρχ τς κινσεως, τετρτην δ τν ντικειμνην αταν τατ, τ ο νεκα κα τγαθν (τλος γρ γενσεως κα κινσεως πσης τοτ' στν), τεθερηται μν ον κανς περ ατν μν ν τος περ φσεως, [983β] [1] μως δ παραλβωμεν κα τος προτερον μν ες πσκεψιν τν ντων λθντας κα φιλοσοσαντας περ τς ληθεας. Δλον γρ τι κκενοι λγουσιν αρχς τινας κα ατας· πελθοσιν ον σται τι προργου τ μεθδ τ νν· [5] γρ τερν τι γνος ερσομεν ατας τας νν λεγομναις μλλον πιστεσομεν.

Τν δ προτων φιλοσοφησντων ο πλεστοι τς ν λης εδει μνας οθησαν αρχς εναι πντων· ξ ο γρ στιν παντα τ ντα κα ξ ο γγνεται προτου κα ες φθερεται τελευταον, τς μν [10] οσας πομενοσης τος δ πθεσι μεταβαλλοσης, τοτο στοιχεον κα τατην αρχν φασιν εναι τν ντων, κα δι τοτο οτε γγνεσθαι οθν ονται οτε πλλυσθαι, ς τς τοιατης

géomètre que si le diamètre devenait commensurable.

Nous venons de déterminer la nature de la science que nous cherchons, le but de cette science et de tout notre travail.

CHAPITRE III

Il est évident qu'il faut acquérir la science des causes premières, puisque nous ne pensons savoir une chose que quand nous croyons en connaître la première cause. Or, on distingue quatre sortes de causes, la première est l'essence et la forme propre de chaque chose (10); car il faut pousser la recherche des causes aussi loin qu'il est possible, et c'est la raison dernière d'une chose qui en est le principe et la cause. La seconde cause est la matière et le sujet (11); la troisième le principe du mouvement (12); la quatrième, enfin, celle qui répond à la précédente, la raison et le bien des choses (13); car la fin de tout phénomène et de tout mouvement, c'est le bien. Ces points de vue ont été suffisamment expliqués dans les livres de physique (14); reprenons cependant les opinions des philosophes qui nous ont précédés dans l'étude des êtres et de la vérité. Il est évident qu'eux aussi reconnaissent certaines causes et certains principes : cette revue peut donc nous être utile pour la recherche qui nous occupe. Car il arrivera ou que nous rencontrerons un ordre de causes que nous avons omis, ou que nous prendrons plus de confiance dans la classification que nous venons d'exposer.

La plupart des premiers philosophes ont cherché dans la matière les principes de toutes choses. Car ce dont toute chose est, d'où provient toute génération et où aboutit toute destruction, l'essence restant la même et ne faisant que changer d'accidents, voilà ce qu'ils appellent l'élément et le principe des êtres; et pour cette raison, ils pensent que rien ne naît et que rien ne périt, puisque cette nature première subsiste toujours. Nous ne disons pas d'une manière absolue que Socrate

φ□σεως □ε□ σωζομ□νης, □σπερ
ο□δ□ τ□ν Σωκρ□την φαμ□ν ο□τε
γ□γενεσθαι □πλ□ς □ταν γ□γνηται
καλ□ς □ μουσικ□ς [15] ο□τε
□π□λλυσθαι □ταν □ποβ□λλ□
τα□τας τ□ς □ξεις, δι□ τ□ □πομ□νειν
τ□ □ποκε□μενον τ□ν Σωκρ□την
α□τ□ν, ο□τως ο□δ□ τ□ν □λλων
ο□δ□ν· □ε□ γ□ρ ε□να□ τινα φ□σιν
□ μ□αν □ πλε□ους μι□ς □ξ □ν
γ□γενεται τ□λλα σωζομ□νης
□κε□νης. Τ□ μ□ντοι πλ□θος κα□ τ□
ε□δος τ□ς τοια□της □ρχ□ς ο□ τ□
α□τ□ [20] π□ντες λ□γουσιν, □λλ□
Θαλ□ς μ□ν □ τ□ς τοια□της
□ρχηγ□ς φιλοσοφ□ας □δωρ φησ□ν
ε□ναι (δι□ κα□ τ□ν γ□ν □φ' □δατος
□πεφ□νατο ε□να□, λαβ□ν □σως τ□ν
□π□λησιν τα□την □κ το□ π□ντων
□ρ□ν τ□ν τροφ□ν □γρ□ν ο□σαν κα□
α□τ□ τ□ θερμ□ν □κ το□του
γιγ□μενον κα□ το□τ□ ζ□ν (τ□ δ' □ξ
ο□ γ□γενεται, το□τ' □στ□ν [25] □ρχ□
π□ντων) - δι□ τε δ□ το□το τ□ν
□π□λησιν λαβ□ν τα□την κα□ δι□
τ□ π□ντων τ□ σπ□ρματα τ□ν φ□σιν
□γρ□ν □χειν, τ□ δ' □δωρ □ρχ□ν τ□ς
φ□σεως ε□ναι το□ς □γρο□ς. Ε□σ□
δ□ τινες ο□ κα□ το□ς παμπαλα□ους
κα□ πολ□ πρ□ τ□ς ν□ν γεν□σεως
κα□ πρ□τους θεολογ□σαντας ο□τως
ο□ονται περ□ τ□ς φ□σεως [30]
□πολαβε□ν· □Ωκεαν□ν τε γ□ρ κα□
Τηθ□ν □πο□ησαν τ□ς γεν□σεως
πατ□ρας, κα□ τ□ν □ρκον τ□ν θε□ν
□δωρ, τ□ν καλουμ□νην □π' α□τ□ν
Στ□γα [τ□ν ποιητ□ν]· τιμι□τατον
μ□ν γ□ρ τ□ πρεσβ□τατον, □ρκος δ□
τ□ τιμι□τατ□ν □στιν.

[984a] [1] ε□ μ□ν ο□ν □ρχα□α τις
α□τη κα□ παλαι□ τετ□χηκεν ο□σα
περ□ τ□ς φ□σεως [1] □ δ□ξα, τ□χ'
□ν □δηλον ε□η, Θαλ□ς μ□ντοι
λ□γεται ο□τως □ποφ□νασθαι περ□
τ□ς πρ□της α□τ□ας (□Ιππωνα γ□ρ
ο□κ □ν τις □ξι□σειε θε□ναι μετ□
το□των δι□ τ□ν ε□τ□λειαν [5]
α□το□ τ□ς διανο□ας)· □Αναξιμ□νης
δ□ □□ρα κα□ Διογ□νης πρ□τερον

naît, lorsqu'il devient beau ou musicien, ni qu'il périt lorsqu'il perd ces manières d'être, attendu que le même Socrate, sujet de ces changements, n'en demeure pas moins ; il en est de même pour toutes les autres choses; car il doit y avoir une certaine nature, unique ou multiple, d'où viennent toutes choses, celle-là subsistant la même. Quant au nombre et à l'espèce de ces déments, on ne s'accorde pas.

Thalès, le fondateur de cette manière de philosopher, prend l'eau pour principe, et voilà pourquoi il a prétendu que la terre reposait sur l'eau, amené probablement à cette opinion parce qu'il avait observé que l'humide est l'aliment de tous les êtres, et que la chaleur elle-même vient de l'humide et en vit (15); or, ce dont viennent les choses est leur principe. C'est de là qu'il tira sa doctrine, et aussi de ce que les germes de toutes choses sont de leur nature humides, et que l'eau est le principe des choses humides. Plusieurs pensent que dès la plus haute antiquité, bien avant notre époque, les premiers théologiens ont eu la même opinion sur la nature: car ils avaient fait l'Océan et Téthys auteurs de tous les phénomènes de ce monde, et ils montrent les Dieux jurant par l'eau que les poètes appellent le Styx. En effet, ce qu'il y a de plus ancien est ce qu'il y a de plus saint; et ce qu'il y a de plus saint, c'est le serment. Y a-t-il réellement un système physique dans cette vieille et antique opinion? c'est ce dont on pourrait douter (16). Mais pour Thalès on dit que telle fut sa doctrine. Quant à Hippon, sa pensée n'est pas assez profonde pour qu'on puisse le placer parmi ces philosophes. Anaximène et Diogène (17) prétendaient que l'air est antérieur à l'eau, et qu'il est le principe des corps simples; ce principe est le feu, selon Hippase de Métaponte et Héraclite d'Éphèse. Empédocle reconnut quatre éléments, ajoutant la terre à ceux que nous avons nommés; selon lui, ces éléments subsistent toujours et ne deviennent pas, mais le seul changement qu'ils subissent est celui de l'augmentation

□δατος κα□ μ□λιστ' □ρχ□ν τιθ□ασι
 τ□ν □πλ□ν σωμ□των, □Ιπασος δ□
 π□ρ □ Μεταποντ□νος κα□
 □Ηρ□κλειτος □ Εφ□σιος,
 □Εμπεδοκλ□ς δ□ τ□ τ□τταρα, πρ□ς
 το□ς ε□ρημ□νοις γ□ν προστιθε□ς
 τ□ταρτον (τα□τα γ□ρ □ε□ διαμ□νειν
 κα□ ο□ [10] γ□γγεσθαι □λλ' □
 πλ□θει κα□ □λιγ□τητι,
 συγκριν□μενα κα□ διακριν□μενα ε□ς
 □ν τε κα□ □ξ □ν□ς). □Αναξαγ□ρας
 δ□ □ Κλαζομ□νιος τ□ μ□ν □λικ□□
 πρ□τερος □ν το□του το□ς δ' □ργois
 □στερος □πε□ρους ε□να□ φησι τ□ς
 □ρχ□ς· σχεδ□ν γ□ρ □παντα τ□
 □μοιομερ□ καθ□περ □δωρ □ π□ρ
 ο□τω γ□γγεσθαι κα□ [15]
 □π□λλυσθα□ φησι, συγκρ□σει κα□
 διακρ□σει μ□νον, □λλως δ' ο□τε
 γ□γγεσθαι ο□τ' □π□λλυσθαι □λλ□
 διαμ□νειν □□δια.
 □κ μ□ν ο□ν το□των μ□νην τις
 α□τ□αν νομ□σειεν □ν τ□ν □ν □λης
 ε□δει λεγομ□νην· προϊ□ντων δ'
 ο□τως, α□τ□ τ□ πρ□γμα
 □δοπο□ησεν α□το□ς κα□
 συνην□γκασε ζητε□ν· ε□ γ□ρ □τι
 μ□λιστα [20] π□σα γ□νεσις κα□
 φθορ□ □κ τινος □ν□ς □ κα□
 πλει□νων □στ□ν, δι□ τ□ το□το
 συμβα□νει κα□ τ□ τ□ α□τιον; Ο□
 γ□ρ δ□ τ□ γε □ποκε□μενον α□τ□
 ποιε□ μεταβ□λλειν □αυτ□· λ□γω δ'
 ο□ον ο□τε τ□ ξ□λον ο□τε □ χαλκ□ς
 α□τιος το□ μεταβ□λλειν □κ□τερον
 α□τ□ν, ο□δ□ ποιε□ τ□ μ□ν ξ□λον
 κλ□νην □ δ□ χαλκ□ς □νδρι□ντα,
 [25] □λλ' □τερ□ν τι τ□ς μεταβολ□ς
 α□τιον. Τ□ δ□ το□το ζητε□ν □στ□
 τ□ τ□ν □τ□ραν □ρχ□ν ζητε□ν, □ς
 □ν □με□ς φα□ημεν, □θεν □ □ρχ□
 τ□ς κιν□σεως. Ο□ μ□ν ο□ν π□μπαν
 □ξ □ρχ□ς □ψ□μενοι τ□ς μεθ□δου
 τ□ς τοια□της κα□ □ν φ□σκοντες
 ε□ναι τ□ □ποκε□μενον ο□θ□ν
 □δυσχ□ραναν □αυτο□ς, □λλ' □νιο□
 [30] γε τ□ν □ν λεγ□ντων, □σπερ
 □ττηθ□ντες □π□ τα□της τ□ς
 ζητ□σεως, τ□ □ν □κ□νητ□ν φασιν

ou de la diminution, lorsqu'ils s'agrègent ou se séparent. Anaxagoras de Clazomène, qui naquit avant ce dernier, mais qui écrivit après lui, suppose qu'il y a une infinité de principes : il prétend que toutes les choses formées de parties semblables comme le feu et l'eau, ne naissent et ne périssent qu'en ce sens que leurs parties se réunissent ou se séparent, mais que du reste rien ne naît ni ne périt, et que tout subsiste éternellement. De tout cela on pourrait conclure que jusqu'alors on n'avait considéré les choses que sous le point de vue de la matière.

Quand on en fut là, la chose elle-même força d'avancer encore, et imposa de nouvelles recherches. Si tout ce qui naît doit périr et vient d'un principe unique ou multiple, pourquoi en est-il ainsi et quelle en est la cause? car ce n'est pas le sujet qui peut se changer lui-même ; l'airain, par exemple, et le bois ne se changent pas eux-mêmes, et ne se font pas l'un statue, l'autre lit, mais il y a quelque autre cause à ce changement. Or, chercher cette cause, c'est chercher un autre principe, le principe du mouvement, comme nous disions. Ceux des anciens qui dans l'origine touchèrent ce sujet, et qui avaient pour système l'unité de substance, ne se tourmentèrent pas de cette difficulté; mais quelques-uns de ces partisans de l'unité, inférieurs en quelque sorte à cette question, disent que l'unité et tout ce qui est, réel n'admet pas de mouvement (18), ni pour la génération et la corruption, ni même pour tout autre changement. Aussi, de tous ceux qui partent de l'unité du tout, pas un ne s'est occupé de ce point de vue, si ce n'est peut-être Parménide, et encore ne le fait-il qu'autant qu'à côté de son système de l'unité, il admet en quelque sorte deux principes. Mais ceux qui admettent la pluralité des principes, le chaud et le froid, par exemple, ou le feu et la terre, étaient plus à même d'arriver à cet ordre des recherches; car ils attribuaient au feu la puissance motrice, à l'eau, à la terre et aux autres éléments de cette sorte, la

εἶναι καὶ τῶν φύσιν ἄλην οὐ μόνον κατὰ γένεσιν καὶ φθορῶν (τοῦτο μὲν γὰρ ἄρχαῶν τε καὶ πάντες ἐμολόγησαν) ἀλλὰ καὶ κατὰ τῶν ἄλλην μεταβολῶν πᾶσαν· καὶ τοῦτο ἀτῶν ἐδιδόσαν.

[984β] [1] Τῶν μὲν οὖν ἐν φασκόντων εἶναι τὸ πᾶν οὐθενὲν συνῆθη τῶν τοιαύτην συνιδεῖν ἀτῶν πλὴν ἐν ἄρα Παρμενίδῃ, καὶ τοῦτο κατὰ τοσοῦτον ἴσον οὐ μόνον ἐν ἄλλῃ καὶ δὴ οὐ πῶς τῶν θησίων ἀτῶν εἶναι· [5] τοῖς δὲ δὴ πλεῶν ποιοῦσι μᾶλλον ἐνδύχεται λῆγειν, οὐκ οὐ τοῖς θερμῶν καὶ ψυχρῶν οὐ πᾶρ καὶ γῆν· χρῶνται γὰρ ὡς κινητικῶν ἔχοντι τὸ πῦρ τῶν φύσιν, ἔδατι δὲ καὶ γὰρ καὶ τοῖς τοιοῦτοις τοῦναντιον.

Μετὰ δὲ τοῦτους καὶ τῶς τοιαύτας ἄρχας, ὡς οὐχ ἄκανῶν οὐσῶν γεννᾶσαι τῶν τῶν ἐντων φύσιν, πᾶν [10] ἢ π' ἀτῶν τῶς ἐληθεῖας, ἢ σπερ ἐπομεν, ἐναγκαζόμενοι τῶν ἄχομῶν ἢ ζῶτησαν ἄρχῶν. Τοῦ γὰρ ἐν καὶ καλῶς τὸ μὲν ἔχειν τὸ δὲ γὰρ γένεσθαι τῶν ἐντων ἴσως οὐτε πᾶρ οὐτε γῆν οὐτ' ἄλλο τῶν τοιοῦτων οὐθεν οὐτ' ἐκῶς ἀτίον εἶναι οὐτ' ἄκενους οὐκ ἔθῆναι· οὐδ' ἀτὰ ἀτομῶν καὶ τῶν τοσοῦτον ἐπιρῶσαι [15] πρῶμα καλῶς ἐχέειν. Νοῦν δὲ τις ἐπῶν ἐνεῖναι, καθὼς περ ἐν τοῖς ζῶις, καὶ ἐν τῶ φύσει τῶν ἀτίον τοῦ κῶσμου καὶ τῶς τῶξῆως πῶσης οὐκ ἔν φων ἐφῶνη παρ' ἐκῶ λῶγοντας [18] τοῖς πρῶτερον. Φανερῶς μὲν οὖν ἄναξαγῶραν ἔσμεν ἐψῶμενον τοῦτων τῶν λῶγων, ἀτῶν δ' ἔχει πρῶτερον ἄερμῶτιμος [20] ἢ Κλαζομῶνιος ἐπέειν. Οὐ μὲν οὖν οὐτως ἐπολαμβῶντες ἄμα τὸ καλῶς τῶν ἀτῶν ἄρχῶν εἶναι τῶν ἐντων ἐθεσαν, καὶ τῶν τοιαύτην ἔθεν ἢ κῶνησις ἄπῶρχει τοῖς οὐκ εἶναι.

qualité contraire. Après ces philosophes et de pareils principes, comme ces principes étaient insuffisants pour produire les choses, la vérité elle-même, comme nous l'avons déjà dit, força de recourir à un autre principe. En effet, il n'est guère vraisemblable que ni le feu, ni la terre, ni aucun autre élément de ce genre, soit la cause de l'ordre et de la beauté qui règnent dans le monde, éternellement chez certains êtres, passagèrement chez d'autres ; ni que ces philosophes aient eu une pareille pensée : d'un autre côté, rapporter un tel résultat au hasard ou à la fortune n'eût pas été raisonnable. Aussi quand un homme vint dire qu'il y avait dans la nature, comme dans les animaux, une intelligence qui est la cause de l'arrangement et de l'ordre de l'univers, cet homme parut seul avoir conservé sa raison au milieu des folies de ses devanciers. Or, nous savons avec certitude qu'Anaxagoras entra le premier dans ce point de vue ; avant lui Hermotime de Clazomène paraît l'avoir soupçonné. Ces nouveaux philosophes érigèrent en même temps cette cause de l'ordre en principe des êtres, principe doué de la vertu d'imprimer le mouvement.

On pourrait dire qu'avant eux, Hésiode avait entrevu cette vérité, Hésiode ou quiconque a mis dans les êtres comme principe l'amour ou le désir, par exemple Parménide. Celui-ci dit en effet dans sa théorie de la formation de l'univers :

« Il fit l'amour le premier de tous les Dieux (19). »

Hésiode dit de son côté :

« Avant toutes choses était le chaos ; ensuite,

La terre au vaste sein...

Puis l'amour, le plus beau de tous les immortels (20). »

Comme s'ils avaient reconnu la nécessité d'une cause dans les êtres capable de donner le mouvement et le lien aux choses. Quant à la question de savoir à qui appartient la priorité, qu'il nous soit permis de la décider plus tard (21).

□ποπτε□σειε δ' □ν τις □Ησ□οδον
 πρ□τον ζητ□σαι τ□ τοιο□τον, κ□ν
 ε□ τις □λλος □ρωτα □ □πιθυμ□αν
 □ν το□ς ο□σιν □θηκεν [25] □ς
 □ρχ□ν, ο□ον κα□ Παρμεν□δης· κα□
 γ□ρ ο□τος κατασκευ□ζων τ□ν το□
 παντ□ς γ□νεσιν

Πρ□τιστον μ□ν (φησιν) □ρωτα θε□ν
 μητ□σατο π□ντων

PARMENIDE fr. 13 (Diels),
 □Ησ□οδος δ□

Π□ντων μ□ν πρ□τιστα χ□ος γ□νετ',
 α□τ□ρ □πειτα
 γα□' ε□ρ□στερνος...

□δ' □ρος, □ς π□ντεσσι μεταπρ□πει
 □θαν□τοισιν,

HES. Th. 116-20 □ς δ□ον □ν το□ς
 [30] ο□σιν □π□ρχειν τιν' α□τ□αν
 □τις κιν□σει κα□ συν□ξει τ□
 πρ□γματα. Το□τους μ□ν ο□ν π□ς
 χρ□ διανε□μαι περ□ το□ τ□ς
 πρ□τος, □ξ□στω κρ□νειν □στερον·
 □πε□ δ□ κα□ τ□ναντ□α το□ς
 □γαθο□ς □ν□ντα □φα□νετο □ν τ□
 φ□σει, κα□ ο□ μ□νον τ□ξις κα□ τ□
 καλ□ν □λλ□ κα□ □ταξ□α κα□ τ□
 α□σchr□ν, [985a] [1] κα□ πλε□ω τ□
 κακ□ τ□ν □γαθ□ν κα□ τ□ φα□λα
 τ□ν καλ□ν, ο□τως □λλος τις φιλ□αν
 ε□σ□νεγκε κα□ νε□κος, □κ□τερον
 □κατ□ρων α□τιον το□των. Ε□ γ□ρ
 τις □κολουθο□η κα□ λαμβ□νοι πρ□ς
 τ□ν δι□νοιαν [5] κα□ μ□ πρ□ς □
 ψελλ□ζεται λ□γων □Εμπεδοκλ□ς,
 ε□ρ□σει τ□ν μ□ν φιλ□αν α□τ□αν
 ο□σαν τ□ν □γαθ□ν τ□ δ□ νε□κος
 τ□ν κακ□ν· □στ' ε□ τις φα□η
 τρ□πον τιν□ κα□ λ□γειν κα□ πρ□τον
 λ□γειν τ□ κακ□ν κα□ τ□ □γαθ□ν
 □ρχ□ς □Εμπεδοκλ□α, τ□χ' □ν λ□γοι
 καλ□ς, ε□περ τ□ τ□ν □γαθ□ν
 □π□ντων α□τιον [10] α□τ□ τ□γαθ□ν
 □στι [κα□ τ□ν κακ□ν τ□ κακ□ν].

Ο□τοι μ□ν ο□ν, □σπερ λ□γομεν, κα□
 μ□χρι το□του δυο□ν α□τ□αιν □ν
 □με□ς διωρ□σαμεν □ν το□ς περ□
 φ□σεως □μμ□νοι φα□νονται, τ□ς τε
 □λης κα□ το□ □θεν □ κ□νησις,
 □μυδρ□ς μ□ντοι κα□ ο□θ□ν σαφ□ς

Ensuite, comme à côté du bien dans la nature, on voyait aussi son contraire, non seulement de l'ordre et de la beauté, mais aussi du désordre et de la laideur, comme le mal paraissait même l'emporter sur le bien et le laid sur le beau, un autre philosophe introduisit l'amitié et la discorde, causes opposées de ces effets opposés. Car si l'on veut suivre de près Empédocle, et s'attacher au fond de sa pensée plutôt qu'à la manière presque enfantine dont il l'exprime, on trouvera que l'amitié est la cause du bien, et la discorde celle du mal ; de sorte que peut-être n'aurait-t-on pas tort de dire qu'Empédocle a parlé en quelque manière et a parlé le premier du bien et du mal comme principes, puisque le principe de tous les biens est le bien lui-même, et le mal le principe de tout ce qui est mauvais.

Jusqu'ici nous avons vu ces philosophes reconnaître deux des genres de causes déterminés par nous dans la Physique, la matière et le principe du mouvement ; mais ils l'ont fait confusément et indistinctement, comme agissent dans les combats les soldats mal exercés; ceux-ci frappent souvent de bons coups dans la mêlée, mais ils le font sans science; de même nos philosophes paraissent avoir parlé sans bien savoir ce qu'ils disaient, car l'usage qu'on les voit taire de leurs principes est nul ou peu s'en faut. Anaxagoras se sert de l'intelligence comme d'une machine pour faire le monde, et quand il désespère de trouver la cause réelle d'un phénomène, il produit l'intelligence sur la scène; mais dans tout autre cas, il aime mieux donner aux faits une autre cause. Empédocle se sert davantage, mais d'une manière insuffisante encore, de ses principes, et dans leur emploi il ne s'accorde pas avec lui-même. Souvent chez lui, l'amitié sépare, la discorde réunit : en effet, lorsque dans l'univers les éléments sont séparés par la discorde, toutes les particules de feu n'en sont pas moins unies en un tout, ainsi que celles de chacun des autres éléments; et

ἄλλ' ὅσον ἔν ταῖς μῆχαις ὅ
 γυμναστοὶ ποιοῦσιν· καὶ γὰρ
 κεῖνοι περιφερῆμενοι [15]
 τῆπτουσι πολλῆκικς καλῆς πληγῆς,
 ἄλλ' ὅτε κεῖνοι ἴπῳ ἴπιστῆμης
 ὅτε ὅτοι ὀοκασιν ἐδῶναι ὀ τι
 λῆγουσιν· σχεδῶν γὰρ ὀθῶν
 χρῆμενοι φαῖνονται τοῖτοις ἄλλ' ὀ
 κατῳ μικρῶν. Ἀναξάγῳρας τε γὰρ
 μῆχανῳ χρῆται τῳ νῳ πρῆς τῳν
 κοσμοποιῶαν, καὶ ὀταν ὀπορῆσῳ
 διῳ τῳν' ἀτῳαν [20] ὀξ ὀνῳγκῆς
 ὀστῳ, τῳτε παρῳλκει ἀτῳν, ὀν δῳ
 τοῖς ὀλλοῖς πῳντα μῳλλον ἀτῳται
 τῳν γιγνομῳνων ὀ νοῳν, καὶ
 ὀΕμπεδοκλῆς ὀπῳ πλῳον μῳν
 τοῖτου χρῆται τοῖς ἀτῳοῖς, ὀ
 μῳν ὀθῳ' ὀκανῆς, ὀτῳ' ὀν τοῖτοις
 ἐρῳσκει τῳ ὀμολογοῆμενον.
 Πολλαχῳ γοῳν ἀτῳ ὀ μῳν φιλῳα
 διακρῳνει τῳ δῳ νεῆκος συγκρῳνει.
 [25] ὀταν μῳν γὰρ ἐῆς τῳ στοιχεῆα
 διῳστηται τῳ πῳν ὀπῳ τοῖ νεῆκους,
 τῳτε τῳ πῳρ ἐῆς ὀν συγκρῳνεται
 καὶ τῳν ὀλλων στοιχεῆων ὀκαστον·
 ὀταν δῳ πῳλιν ὀπῳ τῆς φιλῳας
 συνῳωσιν ἐῆς τῳ ὀν, ὀναγκαῆον ὀξ
 ὀκῳστου τῳ μῳρια διακρῳνεσθαι
 πῳλιν.
 ὀΕμπεδοκλῆς μῳν ὀν παρῳ τοῖς
 πρῳτερον πρῳτος [30] τῳ τῳν
 ἀτῳαν διελεῆν ἐσῳνεγκεν, ὀ
 μῳαν ποιῳσας τῳν τῆς κινῳσεως
 ὀρχῳν ὀλλ' ὀτῳρας τε καὶ
 ὀναντῳας, ὀτι δῳ τῳ ὀς ὀν ὀλης
 ἐῆδει λεγῳμενα στοιχεῆα τῳτταρα
 πρῳτος ἐῆπεν (ὀ μῳν χρῳταῳ γε
 τῳτταρσιν ὀλλ' ὀς δυσῳν ὀσι
 μῳνοῖς, [985β] [1] πυρῳ μῳν καθ'
 ἀτῳ τοῖς δῳ ὀντικειμῳνοῖς ὀς μιῳ
 φῳσει, γῳ τε καὶ ὀρι καὶ ὀδατι·
 λῳβοῖ δῳ' ὀν τις ἀτῳ θεωρῳν ὀκ
 τῳν ὀπῳν)·
 ὀὀτος μῳν ὀν, ὀσπερ λῳγομεν,
 ὀὀτω τε καὶ τοσαῳτας ἐρῳκε τῆς
 ὀρχῆς· Λεῆκιππος δῳ καὶ ὀ
 ὀταῳρος [5] ἀτῳοῳ Δημῳκριτος
 στοιχεῆα μῳν τῳ πλῳρες καὶ τῳ
 κενῳν ἐῆναῳ φασι, λῳγοντες τῳ μῳν

lors-qu'au contraire c'est l'amitié qui unit tous les éléments, il faut bien pour cela que les particules de chaque élément se divisent.

Empédocle fut donc le premier des anciens qui employa en le divisant le principe du mouvement, et ne supposa plus une cause unique, mais deux causes différentes et opposées. Quant à la matière, il est le premier qui ait parlé des quatre éléments; toutefois, il ne s'en sert pas comme s'ils étaient quatre, mais comme s'ils n'étaient que deux, à savoir, le feu tout seul, et en opposition au feu, la terre, l'air et l'eau, ne faisant qu'une seule et même nature. C'est là du moins ce que ses vers donnent à entendre.

Voilà, selon nous, la nature et le nombre des principes d'Empédocle. Leucippe et son ami Démocrite disent que les éléments primitifs sont le plein et le vide, qu'ils appellent l'être et le non être; le plein ou le solide, c'est l'être; le vide ou le rare, c'est le non-être; c'est pourquoi ils disent que l'être n'existe pas plus que le non-être, parce que le corps n'existe pas plus que le vide : telles sont, sous le point de vue de la matière, les causes des êtres. Et de même que ceux qui posent comme principe une substance unique, expliquent tout le reste par les modifications de cette substance, en donnant pour principe à ces modifications le rare et le dense, de même aussi ces philosophes placent dans les différences les causes de toutes choses; ces différences sont au nombre de trois, la forme, l'ordre et la position : ils disent en effet que les différences de l'être viennent de la configuration, de l'arrangement et de la tournure (22); or, la configuration c'est la forme, l'arrangement c'est l'ordre, la tournure c'est la position. Ainsi, A diffère de N par la forme, AN de NA par l'ordre, et Z de N par la position. Quant au mouvement, à ses lois et à sa cause, ils ont traité cette question très négligemment, comme les autres philosophes. Nos devanciers donc n'ont pas été plus loin sur ces deux genres de causes.

ἄν τ' ἴδ' ἄ μ' ἄν, τοῦτων δ' τ' μ' ἄν
 πλῆρες καὶ στερεῖν τ' ἄν, τ' δ'
 κενῶν τ' μ' ἄν (δι' καὶ οἴθ' ἄν
 μᾶλλον τ' ἄν τοῦ μ' ἄντος ἐνα-
 φασιν, ὅτι οἴδ' τοῦ κενῶ τ'
 σ' μ', ἀτ'ια δ' τ' ἄντων ταῦτα
 [10] ἄλην. Καὶ καθ' ἄπερ οἴ ἄν
 ποιοῦντες τ' ἄν ἄποκειμ' ἄνην οἴσ' ἄν
 τ' ἄλλα τοῦς π' ἄθεσιν ἀτ' ἄς γενν' ἄσι,
 τ' ἄ μαν' ἄν καὶ τ' ἄ πυκν' ἄν ἄρχ' ἄς
 τιθ' ἄμενοι τ' ἄν παθημ' ἄτων, τ' ἄν
 ἀτ' ἄν τρ' ἄπον καὶ οἴτοι τ' ἄς
 διαφορ' ἄς ἀτ' ἄς τ' ἄν ἄλλων ἐνα-
 φασιν. Ταῦτας μ' ἄντοι τρεῖς ἐναί
 λ' ἄγουσι, σχ' ἄ μ' τε καὶ τ' ἄξιν καὶ
 [15] θ' ἄσιν· διαφορ' εἶν γ' ἄρ φασί τ'
 ἄν ἄυσμ' καὶ διαθιγ' καὶ τροπ'
 μ' ἄνον· τοῦτων δ' ἄ μ' ἄν ἄυσμ' ἄς
 σχ' ἄ μ' ἄστιν ἄ δ' διαθιγ' τ' ἄξιν ἄ
 δ' τροπ' ἄ θ' ἄσι· διαφορ' εἶν γ' ἄρ τ'
 μ' ἄν A τοῦ N σχ' ἄματι τ' δ' AN τοῦ
 NA τ' ἄξει τ' δ' Z τοῦ H θ' ἄσει.
 Περ' ἄ δ' κιν' ἄσεως, ἄθεν ἄ π' ἄς
 ἄπ' ἄρξει τοῦς οἴσι, καὶ [20] οἴτοι
 παραπλησ' ἄως τοῦς ἄλλοις
 ἄ ἄθ' ἄ μ' ἄως ἄφε' ἄσαν. Περ' ἄ μ' ἄν οἴν
 τ' ἄν δ' ἄο ἀτ' ἄν, ἄσπερ λ' ἄγομεν,
 ἄπ' ἄ τοσοῦτον ἄοικεν ἄζητ' ἄσθαι
 παρ' ἄ τ' ἄν πρ' ἄτερον.

IV

ἄν δ' τοῦτοις καὶ πρ' τοῦτων οἴ
 καλοῦμενοι Πυθαγορ' εἶοι τ' ἄν
 μαθημ' ἄτων ἄψ' ἄμενοι πρ' ἄτοι
 ταῦτ' τε προ' ἄγαγον, καὶ [25]
 ἄντραφ' ἄντες ἄν ἀτ' ἄς τ' ἄς
 τοῦτων ἄρχ' ἄς τ' ἄν ἄντων ἄρχ' ἄς
 ἄ ἄθησαν ἐναί π' ἄντων. ἄπε' ἄ δ'
 τοῦτων οἴ ἄριθμ' ἄ φ' ἄσει πρ' ἄτοι,
 ἄν δ' τοῦτοις ἄδ' ἄκουν θεωρεῖν
 ἄμοι' ἄματα πολλ' τοῦς οἴσι καὶ
 γιγνομ' ἄνοις, μᾶλλον ἄ ἄν πυρ' καὶ
 γ' καὶ ἄδατι, ὅτι τ' ἄ μ' ἄν τοιονδ'
 τ' ἄν ἄριθμ' ἄν π' ἄθος δικαιοσ' ἄνη [30]
 τ' ἄ δ' τοιονδ' ψυχ' τε καὶ νο' ἄς
 ἄτερον δ' καιρ' ἄς καὶ τ' ἄν ἄλλων
 ἄς ἐπ' ἄν ἄκαστον ἄμο' ἄως, ἄτι
 δ' τ' ἄν ἄρμονι' ἄν ἄν ἄριθμ' ἄς
 ἄρ' ἄντες τ' ἄ π' ἄθη καὶ τοῦς λ' ἄγους,

CHAPITRE IV

Parmi eux et avant eux, ceux qu'on nomme Pythagoriciens, s'étant occupés des mathématiques, furent les premiers à les mettre en avant; et nourris dans cette étude, ils pensèrent que les principes de cette science étaient les principes de tous les êtres. Comme, de leur nature, les nombres sont les premiers des êtres, et comme ils leur paraissaient avoir plus d'analogie avec les choses et les phénomènes que le feu, l'air ou l'eau, que, par exemple, telle modification des nombres semblait être la justice, telle autre rame et l'intelligence, telle autre l'à-propos (23), et à peu près ainsi de toutes les autres choses; comme ils voyaient de plus dans les nombres les modifications et les rapports de l'harmonie ; par ces motifs

πε δ τ μν ἄλλα τοῖς
 αριθμοῖς φανόντο τὴν φύσιν
 φωμοῖσθαι πᾶσαν, οὐ δ' ἀριθμοῖ
 πύσης τῶν φύσεως πρώτοι, [986α]
 [1] τὸ τὴν ἀριθμὸν στοιχεῖα τὴν
 ἄντων στοιχεῖα πάντων πλάβον
 εἶναι, καὶ τὴν ἄλῶν ὀρανῶν
 ἄρμονῶν εἶναι καὶ ἀριθμῶν· καὶ
 ἴσα ἐχόν μολογομένα ἔν τε
 τοῖς ἀριθμοῖς καὶ ταῖς
 ἄρμονῶναις πρώτῃς [5] τὸ τοῦ
 ὀρανοῦ πύθη καὶ μύρη καὶ πρώτῃς
 τὴν ἄλῃν διακύσμησιν, ταῦτα
 συνῶγοντες φάρμῶτον. Κῶν ἐτὶ
 πῶν διῶλειπε, προσεῶλχοντο τοῦ
 συνειρομύνην πᾶσαν ἀτοῖς εἶναι
 τὴν πραγματεῖαν· λῶγω δ' ὀον,
 πειδύ τῶλειον ἄ δεκῶς εἶναι
 δοκεῖ καὶ πᾶσαν περιεῶλφῶναι
 τὴν τὴν ἀριθμὸν φύσιν, [10] καὶ
 τὸ φερύμενα κατὰ τὴν ὀρανῶν
 δῶκα μύν εἶναῦ φασιν, ἄντων δῶ
 ἄννα μύνον τὴν φανερύν διῶ
 τοῦτο δεκῶτην τὴν ἄντῶχθονα
 ποιοῖσιν. Διῶρισται δῶ περῶ
 τοῦτων ἄν ἄτῶροις ἄμύν
 ἄκριβύστερον. ἄλλ' ὀ δῶ χῶριν
 ἄπερῶμεθα, τοῦτῶ ἄστιν ἄπῶς
 λῶβῶμεν καὶ παρῶ τοῦτων τῶνας
 εἶναι τιθῶσιν τῶς [15] ἄρχῶς καὶ
 πῶς εἶς τῶς εἶρημύνας
 ἄμπῶπουσιν ἀτῶας. Φανῶνται
 δῶ καὶ ὀτοῖ τὴν ἀριθμὸν
 νομύζοντες ἄρχῶν εἶναι καὶ ἄς
 ἄλῃν τοῖς ὀσι καὶ ἄς πύθη τε
 καὶ ἄξεις, τοῦ δῶ ἀριθμοῖ
 στοιχεῖα τὸ τε ἄρτιον καὶ τὸ
 περῶτῶν, τοῦτων δῶ τὸ μύν
 πεπερασμύνον τὸ δῶ πειρον, τὸ δῶ
 ἄν ἄξ ἄμφοτῶρων εἶναι τοῦτων
 [20] (καὶ γῶρ ἄρτιον εἶναι καὶ
 περῶτῶν), τὴν δῶ ἀριθμὸν ἄκ τοῦ
 ἄνῶς, ἀριθμοῖς δῶ, καθῶπερ
 εἶρηται, τὴν ἄλῶν ὀρανῶν.
 ἄτεροι δῶ τὴν ἀτῶν τοῦτων τῶς
 ἄρχῶς δῶκα λῶγουσιν εἶναι τῶς
 κατῶ συστοιχῶν λεγομύνας,
 πῶρας [καῦ] ἄπειρον,
 περῶτῶν [καῦ] ἄρτιον,

joints à ces deux premiers que la nature
 entière a été formée à la ressemblance des
 nombres, et que les nombres sont les
 premiers de tous les êtres, ils posèrent les
 éléments des nombres comme les éléments
 de tous les êtres, et le ciel tout entier
 comme une harmonie et un nombre. Tout
 ce qu'ils pouvaient montrer dans les
 nombres et dans la musique qui s'accordât
 avec les phénomènes du ciel, ses parties et
 toute son ordonnance, ils le recueillirent,
 et ils en composèrent un système; et si
 quelque chose manquait, ils y suppléaient
 pour que le système fût bien d'accord et
 complet. Par exemple, comme la décade
 paraît être quelque chose de parfait et qui
 embrasse tous les nombres possibles, ils
 prétendent qu'il y a dix corps en
 mouvement dans le ciel, et comme il n'y
 en a que neuf de visibles, il en supposent
 un dixième qu'ils appellent antichthone
 (24). Mais tout ceci a été déterminé
 ailleurs avec plus de soin (25). Si nous y
 revenons, c'est pour constater à leur égard
 comme pour les autres écoles, quels
 principes ils posent, et comment ces
 principes tombent sous notre
 classification. Or, ils paraissent penser que
 le nombre est principe des êtres sous le
 point de vue de la matière, en y
 comprenant les attributs et les manières
 d'être; que les éléments du nombre sont le
 pair et l'impair; que l'impair est fini, le pair
 infini; que l'unité tient de ces deux
 éléments, car elle est à la fois pair et
 impair (26), et que le nombre vient de
 l'unité; enfin que les nombres sont tout le
 ciel. D'autres pythagoriciens disent qu'il y
 a dix principes, dont voici la liste :
 Fini et infini,
 Impair et pair,
 Unité et pluralité,
 Droit et gauche,
 Mâle et femelle,
 Repos et mouvement,
 Droit et courbe,
 Lumière et ténèbres,
 Bien et mal,
 Carré et toute figure à côtés inégaux (27).

ἄν [κα] πλῆθος,
 δεξιῶν [κα] ἰσιστέρων,
 ἄρρην [25] [κα] θύλο,
 ἄρεμοῦν [κα] κινούμενον,
 ἐθῶ [κα] καμπύλον,
 φῶς [κα] σκῶτος,
 ἄγαθῶν [κα] κακῶν,
 τετραγώνον [κα] τετραμήκες·
 ἄνπερ τρέπον ἄοικε κα
 ἄΑλκμαῶν ἄ Κροτωνίτης
 ἄπολαβεῖν, κα ἄτοι ἄοτος παρ'
 ἄκεῖνων ἄ κεῖνοι παρ τοῦτου
 παρλαβὸν τῶν λῶγον τοῦτον· κα
 γῶρ [ἄγνετο τῶν ἄλικῶν]
 ἄΑλκμαῶν [30] [ἄπ γῶροντι
 Πυθαῶρ,] ἄπεφῶνατο [δῶ]
 παραπλησῶως τοῦτοις· φησῶ γῶρ
 εῶναι δῶο τῶ πολλῶ τῶν
 ἄνθρωπῶνων, λῶγον τῶς
 ἄναντιῶτητας ἄχ ἄσπερ ἄοτοι
 διωρισῶνας ἄλλῶ τῶς τυχοῦσας,
 ἄον λευκῶν μῶλαν, γλυκῶ πικρῶν,
 ἄγαθῶν κακῶν, μῶγα μικρῶν. ἄοτος
 μῶν ἄον ἄδιορῶτως ἄπῶρριψε
 περῶ τῶν λοιπῶν, [986β] [1] ἄο δῶ
 Πυθαῶρειοι κα ἄπῶσαι κα τῶνες
 ἄ ἄναντιῶσεις [2] ἄπεφῶναντο.
 Παρῶ μῶν ἄον τοῦτων ἄμφοῶν
 τοσοῦτον ἄστι λαβεῖν, ἄτι
 τῶναντῶα ἄρχῶ τῶν ἄντων· τῶ δ'
 ἄσαι παρῶ τῶν ἄτρῶων, κα τῶνες
 ἄταῶ εῶσιν. Πῶς μῶντοι πῶς [5]
 τῶς εῶρημῶνας ἄτῶας ἄνδῶχεται
 συνῶγειν, σαφῶς μῶν ἄο διῶρθρωται
 παρῶ ἄκεῖνων, ἄοκῶσι δ' ἄς ἄν
 ἄλης εῶδει τῶ στοιχεῶα τῶττειν· ἄκ
 τοῦτων γῶρ ἄς ἄνυπαρχῶντων
 συνεστῶναι κα ἄπεπλῶσθαι φῶσῶ
 τῶν ἄοσῶαν.
 Τῶν μῶν ἄον παλαιῶν κα ἄπλεῶ
 λεγῶντων τῶ στοιχεῶα τῶς φῶσεως
 ἄκ τοῦτων ἄκανῶν [10] ἄστι
 θεωρῶσαι τῶν διῶνοϊαν· εῶσῶ δῶ
 τινες ἄο περῶ τοῦ παντῶς ἄς μῶς
 ἄοσης φῶσεως ἄπεφῶναντο, τρέπον
 δῶο τῶν ἄτῶν πῶντες ἄοτε τοῦ
 καλῶς ἄοτε τοῦ κατῶ τῶν φῶσιν.
 Εῶς μῶν ἄον τῶν νῶν σκῶψιν τῶν
 ἄτῶων ἄοδαμῶς συναρμῶττει περῶ

Alcmaeon de Crotonne paraît avoir professé une doctrine semblable : il la reçut des Pythagoriciens ou ceux-ci la reçurent de lui; car l'époque où il florissait correspond à la vieillesse de Pythagore; et son système se rapproche de celui de ces philosophes. Il dit que la plupart des choses humaines sont doubles, désignant par là leurs oppositions, mais, à la différence de ceux-ci, sans les déterminer, et prenant au hasard le blanc et le noir, le doux et l'amer, le bon et le mauvais, le petit et le grand. Il s'exprima ainsi d'une manière indéterminée sur tout le reste, tandis que les Pythagoriciens montrèrent quelles sont ces oppositions et combien il y en a. On peut donc tirer de ces deux systèmes que les contraires sont les principes des choses et de l'un deux quel est le nombre et la nature de ces principes. Maintenant comment est-il possible de les ramener à ceux que nous avons posés, c'est ce qu'eux-mêmes n'articulent pas clairement; mais ils semblent les considérer sous le point de vue de la matière; car ils disent que ces principes constituent le fonds dont se composent et sont formés les êtres. Nous en avons dit assez pour faire comprendre la pensée de ceux des anciens qui admettent la pluralité dans les éléments de la nature.

Il en est d'autres qui ont considéré le tout comme étant un être unique, mais ils diffèrent et par le mérite de l'explication et par la manière de concevoir la nature de cette unité. Il n'est nullement de notre sujet, dans cette recherche des principes, de nous occuper d'eux; car ils ne font pas comme quelques-uns des physiciens qui, ayant posé une substance unique, engendrent l'être de cette unité considérée sous le point de vue de la matière; ils procèdent autrement : les physiciens en effet ajoutent le mouvement pour engendrer l'univers; ceux-ci prétendent que l'univers est immobile; mais nous n'en dirons que ce qui se rapporte à notre sujet. L'unité de Parménide paraît avoir été une unité rationnelle, celle de Mélisse une

ατν λγος (ο γρ σπερ νιοι
 τν φυσιολγων ν ποθμενοι [15]
 τ ν μως γεννσιν ς ξ λης
 το νς, λλ' πτερον τρον
 οτοι λγουσιν· κενοι μν γρ
 προστιθασι κνησιν, γεννντς γε
 τ πν, οτοι δ κνητον εναφ
 φασιν)· ο μν λλ τοσοτν γε
 οκενν στι τ νν σκψει.
 Παρμενης μν γρ οικε το
 κατ τν λγον νς πτεσθαι,
 Μλισσος [20] δ το κατ τν
 λην (δι κα μν πεπερασμνον
 δ' πειρν φησιν ενα ατ)·
 Ξενοφνης δ πτος τοτων
 νσας (γρ Παρμενης τοτου
 λγεται γενσθαι μαθητς) οθν
 διασαφνισεν, οδ τς φσεως
 τοτων οδετρας οικε θιγεν,
 λλ' ες τν λον ορανν
 ποβλψας τ ν ενα φησι τν
 [25] θεν. Οτοι μν ον, καθπερ
 επομεν, φετοι πς τν νν
 ζτησιν, ο μν δο κα πμπαν
 ς ντες μικρν γροικτεροι,
 Ξενοφνης κα Μλισσος·
 Παρμενης δ μλλον βλπων
 οικ που λγειν· παρ γρ τ ν
 τ μ ν οθν ξιν ενα, ξ
 νγκης ν οεται ενα, τ ν,
 κα [30] λλο οθν (περ ο
 σαφστερον ν τος περ φσεως
 ερκαμεν), ναγκαζμενος δ'
 κολουθεν τος φαινομνοις, κα
 τ ν μν κατ τν λγον πλεω
 δ κατ τν ασθισιν
 πολαμβνων ενα, δο τς
 ατς κα δο τς ρχς πλιν
 τθησι, θερμν κα ψυχρν, οον
 πρ κα γν λγων· [987a] [1]
 τοτων δ κατ μν τ ν τ
 θερμν τττει θτερον δ κατ τ
 μ ν.
 κ μν ον τν ερημνων κα
 παρ τν συνηδρευκτων δη τ
 λγ σοφν τατα παρειλφμεν,
 παρ μν τν πτων σωματικν τε
 τν ρχν (δωρ γρ κα [5] πρ
 κα τ τοιατα σματ στιν),

unité matérielle, et c'est pourquoi l'un la
 donne comme finie, l'autre comme infinie.
 Xénophane (28) qui le premier parla
 d'unité (car Parménide passe pour son
 disciple), ne s'est pas expliqué d'une
 manière précise et paraît étranger au point
 de vue de l'un et l'autre de ses deux
 successeurs; mais ayant considéré
 l'ensemble du inonde, il dit que l'unité est
 Dieu. Encore une fois, il faut négliger ces
 philosophes dans la recherche qui nous
 occupe, et deux surtout, dont les idées sont
 un peu trop grossières, Xénophane et
 Mélisse. Parménide paraît avoir eu des
 vues plus profondes : persuadé que, hors
 de l'être, le non-être n'est rien, il pense que
 l'être est nécessairement un, et qu'il n'y a
 rien autre chose que lui; c'est un point sur
 lequel nous nous sommes expliqués plus
 clairement dans la Physique ; mais forcé
 de se mettre d'accord avec les faits, et, en
 admettant l'unité par la raison, d'admettre
 aussi la pluralité par les sens, Parménide
 en revint à poser deux principes et deux
 causes, le chaud et le froid, par exemple le
 feu et la terre; il rapporte l'un de ces deux
 principes, le chaud à l'être, et l'autre au
 non-être.

Voici le résultat de ce que nous avons dit,
 et de tous les systèmes que nous avons
 parcourus jusqu'ici : chez les premiers de
 ces philosophes, un principe corporel; car
 l'eau, le feu et les autres choses de cette
 nature sont des corps, principe unique
 selon les uns, multiple selon les autres,
 mais toujours considéré sous le point de
 vue de la matière; chez quelques-uns,
 d'abord ce principe, et à côté de ce
 principe, celui du mouvement, unique
 dans certains systèmes, double dans
 d'autres. Ainsi, jusqu'à l'école italique
 exclusivement, les anciens philosophes ont
 parlé de toutes ces choses d'une manière
 vague, et n'ont mis en usage, ainsi que
 nous l'avons dit, que deux sortes de
 principes, dont l'un, celui du mouvement,
 est regardé tantôt comme unique et tantôt
 comme double. Quant aux Pythagoriciens,
 comme les précédents, ils ont posé deux

κατὰ τὸν μὲν μὲν τὸν δὲ πλεονεξίας
 τῶν ἀρχῶν τῶν σωματικῶν,
 ἀμφοτέρων μὲντοι ταύτας ἴσιν
 ἴλης ἐπιδεικνύτων, παρὰ δὲ τινῶν
 ταύτην τε τὸν ἀτταν τινῶν
 κατὰ πρῶτον ταύτην τὸν ἄθεν ἴ
 κνήσεις, κατὰ ταύτην παρὰ τὸν μὲν
 μὲν παρὰ τὸν δὲ δόο. Μᾶλλον μὲν
 [10] οὐκ τὸν Ἰταλικὸν κατὰ χωρῶν
 ἴκενων μορυχότερον ἐρκασι
 οὐκ ἄλλοι περὶ ἀτταν, πλὴν ἴσπερ
 ἐπομεν δύο τε ἀτταιν
 τυγχάνουσι κεχηρημένοι, κατὰ τοῦτων
 τὸν ἴτταν οὐκ μὲν μὲν οὐκ δὲ
 δόο ποιοῖσι, τὸν ἄθεν ἴ κνήσεις
 οὐκ δὲ Πυθαγόρειοι δόο μὲν τῶν
 ἀρχῶν κατὰ τὸν ἀτταν ἐρκασι
 τρῶπον, τοσοῦτον [15] δὲ
 προσεπιθέσαν ἴ κατὰ ἴδιον ἴστιν
 ἀτταν, ἴτι τὴν πεπερασμένον κατὰ
 τὴν ἴπειρον [κατὰ τὴν ἴν] οὐκ
 ἴτταν τινῶν ἴθησαν ἐναι
 φῶσεις, οὐκ ἴπρ ἴ γῶν ἴ τι
 τοιοῦτον ἴτερον, ἴλλ' ἀττ τὴν
 ἴπειρον κατὰ ἀττ τὴν ἴσσαν
 ἐναι τοῦτων ἴν κατηγοροῦνται,
 διὲ κατὰ ἴριθμῶν ἐναι τὸν ἴσσαν
 πῶτων. Περὶ τε [20] τοῦτων οὐκ
 τοῦτων ἴπεφῶναντο τὸν τρῶπον,
 κατὰ περὶ τοῦ τὴν ἴστιν ἴξαντο
 μὲν λῶγειν κατὰ ἴρξασθαι, λῶαν δ'
 ἴπλῶς ἴπραγματεῖθησαν.
 ἴρξοντῶ τε γῶρ ἴπιπολαῶς, κατὰ
 ἴ πρῶτον ἴπρξειεν ἴ λεχθεῖς
 ἴρος, τοῦτ' ἐναι τὸν ἴσσαν τοῦ
 πρῶματος ἴνμίζον, ἴσπερ ἐῖ τις
 οὐκ οἴτο ταύτην ἐναι διπλῶσιον κατὰ
 τὸν [25] δὲ δὲ διῖτι πρῶτον
 ἴπρχει τοῦς δὲσ τὴν διπλῶσιον.
 ἴλλ' οὐκ ταύτην ἴσως ἴστῶ τὴν
 ἐναι διπλῶσιον κατὰ δὲ δὲ ἐῖ δὲ
 μῶ, πολλὰ τὴν ἴσται, ἴ
 κῶκεῖνοις συνῶβαιεν. Παρὰ μὲν
 οὐκ τὸν πρῶτερον κατὰ τὸν ἴλλων
 τοσαῦτα ἴστι λαβεῖν.

principes ; mais ils ont en outre introduit cette doctrine qui leur est propre, savoir: que le fini, l'infini et l'unité, ne sont pas des qualités distinctes des sujets où ils se trouvent, comme le feu, la terre et tout autre principe semblable sont distincts de leurs qualités, mais qu'ils constituent l'essence même des choses auxquelles on les attribue; de sorte que le nombre est l'essence de toutes choses (29). Ils se sont expliqués sur ces points de la manière que nous venons de dire, et de plus, ils ont commencé à s'occuper de l'essence des choses et ont essayé de définir; mais leur essai fut un peu trop grossier. Ils définissaient superficiellement, et le premier objet auquel avait l'air de convenir la définition donnée, ils le considéraient comme l'essence de la chose définie; comme si l'on pensait, par exemple, que le double est la même chose que le nombre deux, parce que c'est dans le nombre deux que se rencontre en premier lieu le caractère du double ; mais deux ou double ne sont pourtant pas la même chose, ou si non, l'unité sera multiple, ce qui arrive dans le système Pythagorien. Voilà ce qu'on peut tirer des premiers philosophes et de leurs successeurs.

V
 Μετὰ δὲ τῶν ἐρημῶνας
 φιλοσοφῶντος ἴ Πλάτωνος ἴπεγῶνετο

CHAPITRE V

Après ces différentes philosophies, parut la philosophie de Platon, qui suivit en

[30] πραγματεῖα, τῶ μὲν πολλοῦ τοῖς ἀκολουθοῦσα, τῶ δὲ καὶ ἰταλικῶν φιλοσοφῶν. κνῶου τε γῶρ συνῆθης γενόμενος πρῶτον Κρατῶ καὶ Ἡρακλείτειοις δόξαις, ἵπντων τῶν ἀσθητῶν ἐπῶντων καὶ πιστῶμης περῶ ἀτῶν οἰκῶσης, ταῦτα μὲν καὶ ἵστερον οἴτως ἵπλαβεν· [987β] [1] Σωκρῶτους δὲ περῶ μὲν τῶ ἵθικῶ πραγματευομένου περῶ δὲ τῶς ἵλης φῶσεως οἴθῶν, ἵν μῶντοι τοῖς τῶ καθῶλου ζητοῦτος καὶ περῶ ἵρισμῶν ἵπιστῶσαντος πρῶτου τῶν διῶνοιαν, ἵκεῶνον ἵποδεξῶμενος διῶ τῶ τοιοῦτον [5] ἵπλαβεν ἵς περῶ ἵτρῶν τοῦτο γινῶμενον καὶ οἴ τῶν ἀσθητῶν ἵδῶνατον γῶρ εῶναι τῶν κοινῶν ἵρον τῶν ἀσθητῶν τινῶς, ἵεῶ γε μεταβαλλῶντων. Οἴτος οἴν τῶ μὲν τοιαῦτα τῶν ἵντων ἵδῶας προσηγῶρευσε, τῶ δ' ἀσθητῶ παρῶ ταῦτα καὶ κατῶ ταῦτα λῶγεςθαι πῶντα· κατῶ μῶθεξιν γῶρ εῶναι τῶ [10] πολλῶ μῶνυμα τοῦς εῶδεσιν. Τῶν δὲ μῶθεξιν τοῦνομα μῶνον μετῶβαλεν· οἴ μὲν γῶρ Πυθαγῶρειοι μῶμῶσει τῶ ἵντα φασῶν εῶναι τῶν ἵριθμῶν, Πλῶτων δὲ μεθῶξει, τοῦνομα μεταβαλλῶν. Τῶν μῶντοι γε μῶθεξιν ἵ τῶν μῶμησιν ἵτις ἵν εῶη τῶν εῶδῶν ἵφεῶσαν ἵν κοινῶ ζητεῶν. ἵτι δὲ παρῶ τῶ ἀσθητῶ [15] καὶ τῶ εῶδη τῶ μαθηματικῶ τῶν πραγμῶτων εῶναῶ φησι μεταξῶ, διαφῶροντα τῶν μῶν ἀσθητῶν τῶ ἵδια καὶ ἵκῶνητα εῶναι, τῶν δ' εῶδῶν τῶ τῶ μῶν πῶλλ' ἵττα ἵμοια εῶναι τῶ δὲ εῶδος ἀτῶ ἵν ἵκαστον μῶνον. ἵπεῶ δ' ἀτῶ τῶ εῶδη τοῦς ἵλλοις, τῶκεῶνων στοιχεῶα πῶντων ἵῶθη τῶν ἵντων εῶναι [20] στοιχεῶα. ἵς μῶν οἴν ἵλην τῶ μῶγα καὶ τῶ μικρῶν εῶναι ἵρχῶς, ἵς δ' οἴσῶσαν τῶ ἵν· ἵξ ἵκεῶνων γῶρ κατῶ

beaucoup de points ses devanciers, mais qui eut aussi ses points de doctrine particuliers, et alla plus loin que l'école italique. Dès sa jeunesse, Platon se familiarisa dans le commerce de Cratyle avec les opinions d'Héraclite, que toutes les choses sensibles sont dans un perpétuel écoulement, et qu'il n'y a pas de science de ces choses; et dans la suite, il garda ces opinions. D'une autre part, Socrate s'étant occupé de morale, et non plus d'un système de physique, et ayant d'ailleurs cherché dans la morale ce qu'il y a d'universel, et porté le premier son attention sur les définitions, Platon qui le suivit et le continua fut amené à penser que les définitions devaient porter sur un ordre d'êtres à part et nullement sur les objets sensibles; car comment une définition commune s'appliquerait-elle aux choses sensibles, livrées à un perpétuel changement? Or, ces autres êtres, il les appela Idées, et dit que les choses sensibles existent en dehors des idées et sont nommées d'après elles; car il pensait que toutes les choses d'une même classe tiennent leur nom commun des idées, en vertu de leur participation avec elles (30). Du reste, le mot de participation est le seul changement qu'il apporta; les Pythagoriciens en effet disent que les êtres sont à l'imitation des nombres, Platon en participation avec les idées. Comment se fait maintenant cette participation ou cette imitation des idées? c'est ce que celui-ci et ceux-là ont également négligé de rechercher. De plus, outre les choses sensibles et les idées, il reconnaît des êtres intermédiaires qui sont les choses mathématiques, différentes des choses sensibles en ce qu'elles sont éternelles et immuables, et des idées en ce qu'elles admettent un grand nombre de semblables, tandis que toute idée en elle-même a son existence à part (31). Voyant dans les idées les raisons des choses, il pensa que leurs éléments étaient les éléments de tous les êtres. Les principes dans ce système sont donc, sous le point de vue de la

μθεξιν το ενος [τ εδη] ενοι
 τος αριθμος. Τ μντοι γε εν
 οσαν εναι, κα μ τερον γ
 τι εν λγεςθαι εν, παραπλησως
 τος Πυθαγορεοις λεγε, κα τ
 τος αριθμος ατους εναι τος
 λλοις [25] τς οσας σατως
 κενοις· τ δ εντ το
 περου ς ενς δυδα ποισαι,
 τ δ' πειρον κ μεγαλου κα
 μικρο, τοτ' ιδιον· κα τι μν
 τος αριθμος παρ τ ασθητ,
 ο δ' αριθμος ενα φασιν ατ
 τ προγματα, κα τ μαθηματικ
 μεταξ τοτων ο τιθασιν. Τ
 μν ον τ εν κα τος [30]
 αριθμος παρ τ προγματα
 ποισαι, κα μ σπερ ο
 Πυθαγρειοι, κα ο τν εδεν
 εσαγωγ δι τν εν τος λγοις
 γνετο σκψιν (ο γρ προτεροι
 διαλεκτικς ο μετεχον), τ δ
 δυδα ποισαι τν τραν φσιν
 δι τ τος αριθμος ξω τν
 προτων εφους ξ ατς
 γενσθαι σπερ κ τινος
 κμαγεου. [988a] [1] Κατοι
 συμβανει γ' εναντως· ο γρ
 ελογον οτως. Ο μν γρ κ τς
 λης πολλο ποιοσιν, τ δ' εδος
 παξ γενν μνον, φανεται δ' κ
 μις λης μα τραπεζα, ο δ τ
 εδος πιφρων ες εν πολλς
 ποιε. [5] μοως δ' χει κα τ
 ρρεν προς τ θλυ· τ μν γρ
 π μις πληροται χεας, τ δ'
 ρρεν πολλο πληρο· κατοι τατα
 μιματα τν ρχν κενων
 στν. Πλτων μν ον περ τν
 ζητουμων οτω διρισεν·
 φανερν δ' κ τν ερημων τι
 δυον ατταιν μνον κχρηται, τ
 τε [10] το τ στι κα τ κατ
 τν λην (τ γρ εδη το τ
 στιν ατια τος λλοις, τος δ'
 εδεσι τ εν), κα τς ο λη
 ποκειμνη καθ' ς τ εδη μν
 π τν ασθητν τ δ' εν εν
 τος εδεσι λγεται, τι ατη δυς

matière, le grand et le petit, et sous celui
 de l'essence, l'unité; et en tant que formées
 de ces principes et participant de l'unité,
 les idées sont les nombres. Ainsi, en
 avançant que l'unité est l'essence des êtres
 et que rien autre chose que cette essence
 n'a le titre d'unité, Platon se rapprocha des
 pythagoriciens, et il dit comme eux que les
 nombres sont les causes des choses et de
 leur essence; mais faire une dualité de cet
 infini qu'ils regardaient comme un, et
 composer l'infini du grand et du petit, voilà
 ce qui lui est propre; avec cette prétention
 que les nombres existent en dehors des
 choses sensibles, tandis que les
 pythagoriciens disent que les nombres sont
 les choses mêmes, et ne donnent pas aux
 choses mathématiques un rang
 intermédiaire. Cette existence que Platon
 attribue à l'unité et au nombre en dehors
 des choses, à la différence des
 pythagoriciens, ainsi que l'introduction des
 idées, est due à ses recherches logiques
 (car les premiers philosophes étaient
 étrangers à la dialectique) ; et il fut
 conduit à faire une dyade de cette autre
 nature différente de l'unité, parce que les
 nombres, à l'exception des nombres
 primordiaux (32), s'engendrent aisément
 de cette dyade, comme d'une sorte de
 matière. Cependant, les choses se passent
 autrement, et cela est contraire à la raison.
 Dans ce système, on fait avec la matière
 un grand nombre d'êtres, et l'idée
 n'engendre qu'une seule fois ; mais au vrai,
 d'une seule matière on ne fait qu'une seule
 table, tandis que celui qui apporte l'idée,
 tout en étant un lui-même, en fait un grand
 nombre. Il en est de même du mâle à
 l'égard de la femelle; la femelle est
 fécondée par un seul accouplement, tandis
 que le mâle en féconde plusieurs : or, cela
 est l'image de ce qui a lieu pour les
 principes dont nous parlons. C'est ainsi
 que Platon s'est prononcé sur ce qui fait
 l'objet de nos recherches : il est clair,
 d'après ce que nous avons dit, qu'il ne met
 en usage que deux principes, celui de
 l'essence et celui de la matière; car les

□στι, τ□ μ□γα κα□ τ□ μικρ□ν, □τι δ□ τ□ν το□ ε□ κα□ το□ κακ□ς α□τ□αν το□ς στοιχε□οις [15] □π□δωκεν □κατ□ροις □κατ□ραν, □σπερ φαμ□ν κα□ τ□ν προτ□ρων □πιζητ□σα□ τινας φιλοσ□φων, ο□ον □Εμπεδοκλ□α κα□ □Αναξαγ□ραν.

idées sont pour les choses les causes de leur essence, comme l'unité l'est pour les idées: Et quelle est la matière ou le sujet auquel s'appliquent les idées dans les choses sensibles et l'unité dans les idées (33)? c'est cette dyade, composée du grand et du petit : de plus il attribua à l'un de ces deux éléments la cause du bien, à l'autre la cause du mal, de la même manière que l'ont fait dans leurs recherches quelques-uns des philosophes précédents, comme Empédocle et Anaxagoras.

VI

Συντ□μως μ□ν ο□ν κα□ κεφαλαιωδ□ς □πεληλ□θαμεν τ□νες τε κα□ π□ς τυγχ□νουσιν ε□ρηκ□τες περ□ τε τ□ν □ρχ□ν [20] κα□ τ□ς □ληθε□ας· □μως δ□ τοσο□τ□ν γ' □χομεν □ξ α□τ□ν, □τι τ□ν λεγ□ντων περ□ □ρχ□ς κα□ α□τ□ας ο□θε□ς □ξω τ□ν □ν το□ς περ□ φ□σεως □μ□ν διωρισμ□νων ε□ρηκεν, □λλ□ π□ντες □μυδρ□ς μ□ν □κε□νων δ□ πως φα□νονται θιγγ□νοντες. Ο□ μ□ν γ□ρ □ς □λην τ□ν □ρχ□ν λ□γουσιν, □ν τε μ□αν □ν τε πλε□ους [25] □ποθ□σι, κα□ □□ν τε σ□μα □□ν τε □σ□ματος το□το τιθ□σιν (ο□ον Πλ□των μ□ν τ□ μ□γα κα□ τ□ μικρ□ν λ□γων, ο□ δ' □Ιταλικο□ τ□ □πειρον, □Εμπεδοκλ□ς δ□ π□ρ κα□ γ□ν κα□ □δωρ κα□ □□ρα, □Αναξαγ□ρας δ□ τ□ν τ□ν □μοιομερ□ν □πειρ□αν· ο□το□ τε δ□ π□ντες τ□ς τοια□της α□τ□ας □μμ□νοι ε□σ□, κα□ □τι □σοι [30] □□ρα □ π□ρ □ □δωρ □ πυρ□ς μ□ν πυκν□τερον □□ρος δ□ λεπτ□τερον· κα□ γ□ρ τοιο□τ□ν τινες ε□ρ□κασιν ε□ναι τ□ προ□τον στοιχε□ον· ο□τοι μ□ν ο□ν τα□της τ□ς α□τ□ας □ψαντο μ□νον, □τεροι δ□ τινες □θεν □ □ρχ□ τ□ς κιν□σεως (ο□ον □σοι φιλ□αν κα□ νε□κος □ νο□ν □ □ρωτα ποιο□σιν □ρχ□ν)· τ□ δ□ τ□ □ν ε□ναι [35] κα□ τ□ν ο□σ□αν σαφ□ς μ□ν ο□θε□ς □ποδ□δωκε, [988β] [1] μ□λιστα δ' ο□ τ□ ε□δη τιθ□ντες

CHAPITRE VI

Nous, venons de voir, brièvement et sommairement, il est vrai, quels sont ceux qui se sont occupés des principes et de la vérité, et comment ils l'ont fait : cette revue rapide n'a pas laissé de nous faire reconnaître, que de tous les philosophes qui ont traité de principe et de cause, pas un n'est sorti de la classification que nous avons établie dans la Physique, et que tous plus ou moins nettement l'ont entrevue. Les uns considèrent le principe sous le point de vue de la matière, soit qu'ils lui attribuent l'unité ou la pluralité, soit qu'ils le supposent corporel ou incorporel; tels sont le grand et le petit de Platon, l'infini de l'école italique; le feu, la terre, l'eau et l'air d'Empédocle; l'infinité des homoeoméries d'Anaxagoras. Tous ont évidemment touché cet ordre de causes, et de même ceux qui ont choisi l'air, le feu ou l'eau, ou un élément plus dense que le feu et plus délié que l'air; car telle est la nature que quelques-uns ont donnée à l'élément premier. Ceux-là donc n'ont atteint que le principe de la matière, quelques autres le principe du mouvement, comme ceux par exemple qui font un principe de l'amitié ou de la discorde, de l'intelligence ou de l'amour. Quant à la forme et à l'essence, nul n'en a traité clairement, mais ceux qui l'ont fait le mieux sont les partisans des idées. En effet, ils ne regardent pas les idées et les principes des idées, comme la matière des choses sensibles, ni comme le principe d'où leur vient le mouvement (car

λήγουσιν (οὔτε γὰρ ἴς ἄλην τοῦς
 ἀσθητοῦς τῷ ἐδη καὶ τῷ ἄν
 τοῦς ἐδεσιν οὔθ' ἴς ἄντεθεν τῷ
 ἄρχῶν τῶς κινήσεως γιγνομένην
 ἀπολαμβάνουσιν - ἀκίνησας γὰρ
 ἀτῆ μᾶλλον καὶ τῷ ἄν ἄρεμῶ
 εἶναι φασιν - ἀλλὰ τῷ τῷ ἄν εἶναι
 [5] ἀκίνησας τῷ ἄλλων τῷ ἐδη
 παρῶνται, τοῦς δ' ἐδεσι τῷ ἄν)
 τῷ δ' οὔ ἄνεκα ἀπρῶξεις καὶ ἀ
 μεταβολὰ καὶ ἀ κινήσεις τρέπον
 μῶν τινὰ λήγουσιν ἀτίον, οὔτω δ
 οὔ λήγουσιν οὔδ' ἄνπερ πῶφκεν.
 Οὔ μῶν γὰρ νοῦν λήγοντες ἀ
 φιῶν ἴς ἄγαθῶν μῶν ταῦτας τῶς
 ἀτῆσας τίθησιν, οὔ μῶν ἴς [10]
 ἀνεκῶ γε τοῦτων ἴ ἄν ἴ
 γιγμένῶν τι τῷ ἄντων ἄλλ' ἴς
 ἀπὸ τοῦτων τῶς κινήσεις οὔσας
 λήγουσιν· ἴς δ' ἀτῆσ καὶ οὔ τῷ
 ἄν ἴ τῷ ἄν φῶσκοντες εἶναι τῷ
 τοιαῦτην φῶσιν τῶς μῶν οὔσας
 ἀτῆσιν φασιν εἶναι, οὔ μῶν τοῦτου
 γε ἄνεκα ἴ εἶναι ἴ γῶγενεσθαι, ἴστε
 λῶγειν τε καὶ μῶ λῶγειν πῶς
 συμβῶνει ἀτοῦς [15] τῶγαθῶν
 ἀτίον· οὔ γὰρ ἀπλῶς ἀλλὰ κατῶ
 συμβεβηκῶς λήγουσιν.
 ἴτι μῶν οὔν ἄρθῶς διῶρισται περῶ
 τῷ ἀτῆσ καὶ πῶσα καὶ ποῶ,
 μαρτυρεῶν ἴοκάσιν ἴ μῶν καὶ
 οὔτοι πῶντες, οὔ δυνῶμενοι θιγεῶν
 ἀλλῆς ἀτῆσας, πῶς δὲ τοῦτοις ἴτι
 ζητητῶαι ἀ ἄρχαῶ ἴ οὔτῶς
 ἴπασαι ἴ τινῶ τρέπον τοιοῦτον,
 δῶλον· [20] πῶς δὲ τοῦτων ἴκαστος
 εῶρηκε καὶ πῶς ἴχει περῶ τῷ
 ἄρχῶν, τῶς ἄνδεχομῶνας ἴπορῶσας
 μετῶ τοῦτο διῶλθῶμεν περῶ ἀτῆσ.

VII

ἴσοι μῶν οὔν ἄν τε τῷ πῶν καὶ
 μῶν τινῶ φῶσιν ἴς ἄλην τίθησιν,
 καὶ ταῦτην σωματικῶν καὶ
 μῶγεθος ἴχουσαν, δῶλον ἴτι
 πολλαχῶς ἴμαρτῶνουσιν. τῷ γὰρ
 σῶμῶτων τῷ [25] στοιχεῶα τίθησιν
 μῶνον, τῷ δ' ἴσῶμῶτων οὔ, ἄντων
 καὶ ἴσῶμῶτων. Καὶ περῶ

ce seraient plutôt, selon eux, des causes
 d'immobilité et de repos); mais c'est
 l'essence que les idées fournissent à
 chaque chose, comme l'unité la fournit aux
 idées. Quant à la fin en vue de laquelle se
 font les actes, les changements et les
 mouvements, ils mentionnent bien en
 quelque manière ce principe, mais ils ne le
 font pas clans cet esprit, ni dans le vrai
 sens de la chose; car ceux qui mettent en
 avant l'intelligence et l'amitié, posent bien
 ces principes, comme quelque chose de
 bon, mais non comme un but en vue
 duquel tout être est ou devient; ce sont
 plutôt des causes d'où leur vient le
 mouvement. Il en est de même de ceux qui
 prétendent que l'unité ou l'être est cette
 même nature (34) ; ils disent qu'elle est la
 cause de l'essence, mais ils ne disent pas
 qu'elle est la fin pour laquelle les choses
 sont et deviennent. De sorte qu'il leur
 arrive en quelque façon de parler à la fois
 et de ne pas parler du principe du bien; car
 ils n'en parlent pas d'une manière spéciale,
 mais seulement par accident. Ainsi, que le
 nombre et la nature des causes ait été
 déterminé par nous avec exactitude, c'est
 ce que semblent témoigner tous ces
 philosophes dans l'impossibilité où ils sont
 d'indiquer aucun autre principe. Outre
 cela, il est clair qu'il faut, dans la
 recherche des principes, ou les considérer
 tous comme nous l'avons fait, ou adopter
 les vues de quelques-uns de ces
 philosophes. Exposons d'abord les
 difficultés que soulèvent les doctrines de
 nos devanciers et la question de la nature
 même des principes (35).

CHAPITRE VII

Tous ceux qui ont prétendu que l'univers
 est un, et qui, dominés par le point de vue
 de la matière, ont voulu qu'il y ait une
 seule et même nature, et une nature
 corporelle et étendue, ceux-là sans
 contredit se trompent de plusieurs
 manières; car ainsi, ils posent seulement
 les éléments des corps et non ceux des

γενεως κα φθορας
 πειροντες τας ατας λγειν,
 κα περ πντων φυσιολογοντες,
 τ τς κινσεως ατιον
 ναιροσιν. τι δ τ τν οσαν
 μηθενς αταν τιθναι μηδ τ
 τ στι, κα πρς τοτοις τ
 δως τν [30] πλν σωματων
 λγειν ρχν τιον πλν γς, οκ
 πισκεψμενοι τν ξ λλων
 γνεσιν πς ποιονται, λγω δ
 πρ κα δωρ κα γν κα ρα.
 Τ μν γρ συγκρσει τ δ
 διακρσει ξ λλων γγνεται,
 τοτο δ πρς τ προτερον εναι
 κα στερων διαφρει πλεστον. Τ
 μν γρ ν [35] δξειε
 στοιχειωδστατον εναι πντων ξ
 ο γγνονται συγκρσει προτου,
 [989a][1] τοιοτον δ τ
 μικρομεστατον κα λεπττατον
 ν εη τν σωματων (διπερ σοι
 πρ ρχν τιθασι, μλιστα
 μολογουμνως ν τ λγ τοτ
 λγοιεν τοιοτον δ κα τν
 λλων καστος μολογε τ
 στοιχεον εναι τ τν σωματων
 [5] οθες γον ξωσε τν ν
 λεγντων γν εναι στοιχεον,
 δηλοντι δι τν μεγαλομρειαν,
 τν δ τριν καστον στοιχεων
 εληφ τινα κριτν, ο μν γρ
 πρ ο δ δωρ ο δ ρα τοτ'
 ενα φασιν κατοι δι τ ποτ' ο
 κα τν γν λγουσιν, σπερ ο
 πολλο τν νθρπων; Πντα [10]
 γρ ενα φασι γν, φησ δ κα
 Ησδοος τν γν προτην
 γενεσθαι τν σωματων οτως
 ρχααν κα δημοτικν
 συμββηκεν εναι τν πλησιν)
 κατ μν ον τοτον τν λγον
 οτ' ε τις τοτων τι λγει πλν
 πυρς, οτ' ε τις ρος μν
 πυκντερον τοτο τθησιν δατος
 δ [15] λεπττερον, οκ ρθς ν
 λγοι ε δ στι τ τ γενσει
 στερων τ φσει προτερον, τ δ
 πεπεμνον κα συγκεκριμνον

choses incorporelles, quoiqu'il existe de telles choses. Puis, quoiqu'ils entreprennent de dire les causes de la génération et de la corruption, et d'expliquer la formation des choses, ils suppriment le principe du mouvement. Ajoutez qu'ils ne font pas un principe de l'essence et de la forme; et aussi, qu'ils donnent sans difficulté aux corps simples, à l'exception de la terre, un principe quelconque, sans avoir examiné comment ces corps peuvent naître les uns des autres; je parle du feu, de la terre, de l'eau et de l'air, lesquels naissent en effet les uns des autres, soit par réunion, soit par séparation. Or, cette distinction importe beaucoup pour la question de l'antériorité et de la postériorité des éléments. D'un côté, le plus élémentaire de tous semblerait être celui d'où naissent primitivement tous les autres par voie de réunion; et ce caractère appartiendrait à celui des corps dont les parties seraient les plus petites et les plus déliées. C'est pourquoi tous ceux qui posent comme principe le feu, se prononceraient de la manière la plus conforme à cette vue. Tel est aussi le caractère que tous les autres s'accordent à assigner à l'élément des corps. Aussi, nul philosophe d'une époque plus récente, qui admet un seul élément, n'a-t-il jugé convenable de choisir la terre, sans doute à cause de la grandeur de ses parties, tandis que chacun des trois autres éléments a eu son partisan : les uns se déclarent pour le feu, les autres pour l'eau, les autres pour l'air; et pourtant pourquoi n'admettent-ils pas aussi bien la terre, comme font la plupart des hommes qui disent que tout est terre? Hésiode lui-même dit que la terre est le premier des corps; tellement ancienne et populaire se trouve être cette opinion. Dans ce point de vue, ni ceux qui adoptent à l'exclusion du feu un des éléments déjà nommés, ni ceux qui prennent un élément plus dense que l'air et plus délié que l'eau, n'auraient raison; mais si ce qui est postérieur dans l'ordre de formation est antérieur dans

□στερον τ□ γεν□σει, το□ναντ□ον □ν
ε□η το□των, □δωρ μ□ν □□ρος
πρ□τερον γ□ δ□ □δατος.

Περ□ μ□ν ο□ν τ□ν μ□αν τιθεμ□νων
α□τ□αν ο□αν ε□πομεν, □στω τα□τ'
ε□ρημ□να· τ□ δ' [20] α□τ□ κ□ν ε□
τις τα□τα πλε□ω τ□θησιν, ο□ον
□Εμπεδοκλ□ς τ□τταρ□ φησιν ε□ναι
σ□ματα τ□ν □λην. Κα□ γ□ρ το□τ□
τ□ μ□ν τα□τ□ τ□ δ' □δια
συμβα□νειν □ν□γκη. Γιν□μεν□ τε
γ□ρ □ξ □λλ□λων □ρ□μεν □ς ο□κ
□ε□ διαμ□νοντος πυρ□ς κα□ γ□ς
το□ α□το□ σ□ματος (ε□ρηται δ□ □ν
το□ς περ□ φ□σεως περ□ α□τ□ν),
[25] κα□ περ□ τ□ς τ□ν κινουμ□νων
α□τ□ας, π□τερον □ν □ δ□ο θετ□ον,
ο□τ' □ρθ□ς ο□τε ε□λ□γωγος ο□ητ□ον
ε□ρ□σθαι παντελ□ς. □λως τε
□λλο□ωσιν □ναιρε□σθαι □ν□γκη
το□ς ο□τω λ□γουσιν· ο□ γ□ρ □κ
θερμο□ ψυχρ□ν ο□δ□ □κ ψυχρο□
θερμ□ν □σται. Τ□ γ□ρ α□τ□ □ν
π□σχοι τ□ναντ□α, κα□ τ□ς ε□η □ν
μ□α φ□σις □ γιγνομ□νη [30] π□ρ
κα□ □δωρ, □ □κε□νος ο□ φησιν.
□Αναξαγ□ραν δ' ε□ τις □πολ□βοι
δ□ο λ□γειν στοιχε□α, μ□λιστ' □ν
□πολ□βοι κατ□ λ□γον, □ν □κε□νος
α□τ□ς μ□ν ο□ δι□ρθρωσεν,
□κολο□θησε μ□ντ' □ν □ξ □ν□γκης
το□ς □π□γουσιν α□τ□ν. □τ□που
γ□ρ □ντος κα□ □λλως το□ φ□σκειν
μεμ□χθαι τ□ν □ρχ□ν π□ντα, [989β]
[1] κα□ δι□ τ□ συμβα□νειν □μικτα
δε□ν προϋπ□ρχειν κα□ δι□ τ□ μ□
πεφυκ□ναι τ□ τυχ□ντι μ□γνυσθαι τ□
τυχ□ν, πρ□ς δ□ το□τοις □τι τ□
π□θη κα□ τ□ συμβεβηκ□τα
χωρ□ζοιτ' □ν τ□ν ο□σι□ν (τ□ν γ□ρ
α□τ□ν μ□ξ□ς □στι κα□ χωρισμ□ς),
□μως ε□ τις □κολουθ□σειε [5]
συνδιαρθρ□ν □ βο□λεται λ□γειν,
□σως □ν φανε□η καινοπρεπεστ□ρως
λ□γων. □τε γ□ρ ο□θ□ν □ν
□ποκεκριμ□νον, δ□λον □ς ο□θ□ν □ν
□ληθ□ς ε□πε□ν κατ□ τ□ς ο□σ□ας
□κε□νης, λ□γω δ' ο□ον □τι ο□τε
λευκ□ν ο□τε μ□λαν □ φαι□ν □ □λλο

l'ordre de la nature, et que, dans l'ordre de formation, le composé soit postérieur, l'eau sera tout au contraire antérieure à l'air et la terre à l'eau. Nous nous bornerons à cette observation sur ceux qui admettent un principe unique tel que nous l'avons énoncé. Il y en aurait autant à dire de ceux qui admettent plusieurs principes pareils, comme Empédocle qui dit qu'il y a quatre corps, matière des choses; car sa doctrine donne lieu d'abord aux mêmes critiques, puis à quelques observations particulières. Nous voyons en effet ces éléments naître les uns des autres, de sorte que le feu et la terre ne demeurent jamais le même corps : nous nous sommes expliqué à ce sujet dans la Physique. Quant à la cause qui fait mouvoir les choses, et à la question de savoir si elle est une ou double, on doit penser qu'Empédocle ne s'est prononcé ni tout-à-fait convenablement, ni d'une manière tout-à-fait déraisonnable. En somme, quand on admet sou système, on est forcé de rejeter tout changement, car le froid ne viendra pas du chaud ni le chaud du froid; car quel serait le sujet qui éprouverait ces modifications contraires, et quelle serait la nature unique qui deviendrait feu et eau? c'est ce qu'il ne dit pas. Pour Anaxagoras, si on pense qu'il reconnaît deux éléments, on le pense d'après des raisons qu'il n'a pas lui-même clairement articulées, mais auxquelles il aurait été obligé de se rendre, si on les lui eût présentées. En effet, s'il est absurde de dire qu'à l'origine tout était mêlé, pour plusieurs motifs, et entre autres parce qu'il faut que les éléments du mélange aient existé d'abord séparés, et parce qu'il n'est pas dans la nature des choses qu'un élément, quel qu'il soit, se mêle avec tout autre, quel qu'il soit; de plus, parce que les qualités et les attributs seraient séparés de leur substance; car ce qui peut être mêlé peut être séparé; cependant quand on vient à approfondir et à développer ce qu'il veut dire, on lui trouvera peut-être un sens peu commun; car lorsque rien n'était séparé, il est clair qu'on ne pouvait rien affirmer de

χρῶμα, ἀλλ' ἄχρων ἢ ἄξ ἢ ἀγκυρῆς·
 ἐπεὶ γὰρ ἢ τι τοῦτων [10] τῶν
 χρωμάτων· ἄμοσως δὲ καὶ ἀχρῶμον
 τὸ ἀτὸ λῆγ τοῦτο, ὁ δὲ ἄλλο
 τῶν ἀμοσῶν ὁ θῆν· ὅτε γὰρ
 ποῖν τι ὁ ἢν τε ἀτὸ εἶναι ὅτε
 ποσῶν ὅτε τῶ. Τῶν γὰρ ἢ μῆρι τι
 λεγομένων ἐδῶν ἀπῶρξεν ἢν
 ἀτὸ, τοῦτο δὲ ἀδύνατον
 μεμιγμένων γε πῶτων· ἄδη γὰρ ἢν
 ἀπεκκρίτο, φησὶ δ' [15] εἶναι
 μεμιγμένα πάντα πλῆν τοῦ νοῦ,
 τοῦτον δὲ ἀμῆγ μῶνον καὶ
 καθαρῶν. ἄκ δὲ τοῦτων συμβῶνει
 λῆγειν ἀτὸ τῶς ἀρχῶς τῶ τε ἢν
 (τοῦτο γὰρ ἀπλοῦν καὶ ἀμῆγσ)
 καὶ θῆτερον, ὁ ἢν τῶθεμεν τῶ
 ἀριστον πῶν ἀρισθῶναι καὶ
 μετασχεῖν ἐδῶς τινῶς, ὅστε λῆγει
 μῶν ὅτ' ἀρθῶς ὅτε σαφῶς,
 βῶλεται μῶντοι [20] τι παραπλῶσιον
 τοῦς τε ἄστερον λῆγουσι καὶ τοῦς
 ἢν φαινομῶνις μῶλλον.
 ἀλλὰ γὰρ ὅτοι μῶν τοῦς περ
 γῶνεσιν λῆγοις καὶ φθορῶν καὶ
 κῶνησιν ὁ κῶοι τυγχῶνουσι μῶνον
 (σχεδῶν γὰρ περ τῶς τοιαῶτης
 ὁσῶας καὶ τῶς ἀρχῶς καὶ τῶς
 ἀτῶας ζητοῦσι μῶνησ)· ἄσοι δὲ
 περ μῶν ἀπῶτων τῶν ἢντων
 ποῖνται [25] τῶν θεωρῶαν, τῶν δ'
 ἢντων τῶ μῶν ἀσθητῶ τῶ δ' ὁ κ
 ἀσθητῶ τιθῶασι, δῶλον ὅς περ
 ἀμοφῶρων τῶν γενῶν ποῖνται
 τῶν [27] ἀπῶσκεψιν· διὰ μῶλλον ἢν
 τις ἢνδιατρῶψειε περ ἀτῶν, τῶ
 καλῶς ἢ μῶ καλῶς λῆγουσιν ἐς
 τῶν τῶν ἢν ἢμῶν προκειμῶνων
 σκῶψιν. ὁ μῶν ὁ ἢν καλοῦμενοι
 Πυθαγόρειοι ταῦς μῶν [30] ἀρχῶς
 καὶ τοῦς στοιχεῶις ἀκτοπωτῶροις
 χρῶνται τῶν φυσιολῶγων (τῶ δ'
 ἀτῶιον ἄτι παρῶλαβον ἀτῶς ὁ κ
 ἄξ ἀσθητῶν· τῶ γὰρ μαθηματικῶ
 τῶν ἢντων ἢνευ κινῶσεῶς ὅστιν
 ἄξω τῶν περ τῶν ἀστρολογῶαν),
 διαλῶγονται μῶντοι καὶ
 πραγματεῶνται περ φῶσεως
 πῶντα· γεννῶσῶ τε γὰρ τῶν

vrai de cette substance mixte, et par
 exemple, qu'elle n'était ni blanche ni noire,
 ni d'aucune autre couleur; mais elle était
 de nécessité sans couleur; autrement, elle
 aurait eu quelqu'une des couleurs que nous
 pouvons citer; elle était de même sans
 saveur, et pour la même rai-son elle ne
 possédait aucun attribut de ce genre; car
 elle ne pouvait avoir ni qualité ni quantité
 ni détermination quelconque; autrement
 quelqu'une des formes spéciales s'y serait
 rencontrée, et cela est impossible lorsque
 tout est mêlé; car, pour cela, il y aurait
 déjà séparation, et Anaxagoras dit que tout
 est mêlé, excepté l'intelligence, qui seule
 est pure et sans mélange. Il faut donc qu'il
 reconnaisse pour principes l'unité d'abord;
 car c'est bien là ce qui est simple et sans
 mélange, et d'un autre côté quelque chose,
 ainsi que nous désignons l'indéfini avant
 qu'il soit défini et participe d'aucune
 forme. Ce n'est s'exprimer ni justement, ni
 clairement; mais au fond il a voulu dire
 quelque chose qui se rapproche davantage
 des doctrines qui ont suivi et de la réalité
 (36). Tous ces philosophes ne sont
 familiers qu'avec ce qui regarde la
 génération, la corruption et le mouvement,
 car ils s'occupent à peu près et
 exclusivement de cet ordre de choses, des
 principes et des causes qui s'y rapportent.
 Mais ceux qui étendent leurs recherches à
 tous les êtres, et qui admettent d'un côté
 des êtres sensibles, de l'autre des êtres qui
 ne tombent pas sous les sens, ceux-là ont
 dû naturellement faire l'étude de l'une et de
 l'autre de ces deux classes d'êtres; et c'est
 pourquoi il faut s'arrêter davantage sur ces
 philosophes pour savoir ce qu'ils disent de
 bon ou de mauvais qui puisse éclairer nos
 recherches. Ceux qu'on appelle
 pythagoriciens font jouer aux principes et
 aux éléments un rôle bien plus étrange que
 les physiciens; la raison en est qu'ils ne les
 ont pas empruntés aux choses sensibles.
 Les êtres mathématiques sont sans
 mouvement, à l'exception de ceux dont
 s'occupe l'astronomie (37); et cependant
 les pythagoriciens ne dissertent et ne font

οὐρανῶν, [990a] [1] καὶ περὶ τὸ τοῦτου μῆρη καὶ τὸ πῶθι καὶ τὸ ἔργα διατηροῦσι τὸ συμβῆναι, καὶ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰ ἀπὸ αὐτῶν καταναλίσκουσιν, ἵνα μολογῶντες τοῖς ἄλλοις φυσιολόγοις ὅτι τὸ γένεσθαι τὸ φθίνειν ἄσθητον ἔστι καὶ περιελήφεν [5] καλομένου οὐρανῶς. Τὰς δ' ἀπὸ τῶν ἀρχῶν, ὡς περὶ ἐπομένον, ἵκανῶς λήγουσιν ἀναβῆναι καὶ πᾶσι τῶν ὀψίων τῶν ὀντων, καὶ μᾶλλον τῶν περὶ φύσεως λόγοις ἁρμοττοῦσας. ἕκαστος μὲν τῶν τριῶν κινήσεσσι ἔσται πᾶτος καὶ πέρου μὲν ἁποκειμένων καὶ περιττοῦ καὶ ἁρτου, ὁ θῆν [10] λήγουσιν, ἡ πᾶς δυνατῶν ἁνευ κινήσεως καὶ μεταβολῆς γίνεσθαι ἔναι καὶ φθορῶν ἡ τῶν φερομένων ἔργα κατὰ τῶν οὐρανῶν. ὅτι δὲ ἔτε δόξη τις ἀπὸ τῶν ἕκαστων ἔναι μᾶθος ἔτε δειχθεῖν τοῦτο, ἴμως τῶν τριῶν ἔσται τὸ μὲν κοῦφα τὸ δὲ βῆρος ἄχοντα τῶν σωματων; ἕξ ἂν γὰρ ἁποτῆθενται [15] καὶ λήγουσιν, ὁ θῆν μᾶλλον περὶ τῶν μαθηματικῶν λήγουσι σωματων ἡ τῶν ἀσθητῶν διὰ περὶ πυρῆς ἡ γῆς ἡ τῶν ἄλλων τῶν τοιοῦτων σωματων ὁ δ' ἁτιῶν ἐρῆκασιν, ἔτε ὁ θῆν περὶ τῶν ἀσθητῶν ὁ μᾶι λήγοντες ἁδιον. ὅτι δὲ πᾶς δεῖ λαβεῖν ἀπὸ αὐτῶν μὲν ἔναι τὸ ἁριθμῶ πῶθι καὶ τῶν ἁριθμῶν [20] τῶν κατὰ τῶν οὐρανῶν ὀντων καὶ γιγνομένων καὶ ἕξ ἀρχῆς καὶ νῶν, ἁριθμῶν δ' ἄλλον μῆθῶνα ἔναι παρὰ τῶν ἁριθμῶν τοῦτον ἕξ ὁ συνῆστηκεν ἡ κῆσμος; ἔταν γὰρ ἂν τῶν δὲ μὲν τὸ μῆρι δὲ ξα καὶ καιρῆς ἀπὸ τῶν ἡ, μικρῶν δὲ ὀνωθεν ἡ κῆτωθεν ἁδικῶ καὶ κρῆσις ἡ μῆξις, ἁπῶδειξιν δὲ λήγῶσιν ὅτι [25] τοῦτων μὲν ἁκαστον ἁριθμῶς ἔστι, συμβῆναι δὲ κατὰ τῶν τῶπον τοῦτον ἁδη

de système que sur la physique. Ils engendrent le ciel, ils observent ce qui arrive dans toutes ses parties, dans leurs rapports, dans leurs mouvements, et ils épuisent à cela leurs causes et leurs principes, comme s'ils convenaient avec les physiciens que l'être est tout ce qui est sensible, et tout ce qu'embrasse ce qu'or) appelle le ciel. Or, les causes et les principes qu'ils reconnaissent sont bons pour s'élever, comme nous l'avons dit, à ce qu'il y a de supérieur dans les êtres (38), et conviennent plus à cet objet qu'à l'explication des choses naturelles. Puis, comment pourra-t-il y avoir du mouvement, si on ne suppose d'autres sujets que le fini et l'in-fini, le pair et l'impair? ils ne le disent nullement; ou comment est-il possible que sans mouvement ni changement, il y ait génération et corruption, et toutes les révolutions des corps célestes? Ensuite, en supposant qu'on leur accorde ou qu'il soit démontré que de leurs principes on tire l'étendue, comment alors même rendront-ils compte de la légèreté et de la pesanteur? car d'après leurs principes et leur prétention même, ils ne traitent pas moins des corps sensibles que des corps mathématiques. Aussi n'ont-ils rien dit de bon sur le feu, la terre et les autres choses semblables, et cela, parce qu'ils n'ont rien dit, je pense, qui convienne proprement aux choses sensibles. De plus, comment faut-il entendre que le nombre et les modifications du nombre sont la cause des êtres qui existent et qui naissent dans le monde, depuis l'origine jusqu'à présent, tandis que d'autre part il n'y a aucun autre nombre hors celui dont le monde est formé? En effet, lorsque pour eux, l'opinion et l'à-propos sont dans une certaine partie du ciel, et un peu plus haut ou un peu plus bas l'injustice et la séparation ou le mélange, attendu, selon eux, que chacune de ces choses est un nombre, et lorsque déjà dans ce même espace se trouvent rassemblées une multitude de grandeurs, parce que ces

πλῆθος εἶναι τῶν συνισταμένων
 μεγεθῶν διὰ τὰ τὰ πῆθη ταῦτα
 ἰκολουθεῖν τοῖς τῶποις ἰκῆστοις,
 πῆτερον οὔτος ἢ ἀτῶς ἴστιν
 ἰριθμῶς, ἢ ἢν τῶ οἶραν, ἢν δεῖ
 λαβεῖν ἴτι τοῦτων ἰκαστῶν ἴστιν,
 ἢ παρὰ τοῦτον ἰλλος; ἢ μῶν γῶρ
 [30] Πλῆτων ἴτερον εἶνα ἴφησιν·
 καῖτοι κῆκενως ἰριθμοῶς οἴεται
 καῖ ταῦτα εἶναι καῖ τῶς τοῦτων
 ἀτῶας, ἰλλὰ τοῖς μῶν νοητοῖς
 ἀτῶους τοῦτους δῖ ἀσθητοῖς.

grandeurs sont attachées chacune à un lieu ; le nombre qu'il faut regarder comme étant chacune de ces choses, est-il le même que celui qui est dans le ciel, ou un autre outre celui-là ? Platon dit que c'est un autre nombre; et pourtant lui aussi pense que les choses sensibles et les causes de ces choses sont des nombres; mais pour lui les nombres qui sont causes, sont intelligibles, et les autres sont des nombres sensibles.

VIII

Περὶ μῶν οἶν τῶν Πυθαγορεῶν
 ἴφεῖσθω τῶ νῶν (ἰκανῶν γῶρ
 ἀτῶν ἴψασθαι τοσοῦτον)· [990β]
 [1] οἶ δῖ τῶς ἴδῶας ἀτῶας
 τιθῶμενοι πρῶτον μῶν ζητοῦντες
 τωνδῖ τῶν ἴντων λαβεῖν τῶς
 ἀτῶας ἴτερα τοῦτοις ἴσα τῶν
 ἰριθμῶν ἰκῆμισαν, ἴσπερ εἶ τις
 ἰριθμῶσαι βουλῶμενος ἴλατῶνων
 μῶν ἴντων οἶοιτο μῖ δυνῶσεσθαι,
 πλεῶω δῖ ποιῶσας ἰριθμοῖη
 (σχεδῶν γῶρ ἴσα - ἢ οἶκ [5]
 ἴλῖττω - ἴστῖ τῶ εἶδη τοῦτοις
 περὶ ἢν ζητοῦντες τῶς ἀτῶας ἰκ
 τοῦτων ἴπ' ἰκεῖνα προἴλθον· καθ'
 ἰκαστον γῶρ ἰμῶνυμῶν τι ἴστι καῖ
 παρὰ τῶς οἴσῶας, τῶν τε ἰλλων
 ἴστιν ἢν ἴπῖ πολλῶν, καῖ ἴπῖ
 τοῦσδε καῖ ἴπῖ τοῖς ἴδῶοις)· ἴτι
 δῖ καθ' οἶς τρῖπους δεῖκνυμεν ἴτι
 ἴστι τῖ εἶδη, κατ' οἶθῶνα
 φαῖνεται τοῦτων· [10] ἴξ ἢνῶν
 μῶν γῶρ οἶκ ἢνῶγκη γῶγνεσθαι
 συλλογισμῶν, ἴξ ἢνῶν δῖ καῖ οἶχ
 ἢν οἶῖμεθα τοῦτων εἶδη γῶγνεται.
 Κατὰ τε γῶρ τοῖς λῶγους τοῖς ἰκ
 τῶν ἴπιστημῶν εἶδη ἴσται πῶντων
 ἴσων ἴπιστῶμαι εἶσῖ, καῖ κατῖ
 τῖ ἢν ἴπῖ πολλῶν καῖ τῶν
 ἴποφῶσεων, κατὰ δῖ τῖ νοεῖν τι
 φθαρῶντος τῶν φθαρῶν· φῶντασμα
 [15] γῶρ τι τοῦτων ἴστιν. ἴτι δῖ οἶ
 ἴκριβῶστεροι τῶν λῶγων οἶ μῶν
 τῶν πρῶς τι ποιῶσιν ἴδῶας, ἢν οἶ
 φαμεν εἶναι καθ' ἀτῖ γῶνος, οἶ

CHAPITRE VIII

Laissons maintenant les Pythagoriciens ; ce que nous en avons dit, suffira. Quant à ceux qui posent pour principes les idées, d'abord, en cherchant à saisir les principes des êtres que nous voyons, ils en ont introduit d'autres en nombre égal à celui des premiers, comme si quelqu'un voulant compter des objets, et ne pouvant le faire, alors même qu'ils sont en assez petit nombre, s'avisait de les multiplier pour les compter. Les idées sont presque en aussi grand nombre que les choses pour l'explication desquelles on a eu recours aux idées. Chaque chose individuelle se trouve avoir un homonyme, non seulement les existences individuelles, mais toutes celles où l'unité est dans la pluralité, et cela pour les choses de ce monde et pour les choses éternelles. En second lieu, de tous les arguments dont on se sert pour établir l'existence des idées, aucun ne la démontre : la conclusion qu'on tire des uns n'est pas rigoureuse, et d'après les autres, il y aurait des idées là même où les Platoniciens n'en admettent pas. Ainsi d'après les considérations puisées dans la nature de la science, il y aura des idées de toutes les choses dont il y a science; et d'après l'argument qui se tire de l'unité impliquée dans toute pluralité, il y aura des idées des négations mêmes ; et par ce motif qu'on pense aux choses qui ont péri, il y en aura des choses qui ne sont plus :

δὲ τὸν τριτόνθρωπον λογούσιν. ὡς τε ναιροῦσιν οὐ περὶ τὸν εἰδὸν λόγοι μᾶλλον εἶναι βουλόμεθα [οὐ λογόντες εἰδη] τοῦ τῆς δόξας εἶναι· συμβαίνει γὰρ μὲν [20] εἶναι τὸν δυῖδα πρῶτην ἄλλο τὸν ῥιθμόν, καὶ τὸ πρῶτον τοῦ καθ' αὐτό, καὶ πᾶνθ' ἴσα τινος ἀκολουθῶσαντες τὰς περὶ τὸν δεῖν δόξαις ἀναντιθέσαν τὰς ῥαξ.

τί κατὰ μὲν τὸν ἀπλήσιν καθ' ἑν εἶνα φαμεν τῆς δόξας οὐ μόνον τὸν οἰσίν ἔσται εἰδη ἄλλο πολλὸν καὶ ἄτῶν (καὶ γὰρ τὸ [25] νῆμα ἑν οὐ μόνον περὶ τῆς οἰσῆς ἄλλο καὶ κατὰ τὸν ἄλλων ἔσται, καὶ πιστῶμαι οὐ μόνον τῆς οἰσῆς εἰσὶν ἄλλο καὶ ἄτῶν, καὶ ἄλλα δὲ μῦθα συμβαίνει τοιαῦτα· κατὰ δὲ τὸ ἀναγκαῖον καὶ τῆς δόξας τῆς περὶ αὐτόν, εἰ ἔστι μεθεκτό τὸ εἰδη, τὸν οἰσίν ἀναγκαῖον δόξας εἶναι μόνον. Οὐ [30] γὰρ κατὰ συμβεβηκῆς μετῶχονται ἄλλο δεῖν ταῦτα ἄκῆστου μετῶχειν ἢ μὲν καθ' ἄποκειμένου λέγεται (λέγω δ' οἶον, εἰ τι ἀποδιπλασίου μετῶχει, τοῦτο καὶ ἰδίου μετῶχει, ἄλλο κατὰ συμβεβηκῆς· συμβεβηκε γὰρ τὸ διπλασίου ἰδίου εἶνα, ἔσται ἔσται οἰσῆα τὸ εἰδη· ταῦτα δὲ ἄνταθα οἰσῆαν σημαίνει κῆκε· [991a] [1] ἢ τὸ ἔσται τὸ εἶναι τι παρὰ ταῦτα, τὸ ἑν ἀπὸ πολλῶν; Καὶ εἰ μὲν ταῦτα εἰδος τὸν δεῖν καὶ τὸν μετεχόντων, ἔσται τι κοινὸν (τὸ γὰρ μᾶλλον ἀπὸ τὸν φθαρτῶν δυῖδων, καὶ τὸν πολλῶν μὲν ἰδίων δὲ, τὸ [5] δυῖς ἑν καὶ ταῦτα, ἢ ἀπὸ τ' αὐτῆς καὶ τῆς τινος); εἰ δὲ μὲν τὸ αὐτὸ εἰδος, ἄμῆνομα ἑν εἶη, καὶ ἄμοιον ἄσπερ ἑν εἰ τις κάλο ἄνθρωπον τὸν τε Καλλῶν καὶ τὸ ξῶλον, μηδεμῶν κοινῶν ἄν ἀπιβλάψας αὐτόν.

Πᾶντων δὲ μάλιστα διαπορῶσειεν ἑν τις τὸ ποτε συμβῆλλεται τὸ εἰδη

car nous nous en formons quelque image. En outre, on est conduit, en raisonnant rigoureusement, à supposer des idées pour le relatif dont on ne prétend pourtant pas qu'il forme par lui-même un genre à part, ou bien à l'hypothèse du troisième homme (39). Enfin, les raisonnements qu'on fait sur les idées renversent ce que les partisans des idées ont plus à cœur que l'existence même des idées : car il arrive que ce n'est plus la dyade qui est avant le nombre, mais le nombre qui est avant la dyade, que le relatif est antérieur à l'absolu, et toutes les conséquences en contradiction avec leurs propres principes, auxquelles ont été poussés certains (40) partisans de la doctrine des idées. De plus, dans l'hypothèse sur laquelle on établit l'existence des idées, il y aura des idées non seulement pour les substances, mais aussi pour beaucoup d'autres choses : car ce ne sont pas les substances seules, mais les autres choses aussi que nous concevons sous la raison de l'unité, et toutes les sciences né portent pas seulement sur l'essence, mais sur d'autres choses encore; et il y a mille autres difficultés de ce genre. Mais de toute nécessité, ainsi que d'après les opinions établies sur les idées, si les idées sont quelque chose dont participent les êtres, il ne peut y avoir d'idées que des essences : car ce n'est pas par l'accident qu'il peut y avoir participation des idées; c'est par son côté substantiel que chaque chose (41) doit participer d'elles. Par exemple si une chose participe du double en soi, elle participe de l'éternité, mais selon l'accident: car ce n'est que par accident que le double est éternel; en sorte que les idées seront l'essence, et que dans le monde sensible et au-dessus elles désigneront l'essence; ou sinon, que signifiera-t-il de dire qu'il doit y avoir quelque chose de plus que les choses particulières, à savoir, l'unité dans la pluralité? Si les idées et les choses qui en participent, sont du même genre, il y aura entre elles quelque chose de commun : car pourquoi y aurait-il dans les dualités

τοϋς [10] ἰδίοις τῶν ἀσθητῶν ἢ τοϋς γιγνομένοις καὶ φθειρομένοις· ὅτε γὰρ κινήσεως ὅτε μεταβολῆς ὀδεμῆς ἢ στῶν ἀτῶν ἀτοϋς. ἄλλὰ μὲν ὅτε πρῶς τῶν πιστομένην ὀθῶν βοηθεῖ τῶν τῶν ἄλλων (ὀδὸν γὰρ ὀσῶν ἀκεῖνα τοῦτων· ἢν τοῦτοις γὰρ ἢν ἢν), ὅτε ἐς τὸ εἶναι, μὲν ἄνυπάρχοντα γε τοϋς μετῶχουσιν· ὀτω μὲν [15] γὰρ ἢν ὀσῶν ἀτῶν δῶξειεν εἶναι ἢς τὸ λευκῶν μεμιγμένον τὸ λευκῶν, ἄλλ' ὀτος μὲν ἢ λῶγος λῶαν ἐκκῶνητος, ἢν ἄναξαγῶρας μὲν πρῶτος Εῦδοξος δ' ὀστερον καὶ ἄλλοι τινῆς ὀλεγον (ὀδῶν γὰρ συναγαγεῖν πολλὰ καὶ ὀδῶνata πρῶς τῶν τοιαῶτην δῶξαν). ἄλλὰ μὲν ὀδ' ὀκ τῶν εῦδῶν ὀστῶ τῶλλα [20] κατ' ὀθῶνα τρῶπον τῶν εῦωθῶτων λῶγεσθαι. Τὸ δὲ λῶγειν παραδεῶματα ἀτῶ εἶναι καὶ μετῶχειν ἀτῶν τῶλλα κενολογεῖν ὀστῶ καὶ μεταφορῆς λῶγειν ποιητικῆς. Τὸ γὰρ ὀστι τῶ ὀργαζῶμενον πρῶς τῆς ὀδῶας ὀποβῶπον; ἢνδῶχεται τε καὶ εἶναι καὶ γῶγενεσθαι ὀμοιον ὀτιῶν καὶ μὲν εῦκαζῶμενον [25] πρῶς ὀκεῖνο, ὀστε καὶ ὀντος Σῶκρῶτους καὶ μὲν ὀντος γῶνοιτ' ἢν ὀος Σῶκρῶτης; ὀμῶως δὲ δῶλον ὀτι κῶν εῦ ἢν ὀ Σῶκρῶτης ὀδῶδος. ὀστῶ τε πῶεῦ παραδεῶματα τοῦ ἀτῶ, ὀστε καὶ εῦδη, ὀον τοῦ ὀνθρῶπου τῶ ζῶον καὶ τῶ δῶπον, ὀμα δὲ καὶ τῶ ἀτῶνθρῶπος. ὀτι ὀ μὲν τῶν ἀσθητῶν [30] παραδεῶματα τῶ εῦδη ἄλλὰ καὶ ἀτῶν, ὀον τῶ γῶνος, ἢς γῶνος εῦδῶν· ὀστε τῶ ἀτῶ ὀστῶ παρῶδειγμα καὶ εῦκῶν. [991β] [1] ὀτι δῶξειεν ἢν ὀδῶνατον εἶναι χωρῆς τῶν ὀσῶαν καὶ ὀ ὀ ὀσῶα· ὀστε πῶς ἢν ἀτῶ δῶαι ὀσῶαι τῶν πρῶτων ὀσαι χωρῆς εῦεν; ἢν δὲ τῶ Φῶδῶνι ὀτω λῶγεται, ἢς καὶ τοῦ

périssables et les dualités multiples, mais éternelles, une dualité une et identique, plutôt que dans la dualité idéale et dans telle ou telle dualité déterminée (42) ? Si, au contraire, elles ne sont pas du même genre, il n'y aura entre elles que le nom de commun, et ce sera comme si on donnait le nom d'homme à Callias et à un morceau de bois, sans avoir vu entre eux aucun rapport.

La plus grande difficulté, c'est de savoir ce que font les idées aux choses sensibles, soit à celles qui sont éternelles, soit à celles qui naissent et qui périssent : car elles ne sont causes pour elles ni d'aucun mouvement, ni d'aucun changement. D'autre part, elles ne servent en rien à la connaissance des choses, puisqu'elles n'en sont point l'essence : car alors elles seraient en elles; elles ne les font pas être non plus, puisqu'elles ne résident pas dans les choses qui participent d'elles. A moins qu'on ne dise peut-être qu'elles sont causes, comme serait, par exemple, la blancheur cause de l'objet blanc, en se mêlant à lui; mais il n'y a rien de solide dans cette opinion qu'Anaxagoras le premier, et après lui Eudoxe et quelques autres, ont mise en avant; et il est facile de rassembler contre une pareille hypothèse une foule de difficultés insolubles. Ainsi les choses ne sauraient venir des idées, dans aucun des cas dans lesquels, on a coutume de l'entendre. Dire que ce sont des exemplaires et que les autres choses en participent, c'est prononcer de vains mots et faire des métaphores poétiques; car, qu'est-ce qui produit jamais quelque chose en vue des idées? De plus, il se peut qu'il existe ou qu'il naisse une chose semblable à une autre, sans avoir été modelée sur elle; et, par exemple, que Socrate existe ou n'existe pas, il pourrait naître un personnage tel que Socrate. D'un autre côté, il est également vrai que, en admettant un Socrate éternel, il faudra qu'il y ait plusieurs exemplaires et par conséquent plu-sieurs idées de la même chose; de l'homme, par exemple, il y aurait

εἶναι καὶ τὸ γίγνεσθαι ἀπὸ τῶν
 εἰδη ἄστων· καὶ τοὶ τῶν εἰδῶν [5]
 ἄντων ἄμωσ οὐ γίγνεται τῶν
 μετὰχοντα ἄν μὲν τῶν κινῶσον, καὶ
 πολλὰ γίγνεται ἄτερα, οὐκ οὐκ ἀ
 καὶ δακτύλιος, ἄν οὐ φαμεν εἰδη
 εἶναι· ἄστε δὲ λον ἄτι ἄνδῶχεται
 καὶ τὰλλα καὶ εἶναι καὶ
 γίγνεσθαι διὰ τοιαύτας ἀπὸ τῶν
 οὐκ ἀσ καὶ τῶν ἄηθῶντα ἄν.
 ἄτι εἰπερ εἰσῶν ἄριθμῶ τῶν εἰδη,
 πῶσ ἀπὸ τοὶ ἄσονται; [10] Πῶτερον
 ἄτι ἄτεροι ἄριθμῶ εἰσι τῶν ἄντα,
 οὐκ ἄδ μὲν < > ἄριθμῶς
 ἄνθρωπος ἄδ δὲ Σωκράτης ἄδ
 δὲ Καλλίας; Τῶ οὐκ ἀκεῖνοι
 τοῦτοις ἀπὸ τῶν εἰσιν; Οὐδὲ γὰρ
 εἰ οὐ μὲν ἄδιοι οὐ δὲ μὲν, οὐδὲν
 διοῦσαι. Εἰ δὲ ἄτι λῶγοι ἄριθμῶν
 τῶνταῦθα, οὐκ ἄ συμφωνῶα,
 δὲ λον ἄτι ἄστων ἄν γὰ τῶν εἰσῶ
 λῶγοι. Εἰ δὲ [15] τῶ τοῦτο, ἄ ἄλη,
 φανερῶν ἄτι καὶ ἀπὸ τῶν οὐ
 ἄριθμῶ λῶγοι τινῶσ ἄσονται
 ἄτῶρου πρῶσ ἄτερον. Ἀγῶ δὲ οὐκ ἄν,
 εἰ ἄστιν ἄ Καλλίας λῶγος ἄν
 ἄριθμῶς πρῶσ καὶ γῶσ καὶ
 ἄδατος καὶ ἄπρος, καὶ ἄλλων
 τινῶν ἄποκειμένων ἄσται καὶ ἄ
 ἄδῶα ἄριθμῶς· καὶ
 ἀπὸ τῶν ἄνθρωπος, εἰ τῶ ἄριθμῶς τις ἄν
 εἰτε μὲν, ἄμωσ ἄσται λῶγος [20] ἄν
 ἄριθμῶς τινῶν καὶ οὐκ ἄριθμῶς,
 οὐδὲ ἄσται τις διὰ τῶτα ἄριθμῶς.
 ἄτι ἄκ πολλῶν ἄριθμῶν εἰσῶ
 ἄριθμῶς γίγνεται, ἄξ εἰδῶν δὲ ἄν
 εἰδος πῶσ; Εἰ δὲ μὲν ἄξ ἀπὸ τῶν
 ἄλλῶ κ τῶν ἄν τῶ ἄριθμῶ, οὐκ ἄν
 τῶ μυριάδι, πῶσ ἄχουσιν ἀ
 μονῶδες; Εἰτε γὰρ ἄμοειδῶς,
 πολλὰ συμβῶσεται ἄτοπα, εἰτε μὲν
 ἄμοειδῶς, [25] μῶτε ἀπὸ τῶ
 ἄλλῶλαις μῶτε ἀπὸ ἄλλαι πῶσαι
 πῶσαι; τῶνι γὰρ διοῦσουσιν
 ἄπαθεῶσ οὐσαι; Οὔτε γὰρ εἰλόγα
 τῶτα οὔτε ἄμολογοῦμενα τῶ
 νοῦσαι. ἄτι δὲ ἄναγκαῶν ἄτερον
 γῶνος ἄριθμῶ κατασκευῶζειν περ
 ἄ ἄ ἄριθμητικῶ, καὶ πῶντα τῶ

l'animal, le bipède, tout aussi bien que
 l'homme en soi. Il faut en outre qu'il y ait
 des idées exemplaires non seulement pour
 des choses sensibles, mais encore pour les
 idées elles-mêmes, comme le genre en tant
 que comprenant des espèces; de sorte que
 la même chose sera à la fois exemplaire et
 copie (43). De plus, il semble impossible
 que l'essence soit séparée de la chose dont
 elle est l'essence : si cela est, comment les
 idées qui sont les essences des choses, en
 seraient-elles séparées? On voit aussi dans
 le Phédon que les idées sont les causes de
 l'être et de la naissance : pourtant, les idées
 étant données, les choses qui en
 participent n'arrivent pas à la naissance,
 s'il n'y a un principe moteur; et il se fait
 beaucoup d'autres choses, comme une
 maison et un anneau, dont on ne dit pas
 qu'il y ait des idées; il est donc clair qu'il
 se peut que les autres choses aussi soient
 et deviennent par des causes semblables à
 celles qui font être et devenir les objets
 que nous venons de nommer.
 Maintenant, si les idées sont des nombres,
 comment ces nombres seront-ils causes?
 Sera-ce parce que les êtres sont d'autres
 nombres, et que tel nombre par exemple
 est l'homme, tel autre Socrate, tel autre
 Callias? Mais en quoi ceux-là sont-ils
 causes de ceux-ci? car, que les uns soient
 éternels, les autres non, cela n'y fera rien.
 Si c'est parce que les choses sensibles sont
 des rapports de nombres, comme est par
 exemple une harmonie, il est évident qu'il
 y a quelque chose qui est le sujet de ces
 rapports; et si ce quelque chose existe,
 savoir la matière, il est clair qu'à leur tour
 les nombres eux-mêmes seront des
 rapports de choses différentes. Par
 exemple, si Callias est une proportion en
 nombres de feu, de terre, d'eau et d'air,
 cela supposera des sujets particuliers,
 distincts de la proportion elle-même ; et
 l'idée nombre, l'homme en soi, que ce soit
 un nombre ou non, n'en sera pas moins
 une proportion de nombres qui suppose
 des sujets particuliers et non pas un pur
 nombre, et on n'en peut tirer non plus

μεταξ̄ λεγ̄μενα π̄ τινων, π̄ς
 κ̄ τ̄ων [30] στ̄ν ρ̄χ̄ν; δῑ τ̄ μεταξ̄ τ̄ν δε̄ρ̄ τ'̄ σ̄ται
 κᾱ ᾱτ̄ν; τῑ ᾱ μον̄δες ᾱ ν̄
 τ̄ δῡδῑ κατ̄ρᾱ κ̄ τινος
 προτ̄ρας̄ δῡδος̄· κᾱτοῑ
 δ̄νατον. [992α] [1] τῑ δῑ τ̄ ν̄
 ρ̄ιθμ̄ς̄ συλλαμβαν̄μενος; τῑ
 δ̄ πρ̄ς̄ το̄ς̄ ε̄ρημ̄νοις̄, ε̄περ̄
 ε̄σ̄ν ᾱ μον̄δες̄ δῑφοροῑ, χ̄ρ̄ν̄
 ο̄τω̄ λ̄γειν̄ σ̄περ̄ κᾱ σοῑ τ̄
 στοιχε̄ᾱ τ̄τταρᾱ δ̄ο̄ λ̄γουσιν̄·
 κᾱ γ̄ρ̄ το̄των̄ καστος̄ ο̄ [5] τ̄
 κοιν̄ν̄ λ̄γεῑ στοιχε̄ον̄, ο̄ον̄ τ̄
 σ̄μᾱ, ἄλλ̄ π̄ρ̄ κᾱ γ̄ν̄, ε̄τ'̄ σ̄τῑ
 τῑ κοιν̄ν̄, τ̄ σ̄μᾱ, ε̄τε̄ μ̄. Ν̄ν̄
 δ̄ λ̄γεταῑ ς̄ ντος̄ το̄ ν̄ς̄
 σ̄περ̄ πυρ̄ς̄ δ̄ατος̄
 μοιομερο̄ς̄· ε̄ δ'̄ ο̄τως̄, ο̄κ̄
 σ̄ονταῑ ο̄σ̄αῑ ο̄ ρ̄ιθμο̄, ἄλλ̄
 δ̄λον̄ τῑ, ε̄περ̄ σ̄τ̄ τῑ ν̄ ᾱτ̄
 κᾱ το̄τ̄ σ̄τιν̄ ρ̄χ̄, πλεοναχ̄ς̄
 λ̄γεταῑ τ̄ ν̄· ἄλλως̄ [10] γ̄ρ̄
 δ̄νατον.
 Βουλ̄μενοῑ δ̄ τ̄ς̄ ο̄σ̄ας̄ ν̄γειν̄
 ε̄ς̄ τ̄ς̄ ρ̄χ̄ς̄ μ̄κη̄ μ̄ν̄ τ̄θεμεν̄
 κ̄ βραχ̄ος̄ κᾱ μακρο̄, κ̄ τινος̄
 μικρο̄ κᾱ μεγ̄λου, κᾱ
 π̄πεδον̄ κ̄ πλατ̄ος̄ κᾱ στενο̄,
 σ̄μᾱ δ'̄ κ̄ βαθ̄ος̄ κᾱ ταπεινο̄.
 Κᾱτοῑ π̄ς̄ ξ̄εῑ τ̄ π̄πεδον̄
 γραμμ̄ν̄ τ̄ στερε̄ν̄ γραμμ̄ν̄
 κᾱ π̄πεδον̄; ἄλλο [15] γ̄ρ̄ γ̄νος̄
 τ̄ πλατ̄ κᾱ στεν̄ν̄ κᾱ βαθ̄
 κᾱ ταπειν̄ν̄· σ̄περ̄ ο̄ν̄ ο̄δ'̄
 ρ̄ιθμ̄ς̄ π̄ρ̄χεῑ ν̄ ᾱτο̄ς̄, τῑ
 τ̄ πολ̄ κᾱ ἄλογον̄ τερον̄
 το̄των̄, δ̄λον̄ τῑ ο̄δ'̄ ἄλλο ο̄θ̄ν̄
 τ̄ν̄ ν̄ω̄ π̄ρ̄ξεῑ το̄ς̄ κ̄τω̄. ἄλλ̄
 μ̄ν̄ ο̄δ̄ γ̄νος̄ τ̄ πλατ̄ το̄
 βαθ̄ος̄ ν̄ γ̄ρ̄ ν̄ π̄πεδ̄ν̄ τῑ τ̄
 σ̄μᾱ. τῑ ᾱ στιγμᾱ κ̄ [20] τ̄νος̄
 ν̄π̄ρ̄ξουσιν̄; Το̄τ̄ μ̄ν̄ ο̄ν̄ τ̄
 γ̄νεῑ κᾱ διεμ̄χετο̄ Πλ̄των̄ ς̄
 ν̄τῑ γεωμετρικ̄ δ̄γματῑ, ἄλλ̄
 κ̄λεῑ ρ̄χ̄ν̄ γραμμ̄ς̄ - το̄το̄ δ̄
 πολλ̄κ̄ις̄ τ̄θεῑ - τ̄ς̄ τ̄μους̄
 γραμμ̄ς̄. Κᾱτοῑ ν̄γκη̄ το̄των̄
 ε̄νᾱ τῑ π̄ρας̄· σ̄τ'̄ ξ̄ ο̄ λ̄γου

aucun nombre particulier (44).
 Ensuite, de la réunion de plusieurs
 nombres, résulte un nombre unique;
 comment de plusieurs idées fera-t-on une
 seule idée ? Si on prétend que la somme
 n'est pas formée de la réunion des idées
 elles-mêmes, mais des éléments
 individuels compris sous les idées, comme
 est par exemple une myriade, comment
 sont les unités qui composent cette
 somme? Si elles sont de même espèce, il
 s'ensuivra beaucoup de choses absurdes; si
 d'espèce diverse, elles ne seront ni les
 mêmes, ni différentes; car en quoi
 différencieraient-elles, puisqu'elles n'ont pas
 de qualités? Toutes ces choses ne sont ni
 raisonnables ni conformes au bon sens. Et
 puis, il est nécessaire d'introduire un autre
 genre de nombre qui soit l'objet de
 l'arithmétique, et de ce que plusieurs
 appellent les choses intermédiaires;
 autrement de quels principes viendront ces
 choses (45) ? Et pourquoi y aurait-il des
 choses intermédiaires entre les choses
 sensibles et les idées? De plus, les unités
 qui entrent dans une dualité, viennent
 chacune d'une certaine dyade antérieure;
 or, cela est impossible. Et aussi, pourquoi
 le nombre composé serait-il un? Outre ce
 que nous venons de dire, si les unités sont
 différentes, il fallait s'expliquer comme
 ceux qui admettent quatre ou deux
 éléments : ceux-ci en effet ne donnent pas
 comme élément fondamental des choses,
 ce qu'elles ont de commun, par exemple le
 corps; mais ils disent que c'est le feu et la
 terre, que le corps soit ou non quelque
 chose de commun entre ces éléments :
 mais ici, on pose pour principe l'unité,
 comme si c'était quelque chose
 d'homogène, à la manière du feu ou de
 l'eau ; s'il en était ainsi, les nombres ne
 seront pas des êtres; mais il est clair que,
 s'il y a une unité existante en soi, et que
 cette unité soit principe, il faut prendre le
 mot unité dans plusieurs sens; autrement,
 cela serait impossible.
 Dans le but de ramener les choses aux
 principes de cette théorie, on compose les

γραμμῶν ἴστι, καὶ στιγμῶν ἴστιν.
 ὅλως δὲ ζητοῦσης τῆς σοφίας
 περὶ [25] τῶν φανερῶν τῶ ἀτιον,
 τοῦτο μὲν ἐπέκαμεν (οὐθὲν γὰρ
 λήγομεν περὶ τῆς ἀτῆς ἴθεν ἴ
 ὄρχῶ τῆς μεταβολῆς), τῶν δ'
 οὐσῶν οὐκ ἔμενοι λέγειν ἀτῆν
 ἴτῆρας μὲν οὐσῶς ἐναὶ φαμεν,
 ἴπως δὲ ἐκῆναι τοῦτων οὐσῶν,
 διὲ κενῆς λήγομεν· τῶ γὰρ
 μετῆγειν, ἴσπερ καὶ πῆτερον
 ἐπομεν, οὐθὲν ἴστιν. Οὐδὲ δὲ
 ἴπερ ταῆς [30] ἴπιστῆμας ἴρῆμεν
 ἴν ἀτιον, διὲ ἴ καὶ πῆς νοῆς καὶ
 πῆσα φῆσις ποιῆ, οὐδὲ ταῆτης
 τῆς ἀτῆς, ἴν φαμεν ἐναὶ μῆαν
 τῶν ὄρχῶν, οὐθὲν ἴπτεται τῶ ἐδη,
 ἴλλῶ γῆγονε τῶ μαθῆματα τοῆς νῆν
 ἴ φιλοσοφῆα, φασκῆντων ἴλλων
 χῆριν ἀτῆ δεῆν πραγματεῆσθαι.
 [992β] [1] ἴτι δὲ τῶν ἴποκειμῆνην
 οὐσῶν ἴς ἴλην μαθηματικῶτῆραν
 ἴν τις ἴπολῆβοι, καὶ μῆλλον
 κατηγορεῆσθαι καὶ διαφορῆν ἐναὶ
 τῆς οὐσῶς καὶ τῆς ἴλης ἴ ἴλην,
 οὐον τῶ μῆγα καὶ τῶ μικρῶν,
 ἴσπερ καὶ οὐ φυσιολῆγοι [5] φασῆ
 τῶ μανῆν καὶ τῶ πυκνῶν, πῆτας
 τοῦ ἴποκειμῆνου φῆσκοντες ἐναὶ
 διαφορῆς ταῆτας· ταῆτα γὰρ ἴστιν
 ἴπεροχῆ τις καὶ ἴλλειψις. Περὶ τε
 κινῆσεως, ἐ μῆν ἴσται ταῆτα
 κῆνησις, δῆλον ἴτι κινῆσεται τῶ
 ἐδη· ἐ δὲ μῆ, πῆθεν ἴλθεν; ἴλη
 γὰρ ἴ περὶ φῆσεως ἴνῆρηται
 σκῆψις. ἴ τε δοκεῆ ἴῆδιον [10]
 ἐναὶ, τῶ δεῆξαι ἴτι ἴν ἴπαντα, οὐ
 γῆγεται· τῶ γὰρ ἴκθῆσει οὐ
 γῆγεται πῆντα ἴν ἴλλ' ἀτῆ τι ἴν,
 ἴν διδῆ τις πῆντα· καὶ οὐδὲ
 τοῦτο, ἐ μῆ γῆνος δῆσει τῶ
 καθῆλου ἐναὶ· τοῦτο δὲ ἴν ἴνῆοις
 ἴδῆνατον. Οὐθῆνα δὲ ἴχει λῆγον
 οὐδὲ τῶ μετῆ τοῆς ἴριθμοῆς μῆκη
 τε καὶ ἴπῆπεδα καὶ στερεῆ, οὐτε
 ἴπως ἴστιν ἴ [15] ἴσται οὐτε τῆνα
 ἴχει δῆναμιν· ταῆτα γὰρ οὐτε ἐδη
 οὐῆν τε ἐναὶ (οὐ γὰρ ἐσιν
 ἴριθμοῆ) οὐτε τῶ μεταῆ

longueurs du long et du court, c'est-à-dire. d'une certaine espèce de grand et de petit, la surface du large et de l'étroit, le corps du profond et de son contraire. Or, comment le plan pourra-t-il contenir la ligne, ou le solide la ligne et le plan? car le large et l'étroit sont une espèce différente du profond et de son contraire. De même donc que le nombre ne se trouve pas dans ces choses, parce que ses principes, le plus ou le moins, sont distincts de ceux que nous venons de nommer, il est clair que de ces diverses espèces, celles qui sont supérieures, ne pourront se trouver dans les inférieures (46). Et il ne faut pas dire que le profond soit une espèce du large; car alors, le corps serait une sorte de plan. Et les points, d'où viendront-ils ? Platon combattait l'existence du point, comme étant une pure conception géométrique; d'autre part, il l'appelait le principe de la ligne, il en a fait souvent des lignes indivisibles. Pourtant, il faut que ces lignes aient une limite ; de sorte que par la même raison que la ligne existe, le point existe aussi.

Enfin, quand il appartient à la philosophie de rechercher la cause des phénomènes, c'est cela même que l'on néglige : car on ne dit rien de la cause qui est le principe du changement; et on s'imagine expliquer l'essence des choses sensibles, en posant d'autres essences; mais comment celles-ci sont-elles les essences de celles-là ? c'est sur quoi on ne se paie que de mots, car participer, comme nous l'avons déjà dit, ne signifie rien. Et ce principe que nous regardons comme la fin des sciences, en vue duquel agit toute intelligence et tout être; ce principe que nous avons rangé parmi les principes premiers, les idées ne l'atteignent nullement : mais de nos jours les mathématiques sont. devenues la philosophie toute entière, quoiqu'on dise qu'il ne faut les cultiver qu'en vue des autres choses. De plus, cette dyade, dont ils font la matière des choses, on pourrait bien la regarder comme une matière purement mathématique, comme un

(μαθηματικῶ γὰρ ἴκεν ὅτε τὸ φθαρτὸν, ἄλλο πᾶν τὰ τὰ τριτὸν ἄλλο φανεται τοῦτι γένος. ἴως τε τὸ τῶν ἄντων ζητεῖν στοιχεῖα μὴ διελευντας, πολλαχῶς λεγομένων, ἴδνατον ἐρεῖν, ἄλλως [20] τε καὶ τοῦτον τῶν τριτῶν ζητοῦντας ἴξ ὁθῶν ἴστὶ στοιχεῶν. ἴκ τῶν γὰρ τὸ ποιεῖν ἴ πᾶσχειν ἴ τὸ ἐθῶ, ὁκ ἴστι δῶπου λαβεῖν, ἴλλ' ἐπερ, τῶν ὁσιῖν μῶνον ἴνδῶχεται ἴστε τὸ τῶν ἄντων ἴπᾶντων τὸ στοιχεῖα ἴ ζητεῖν ἴ ὁεσθαι ἴχειν ὁκ ἴληθῶς. Πῶς δ' ἴν τις καὶ μῶθι τὸ τῶν πᾶντων στοιχεῖα; [25] ἴλλον γὰρ ἴς ὁθῶν ὁθῶν τε προῦπᾶρχειν γνωρῶζοντα πᾶτερον. ἴσπερ γὰρ τὸ γεωμετρεῖν μανθῶνοντι ἴλλα μῶν ἴνδῶχεται προειδῶναι, ἴν δῶ ἴπιστῶμη καὶ περῶ ἴν μῶλλει μανθῶναι ὁθῶν προγιγῶσκει, ὁθῶ δῶ καὶ ἴπ τῶν ἴλλων, ἴστ' ἴ τις τῶν πᾶντων ἴστιν ἴπιστῶμη, ὁθῶν δῶ τινῶς φασιν, [30] ὁθῶν ἴν προῦπᾶρχοι γνωρῶζων ὁθῶς. Καῶτοι πᾶσα μῶθησις διῶ προγιγῶσκομένων ἴ πᾶντων ἴ τινῶν ἴστῶ, καὶ ἴ δι' ἴποδεῖξῶς ἴ δι' ἴρισμῶν (δεῶ γὰρ ἴξ ἴν ἴρισμῶς προειδῶναι καὶ ἐῶναι γῶριμῶ. ἴμῶως δῶ καὶ ἴ δι' ἴπαγωγῶς. ἴλλῶ μῶν ἐῶ καὶ τυγῶνοι σῶμφοτος ὁθῶσα, [993a] [1] θαυμαστῶν πῶς λανθῶνομεν ἴχοντες τῶν κρατῶστην τῶν ἴπιστημῶν. ἴτι πῶς τις γῶριεῶ ἴκ τῶν ἴστῶ, καὶ πῶς ἴσται δῶλον; Καὶ γὰρ τοῦτ' ἴχει ἴπορῶαν ἴμφοισβητῶσειε γὰρ ἴν τις ἴσπερ καὶ περῶ ἴνῶας [5] συλλαβῶς ὁθῶ μῶν γὰρ τὸ ζῶ ἴκ τοῦ καὶ δῶ καὶ α φασῶν ἐῶναι, ὁθῶ δῶ τινες ἴτερον φθῶγγον φασῶν ἐῶναι καὶ ὁθῶνα τῶν γῶριμῶν. ἴτι δῶ ἴν ἴστῶν αῶσθησις, ταῶτα πῶς ἴν τις μῶ ἴχων τῶν αῶσθησιν γῶνη; Καῶτοι ἴδει, ἐῶγε πᾶντων ταῶτῶ στοιχεῶ ἴστῶ ἴξ ἴν, ἴσπερ αῶ σῶνθετοι

attribut et une différence de ce qui est et de la matière, plutôt que comme la matière même : c'est comme ce que les physiciens appellent le rare et le dense, ne désignant par là que les différences premières du sujet; car tout cela n'est autre chose qu'une sorte de plus et de moins (47). Quant à ce qui est du mouvement, si le grand et le petit renferment le mouvement, il est clair que les idées seront en mouvement : sinon, d'où est-il venu? c'en est assez pour supprimer d'un seul coup toute étude de la nature. Il eût paru facile à cette doctrine de démontrer que tout est un; mais elle n'y parvient pas, car, des raisons qu'on expose, il ne résulte pas que toutes choses soient l'unité, mais seulement qu'il y a une certaine unité existante, et il reste à accorder qu'elle soit tout : or cela, on ne le peut, qu'en accordant l'existence du genre universel (48), ce qui est impossible pour certaines choses. Pour les choses qui viennent après les nombres, à savoir, les longueurs, les surfaces et les solides, on n'en rend pas raison, on n'explique ni comment elles sont et deviennent, ni si elles ont quelque vertu. Il est impossible que ce soient des idées; car ce ne sont pas des nombres, ni des choses intermédiaires, car ces dernières sont les choses mathématiques, ni enfin des choses périssables ; mais il est évident qu'elle constituent une quatrième classe d'êtres.

Enfin, rechercher les éléments des êtres sans les distinguer, lorsque leurs dénominations les distinguent de tant de manières, c'est se mettre dans l'impossibilité de les trouver, surtout si on pose la question de cette manière : Quels sont les éléments des êtres? car de quels éléments vient l'action ou la passion ou la direction rectiligne, c'est ce qu'on ne peut certainement pas saisir; on ne le peut que pour les substances; de sorte que rechercher les éléments de tous les êtres ou s'imaginer qu'on les connaît, est une chimère. Et puis, comment pourra-t-on apprendre quels sont les éléments de toutes choses? Évidemment, il est

φωνα □ ε □ σιν □ κ τ □ ν [10] ο □ κε □ ων
στοιχε □ ων.

impossible alors qu'on possède aucune connaissance préalable (49); car quand on apprend la géométrie, on a des connaissances préalables, sans qu'on sache d'avance rien de ce que renferme la géométrie et de ce qu'il s'agit d'apprendre; et il en est ainsi de tout le reste; si donc il y a une science de toutes choses, comme quelques-uns le prétendent, il n'y a plus de connaissance préalable. Cependant, toute science, aussi bien celle qui procède par démonstration (50) que celle q ni procède par définitions (51), ne s'acquiert qu'à l'aide de connaissances préalables, totales ou particulières; car toute définition suppose des données connues d'avance; et il en est de même de la science par induction (52). D'ailleurs, si la science dont nous parlons était innée en nous, il serait étonnant que nous possédassions, sans le savoir, la plus puissante des sciences. Et puis, comment connaîtra-t-on les éléments de toutes choses et comment arrivera-t-on à une certitude démonstrative ? Car cela est sujet à difficulté (53); et on pourrait douter sur ce point comme on doute au sujet de certaines syllabes : les uns disent en effet que la syllabe DSA est composée des trois lettres D, S, A (54); les autres prétendent que c'est un autre son, différent de tous ceux que nous connaissons. Enfin, les choses qui tombent sous la sensation, comment celui qui est dépourvu de la faculté de sentir, pourra-t-il les connaître? Pourtant, il le faudrait si les idées sont les éléments dont se composent toutes choses, comme des sons composés viennent tous des sons élémentaires.

IX

□ τι μ □ ν ο □ ν τ □ ς ε □ ρημ □ νας □ ν
το □ ς φυσικο □ ς α □ τ □ ας ζητε □ ν
□ ο □ κασι π □ ντες, κα □ το □ των
□ κτ □ ς ο □ δεμ □ αν □ χοιμεν □ ν
ε □ πε □ ν, δ □ λον κα □ κ τ □ ν
πρ □ τερον ε □ ρημ □ νων· □ λλ'
□ μυδρ □ ς τα □ τας, κα □ τρ □ πον μ □ ν
τινα π □ σαι πρ □ τερον ε □ ρηνται
τρ □ πον [15] δ □ τινα ο □ δαμ □ ς.

CHAPITRE IX

Ainsi donc, il résulte clairement de tout ce que nous avons dit jusqu'ici, que les recherches de tous les philosophes se rapportent aux quatre principes déterminés par nous dans la Physique, et qu'en dehors de ceux-là il n'y en a pas d'autre; mais ces recherches ont été faites sans précision; et si, en un sens, on a parlé avant nous de

Ψελλιζομ□ν□ γ□ρ □οικεν □ πρ□τη φιλοσοφ□α περ□ π□ντων, □τε ν□α τε κα□ κατ' □ρχ□ς ο□σα [κα□ τ□ πρ□τον], □πε□ κα□ □Εμπεδοκλ□ς □στο□ν τ□ λ□γ□ φησ□ν ε□ναι, το□το δ' □στ□ τ□ τ□ □ν ε□ναι κα□ □ ο□σ□α το□ πρ□γματες. □λλ□ μ□ν □μο□ως □ναγκα□ον κα□ σ□ρκας κα□ τ□ν □λλων [20] □καστον ε□ναι τ□ν λ□γον, □ μηδ□ □ν· δι□ το□το γ□ρ κα□ σ□ρξ κα□ □στο□ν □σται κα□ τ□ν □λλων □καστον κα□ ο□ δι□ τ□ν □λην, □ν □κε□νος λ□γει, π□ρ κα□ γ□ν κα□ □δωρ κα□ □□ρα. □λλ□ τα□τα □λλου μ□ν λ□γοντος συν□φησεν □ν □ξ □ν□γκης, σαφ□ς δ□ ο□κ ε□ρηκεν. Περ□ μ□ν ο□ν το□των δεδ□λωται κα□ [25] πρ□τερον· □σα δ□ περ□ τ□ν α□τ□ν το□των □πορ□σειεν □ν τις, [26] □παν□λθωμεν π□λιν· τ□χα γ□ρ □ν □ξ α□τ□ν ε□πορ□σαιμ□ν τι πρ□ς τ□ς □στερον □πορ□ας.

tous les principes, on peut dire en un autre qu'il n'en a pas été parlé: car la philosophie primitive (55), jeune et faible encore, semble bégayer sur toutes choses. Par exemple, lorsque Empédocle dit que ce qui fait l'os c'est la proportion (56), il désigne par là la forme et l'essence de la chose ; mais il faut aussi que ce principe rende raison de la chair et de toutes les autres choses, ou de rien; c'est donc par la proportion que la chair et l'os et toutes les autres choses existeront, et non pas par la matière, laquelle est selon lui feu, terre et eau. Qu'un autre eût dit cela, Empédocle en serait nécessairement convenu; mais il ne s'est pas expliqué clairement.

L'insuffisance des recherches de nos devanciers a été assez montrée (57). Maintenant, reprenons les difficultés qui peuvent s'élever sur le sujet, lui-même ; leur solution nous conduira peut-être à celle des difficultés qui se présenteront ensuite.

NOTES

- (01) ARISTOTE, *de Sensu et Sensili*, cap. I, Bekk. 1, p. 437.
- (02) *Histor. animal.*, IX, 40, Bekk. I, 627.
- (03) *De Anima*, II, 3, Bekk. I. 414.
- (04) Dans le *Gorgias* de Platon, Ed. Bekk., Part. II, vol. I. p. 6 ; trad. franç., t. III. p. 136.
- (05) *Ethic. Nicom.*, VI, 3, Bekk, II, i 139.
- (06) σοφ□α. Ce mot correspond à celui de σοφ□ς; employé plusieurs fois précédemment et toujours traduit par sage. Mais si on traduit ici σοφ□α par sagesse, on risque de s'écarter du vrai sens d'Aristote qui, de degré en degré passe du sens populaire de σοφ□α à son sens élevé qui est la sagesse véritable, la philosophie. Voyez Rapport, p. 43 et 69-63.
- (07) Conception de l'ordre universel. Voyez I. XII.
- (08) Le mythe est en effet l'explication primitive et imparfaite que l'esprit se forme des phénomènes qui l'étonnent et qui provoquent sa curiosité et ses recherches. Ainsi l'Iris Thaumantias est déjà une explication de l'arc-en-ciel. Plus tard, sur cette solution imparfaite, le philosophe fonde une solution scientifique au-delà de laquelle il n'y a plus rien à chercher. Aristote, Ed. Brand. I. III, p. 53 ; I. XII, p. 254. Rapprochez de ces passages ceux du *Cours de philosophie* de 1828, 1ere leçon, p. 22, et 5e lec. p. 19.
- (09) Allusion à la phrase de Simonide que Platon cite plus directement dans le *Protagoras*, Ed. Bekk. p. 215, trad. F. t. III, p. 86. Voyez Gaisford, *Poetae Craeci min.*, t. I, p. 399-398.
- (10) τ□ τ□ □ν ε□ναι. Locution qui se retrouve fréquemment dans Aristote et particulièrement dans la *Métaphysique*, Ed. Br. L I, p. 35, VII, p. 132, 133, 134, 136, 140, VIII, p. 168, pour exprimer le caractère propre et essentiel d'une chose, ce qui la fait être ce qu'elle est, ce qui fait qu'on peut la définir, qu'on la distingue de toute autre, qu'on lui donne

un nom qui ne convient qu'à elle. Aristote l'emploie souvent pour εἶδος et μορφή. C'est la *quidditas* des scholastiques, la *causa formalis*.

(11) τὸν ἄλην καὶ τὸ ποκεμένον. *Causa materialis*.

(12) ῥχ τς κινσεως. *Causa efficiens*, la cause efficiente.

(13) τὸ οὐ νεκα καὶ τγαθόν. *Causa finalis*, la raison suffisante qui, dans Leibnitz, comme dans Aristote, est essentiellement bienfaisante.

(14) Les quatre principes énoncés ici se retrouvent en effet dans la *Physique*, dans un ordre et avec des termes un peu différents. *Physic. Ausc.* II, 3, Bekk. I, 194. *Ibid.* 7, Bekk. I, 198.

(15) Rapport du système d'Aristote à celui de Thalès, de l'ἄδωρ à l'ἄγρ, considéré comme le principe même du chaud, τ θερμόν, et par conséquent comme principe unique. *Histor. Animal.* I, 4, Bekk. I, 489. *De partibus animal.* II, 3, Bekk. I, 649. *Meteorol.* IV, 4. *De longitudine et brevitate vitae*, 5, Bekk. I, 240.

(16) En effet les prêtres de l'Ionie n'avaient pas le système physique de Thalès, et pourtant la mythologie de ces prêtres qui faisaient de l'Océan et de Téthys les auteurs de toutes choses, est le fond primitif d'où plus tard est sorti le système de Thalès à l'insu de Thalès lui-même. La mythologie, non seulement précède, mais renferme déjà la philosophie à l'insu de l'une et de l'autre.

(17) Aristote oublie ici Anaximandre dont le système, le τ πειρον comme principe des choses, appartient à l'ἄλη. Il répare cet oubli, l. XII, p. 241. Voyez aussi *Physic. Ausc.* III, 4, Bekk. I, 203.

(18) Les Éléates et entre autres Xénophane et Zénon. Voyez *Nouveaux fragments philosophiques*. p. 9-150. Ici j'ai suivi Brandis qui omet τοτο μν γρ ῥχαον τε καὶ πντες μολγησαν, ainsi que τοτο ατν διν στι.

(19) Parmenidis fragmenta, Ed. Fulleborn, p. 86.

(20) *Theogon*, 116. Ed. Gaisford, l. 76-77.

(21) ἔστω κρνειν στερων. Ce jugement qu'Aristote ajourne ici, ne se trouve nulle autre part dans ses ouvrages. Mais plusieurs de ses traités sur certains points de l'histoire de la philosophie ne sont pas venus jusqu'à nous. Voyez Diogène de Laerte et Ménage.

(22) υσμς, διαθιγ, τροπ

(23) Καρς, expression pythagoricienne qui désigne le principe qui fait tout à propos et comme il faut, la sagesse qui préside à toutes choses.

(24) Cette supposition d'un dixième corps céleste est mieux expliquée dans le traité *de Caelo*.

(25) Probablement dans son traité spécial sur les Pythagoriciens, dont parle Diogène de Laerte.

(26) Nous ne voyons pas d'autre raison de cette idée attribuée par Aristote aux pythagoriciens que celle qu'en a donné Alexandre d'Aphrodisée, savoir : que l'unité est pair parce qu'en s'ajoutant à un nombre impair, elle le rend pair, et qu'elle est impair parce qu'en s'ajoutant à un nombre pair, elle le rend impair.

(27) τερμηκες

(28) Voyez notre dissertation sur Xénophane, *Nouv. fragm. philosoph.*

(29) Selon les Pythagoriciens le fini, l'infini et l'unité n'ont pas une existence différente des sujets où ils se trouvent, tandis que les Ioniens, lors même qu'ils admettent que la terre et le feu sont infinis, distinguent le sujet même, le principe matériel, feu, air ou terre, et la qualité qu'ils y admettent, à savoir, l'infinité ou l'immensité. Dans le système des pythagoriciens, il n'y a pas deux choses : le sujet et son attribut; pour eux l'attribut des Ioniens est le sujet lui-même : οχ ἄτερον, οχ ἄτπρας τινς φσεις τν κατηγορουμένων; ailleurs, l. XIII, Aristote emploie le μ χωριστν au lieu de οχ ἄτερον, édit. Br. p. 279. Ainsi les choses ont fait place aux conceptions mathématiques, et les termes s'évanouissent dans leurs rapports. Cours de philosophie de 1829, t. I p. 250.

(30) Ainsi trois hommes, trois triangles appartenant à la même classe ont la même nature, **συννομα**, et le même nom, **μνομα** ; et cette identité de nom leur vient de leur participation commune à l'idée d'homme ou de triangle, **μνομα τος εδεις**. Bekker et Brandis avec deux MSS. seulement, retranchent **μνομα** donné par tous les autres MSS. Je me décide contre ce retranchement par les raisons suivantes : 1° **συνωνμον** appelle naturellement **μνομα** ; 2° on ne voit plus ce qui régirait **τος εδεις**; 3° cette leçon est celle d'Alexandre d'Aphrodisée. Nous nous référons à M. Trendelenburg dans son excellent écrit, *Platonis de numeris et ideis doctrina ex Aristotele illustrata*, Lips. 1826.

(31) Ainsi il y a bien des cercles et bien des triangles; mais il n'y a qu'une seule idée de cercle et de triangle.

(32) Alexandre d'Aphrodisée entend par nombres primordiaux (**πρτοι**) les nombres impairs. M. Trendelenburg, dans la dissertation déjà citée entend les nombres idéaux (**εδητικο**); et il apporte plusieurs exemples de ce sens de **πρτος**. Brandis propose de concilier ainsi ces deux explications. Les nombres dont il s'agit sont bien les nombres idéaux, mais les nombres idéaux impairs. En effet dans le système qu'Aristote attribue ici à Platon, les nombres idéaux pairs sont le produit de la dyade indéfinie, comme les nombres mathématiques pairs sont le produit de la dyade déterminée ou du nombre limité. Brandis, *Rhein. Mus.* T. II. p. 574.

(33) Je lis avec Alexandre d'Aphrodisée, avec Bekker et Trendelenburg et Brandis lui-même (de perditis Aristotelis libris) **τδ' ν ν τος εδεις**, et non pas **τδ' πι τος εδεις** que Brandis donne dans son édition.

(34) Le Bien.

(35) Cette phrase ainsi entendue prolonge évidemment l'introduction de la *Métaphysique* au-delà du premier livre.

(36) Je suis Brandis qui lit **τος φαινομοις**, mais je conviens que Bekker a trouvé dans la plupart des manuscrits **τος ν ν φαινομοις**, les opinions reçues aujourd'hui.

(37) Selon Aristote (l. XII), les sphères célestes sont animées et tiennent d'elles-mêmes leur mouvement.

(38) **Τ νοτρω τν ντων**. En effet les vérités mathématiques sont des rapports nécessaires, supérieurs à leurs termes.

(39) L'argument du troisième homme, qu'Aristote ne fait ici qu'indiquer, comme suffisamment connu, était, à ce qu'il paraît, un argument célèbre contre la doctrine des idées. On le produisait sous diverses formes qu'Alexandre d'Aphrodisée nous a conservées: 1° Quand nous disons : l'homme se promène, nous n'entendons pas parler de l'idée de l'homme, de l'homme en soi ; car l'idée est sans mouvement; ni de l'homme particulier; car le particulier, c'est le non-être, c'est ce que nous ne pouvons connaître ; et comment savoir si ce qui n'est pas se promène ou non ? Il y a donc un troisième homme, outre l'homme individu et l'idée de l'homme. 2° Les partisans des idées disent que tout ce qui peut être affirmé de plusieurs choses particulières est une idée, un être à part, ayant une existence distincte (**χωριστν**) de celle des objets particuliers dont on l'affirme. S'il en est ainsi, puisque la dénomination d'homme convient et à l'homme en général et à l'homme particulier, il y aura un troisième homme, distinct des deux premiers. Ce troisième homme ayant le même rapport d'un côté avec l'idée de l'homme, de l'autre avec l'homme particulier, il y aura, par la même raison, un quatrième et un cinquième homme, et ainsi de suite à l'infini. Alexandre d'Aphrodisée cite encore une troisième forme de cet argument qui se rapproche beaucoup de la première, et qu'il attribue au sophiste Polyxène. Enfin, Asclépias de Tralles, autre commentateur d'Aristote, développe le même argument sous la seconde des deux formes citées par Alexandre d'Aphrodisée. Voyez Brandis, *de perditis Aristotelis libris*, pag. 19, Bonn. 1893.

(40) Probablement Speusippe et Xénocrate.

(41) Au lieu de κστων donné par Brandis et Bekker, le manuscrit H de Bekker donne καστων, qui est appuyé par Alexandre d'Aphrodisée et qui rend le sens plus facile.

(42) C'est-à-dire, pourquoi, si l'on ne conteste pas que la dualité se trouve une et identique dans la dualité concrète et dans la dualité abstraite et mathématique, parce que ces dualités sont du même genre, pourquoi n'admettrait-on pas aussi que la dualité se trouve une et identique dans l'idée de la dualité et dans les dualités particulières, si, ce qui est l'hypothèse, les idées et les choses qui en participent sont du même genre? Il faut ici aider un peu au texte d'Aristote en suivant Alexandre d'Aphrodisée.

(43) L'espèce homme est une idée et par conséquent un exemplaire par rapport aux hommes particuliers qu'elle comprend. Mais le genre animal qui comprend l'espèce homme, est une idée aussi, et par conséquent un exemplaire par rapport à l'idée d'homme. L'idée d'homme est donc à la fois exemplaire et copie.

(44) εδ' τι λγοι ριθμν..... οδ' σται τις δι τατα ριθμς. D'après le sens le plus plausible qu'on puisse donner à cette phrase, elle revient à établir ce qui est toujours en effet le dernier résultat auquel veut arriver Aristote, savoir que rien de particulier ne peut sortir du général pur, et que si l'on fait de ce général un nombre, il est incapable de produire les nombres particuliers qui représenteront alors dans ce système numérique les chocs particulières; ou que, si on en fait une proportion de nombres, il supposera évidemment des sujets, des termes préexistants, au lieu d'expliquer ces sujets et aucun nombre particulier. D'où il suit que l'idée nombre est une abstraction impuissante.

(45) C'est-à-dire les mathématiques.

(46) οθν τν νω πρξει τος κτω. . Dans cette phrase, τν νω et τν κτω équivalent à ce qui est appelé ailleurs τν πρτερα et τν στερα. Or, voici la définition qu'Aristote donne de ces deux derniers mots, au livre IV de la Métaphysique, Ed. Br., p. 103, l. 21, définition qu'il attribue aussi à Platon : Τμν δ οτω λγεται πρτερα κα στερα, τν δν κατ φσιν κα οσσαν, σα νδχεται ενα νευ λλων, κεννα δν νευ κενων μ· διαρσει χρσατο Πλων. En appliquant cette définition aux choses dont il s'agit ici, il s'ensuit que le nombre est antérieur à la ligne, la ligne au plan, le plan au solide ; car la ligne peut exister sans la surface et indépendamment d'elle, mais non pas la surface sans la ligne, etc. Cette explication est la clef de la phrase qui nous occupe ; elle a sa confirmation page 33, Ed. Br., l. 20 ; ττ μετ τος ριθμος μκη κα ππεδα κα στερε.

(47) περοχ τις κα λλειψις.

(48) Γνος τ καθλου

(49) En effet, vouloir remonter aux éléments de toutes choses et expliquer tout, c'est ne s'arrêter à rien et détruire, par des explications à l'infini, les bases mêmes de toute explication : à savoir, les données, les principes, les connaissances préalables dont il faut partir dans toute science, comme il est montré plus bas.

(50) Δι' ποδεξεως.

(51) Δι' ρισμν.

(52) Δι' παγωγς

(53) En effet, puisque, comme Aristote vient de le dire, celui qui veut acquérir la science de toutes choses, ne peut supposer aucune connaissance préalable, pas même celle des axiomes, comment saura-t-il quelque chose démonstrativement? comment arrivera-t-il à l'évidence?

(54) Le texte : σμα . Mais on ne voit pas comment il a pu être jamais mis en doute que la syllabeσμα vînt des trois lettres σ, μ, α. C'est pourquoi nous avons substitué avec Alexandre d'Aphrodisée la syllabe κσα ou δσα (ξα, ζα) à σμα. Brandis, par respect pour les manuscrits, ne fait pas ce changement dans le texte, mais il l'indique en note.

(55) Η πρτη φιλοσοφα. Le sens constant de cette expression dans Aristote est celui de philosophie première. La place qu'elle occupe ici en indique plus naturellement un autre, celui

de philosophie ancienne ou antérieure. Alexandre d'Aphrodisée semble adopter ce dernier sens : cum priores de philosophia disputabant.

(56) **Ὅστω λῆγος φιλοσοφίας.** Aristote attribue la même pensée à Empédocle dans plusieurs autres passages : *de generat. anim.* I, 18; *de partib. anim.* I, 1; *de anima*, I, 5. Sur ce point, voyez Sturz *Empedocles Agrigentinus*, pag. 407. Dans Empédocle, on voit fréquemment λῆγος à la place de φιλοσοφία. L'amitié est en effet un rapport.

(57) **Περὶ τῶν πρώτων.** Ceci ne s'applique pas seulement à ce qui précède immédiatement, c'est à-dire au système d'Empédocle. Il s'agit en général de la manière insignifiante dont les anciens ont parlé des principes.

LIVRE 4 (Traduction Saint-Hilaire, 1838)

CHAPITRE I

De la science spéciale de l'Être considéré uniquement en tant qu'Être, avec ses attributs essentiels ; cette science est distincte de toutes les sciences qui étudient l'Être sous un point de vue particulier.

§ 1. [1003a] [21] Il est une science qui considère l'Être en tant qu'Être, et qui considère en même temps toutes les conditions essentielles que l'Être peut présenter. Cette science-là ne peut se confondre d'aucune manière avec les autres sciences, qui ont un sujet particulier, puisque pas une de ces sciences n'étudie d'une manière universelle l'Être en tant qu'Être; mais, le découpant dans une de ses parties, [25] elles limitent leurs recherches aux phénomènes qu'on peut observer dans cette partie spéciale. C'est ce que font, par exemple, les sciences mathématiques.

§ 2. Mais, quand on ne s'attache, comme nous, qu'aux principes et aux causes les plus élevées, on voit clairement que ces principes doivent être ceux d'une certaine nature prise en soi .

§ 3. Si donc les philosophes qui ont étudié les éléments des choses étudiaient, eux aussi, ces mêmes principes, il en résulte nécessairement que les [30] éléments vrais de l'Être doivent être non pas accidentels, mais essentiels; et voilà pourquoi nous, aussi bien que nos devanciers, nous essayons de découvrir les éléments de l'Être en tant qu'Être.

CHAPITRE II

Des acceptions différentes du mot Être ; exemples à l'appui; de la science qui étudie l'Être en tant qu'Être; les sciences spéciales n'étudient que des espèces de l'Être; identité de l'Un et de l'Être; citation du Choix des contraires; une même science connaît les contraires opposés ; différence de la négation et de la privation ; réduction de toutes les oppositions à celle de l'unité et de la pluralité ; rôle de la philosophie dans ces questions, à côté de la Dialectique et de la Sophistique; conclusion sur la science de l'Être considéré uniquement comme tel.

§ 1. Le mot d'Être peut avoir bien des acceptions; mais toutes ces acceptions diverses se rapportent à une certaine unité, et à une réalité naturelle, unique pour toutes ces acceptions. Ce n'est pas un mot simplement homonyme ; mais il en est du mot Être comme du mot [35] Sain, qui peut s'appliquer à tout ce qui concerne la santé, tantôt à ce qui la conserve, tantôt à

ce qui la produit, tantôt à ce qui l'indique, et tantôt à l'être qui peut en jouir. [1003b] C'est encore le même rapport que soutient le mot Médical avec tout ce qui concerne la médecine. Médical peut se dire tout aussi bien, et de ce qui possède la science de la médecine, et de ce qui est doué de qualités naturelles pour l'acquérir, et du résultat que la médecine obtient. Nous pourrions citer bien d'autres mots qui présentent des diversités analogues à celles-là.

§ 2. [5] C'est absolument de cette façon que le mot d'Être peut recevoir des acceptions multiples, qui toutes cependant se rapportent à un seul et unique principe. Ainsi, Être se dit tantôt de ce qui est une substance réelle, tantôt de ce qui n'est qu'un attribut de la substance, tantôt de ce qui tend à devenir une réalité substantielle, tantôt des destructions, des négations, des propriétés de la substance, tantôt de ce qui la fait ou la produit, tantôt de ce qui est en rapport purement verbal avec elle, ou enfin de ce qui constitue des négations de toutes [10] ces nuances de l'Être, ou des négations de l'Être lui-même. C'est même en ce dernier sens que l'on peut dire du Non-être qu'il Est le Non-être.

§ 3. De même donc qu'il appartient à une seule science de s'occuper de tout ce qui regarde la santé, comme nous venons de le dire, de même aussi pour toute autre chose ; car ce ne sont pas seulement les attributs essentiels d'un seul être que doit considérer une seule et unique science; ce sont, de plus, toutes les relations de cette unique nature ; [15] car, à certains égards, ces derniers attributs s'appliquent bien aussi à ce seul être. Il faut donc en conclure que considérer les êtres en tant qu'êtres est l'objet d'une seule et même science.

§ 4. En toutes choses, la science s'occupe principalement du primitif, c'est-à-dire, de ce dont tout le reste dépend et tire son appellation. Or, si ce primitif est la substance, le philosophe a le devoir d'étudier les principes et les causes des substances.

§ 5. Pour un genre d'êtres tout entier, quel qu'il soit, il n'y a jamais qu'une seule manière [20] de les percevoir et une seule science ; et par exemple, la grammaire, tout en restant une seule et même science, étudie tous les mots du langage. Si donc c'est à une science génériquement une, d'étudier toutes les espèces de l'Être, chacune de ces espèces seront étudiées par des espèces particulières de cette science.

§ 6. L'Être et l'Un sont identiques et sont une seule et même réalité naturelle, parce qu'ils se suivent toujours l'un l'autre, comme principe et comme cause, et non pas seulement comme étant exprimés par un seul et même mot. [25] Par conséquent, il n'y a aucun inconvénient à les prendre pour semblables ; et en cela, il y a plutôt avantage. En effet, c'est bien toujours au fond la même chose de dire : C'est Un homme, ou bien C'est un être qui Est homme, ou simplement, Il est homme. On a beau accumuler les mots en les redoublant, on ne dit rien de plus : Il est un homme, ou Il est homme, ou bien C'est un être qui est homme.

§ 7. Il est clair que, dans aucun cas, on ne sépare jamais l'idée de l'Être de l'idée de l'Unité, ni dans la production, ni [30] dans la destruction. Il en est tout à fait de même de la notion de l'Un, qu'on ne sépare jamais non plus de la notion d'Être. Il faut en conclure que l'addition d'un de ces termes a tout-à-fait le même sens, et que l'Un ne diffère en rien de l'Être. La substance de chacun d'eux est une, et ne l'est pas accidentellement ; c'est de part et d'autre également la réalité d'un objet individuel.

§ 8. Voilà pourquoi autant il y a d'espèces de l'Un, autant il y en a de l'Être. C'est à une science génériquement une d'étudier ce que sont toutes ces espèces; je veux dire, par exemple, d'étudier ce que c'est que l'Identité, la Ressemblance, et toutes les autres nuances de cet ordre,

en même temps aussi que les notions qui y sont opposées. Or, presque tous les contraires peuvent se réduire à ce principe de l'unité et de la pluralité, [1040a] ainsi que nous l'avons expliqué dans notre Choix des contraires.

§ 9. On comprend qu'il y a autant de parties distinctes dans la philosophie qu'il y a de substances; et par conséquent, entre ces parties diverses, l'une viendra la première, tandis que l'autre ne viendra qu'en sous-ordre. [5] Comme ce qu'on trouve tout d'abord, ce sont les différents genres, qui ont tous l'Un et l'Être, les sciences doivent se partager de la même manière, en les suivant. Le philosophe est, à cet égard, dans la situation du mathématicien, ainsi qu'on l'appelle, puisque les mathématiques ont également diverses parties, et qu'en elles aussi on peut distinguer une science qui est la supérieure, une autre qui est la seconde, et d'autres qui ne viennent qu'à leur suite.

§ 10. Comme c'est à une même et unique science qu'il appartient [10] de considérer les opposés, et que l'opposé de l'unité, c'est la pluralité, il s'ensuit qu'il appartient aussi à une seule et même science de considérer la négation et la privation, parce qu'on peut étudier, à ce double point de vue, l'Un, auquel la négation, ou la privation, s'adresse. En effet, ou nous disons d'une manière absolue d'une chose qu'elle n'existe pas du tout, ou nous disons simplement qu'elle n'est pas applicable à tel genre.

§ 11. Seulement, dans la négation, la différence est jointe à l'objet Un, contrairement à ce que la négation exprime; car la négation est [15] la suppression de cette différence, tandis que, dans la privation, il subsiste toujours une certaine nature à laquelle la privation doit s'adresser.

§ 12. Mais, la pluralité étant l'opposé de l'unité, les termes opposés à ceux que nous avons mentionnés, c'est-à-dire l'Autre, le Dissemblable, l'Inégal et toutes les nuances appliquées, soit à ces termes, soit à la pluralité, soit à l'unité, sont l'objet [20] de la science dont nous nous occupons. L'opposition par contraire est bien aussi un de ces termes; car cette opposition est une différence, et la différence constate l'existence d'une autre chose.

§ 13. Par suite, quoique le mot d'Être puisse être pris en plusieurs sens, et, quoique tous les termes dont nous venons de parler puissent en avoir aussi plusieurs, ce n'en est pas moins l'objet d'une seule science de les étudier tous; car ce n'est pas la pluralité des acceptions qui exige une autre science; mais il en faut une autre toutes les fois que [25] les définitions ne se rapportent pas directement à un seul et même objet, ou ne sont pas en quelque relation avec lui.

§ 14. Mais, si tout se rapporte au primitif, et si par exemple tout ce qui reçoit le nom d'Un doit être rapporté à l'Un primitif, cette remarque s'applique également bien à l'idée du Même, à celle de l'Autre, et à celle des Contraires. C'est là ce qui fait que, après avoir distingué toutes les acceptions diverses d'un mot, il faut avoir soin de montrer comment elles s'appliquent au primitif, dans chacune des catégories. [30] Ainsi, l'une de ces acceptions vient de ce que l'être en question possède ces qualités; l'autre, de ce qu'il les produit; une troisième, de ce qu'il est exprimé selon tels autres modes analogues à ceux-là.

§ 15. Il est donc clair, comme nous l'avons dit en posant ces questions, que c'est à une seule science d'étudier toutes ces différences et la substance qu'elles affectent; et c'était là un des problèmes signalés par nous.

§ 16. [1104b] Le devoir du philosophe, c'est de pouvoir en ceci tout comprendre; car, si ce n'était pas lui, quel autre aurait à examiner des questions comme les suivantes: « Socrate est-

il une seule et même chose que Socrate assis ? Telle unité est-elle contraire à telle autre unité? Et qu'est-ce que le contraire? En combien de sens peut-il être compris ? », et une foule d'autres questions qui ressemblent à celles-là ?

§ 17. [5] Mais, comme les modes essentiels qu'on vient d'indiquer sont ceux de l'unité, en tant qu'unité, et ceux de l'Être, en tant qu'Être, et non pas en tant que ce sont des nombres, des lignes ou du feu, il en résulte évidemment que c'est à cette science cherchée par nous qu'il appartient de connaître ce que sont ces termes en eux-mêmes, et ce que sont les relations qui s'y appliquent. Il n'est pas moins clair qu'on ne peut pas reprocher à ceux qui s'occupent de ces matières de ne pas les traiter en philosophes; mais ils se trompent en ce que, la substance étant antérieure à tout le reste, [10] ils n'en soufflent pas mot.

§ 18. Or, de même que le nombre, en tant que nombre, a ses modifications propres, qui sont d'être impair, d'être pair, d'être proportionnel, égal, plus grand, plus petit, et que ces propriétés affectent les nombres pris en eux-mêmes ou dans leurs relations les uns avec les autres, et de même encore qu'il y a des propriétés spéciales du solide, qui est immobile ou qui est en mouvement, [15] qui n'a pas de poids ou qui en a ; de même aussi L'Être en tant qu'Être a ses propriétés, et c'est justement à les étudier que le philosophe doit s'appliquer pour découvrir le vrai.

§ 19. Ce qui le prouve bien, c'est que les Dialecticiens et les Sophistes, qui s'affublent du même vêtement que la philosophie, la Sophistique n'étant qu'une philosophie factice, et les Dialecticiens ne se faisant pas faute [20] de parler de tout, et par conséquent aussi de l'Être, qui est le sujet commun de toutes les recherches, les Sophistes, dis je, et les Dialecticiens dissertent tous sur ces matières, parce qu'en effet ces matières-là sont évidemment le domaine de la philosophie et son domaine propre.

§ 20. Ainsi, la Sophistique et la Dialectique tournent dans le même cercle de questions que la philosophie; mais la philosophie se distingue, de celle-ci par la manière dont elle emploie ses forces, et de celle-là par l'intention qu'elle apporte dans la conduite de la vie. [25] La Dialectique essaie de connaître les choses que la philosophie connaît à fond; et, quant à la Sophistique, elle n'a qu'une apparence sans réalité; elle semble être, mais elle n'est pas.

§ 21. Quoi qu'il en soit, la privation est la seconde des deux combinaisons que peuvent présenter les contraires; tous ils se ramènent à l'Être et au Non-être, à l'unité et à la pluralité. Ainsi, par exemple, on peut classer l'inertie dans l'unité, et le mouvement dans la pluralité.

§ 22. Or, on est assez généralement d'accord pour admettre [30] que les êtres et la substance viennent des contraires. Aussi, tous les philosophes reconnaissent-ils que les principes sont contraires : les uns les voyant dans l'impair et le pair; les autres, dans le chaud et le froid; ceux-ci, dans le fini et l'infini ; ceux-là, dans l'Amour et la Discorde; toutes ces oppositions et tant d'autres pouvant se réduire à celle de l'unité et de la pluralité.

§ 23. Supposons donc qu'en effet elles s'y réduisent, comme l'a démontré l'analyse que nous en avons faite, [1005a] et que les principes se rangent absolument dans ces deux classes, comme ils y ont été rangés par nos devanciers. Ces considérations ne peuvent que nous faire voir une fois de plus que c'est à une seule et même science d'étudier l'Être; car toutes les choses, ou sont elles-mêmes des contraires, ou viennent de contraires, qui les produisent. [5] Or, les principes des contraires eux-mêmes sont l'unité et la pluralité, objets d'une même et seule science, soit que ces termes n'aient qu'une acception, soit qu'ils en aient plusieurs, comme c'est peut-être le cas.

§ 24. Mais, bien que l'unité puisse s'entendre en plusieurs sens, tout le reste de ces acceptions diverses se ramènera à l'acception primitive, ainsi que les contraires; et, en supposant même que l'Être et l'Un ne soient pas des universaux identiques pour toutes choses, ou [10] qu'ils n'existent pas séparément, comme sans doute ils n'existent point en effet de cette façon, il n'en est pas moins vrai que toutes ces acceptions se rapportent directement à l'unité, ou qu'elles viennent à sa suite.

§ 25. C'est là ce qui fait que ce n'est pas au géomètre d'étudier ce qu'on doit entendre par le Contraire, le Parfait, l'Un, l'Être, le Même, l'Autre ; ou du moins, il ne peut les étudier qu'en en supposant préalablement l'existence.

§ 26. Donc, en résumé, il appartient certainement à une seule et même science d'étudier l'Être en tant qu'Être, avec tous les attributs qui lui sont propres, à ce titre. [15] Et non seulement cette même science doit étudier les substances, mais aussi leurs conditions essentielles ; et, sans parler de celles que nous avons indiquées, elle doit analyser également l'Antérieur et le Postérieur, le Genre et l'Espèce, le Tout et la Partie, et toutes les autres notions qui sont analogues à celles-là.

CHAPITRE III

La science qui étudie l'Être dans toute sa généralité est celle aussi qui doit connaître les axiomes mathématiques; les sciences particulières n'ont point à expliquer les axiomes dont elles se servent; erreur du Physicien, excusable à certains égards ; c'est à la philosophie de s'occuper des axiomes ; importance du principe de contradiction, le plus général et le plus ferme de tous les principes; Héraclite.

§ 1. Maintenant, nous devons rechercher si c'est à une seule et même science, ou si c'est à une science différente, [20] qu'il appartient d'étudier ce que, dans les mathématiques, on appelle les Axiomes, en même temps que d'étudier la substance.

§ 2. Pour nous, il est évident que l'examen des axiomes appartient à une seule et même science, qui est celle du philosophe. Les axiomes s'appliquent à tous les êtres sans exception et non point spécialement à tel genre d'êtres, à l'exclusion des autres. De plus, dans toutes les sciences, on se sert des axiomes, parce qu'ils concernent l'Être en tant qu'Être, bien que l'objet de chacune d'elles soit toujours l'Être considéré sous un certain point de vue. [25] Mais elles ne font usage des axiomes que dans la mesure où il leur convient d'y recourir, c'est à (lire, selon l'étendue du genre auquel s'adressent leurs démonstrations.

§ 3. Comme il est manifeste que les axiomes s'appliquent à tous les êtres en tant qu'êtres, puisque c'est là leur caractère commun, il en résulte que les étudier revient de droit à celui-là même qui considère l'Être en tant qu'il Est purement et simplement. Aussi, parmi ceux qui consacrent leurs recherches à un genre d'êtres partiels,[30] personne ne pense-t-il à dire un mot des axiomes, pour savoir s'ils sont vrais ou faux, pas plus le géomètre que l'arithméticien.

§ 4. Il n'y a que les Physiciens qui parfois y ont songé ; et ce n'était pas absolument sans raison pour eux, puisqu'ils se persuadaient qu'ils étaient les seuls à s'occuper de la nature considérée dans son ensemble, et à s'occuper de l'Être. Mais il y a une étude plus haute encore que l'étude de la nature, puisque après tout la nature n'est qu'un genre particulier de l'Être, [35]

et l'étude de ces matières supérieures regarde la science qui considère l'universel, et ne s'attache qu'à la première substance.

[§ 5. \[1005b\]](#) Sans doute, la Physique est bien aussi une philosophie d'un certain genre; mais ce n'est pas la philosophie première ; et tout ce que les Physiciens se sont quelquefois hasardés à dire de la vérité et des moyens de la reconnaître, prouve de reste leur complète ignorance des principes mêmes de l'analyse; car il faut de longues préparations pour en arriver [5] à comprendre de telles questions, et ce n'est pas à des écoliers qu'il appartient de les approfondir.

[§ 6.](#) On le voit donc : c'est au philosophe et à celui qui étend son regard sur la substance entière, telle qu'elle est dans la nature, de s'enquérir également des principes sur lesquels le raisonnement s'appuie. Mais, de même qu'en chaque science celui qui la connaît le mieux est capable d'indiquer aussi les principes les plus solides du sujet dont il s'occupe, [10] de même celui qui étudie l'Être en tant qu'Être a également sur tous les êtres les principes les plus fermes ; et celui-ci, c'est le philosophe.

[§ 7.](#) Or, le plus inébranlable de tous les principes est le principe sur lequel il est absolument impossible de se tromper. Un tel principe doit être le plus notoire de tous les principes, puisqu'on ne se trompe jamais que sur les choses qu'on ne connaît pas, et il doit être pur de toute hypothèse. [15] Mais le principe qu'il faut nécessairement admettre pour comprendre quoi que ce soit à la réalité, ce principe là n'a rien d'hypothétique; et la notion que l'on doit posséder nécessairement, pour connaître quoi que ce puisse être à un degré quelconque, est un accompagnement nécessaire de tous les pas qu'on fait.

[§ 8.](#) Qu'un tel principe soit le plus incontestable de tous les principes, c'est ce que chacun doit voir. Mais quel est-il précisément? Après ce qui précède, nous pouvons l'énoncer en disant que le voici : [20] « Il est impossible qu'une seule et même chose soit, et tout à la fois ne soit pas, à une même autre chose, sous un même rapport. »

[§ 9.](#) Si nous ajoutions quelques développements à cette définition, ce serait uniquement pour répondre aux objections, toutes logiques, qu'on pourrait y opposer; mais ce principe n'en est pas moins le plus certain de tous sans contredit, et il a bien le caractère que nous lui attribuons.

[§ 10.](#) Personne, en effet, ne peut jamais penser qu'une même chose puisse être et n'être pas, comme [25] on prétend quelquefois que le disait Héraclite. Il est vrai qu'il n'est pas nécessaire de penser tout ce qu'on dit ; mais, s'il ne se peut jamais qu'une seule et même chose reçoive les contraires, proposition que nous pourrions appuyer de toutes les considérations qu'on y joint d'ordinaire, et si une pensée est contraire à une autre pensée quand elle la contredit, il s'ensuit évidemment qu'un même esprit ne peut point penser tout ensemble [30] que la même chose est et n'est point ; car celui qui commettrait cette grossière erreur devrait avoir en un seul et même instant des pensées contraire.

[§ 11.](#) Aussi, toutes les fois qu'on fait une démonstration, s'appuie-t-on en définitive sur ce principe que nous venons de poser, et qui, par la nature même des choses, est le point de départ obligé de tous les autres axiomes.

CHAPITRE IV

Défense du principe de contradiction ; il est évident de soi et n'a pas besoin de démonstration ; objections qu'on essaie de faire contre la vérité de ce principe ; futilité de ces objections ; méthode à suivre pour forcer l'adversaire à répondre directement à la question qu'on lui a faite; erreurs monstrueuses auxquelles aboutit cette doctrine, en détruisant toute idée de substance; et en réduisant l'Être et ses attributs à de simples qualités; limites nécessaires des attributs; il n'y a pas attributs d'attributs; confusion de toutes choses ; l'affirmation et la négation sont également vraies et également fausses; critique de Protagore ; critique d'Anaxagore ; scepticisme universel ; danger et fausseté de ce système ; la pratique constante des choses de la vie démontre combien il est erroné ; il y a quelque chose d'absolu dans le monde ; il y a tout au moins du plus et du moins dans les choses ; condamnation sévère du Scepticisme.

§ 1. [35] Ainsi que nous l'avons dit, il y a des philosophes qui prétendent qu'il est possible que la même chose soit et ne soit pas, [1006a] et que l'esprit peut avoir la pensée simultanée des contraires. Bon nombre de Physiciens aussi admettent cette possibilité. Mais, quant à nous, nous affirmons qu'il ne se peut jamais qu'en même temps une même chose soit et ne soit pas; et c'est en vertu de cette conviction que nous avons déclaré ce principe le plus incontestable [5] de tous les principes.

§ 2. Ceux qui essaient de démontrer ce principe lui-même ne le font que faute de lumières suffisantes ; car c'est manquer de lumières que de ne pas discerner les choses qu'on doit chercher à démontrer, et celles qu'on ne doit pas démontrer du tout. Il est bien impossible qu'il y ait démonstration de tout sans exception, puisque ce serait se perdre dans l'infini, et que, de cette façon, il n'y aurait jamais de démonstration possible.

§ 3. [10] Mais, s'il y a des choses qu'on ne doit pas vouloir démontrer, nos contradicteurs seraient bien embarrassés de dire quel principe mériterait cette exception mieux que le nôtre. On pourrait essayer, il est vrai, de démontrer, sous forme de réduction à l'absurde, que ce principe est impossible. Mais il faudrait tout au moins que celui qui le combattrait voulût bien seulement dire quelque chose d'intelligible; et, s'il est hors d'état de rien dire, il serait assez plaisant de chercher à parler raison avec quelqu'un qui ne donne aucune raison sur le sujet même où ce quelqu'un est si peu raisonnable. Un tel homme, [15] en se conduisant ainsi, n'a guère plus de rapport avec nous que n'en a une plante.

§ 4. A mon sens, démontrer quelque chose par voie de réduction à l'absurde est fort différent de démontrer par la voie ordinaire. Celui qui essaierait de démontrer directement la fausseté du principe établi par nous, paraîtrait bien vite faire une pétition de principe. Mais, si c'est un autre, si c'est l'adversaire qui est cause de cette faute, c'est une simple réduction à l'absurde, et ce n'est plus là une démonstration. Pour répondre à toutes les objections de ce genre, le vrai moyen n'est pas de demander à l'adversaire de déclarer si la chose est [20] ou n'est pas; car on verrait sans peine qu'on fait une pétition de principe ; mais c'est de lui demander une énonciation quelconque qui soit intelligible pour lui et pour l'autre interlocuteur. C'est là, en effet, une condition nécessaire du moment qu'il parle; autrement, il ne se comprendrait pas plus lui-même qu'il ne serait compris d'autrui.

[§ 5.](#) Dès que l'adversaire a fait cette concession, la démonstration [25] devient possible, puisqu'on a dès lors un sujet précis. qu'on peut discuter. Mais ce n'est pas celui qui démontre qui a provoqué ce résultat, c'est celui qui accepte la discussion ; car, tout en détruisant le raisonnement par sa base, il n'en accepte pas moins qu'on raisonne avec lui.

[§ 6.](#) Un premier point qui est en ceci de toute clarté, c'est qu'on ne peut pas exprimer le [30] nom d'une chose sans dire que la chose est ou n'est point telle chose; d'où il suit qu'il ne se peut pas pour une chose quelconque qu'elle soit de telle façon, et en même temps ne soit pas de cette façon.

[§ 7.](#) De plus, si ce mot Homme, par exemple, exprime un certain être individuel, et que sa définition soit, si l'on veut, Animal-bipède, quand je dis que ce mot représente un certain être individuel, j'entends que, si telle chose est homme, en supposant qu'il s'agisse de l'homme, cette chose aura tous les attributs de l'homme. Peu importe d'ailleurs qu'on prétende qu'un mot peut désigner plusieurs êtres, pourvu seulement que ces êtres soient en nombre défini. [[1066b](#)] En effet, on pourrait alors imposer un nom différent à chaque signification particulière. Par exemple, si l'on nie que le mot Homme n'ait qu'un sens, et si l'on prétend qu'il en a plusieurs, il y en aura toujours un qui, pris isolément, serait celui d'Animal-bipède.

[§ 8.](#) En supposant aussi qu'il peut y avoir pour l'homme bien d'autres définitions que celle-là, le nombre en est limité; [5] et à chacune d'elles on peut attribuer un nom différent et spécial. Si on ne le fait pas, et si l'on croit que les significations d'un mot peuvent être en nombre infini, alors il n'y a plus de langage possible. Ne pas exprimer quelque chose d'un et d'individuel, c'est ne rien exprimer du tout; et, du moment que les mots ne signifient plus rien, il n'est plus possible aux humains de s'entendre entre eux; et, à dire vrai, il sera tout aussi impossible de s'entendre avec soi-même, [10] puisqu'on ne peut jamais penser qu'à la condition de penser quelque chose d'individuel. Or, dès qu'on peut penser à quelque chose de précis, on peut donner un nom précis à cette chose.

[§ 9.](#) Reconnaissons donc, ainsi que nous l'avons dit au début, qu'un mot a toujours une signification et qu'il signifie une seule et unique chose. Il ne se peut certes pas qu'être homme signifie la même chose que n'être pas homme, du moment que le mot Homme signifie non pas seulement l'attribut d'un être, [15] mais bien une seule et même nature et un être individuel. C'est que l'attribut d'un être Un ne doit pas être considéré par nous comme signifiant cet être lui-même; car, s'il en était ainsi, les attributs de Blanc, de Musicien, et le substantif Homme exprimeraient alors une seule et même chose, un seul et même être.

[§ 10.](#) Par suite, tous ces attributs sans exception seraient l'individu, puisqu'ils sont synonymes, et que la même chose ne peut jamais tout ensemble être et n'être pas, si ce n'est par simple homonymie, comme si l'être appelé par nous du nom d'Homme [20] recevait des autres l'appellation de Non-homme. Mais la question n'est pas de savoir si le mot peut à la fois être et n'être pas Homme, mais si la chose, si l'être réel, le peut. Si le mot Homme et le mot Non-homme ne signifient pas des choses différentes, il est clair que n'être pas Homme a aussi le même sens qu'être Homme, et que réciproquement être homme se confond [25] avec n'être pas homme. Ce ne serait alors qu'un seul et même être.

[§ 11.](#) Or, être une seule et même chose signifie que la définition est identique et une, comme pour les deux mots de Vêtement et d'Habit. Mais si c'était ici une seule et même chose qui fût

exprimée, être homme se confondrait avec ne pas être homme. Or, nous venons de démontrer que les deux sens sont tout différents l'un de l'autre.

[§ 12](#). C'est donc une nécessité, si toutefois cette définition est la véritable, qu'être homme, c'est être Animal-bipède; [30] car le mot d'Homme n'avait pas un autre sens; et si c'est là une conclusion nécessaire, il ne se peut plus dès lors qu'il ne soit pas un animal bipède ; car la nécessité d'être homme implique l'impossibilité de ne l'être pas. Donc, il ne se peut point que le même être soit et ne soit pas homme, en un même temps.

[§ 13](#). Le raisonnement est le même si l'on dit que le mot en question est Non-homme; [1007a] car être Homme et être Non-homme sont des expressions différentes, aussi évidemment qu'être blanc est tout autre chose qu'être Homme. Même en ceci, l'opposition est beaucoup plus forte, de façon que le sens est encore plus différent. Mais, si l'on [5] va jusqu'à soutenir que le blanc et l'individu qui est blanc sont une seule et même chose, nous répondrons, en répétant ce que nous avons déjà dit, à savoir que tout alors sans exception se confond en une seule unité, et que ce ne sont même plus seulement les opposés qui se confondent ainsi.

[§ 14](#). Mais, comme cela ne se peut pas, notre objection conserve toute sa force, pourvu qu'on veuille bien ne répondre qu'à ce qu'on demande. A une interrogation simple et absolue, si l'on répond en ajoutant tout ce qui n'est pas l'objet dont il s'agit, ce n'est plus là répondre [10] à la question; car rien n'empêche que l'être ne soit tout ensemble homme, blanc, et mille choses de ce genre. Mais, quand on vous demande s'il est vrai que telle chose spéciale soit ou ne soit pas Homme, il faut ne répondre que par un terme qui indique une seule chose, et ne point ajouter que l'objet est blanc ou qu'il est grand; car, [15] les attributs accidentels étant innombrables, il serait bien impossible de les parcourir tous. Or, il faut, ou s'occuper de tous sans exception, ou ne s'occuper d'aucun.

[§ 15](#). De même aussi, quoi qu'une même chose puisse être des milliers de fois Homme et Non-homme, il ne faut pas répondre, quand on vous demande si tel être est Homme, qu'il est Non-homme en même temps, puisqu'il n'est pas possible d'énumérer tout au long, dans la réponse qu'on fait, tout ce que l'homme est ou n'est pas; et si, par hasard, [20] on se laisse aller à cette énumération, il n'y a plus moyen de discuter.

[§ 16](#). Soutenir de tels principes, c'est complètement détruire la substance ; c'est détruire ce qui fait qu'elle est ce qu'elle est. Dans ce système, tout se réduit nécessairement à de purs accidents; la réalité de l'homme et celle de l'animal cessent d'être et disparaissent également. Car, si l'homme est quelque chose de réel, il n'est pas possible que ce quelque chose soit le Non-homme, ou qu'il ne soit pas l'homme; [25] et ce sont là cependant les seules négations possibles de l'homme. L'être que cette notion désignait était un et individuel; et c'était bien là exprimer l'essence d'un certain être.

[§ 17](#). Affirmer l'essence d'une chose revient à dire que cette chose ne peut pas être autre chose que ce qu'elle est. Mais si cette chose est tout ensemble l'homme, et aussi le Non-homme, ou la négation de l'homme, alors elle est une chose tout autre. Par conséquent, les partisans de cette théorie seront forcés de dire [30] qu'il ne peut jamais y avoir une définition essentielle de quoi que ce soit, mais qu'il n'y a que des accidents et des attributs.

[§ 18](#). En effet, voici la différence de la substance et de l'attribut. Par exemple, la blancheur n'est qu'un accident et un attribut de l'homme, parce que l'homme peut avoir la blancheur, c'est-à-dire peut être blanc; mais sa substance n'est pas la blancheur.

[§ 19](#). Si l'on ne peut jamais exprimer que des accidents et des attributs, alors il n'y a plus de primitif auquel l'attribut puisse s'adresser. Si l'accident indiqué toujours [35] une attribution à un sujet, selon la catégorie, [1007b] on se perd nécessairement dans l'infini. Mais il est bien impossible de parcourir l'infini, puisque la combinaison ne peut aller ici au-delà de deux, et qu'il ne se peut jamais que l'attribut soit attribué à un autre attribut, à moins que tous les deux ne soient les attributs d'une seule et même chose. Prenons, par exemple, les attributs Blanc et Musicien ; je puis dire que le musicien est blanc ou que le blanc est musicien, [5] parce que l'un et l'autre sont des attributs possibles de l'homme. Mais on ne peut pas dire de Socrate qu'il soit musicien en telle sorte que ces deux termes soient l'un et l'autre les attributs de quelque être différent de lui.

[§ 20](#). Puis donc qu'il y a des attributs de ces deux choses, les uns de cette façon et les autres de la façon opposée, tous ceux qui le sont dans le sens où l'on dit que Blanc est un attribut de Socrate, ne peuvent être en nombre infini dans la série remontante ; et, par exemple, Socrate blanc [10] ne peut recevoir encore un autre attribut, parce que de l'ensemble de ces attributs accumulés, il ne pourrait jamais se former une unité individuelle quelconque. A plus forte raison, l'attribut Blanc ne pourrait-il avoir un autre attribut, Musicien, si l'on veut ; car le premier n'est pas plus l'attribut du second que le second ne l'est du premier.

[§ 21](#). Nous avons fait remarquer en même temps qu'il y a des attributs de ce genre, mais qu'il y en a aussi comme l'attribut de Musicien appliqué à Socrate. Pour ceux-ci, ce ne sont pas [15] des attributs attribués à des attributs ; mais les autres ne sont que cela. Par conséquent, tout n'est pas accident et attribut, comme on le dit ; et il y aura un terme aussi pour désigner l'être en tant que substance.

[§ 22](#). Or, s'il en est ainsi, on a démontré par cela même que les contradictoires ne peuvent jamais être attribuées simultanément à une seule et même chose. Si les contradictoires étaient toutes également vraies relativement à la même chose, tout dès lors [20] serait confondu avec tout. Ce serait une seule et même chose qu'une trirème, un mur, un homme, si l'on peut indifféremment ou tout affirmer ou nier tout, comme sont forcés de le soutenir les partisans de la théorie de Protagore. Si quelqu'un trouve que l'homme n'est pas une trirème, l'homme évidemment n'est pas une trirème ; mais il l'est, si la contradictoire [25] est également vraie.

[§ 23](#). On retombe alors aussi dans la doctrine d'Anaxagore : « Toutes choses sont confondues les unes avec les autres » ; et, par cela même, il n'y a plus rien qui soit réellement existant. Mais c'est là, il nous semble, ne parler que de l'indéterminé ; et ces philosophes, tout en croyant parler de l'Être, ne parlent que du Non-être uniquement ; car ce qui n'est qu'à l'état de simple possibilité, et non point à l'état de réalité complète, c'est ce qu'on doit précisément appeler l'indéterminé.

[§ 24](#). On n'en doit pas moins pour toutes choses exprimer [30] l'affirmation ou la négation ; car il serait absurde de soutenir que, si chaque être peut recevoir sa propre négation, il ne peut pas aussi recevoir la négation d'un autre être, qui n'est pas lui. Je veux dire, par exemple, que, s'il est vrai de nier de l'homme qu'il soit homme, il est encore plus clair qu'il n'est pas une trirème. Si donc on prétend que l'affirmation d'un objet différent est vraie, la négation ne l'est pas moins nécessairement. [35] Mais, si l'affirmation n'est pas vraie, la négation d'un objet différent sera vraie du premier objet plus encore que la sienne propre. [1008a] Si donc cette dernière lui est applicable, celle de la trirème le lui sera aussi ; et, si cette négation de la trirème est exacte, l'affirmation l'est également.

[§ 25](#). Voilà les conséquences où sont réduits ceux qui soutiennent cette théorie, et, qui avancent que ce n'est jamais une nécessité, ou de nier, ou d'affirmer. S'il est vrai que tel être soit Homme et [5] aussi Non-homme indifféremment, il n'y a plus réellement ni Homme ni Non-homme, puisque, pour les deux, il y a aussi deux négations égales; et si, d'une part, les deux assertions se confondent en une seule, d'autre part, l'assertion opposée sera une assertion unique aussi.

[§ 26](#). Ajoutez que, ou bien il en est ainsi pour toutes les propositions sans exception : par exemple, une chose est blanche et n'est pas blanche, une chose est et n'est pas, et de même pour toutes les autres affirmations et [10] négations; ou bien, il n'en est pas ainsi, et l'observation s'applique aux unes tandis qu'elle ne s'applique pas aux autres. Si elle ne s'applique pas à toutes, c'est qu'on passe condamnation sur celles auxquelles l'observation ne s'applique pas; et si elle s'applique à toutes, alors encore on peut nier tout ce qu'on a affirmé et affirmer tout ce qu'on a nié, ou bien nier ce qu'on a affirmé, sans pouvoir réciproquement affirmer tout [15] ce qu'on a nié.

[§ 27](#). Si ce dernier cas a lieu, l'existence du Non-être devient indirectement certaine. Dès lors, on a un principe assuré, et, du moment que le Non-être est quelque chose d'assuré et de connu, l'affirmation opposée l'est encore davantage. Si l'on peut également affirmer tout ce qu'on a nié, alors il faut nécessairement, ou qu'on soit dans le vrai en divisant les propositions, et en disant, par exemple : [20] « Ceci est blanc »; et à l'inverse : « Ceci n'est pas blanc » ; ou bien, on n'est pas dans le vrai. Mais, si l'on n'est pas dans le vrai, même en faisant cette division, c'est que l'adversaire ne peut plus soutenir aucune de ces assertions, et qu'il n'y a plus rien à discuter. Et comment des êtres qui ne sont pas, pour raient-ils encore parler et penser ?

[§ 28](#). Tout alors se confond et se réduit à l'unité, comme je le disais tout à l'heure ; et ce sera une même chose que l'homme, Dieu, une trirème, [25] ainsi que les contradictions de ces termes. Si, pour chaque cas, les assertions contradictoires sont également acceptables, une chose ne diffère plus d'une autre ; ou, si elle en diffère, ce sera cette différence qui sera vraie, et qui sera propre à la chose en question. Si l'on croit que, par la division des deux assertions, on peut arriver à la vérité, notre objection a toujours la même force.

[§ 29](#). Ajoutez qu'alors tout le monde est dans le vrai, tout le monde est dans le faux ; et l'adversaire lui-même doit convenir [30] qu'il est aussi dans l'erreur. Il n'est pas moins clair qu'avec lui on ne peut plus engager de discussion sur un sujet quelconque ; car ce qu'il dit n'a pas la moindre valeur. Il ne se prononce, ni de cette façon, ni de la façon contraire; mais il admet tout à la fois les deux façons de se prononcer. Puis, de nouveau, il nie les deux assertions, ne disant, ni que la chose est ainsi, ni qu'elle n'est pas ainsi ; et, s'il ne commettait pas cette équivoque, il y aurait sur-le-champ une assertion précise.

[§ 30](#). Autre objection. Si, quand l'affirmation est vraie, la négation est fausse, et réciproquement si, quand la négation est vraie, c'est l'affirmation qui cesse de l'être, il en résulte qu'il est impossible d'être également dans le vrai en affirmant et en niant en même temps la même chose. [1088b] Mais peut-être nos adversaires nous répondraient-ils que c'est là précisément ce qui est en question.

[§ 31](#). Cependant, si celui qui prétend que la chose est ou qu'elle n'est pas de telle façon est dans le faux, comment celui qui soutient les deux assertions à la fois peut-il avoir raison? S'il a la vérité pour lui, que peut alors signifier le dicton que l'on répète si souvent que telle est la

nature [5] des choses? S'il n'a pas pour lui la vérité, et que celui qui croit au contraire que les choses ont une nature spéciale, ait davantage raison, c'est qu'alors les êtres sont en effet d'une certaine manière déterminée. Cette assertion est donc vraie, et il n'est pas possible qu'en même temps elle ne le soit pas. Mais, si les deux interlocuteurs disent également vrai et également faux, l'adversaire n'a plus à souffler mot et à rien dire, puisqu'il avance dans une seule et même phrase que telles choses sont et [10] qu'elles ne sont pas. Si son esprit ne s'arrête à rien, et s'il croit et ne croit pas, à titre pareil, ce qu'il dit, en quoi un tel homme se distingue-t-il d'un végétal ?

[§ 32](#). Mais voici quelque chose qui fera voir, de la façon la plus manifeste, que personne n'est sérieusement dans cette disposition d'esprit, ni parmi le reste des hommes, ni même parmi ceux qui soutiennent cette théorie. D'où vient que cet homme est en route pour se rendre à Mégare, au lieu de rester chez lui tranquillement, en s'imaginant [15] qu'il est en marche? Pourquoi, en sortant, un beau matin, ne va-t-il pas tout droit tomber dans un puits, ou dans un trou, qui se rencontre sous ses pas ? Et pourquoi au contraire lui voit-on prendre mille précautions, comme un homme qui ne juge pas du tout qu'il soit également bon ou mauvais de tomber, ou de ne pas tomber, dans un précipice? Il est clair comme le jour qu'il juge l'une des deux alternatives meilleure, et qu'il ne trouve pas du tout que ce soit l'autre qui vaille mieux.

[§ 33](#). Si cela est incontestable, il est nécessairement vrai aussi qu'il croit que tel être est un homme, et que tel autre n'est pas un homme ; [20] et que telle chose est douce et agréable, et que telle autre ne l'est pas. On ne traite pas toutes choses sur un pied d'égalité, ni dans ses actes, ni dans sa pensée; et quand on croit qu'il vaut mieux boire de l'eau pour apaiser sa soif, ou voir quelqu'un dont on a besoin, on se donne la peine de rechercher et de découvrir l'un et l'autre. Il faudrait cependant rester dans la plus parfaite indifférence, si l'Homme et le Non-homme étaient réellement une seule et même chose. Mais, encore une fois, il n'y a personne qui, [25] dans les cas que nous venons d'indiquer, ne mette la plus grande attention à rechercher ceci ou à éviter cela.

[§ 34](#). On peut donc assurer, à ce qu'il semble, que tout le monde croit à quelque chose d'absolu, si ce n'est sur toutes matières sans exception, du moins en ce qui fait la distinction du meilleur et du pire. Que si l'on ne sait pas précisément les choses de science certaine, et si l'on n'en a qu'une opinion vague, c'est une raison de plus pour apporter à la recherche de la vérité infiniment davantage de soin, de même que le malade s'occupe, avec bien plus de sollicitude, de la santé que celui qui se porte bien. [30] En effet, comparativement à l'homme qui sait les choses, celui qui ne s'en forme qu'une vague opinion n'est pas dans une santé parfaite par rapport à la vérité.

[§ 35](#). En supposant même, à toute force; que les choses peuvent être tout à la fois de telle façon et n'être pas de cette façon, il existe certainement du plus et du moins dans la nature des êtres. Ainsi; on ne dirait jamais avec une vérité égale que deux et trois sont des nombres pairs ; et ce n'est pas non plus une égale erreur de croire que [35] quatre valent cinq, ou de croire qu'ils valent mille. Si l'erreur n'est pas la même des deux parts, il est clair que l'un se trompe moins que l'autre, et par suite qu'il est davantage dans le vrai. Comme ce qui est plus vrai se rapproche plus de la vérité, il faut donc aussi qu'il y ait une vérité absolue, [[1009a](#)] dont se rapproche davantage ce qui est plus vrai. Et même en supposant qu'il n'y ait pas d'absolu, il y a tout au moins quelque chose qui est plus solide et plus ferme que le reste ; et cela suffit pour nous débarrasser de cette théorie intempérante, qui nous interdisait de penser quoi que ce soit de déterminé et [5] de précis.

CHAPITRE V

Critique de la doctrine de Protagore sur le témoignage de nos sens ; objections diverses ; erreur de Démocrite et d'Empédocle; citation de vers d'Empédocle et de Parménide ; maxime prêtée à Anaxagore ; Homère; Épicharme contre Xénophane ; causes générales de leurs fâcheuses méprises ; Héraclite et Cratyle ; idée vraie qu'on doit se faire du changement; il n'est pas universel ; du témoignage de nos sens; sa valeur propre et ses limites ; impossibilité du Scepticisme et son absurdité; citation de Platon ; il y a dans le monde, outre les objets sensibles, quelque chose d'immuable et de nécessaire.

§ 1. La théorie de Protagore s'appuie sur le même fondement que la précédente ; et nécessairement, c'est à titre égal que toutes les deux sont vraies, ou qu'elles sont fausses. Si tout ce qu'on pense, si tout ce qu'on aperçoit est vrai, alors tout est à la fois vrai et faux ; car il ne manque pas de gens [10] pour penser le contraire les uns des autres ; et la plupart des hommes se figurent qu'on est dans l'erreur du moment qu'on ne partage pas leur opinion.

§ 2. Par une conséquence nécessaire, il en résulte que la même chose est et n'est pas ; et, s'il en est ainsi, il n'est pas moins nécessaire que tout ce qu'on pense soit vrai, puisque ceux qui se trompent et ceux qui ont pour eux la vérité, se contredisent dans leur façon de voir. Si les choses ne sont réellement [15] que cela, tout le monde aura la vérité pour soi.

§ 3. Mais, si les deux théories sont évidemment animées du même esprit, ce n'est pas de la même façon qu'on doit les combattre l'une et d'autre. Avec les uns, c'est la persuasion qui suffit ; mais il faut imposer aux autres la force d'arguments irrésistibles. Ceux qui ont été conduits à cette doctrine par un examen des difficultés de la question, peuvent être sans trop de peine guéris de leur ignorance ; car, pour les convaincre, ce n'est pas à ce [20] qu'ils disent qu'il faut s'adresser ; c'est à ce qu'ils pensent. Pour ceux, au contraire, qui ne parlent ainsi que pour parler, le moyen de les guérir, c'est de réfuter leur langage et les mots dont ils se servent.

§ 4. Ceux qui ont étudié la question sérieusement ont pu tirer leur opinion du spectacle des choses sensibles; et s'ils ont adopté cette opinion, à savoir que les contradictoires et les contraires peuvent coexister, c'est en observant que les contraires [25] peuvent sortir d'une seule et même source. Si donc il est impossible que ce qui n'est pas se produise, il fallait qu'une certaine chose existât antérieurement, et fût les deux contraires tout ensemble, dans le sens où Anaxagore, et aussi Démocrite, ont dit que « Tout était mêlé à tout » . Car, pour ce dernier, le vide et le plein se trouvent également dans une partie quelconque de la matière; et à ses yeux, le plein représente l'Être, de même que le Non-être [30] est représenté par le vide.

§ 5. Quant à ceux qui sont arrivés à leur système par la route que nous venons de rappeler, nous leur dirons qu'à un certain point de vue ils ont raison, et qu'à un autre ils se trompent. Le mot Être peut être pris dans deux acceptions diverses ; et, selon l'une, il est possible qu'il sorte quelque chose du Non-être ; selon l'autre acception, c'est impossible. Si une même chose peut tout ensemble être et n'être pas, ce n'est pas du moins dans le même sens. En puissance, [35] une même chose peut être les deux contraires ; mais, en absolue réalité, elle ne le peut pas.

§ 6. Du reste, nous croyons ne pas nous tromper en supposant que ces philosophes aussi admettent une autre essence des choses, qui n'est soumise absolument, ni au mouvement, ni à la destruction, ni à la production. [1009b] C'est encore par un motif semblable que, en parlant

des faits sensibles, quelques philosophes en sont venus à croire à la vérité de tous les phénomènes que nous percevons. Selon eux, ce n'est pas par le nombre plus ou moins grand des témoignages qu'il convient de juger de la vérité dans les choses. Le même aliment flatte le goût des uns et révolte le goût des autres ; de telle sorte que, si tout le monde était malade [5] ou insensé, et que deux ou trois personnes seulement fussent en santé ou dans leur bon sens, ce seraient elles qui passeraient pour malades ou pour folles, tandis que le reste passerait pour sain et parfaitement raisonnable.

§ 7. Ajoutez qu'il est une foule d'animaux qui sentent tout autrement que nous les mêmes objets que nous sentons; et que chacun de nous ne juge pas toujours de la même manière une même chose perçue par lui. Dans toutes ces perceptions, où est la vérité, [10] où est l'erreur? C'est ce qui reste profondément obscur; car l'un n'est pas plus vrai que l'autre, et les deux le sont également.

§ 8. Aussi, Démocrite prétendait-il, ou qu'il n'y a rien de vrai pour l'homme, ou bien que, s'il y a de la vérité, nous ignorons ce qu'elle est. D'une manière générale, on peut dire que ces philosophes ont été amenés à regarder tout phénomène de sensation pour vrai, parce qu'ils ont confondu la sensibilité et la raison, et que la sensation leur a paru un changement. [15] C'est là la voie qui a conduit aussi Empédocle comme Démocrite, et tous les autres, pour ainsi dire, à se jeter dans de si fausses doctrines.

§ 9. Ainsi Empédocle avance que, quand notre disposition vient à changer, notre pensée change aussitôt avec elle :

Le présent est toujours maître de notre esprit.
Et dans un autre passage, il dit encore :
Car plus les changements se produisaient en eux,
Plus aussi les pensers leur surgissaient nombreux.
Parménide ne s'exprime pas non plus d'une autre manière :
C'est le tempérament qui règle nos esprits,
Et fait cette raison, dont l'homme est tant épris.
Pour tous et pour chacun, c'est notre corps qui pense,
Et qui dispose en nous de notre intelligence.

On se rappelle également le propos qu'on prête à Anaxagore, disant à quelques-uns de ses amis que « Pour chacun d'eux les choses ne seraient que ce que leur jugement voudrait bien les faire ».

§ 10. On va même parfois jusqu'à trouver une pensée semblable dans Homère, parce qu'il nous montre Hector, sous [30] le coup qu'il vient de recevoir, Étendu sur le sol, l'esprit bouleversé.

Comme si Homère eût cru que les hommes qui ont le délire continuent de penser, mais pensent autre chose que les gens de sang-froid. Il en résulterait évidemment que, si; de part et d'autre, il y a toujours de la pensée, les êtres ne peuvent tout à la fois être de telle façon et ne pas être de cette même façon.

§ 11. Mais voici une conséquence bien autrement grave qui ressort de tout cela. [35] Si ceux qui ont le plus profondément entrevu la vérité qu'il nous est permis d'atteindre, et ce sont les gens qui la recherchent et qui l'aiment avec le plus de passion, s'en sont fait des idées si fausses, et l'ont si singulièrement interprétée, comment ceux qui débutent dans l'étude de la philosophie, ne seraient-ils pas absolument découragés? Rechercher la vérité, ne serait-ce donc que poursuivre des oiseaux qui s'envolent ?

[§ 12.](#) [1010a] Ce qui a causé l'erreur des partisans de cette théorie, c'est que, tout en étudiant sincèrement la vérité, ils ne voyaient d'êtres réels que dans les choses sensibles exclusivement. Or, dans les choses que nos sens nous révèlent, c'est en grande partie l'indétermination qui domine, et cette nature spéciale de l'Être, que nous venons d'indiquer. [5] Aussi, l'opinion de ces philosophes pouvait bien être assez vraisemblable; mais, au fond, ce n'était pas la vérité. Cependant il valait mieux encore parler comme eux que comme Épicharme, dans ses critiques contre Xénophane.

[§ 13.](#) Mais je le répète, c'est en voyant que cette nature tout entière, que nous avons sous les yeux, est incessamment livrée au mouvement, et qu'il est impossible de savoir la vérité sur ce qui change sans cesse, que les philosophes ont été poussés à croire que l'homme ne peut jamais conquérir la vérité, au milieu de ce bouleversement perpétuel et général.

[§ 14.](#) [10] C'est là l'hypothèse qui fit fleurir la plus extrême de toutes les doctrines que nous venons de citer, celle des soi-disant disciples d'Héraclite, parmi lesquels il faut compter Cratyle, qui en était enfin arrivé à ce point de croire qu'il ne devait même pas proférer une seule parole, qui se contentait de remuer le doigt, et qui faisait un crime à Héraclite d'avoir osé dire « Qu'on ne pouvait jamais se baigner deux fois dans la même eau courante »; car, pour lui, [15] il pensait qu'on ne pouvait pas même dire qu'on s'y baignât une seule fois.

[§ 15.](#) Nous reconnaissons très volontiers, en faveur de cette doctrine, qu'il y a bien quelque raison de refuser de croire à l'existence d'un objet qui change, au moment même où il subit le changement; quoique cependant ce point même soit discutable, puisque le permutant retient quelque chose du permuté, et que déjà aussi il existe nécessairement quelque chose de ce qui se produit et devient. Généralement parlant, [20] si un être périt, c'est qu'antérieurement il aura été quelque chose : et s'il devient, il faut bien de toute nécessité qu'il y ait un être d'où il vienne et qui l'engendre, sans que d'ailleurs cette génération puisse remonter à l'infini.

[§ 16.](#) Mais, écartant ces considérations, nous nous bornons à affirmer que ce n'est pas la même chose de changer de quantité et de changer de qualité. En fait de quantité, nous accordons que l'être peut ne pas subsister tel qu'il est; [25] mais il subsiste par l'espèce, à l'aide de laquelle nous connaissons toujours les choses.

[§ 17.](#) Une autre critique très fondée contre ce système, c'est que les philosophes qui le soutiennent, tout en voyant que, même parmi les objets sensibles, c'est de beaucoup le moindre nombre d'entre eux qui est sujet au changement, n'en ont pas moins étendu leurs explications à l'ensemble de l'univers. Il est bien vrai que ce lieu du sensible qui nous environne, est soumis incessamment à la production et à la destruction; mais il est [30] seul à y être assujéti, et c'est une parcelle qui ne compte pour rien, à vrai dire, dans l'univers entier, ou pour presque rien. Vraiment, nos philosophes auraient été cent fois plus justes d'absoudre notre monde par l'univers plutôt que de condamner l'univers aux conditions de notre monde.

[§ 18.](#) Évidemment aussi, nous pourrions répéter contre eux les objections que nous avons déjà faites si souvent; et il faut leur apprendre et leur persuader qu'il existe une certaine nature immuable et [35] immobile. Toutefois ceux qui disent que les choses peuvent tout ensemble être et n'être pas, devraient incliner davantage à les croire en repos plutôt qu'en mouvement; car, alors, il n'existe rien en quoi la chose puisse changer, puisque tout est à tout.

[§ 19.](#) [\[1010b\]](#) Pour s'assurer de cette vérité que tout ce qui nous apparaît n'est pas vrai à ce seul titre, on peut se convaincre d'abord que la sensation ne nous trompe jamais sur son objet propre ; mais la conception que nous tirons de la sensation ne doit pas être confondue avec elle.

[§ 20.](#) On peut s'étonner aussi non moins justement d'entendre encore demander, comme le font nos philosophes, si [5] les grandeurs et les couleurs sont bien dans la réalité ce qu'elles paraissent à ceux qui les regardent de loin, ou ce qu'elles paraissent à ceux qui les regardent de près ; si les choses sont ce qu'elles semblent aux gens bien portants plutôt qu'aux gens malades; si les corps ont plus de pesanteur, selon que ce sont des gens faibles ou des gens forts qui les portent; en un mot, si c'est la vérité qu'on voit quand on dort plutôt que ce qu'on voit durant la veille.

[§ 21.](#) Évidemment, sur tout cela, nos philosophes [10] n'ont pas le plus léger doute. Personne, en se supposant dans son sommeil être à Athènes, bien qu'il soit en Afrique, ne va se mettre en route pour l'Odéon. Dans une maladie, comme le remarque Platon, l'opinion du médecin sur l'issue qu'elle doit avoir, et l'opinion d'une personne qui ignore la médecine, ne sont pas d'un poids pareil, quand il s'agit de savoir si le malade guérira ou s'il ne guérira pas.

[§ 22.](#) Bien plus, entre les sens eux-mêmes, [15] le témoignage d'un sens sur un objet qui lui est étranger, ne vaut pas son témoignage sur un objet qui lui est propre. Le témoignage d'un sens voisin ne vaut pas celui du sens lui-même. C'est la vue, ce n'est pas le goût qui juge de la couleur; c'est le goût qui juge de la saveur, et ce n'est pas la vue. Il n'est pas un sens qui, dans le même moment et relativement à la même chose, vienne nous dire tout à la fois que cette chose est et n'est pas de telle ou telle façon.

[§ 23.](#) Même dans un moment [20] différent, le sens ne se trompe point sur la qualité actuelle, bien qu'il puisse se tromper sur l'objet qui présente cette qualité. Par exemple, le même vin, soit qu'il change directement lui-même, ou bien que ce soit le corps qui change, semble tantôt être agréable au goût et tantôt ne l'être pas. Mais pour cela, la saveur agréable, telle qu'elle est quand elle est, ne change jamais. La sensation est toujours véridique [25] à cet égard ; et toute saveur qui devra être agréable, comme celle du vin, est nécessairement soumise à la même condition.

[§ 24.](#) Ce sont là des faits que méconnaissent toutes ces théories; et de même qu'elles suppriment la réalité de la substance pour toutes choses, elles nient de même qu'il y ait rien de nécessaire au monde. En effet, ce qui est de toute nécessité ne peut pas être à la fois de telle façon et d'une façon contraire; et du moment qu'il y a quelque chose qui est nécessaire, ce quelque chose ne peut pas être [30] et n'être pas, tel qu'il est.

[§ 25.](#) En un mot, s'il n'y avait au monde que le sensible, il n'y aurait plus rien dès qu'il n'y aurait plus d'êtres animés, puisqu'il n'y aurait pas non plus de sensation. Il peut être vrai que, dans ce cas, il n'y aurait plus ni objets sentis, ni sensation; puisque, pour tout cela, il faut toujours l'intervention d'un être sentant qui éprouve cette modification. Mais il serait impossible que les objets qui causent la sensation n'existassent pas, sans même qu'aucune sensation eût lieu. [35] La sensibilité ne relève pas seulement d'elle-même; mais il y a en dehors de la sensation quelque chose de différent d'elle, et qui lui est nécessairement antérieur. [\[1011a\]](#) Ainsi, par exemple, le moteur est par nature antérieur à l'objet qu'il meut; et cette vérité n'en est pas moins certaine, bien que ces deux termes puissent s'appliquer réciproquement l'un à l'autre.

CHAPITRE VI

Suite de la critique du système de Protagore ; principe de l'erreur sur laquelle il repose ; tout n'est pas démontrable ; tout n'est pas relatif dans le monde; concession que sont obligés de faire les partisans de cette théorie ; insuffisance de cette concession ; elle maintient la relativité universelle et détruit toute idée de substance; incertitude du témoignage des sens ; leurs variations dans un même individu, ou dans des individus différents; résumé des objections contre la théorie de l'apparence, et condamnation définitive de cette doctrine.

§ 1. Quelques-uns de nos philosophes élèvent ici une question, aussi bien ceux qui sont convaincus sincèrement de leur doctrine, que ceux qui ne la soutiennent que pour les besoins de leur cause. Ils demandent [5] qui jugera de la santé de l'être qui sent; et, d'une manière générale, quel sera, dans chaque cas, le juge vraiment compétent. Mais soulever de telles questions, c'est absolument se demander si, dans le moment où nous parlons, nous sommes endormis ou éveillés.

§ 2. Au fond, toutes ces difficultés si gratuites n'ont qu'une même valeur ; ces philosophes se figurent qu'il faut rendre raison de tout, et cherchant [10] un principe, ils veulent l'obtenir par démonstration. Mais ce qui prouve bien qu'ils ne sont pas très convaincus de cette prétendue possibilité de tout démontrer, c'est la manière même dont ils agissent et se conduisent. Du reste, nous avons déjà dit que c'était là leur erreur ; ils s'appliquent à rendre raison de choses pour lesquelles il n'y a pas de raison à donner, puisque le principe de la démonstration ne saurait être une démonstration.

§ 3. Ces philosophes pourraient assez aisément se convaincre de leur méprise ; car il n'est pas difficile de voir d'où elle vient. [15] Mais ceux qui, dans la discussion, ne cherchent qu'à violenter leurs interlocuteurs, courent après l'impossible; car, tout en demandant qu'on les contredise, ils commencent par se contredire eux-mêmes, dès leur premier mot. Si tout dans le monde n'est pas relatif, et s'il y a des choses qui existent en soi et par elles-mêmes, il s'ensuit que tout ce qui nous apparaît n'est pas indistinctement vrai. Ce qui paraît doit nécessairement paraître à quelqu'un; et prétendre que tous [20] les phénomènes sont vrais sans exception, c'est prétendre que tout au monde est relatif.

§ 4. Aussi ceux qui ne trouvent de force convaincante que dans les mots, et qui veulent engager la discussion, doivent ici bien prendre garde que ce n'est pas toute apparence qui est vraie, mais qu'elle est vraie seulement pour celui à qui elle apparaît, pour le moment, dans la mesure et sous le jour où elle lui apparaît. Ils auraient beau engager la discussion, s'ils ne l'engagent pas en faisant cette concession, [25] ils seront bien vite forcés de soutenir les contraires. Une même chose, en effet, peut à la vue sembler être du miel, et n'en être pas pour le goût; et, comme nous avons deux yeux, il est bien possible que les choses ne semblent pas les mêmes à l'un et à l'autre oeil, si la vision y est inégale.

§ 5. A ceux qui soutiennent que toute apparence est [30] vraie, en s'appuyant sur les motifs que nous avons naguère indiqués, et que, par conséquent, tout est également faux et vrai tout ensemble, on peut accorder que les apparences ne sont pas les mêmes pour tout le monde, qu'elles ne sont pas même toujours identiques pour la même personne, et que souvent elles semblent toutes contraires dans un seul et même instant. Ainsi, le toucher, par la superposition des doigts, nous atteste deux objets là où la vue n'en montre qu'un. Mais les choses ne sont les

mêmes, [35] ni pour le même sens appliqué au même objet, ni pour ce sens agissant de la même façon, ni dans un seul et même moment; donc la théorie serait assez exacte.

§ 6. [1011b] Mais c'est là peut-être aussi pour ceux qui soutiennent cette doctrine, non en vertu de doutes sérieux, mais uniquement en vue de la discussion, une nécessité de modifier leur système, [5] et de convenir que l'apparence n'est pas vraie pour tout le monde, mais seulement pour celui qui la perçoit. Et alors, nous le répétons, ils doivent nécessairement aussi affirmer qu'il n'y a au monde que du relatif, et subordonner tout à la pensée individuelle et à la sensation. Par conséquent, dans leur système, rien n'a été, rien ne sera qu'à la condition que quelqu'un l'ait préalablement pensé ; mais si quelque chose a été dans le passé ou doit être dans l'avenir, sans qu'on y ait préalablement pensé, c'est donc que tout ne se rapporte pas à la pensée et à l'apparence exclusivement.

§ 7. De plus, du moment qu'une chose est une, elle se rapporte à un être qui est un aussi, c'est-à-dire à un être déterminé ; et une même chose a beau être, tout ensemble, double de celle-ci et égale à celle-là, ce n'est pas du moins relativement au double qu'elle est égale. [10] Si l'on admet que, relativement à l'être qui pense, l'homme qu'on pense et la pensée qu'on en a sont une seule et même chose, du moins l'homme pensé n'est pas l'être qui pense, puisque c'est la chose que l'on pense. Mais, si chaque chose n'existe que dans son rapport avec l'être pensant, alors l'être pensant sera quelque chose dont les espèces seront en nombre infini.

§ 8. Ainsi, en résumé, nous avons établi comme le principe le plus assuré de tous les principes, que jamais les deux assertions opposées ne peuvent être vraies à la fois; et nous avons fait voir, d'une part, les conséquences où l'on est entraîné [15] quand on prétend qu'elles sont vraies toutes deux, et, d'autre part, les motifs de cette erreur. Or, du moment qu'il est impossible que les deux assertions opposées soient vraies de la même chose en même temps, il est clair également que les contraires ne peuvent pas coexister davantage dans une même chose; car, entre les contraires, l'un n'exprime pas moins que l'autre la privation. Mais la privation appliquée à la substance n'est que la négation [20] d'un certain genre déterminé. Si donc il ne se peut pas que l'affirmation et la négation soient vraies tout ensemble, les contraires ne peuvent pas davantage coexister, à moins que tous les deux n'existent que d'une certaine manière, ou bien que l'un existe avec cette restriction, tandis que l'autre existe d'une manière absolue.

CHAPITRE VII

Les contradictoires n'admettent point entre elles de terme moyen; définition de la vérité et de l'erreur; conséquences insoutenables qui sortent de la théorie de l'intermédiaire ; double cause de cette erreur; différence entre les théories d'Héraclite et celles d'Anaxagore.

§ 1. Il n'est pas possible davantage qu'entre deux propositions contradictoires, il y ait jamais un terme moyen; mais il y a nécessité absolue, ou d'affirmer, ou de nier une chose d'une chose. [25] Pour rendre ceci parfaitement clair, il nous suffira de définir tout d'abord ce que c'est que le vrai et le faux. Dire de ce qui est qu'il n'est pas, et de ce qui n'est pas dire qu'il est, voilà le faux ; dire de ce qui est qu'il est, et de ce qui n'est pas dire qu'il n'est pas, voilà le vrai ; de telle sorte qu'en exprimant qu'une chose est ou n'est pas, on n'est ni dans le vrai ni dans le faux; mais alors on ne dit pas de l'Être, ni qu'il ne soit pas ni qu'il soit, pas plus qu'on ne le dit du Non-être.

§ 2. Si [30] l'on admet qu'il y a un terme moyen entre les deux membres de la contradiction, ou cet intermédiaire sera comme le gris, qui est un terme moyen entre le noir et le blanc; ou bien, il ne sera ni l'un ni l'autre des deux termes, comme le terme moyen entre l'homme et le cheval est ce qui n'est ni l'un ni l'autre. Mais, s'il en était ainsi, il n'y aurait plus de changement; car une chose qui n'est pas bonne subit un changement pour devenir bonne, comme elle change aussi pour devenir mauvaise, de bonne qu'elle était. C'est là ce qu'on voit sans cesse, puisqu'il n'y a de changement possible que dans les opposés et dans les intermédiaires. [35] Mais, s'il y a un intermédiaire dans le sens neutre que nous avons dit, alors il serait possible qu'une chose devînt blanche sans avoir dû préalablement n'être pas blanche; or, c'est là ce qui ne se voit pas.

§ 3. [1012a] D'autre part, la pensée affirme, ou nie, tout ce qu'elle pense, ou tout ce qu'elle comprend; et la définition donnée plus haut fait voir clairement quand la pensée est dans la vérité, [5] et quand elle est dans l'erreur. Lorsque la pensée combine les choses d'une certaine manière, elle est dans le vrai, soit qu'elle affirme, soit qu'elle nie; elle est dans le faux, quand elle les combine de telle autre façon.

§ 4. Il faudrait en outre que toutes les contradictions eussent un terme moyen, si l'on ne veut pas se borner en ceci à de vains mots. Alors, il se pourrait tout à la fois qu'on ne fût ni dans le vrai ni dans le faux; il y aurait un intermédiaire qui ne serait ni l'Être ni le Non-être; et, par conséquent, il pourrait y avoir aussi un changement des choses qui ne serait ni de la production ni de la destruction.

§ 5. Bien plus, il y aurait un intermédiaire, même dans les cas où la négation implique [10] nécessairement le contraire; comme si, dans les nombres, par exemple, il y avait un prétendu nombre qui ne fût ni pair ni impair; ce qui est cependant bien impossible, d'après la définition même du nombre.

§ 6. Ajoutez que c'est se perdre dans l'infini; car il ne faudra pas se borner à ces demi-êtres; il faudra les multiplier sans fin, puisqu'on pourra toujours nier ce terme moyen, par rapport à l'affirmation et à la négation primitives; et c'est même à ce titre qu'il sera quelque chose, puisque [15] sa substance doit être différente des deux autres termes. Enfin, quand on demanderait à quelqu'un si telle chose est blanche, et qu'il répondrait qu'elle ne l'est pas, il ne ferait encore que nier l'Être; or, n'être pas est une négation, ce n'est pas un terme moyen.

§ 7. Cette doctrine erronée est entrée dans l'esprit de quelques philosophes, par la même raison qui a donné cours à tant d'autres opinions paradoxales. Quand on se sent hors d'état de repousser des arguties captieuses, on cède au raisonnement de l'adversaire, et l'on accepte pour vraie [20] la conclusion régulière qu'il en tire. Les uns n'ont pas d'autre motif de parler comme ils font; et les autres commettent cette erreur, parce qu'ils cherchent à se rendre raison de tout.

§ 8. Le vrai moyen de les éclairer les uns et les autres consiste à partir d'une définition. Or la définition résulte de la nécessité même où ils sont d'exprimer quelque chose; et la pensée, dont les mots sont les signes, devient la définition même de la chose. Mais, si l'on peut dire qu'Héraclite, [25] en prétendant que tout est et n'est pas, inclinait à faire croire que tout est vrai, Anaxagore, en admettant qu'il y a un terme moyen possible pour toute contradiction, porte plutôt à croire que tout est faux; car, lorsque le bien et le mal sont mêlés, le mélange n'est ni bon ni mauvais; et il est impossible d'en dire rien qui soit vrai.

CHAPITRE VIII

Erreurs des opinions exclusives soutenant, les unes, que tout est faux, les autres, que tout est vrai; Héraclite; opposition nécessaire des contradictoires, dont l'une des deux est absolument vraie ; tout n'est pas en repos ; tout n'est pas en mouvement; nécessité d'un premier moteur.

§ 1. Après tout ce qui précède, on doit voir que ces assertions [30] appliquées à un seul cas, et celles qui s'appliquent à tout, sont insoutenables au sens où les comprennent ceux qui les défendent; les uns affirmant que rien n'est vrai, puisque, selon eux, il se peut fort bien que toutes les propositions soient fausses, comme celle où l'on avancerait que la diagonale est commensurable au côté ; les autres affirmant au contraire que tout est vrai. Ce sont là des théories qui se rapprochent beaucoup des opinions d'Héraclite et se confondent presque avec elles. En effet, celui qui prétend [35] que tout est vrai et que tout est faux, maintient aussi chacune de ces assertions prises à part; et par conséquent si, considérées séparément, elles sont fausses, [1012b] elles le sont également quand on les considère ensemble.

§ 2. D'ailleurs, il y a évidemment des contradictoires qui ne peuvent pas être vraies toutes les deux à la fois, mais qui ne peuvent pas non plus être à la fois toutes les deux fausses, bien que cette dernière alternative pût paraître plus possible que l'autre, d'après les théories qu'on vient d'exposer.

§ 3. [5] Mais, pour réfuter toutes ces doctrines, il faut, ainsi que nous l'avons déjà indiqué un peu plus haut, demander à son adversaire, non pas de dire si la chose est ou si elle n'est pas, mais il faut le sommer d'exprimer et de préciser une pensée quelconque ; de manière qu'on puisse la discuter, en s'appuyant sur la définition même de ce que c'est que le vrai et de ce que c'est que le faux. Si la vérité n'est pas autre chose que d'affirmer le vrai et de nier le faux, il est dès lors impossible [10] que tout soit faux, puisqu'il y a nécessité absolue que l'une des deux parties de la contradiction soit vraie.

§ 4. D'autre part, si pour toute chose quelconque il faut nécessairement ou l'affirmer ou la nier, il est impossible que les deux parties soient fausses, puisque, dans la contradiction, il n'y en a jamais qu'une seule qui le soit.

§ 5. Le malheur commun de toutes ces belles théories, c'est, comme on l'a répété cent fois, de se réfuter [15] elles-mêmes. Et en effet, quand on avance que tout est vrai, on rend vraie par cela même l'assertion opposée à celle qu'on défend; et, par conséquent, on rend fausse la sienne propre, puisque l'assertion contraire nie que vous soyez dans le vrai. Également, quand on dit que tout est faux, on se condamne du même coup soi-même.

§ 6. Que si l'on veut faire des exceptions, et dire que l'opinion contraire à celle qu'on soutient est la seule à n'être pas vraie, et que celle qu'on embrasse soi-même est la seule à n'être pas fausse, [20] on n'en suppose pas moins alors un nombre infini d'assertions vraies et fausses; car, lorsqu'on dit de telle assertion vraie qu'elle est vraie, on sous-entend toujours que celui qui dit qu'elle est vraie est dans le vrai ; et ces répétitions pourraient aller à l'infini.

§ 7. Il est d'ailleurs évident que ceux qui prétendent que tout est en repos, ne sont pas plus dans le vrai que ceux qui prétendent que tout est en mouvement. Si tout est en repos, alors les mêmes choses seront éternellement vraies et [25] éternellement fausses. Mais le changement

en ce monde est de toute évidence ; et votre interlocuteur lui-même doit se dire qu'il fut un temps où il n'existait pas, et qu'il y aura bientôt un temps où il n'existera plus. Mais, si tout est en mouvement, rien ne sera vrai; tout sera faux. Or nous avons démontré que c'était là une impossibilité absolue.

§ 8. Enfin, c'est l'être qui doit nécessairement changer, puisque le changement n'est que le passage d'un état à un autre état. Mais certainement les choses ne sont pas toutes en repos [30] ou en mouvement ; elles n'y sont qu'à certains moments donnés ; aucune n'y est éternellement. Ce qui est vrai, c'est qu'il existe un principe qui meut éternellement tout ce qui est mû; et que le moteur premier est lui-même immobile.

LIVRE 5 (Traduction Saint-Hilaire, 1838)

CHAPITRE I

Définition du mot Principe ; sept acceptions diverses : le point de départ, le moyen pour faire le mieux possible, le début, l'origine, la volonté, l'art, la source de la connaissance. Les causes sont en même nombre que les principes ; conditions communes à tous les principes; principes intrinsèques ; principes extérieurs; exemples divers ; le bien et le mal, principes de connaissance et d'action.

Principe.

§ 1. [1012.34] Ce mot s'entend d'abord du point d'où quelqu'un peut commencer le mouvement de la chose qu'il fait. Par exemple, pour une longueur qu'on parcourt ou pour un voyage qu'on entreprend, le principe c'est précisément le point d'où l'on part; et il y a, par contre, l'autre point analogue en sens opposé.

§ 2. [1013a] Principe s'entend encore du moyen qui fait que la chose est du mieux qu'elle peut être. Ainsi, quand on apprend une chose, le principe par où l'on doit commencer n'est pas toujours le primitif et le principe véritable de cette chose ; c'est bien plutôt la notion par laquelle il faut débiter, pour apprendre la chose avec la facilité la plus grande.

§ 3. Principe signifie aussi l'élément intrinsèque et premier de la chose. Par exemple, le principe d'un navire, [5] c'est la quille ; le principe d'une maison, c'est le fondement sur lequel elle repose; le principe des animaux, c'est le cœur selon les uns, c'est le cerveau selon les autres, ou tel autre organe chargé arbitrairement de ce rôle selon d'autres hypothèses.

§ 4. Principe veut dire encore la cause initiale qui fait naître une chose, sans en être un élément intrinsèque, et ce dont sort primitivement et naturellement le mouvement de la chose, ou son changement. C'est ainsi que l'enfant vient du père et de la mère, et qu'une rixe [10] a pour principe une insulte.

§ 5. Le Principe est encore l'être dont la volonté fait mouvoir ce qui est mû et fait changer ce qui change ; tels sont, par exemple, dans les États, les principes qui les régissent, gouvernements, dynasties, royautés, tyrannies.

§ 6. Les arts, chacun en leur genre, sont appelés des Principes ; et ceux-là surtout sont considérés comme principes qui commandent à d'autres arts subordonnés.

§ 7. Enfin, on entend par Principe ce qui donne la connaissance initiale [15] de la chose ; et c'est là précisément ce qui s'appelle le principe de cette chose. C'est en ce sens que les prémisses sont les principes des conclusions qu'on en tire par démonstration.

§ 8. Le mot de Cause a autant d'acceptions que le mot de Principe, attendu que toutes les causes sont des principes aussi.

§ 9. Un caractère commun de tous les principes, c'est d'être le primitif qui fait qu'une chose est, ou qu'elle se produit, ou qu'elle est connue.

§ 10. Entre les principes, les uns sont intrinsèques et dans la chose même ; les autres [20] sont en dehors d'elle ; et c'est en ce sens qu'on dit que la nature est un principe, comme on le dit de l'élément d'une chose, de la pensée, de la volonté, de la substance des choses, et du but final, pour lequel elles sont faites ; car, dans une foule de cas, le bien et le beau sont les principes qui nous font savoir et qui nous font agir.

CHAPITRE II

Définition du mot Cause. Quatre espèces de causes : la matière, la forme, le mouvement et le but final ; exemples divers de ces quatre sortes de causes. Une seule et même chose peut avoir plusieurs causes, le mot de cause ayant des acceptions diverses ; réciprocity des causes s'engendrant l'une l'autre; une même cause peut produire des effets contraires, selon qu'elle est présente ou absente ; nouveaux exemples pour faire mieux comprendre les différences des quatre espèces de causes. Nuances diverses de toutes les causes, moins nombreuses qu'on ne croirait ; causes supérieures ; causes secondaires ; causes directes ; causes indirectes ; Polyclète et la statue ; causes en acte, causes en puissance, agissant effectivement ou pouvant agir; combinaison ou isolement des diverses causes ; six causes accouplées deux à deux ; différences de l'acte et de la puissance.

Cause.

§ 1. En un premier sens, Cause signifie l'élément intrinsèque dont une chose est faite ; [25] c'est en ce sens qu'on peut dire de l'airain qu'il est cause de la statue dont il est la matière; de l'argent, qu'il est cause de la coupe qui en est faite; et de même pour tous les cas de ce genre.

§ 2. En un autre sens, la cause est la forme et le modèle des choses, c'est-à-dire leur raison d'être, qui fait qu'elles sont ce qu'elles sont, avec toutes les variétés de genres que les choses présentent. Par exemple, la raison d'être de l'octave c'est le rapport de deux à un; et d'une manière générale, c'est le nombre, avec les parties différentes qui composent le rapport.

§ 3. La cause est encore le principe initial [30] d'où vient le changement des choses, ou leur repos. C'est en ce sens que celui qui a conçu une résolution est la cause des suites qu'elle a eues ; que le père est la cause de l'enfant ; en un mot, que ce qui agit est la cause de l'acte, et que ce qui change une chose est cause du changement qu'elle subit.

§ 4. Une autre acception du mot Cause, c'est le but des choses et leur pourquoi. Ainsi, la santé est le but de la promenade. Pourquoi un tel se promène-t-il ? C'est, répondons-nous, afin de se bien porter. Et, dans cette réponse, nous croyons avoir indiqué la cause. En ce sens, on nomme également causes tous les intermédiaires qui, après l'impulsion d'un autre moteur,

mènent au but poursuivi. [1013b] Par exemple, on appelle cause de la santé le jeûne, les purgations, les remèdes qu'ordonne le médecin, et les instruments dont il se sert; car tout cela n'est fait qu'en vue du but qu'on poursuit; et l'on ne peut faire d'autres distinctions entre toutes ces choses, sinon que les unes sont des instruments, et que les autres sont des actes du médecin.

§ 5. Telles sont donc à peu près toutes les acceptions du mot de Cause.

§ 6. Mais ce mot de Cause ayant tous ces sens divers, [5] il en résulte que, pour une seule et même chose, il peut y avoir plusieurs causes, qui ne soient pas des causes purement accidentelles. Ainsi, la statue a tout à la fois pour cause et l'art du sculpteur et l'airain dont elle est faite, sans que ces causes aient d'autre rapport avec elle si ce n'est qu'elle est statue. Il est vrai que le mode de causalité n'est pas identique ; car ici c'est la cause matérielle ; et là, c'est la cause d'où vient le mouvement, qui a produit la statue.

§ 7. Parfois, les causes sont réciproquement causes les unes des autres. Ainsi l'exercice est cause de la bonne disposition du corps; et la bonne disposition du corps [10] est cause de l'exercice, qu'elle permet. Seulement, ici encore, le mode de la cause n'est pas identique ; d'un côté, elle agit comme but; et de l'autre, elle agit comme principe du mouvement.

§ 8. Parfois aussi, une seule et même chose est cause des contraires. Ainsi, telle chose qui, par sa présence, est cause de tel effet nous paraît, par son absence, mériter que nous l'accusions d'être la cause d'un effet tout contraire. Par exemple, l'absence du pilote est la cause de naufrage, tandis que sa présence eût été une cause [15] de salut. Du reste, présence et absence du pilote sont toutes les deux des causes de mouvement.

§ 9. Toutes les causes énumérées jusqu'ici tombent sous ces quatre classes, qui sont les plus évidentes. Ainsi, les lettres dans les syllabes dont se composent les mots, la matière pour les objets que façonne la main de l'homme, le feu, la terre, et tous les corps analogues, les [20] parties qui forment un tout, les prémisses d'où sort la conclusion, ce sont là autant de causes d'où les choses peuvent provenir.

§ 10. Et parmi ces causes, les unes sont causes comme sujet matériel, ainsi que sont les parties d'un tout ; les autres le sont comme notion essentielle de la chose. C'est ainsi que sont le tout, la combinaison des parties, et leur forme.

§ 11. Les causes telles que la semence d'une plante, le médecin qui guérit, le conseiller qui a suggéré un projet, en un mot, tout agent quelconque, sont autant de causes d'où part l'initiative du mouvement [25] ou du repos.

§ 12. D'autres causes sont des causes en tant que but des choses, et en tant que bien de tout le reste. Le pourquoi dans toutes les choses est pour elles le bien par excellence, et vise à être pour tout le reste la véritable fin, que d'ailleurs ce bien soit un bien réel, ou qu'il ne soit qu'apparent; différence qui est ici sans intérêt.

§ 13. Telles sont les diverses espèces de causes, et tel est leur nombre. Leurs nuances doivent [30] sembler très multipliées ; mais, en les résumant, on peut encore les réduire. Ainsi, même pour des causes d'espèce analogue, le mot de Cause a des acceptions diverses selon que telle cause est antérieure, ou postérieure, à telle autre cause. Par exemple, la cause de la guérison, c'est bien le médecin ; mais c'est aussi l'ouvrier qui a fait l'instrument dont le médecin s'est

servi ; la cause de l'octave, c'est bien le rapport du double; mais c'est aussi le nombre; et toujours les causes qui en enveloppent d'autres sont postérieures aux causes particulières.

[§ 14.](#) Parfois encore, la cause n'est qu'indirecte, avec toutes les espèces que l'accident peut avoir. Par exemple, la cause de la statue, c'est bien, en un sens, Polyclète; mais c'est aussi, d'une manière différente, le statuaire, parce qu'indirectement Polyclète se trouve être statuaire. [1014a] On peut encore aller plus loin, et considérer comme cause tout ce qui enveloppe et contient l'accident. Ainsi, l'homme se rait la cause de la statue ; et plus généralement encore ce serait l'être animé, puisque Polyclète est un homme et que l'homme est un être animé. Parmi les causes accidentelles ainsi considérées, les unes sont plus éloignées, et [5] les autres plus proches ; et l'on pourrait aller jusqu'à prétendre que c'est le Blanc et le Musicien qui est cause de la statue, et que ce n'est pas seulement Polyclète ou l'homme.

[§ 15.](#) Toutes les causes qui sont des causes proprement dites, ou qui ne sont que des causes accidentelles et indirectes, se distinguent encore selon qu'elles peuvent agir, ou qu'elles agissent effectivement. Ainsi, la cause de la construction, c'est le maçon qui est en état de construire ; mais c'est aussi le maçon qui est effectivement occupé à construire.

[§ 16.](#) [10] Des nuances pareilles à celles que nous venons d'indiquer, pourront également s'appliquer aux objets dont les causes sont directement causes : à cette statue, par exemple, en tant que statue, ou d'une manière générale en tant que portrait ; à cet airain en tant qu'airain, ou d'une manière générale en tant que l'airain est la matière de quelque chose. Et enfin, elles pourront s'appliquer d'une manière identique aux causes accidentelles elles-mêmes.

[§ 17.](#) Parfois aussi, on réunit, les unes aux autres, les causes directes et les causes indirectes; et par exemple, on peut ne pas isoler Polyclète et l'on peut dire que la cause de, la statue, c'est Polyclète le statuaire.

[§ 18.](#) Quoi qu'il en puisse être, toutes ces nuances sont au nombre de six, qui peuvent chacune être prises en un double sens. Ce sont la chose individuelle ou son genre ; ce sont l'accident ou [20] le genre de l'accident; ce sont la combinaison des termes ou leur isolement. Enfin ces six espèces peuvent être considérées comme agissant réellement, ou simplement comme pouvant agir.

[§ 19.](#) Quant à ces deux dernières nuances, il y a cette différence entre elles que les causes actuelles, et les causes particulières, sont, ou cessent d'être, en même temps que les choses dont elles sont les causes. - Ainsi, par exemple, le médecin qui soigne actuellement un malade est, et cesse d'être, en même temps que ce malade qu'il soigne ; le maçon qui construit une maison, est, et cesse d'être, en même temps que cette construction qu'il fait. Mais les causes qui ne sont qu'en simple puissance ne soutiennent pas toujours ce rapport, puisque la maison et le maçon qui peut la construire ne disparaissent pas en même temps.

CHAPITRE III

Définition du mot Élément ; il désigne la partie indivisible des choses, ou la partie spécifiquement identique ; éléments des corps ; éléments des figures géométriques ; éléments des démonstrations ; sens dérivés du mot Élément ; le petit, le simple sont des éléments ; les universaux le sont plus que la différence.

Élément.

§ 1. On nomme Élément d'une chose ce qui, composant primitivement et intrinsèquement cette chose, ne peut plus être divisé spécifiquement en une espèce autre que la sienne. Par exemple, les éléments d'un mot, ce sont les parties dont ce mot est formé, et dans lesquelles il est divisé définitivement, de telle façon que ces parties dernières ne puissent plus se diviser en sons d'une espèce [30] différente de la leur.

§ 2. En supposant même que la division soit possible dans certains cas, les parties sont alors d'espèce identique ; et par exemple, une particule d'eau est de l'eau, tandis que la partie d'une syllabe n'est plus une syllabe.

§ 3. C'est de la même manière que les philosophes qui se sont livrés à ces études, définissent les éléments des corps, en disant que ce sont les particules dernières dans lesquelles les corps se décomposent, sans que ces particules elles-mêmes puissent se diviser en d'autres corps d'espèce différente. [35] C'est là ce qu'ils entendent par Éléments, que d'ailleurs ils reconnaissent, ou un seul élément, ou des éléments multiples.

§ 4. C'est dans le même sens à peu près qu'on parle aussi des Éléments des figures géométriques, et, d'une manière plus générale, des éléments des démonstrations ; car les démonstrations premières, qui se retrouvent ensuite dans plusieurs démonstrations subséquentes, [1014b] sont ce qu'on appelle les éléments des démonstrations. Tels sont, par exemple, les syllogismes premiers tirés des trois propositions, à l'aide d'un seul terme moyen.

§ 5. En partant de ces considérations, et par une déviation de sens, on appelle encore Élément tout ce qui, étant individuel et petit, se trouve employé pour une foule de choses. [5] Ainsi, tout ce qui est petit, simple, indivisible, est qualifié d'Élément.

§ 6. Voilà encore ce qui fait que les termes généraux les plus universels passent pour des éléments, attendu que chacun de ces termes, étant par lui-même un et simple, se retrouve dans beaucoup d'autres termes, et si ce n'est dans tous, au moins dans le plus grand nombre. C'est ainsi qu'on a pris quelquefois pour éléments l'unité et le point.

§ 7. Les genres, comme on les appelle, étant donc universels et indivisibles, car ils n'ont pas de définition possible, ont été quelquefois considérés comme [10] des Éléments, plutôt que la différence. C'est que le genre est plus universel que ne l'est la différence, attendu que ce qui a la différence a aussi le genre à la suite, et que ce qui a le genre n'a pas toujours la différence.

§ 8. Un caractère commun de toutes ces acceptions du mot Élément, c'est que, pour chaque chose, l'élément est [15] la partie première et intrinsèque de cette chose.

CHAPITRE IV

Définition du mot Nature. Ce mot signifie la production et le développement des êtres, leur principe intrinsèque, leur mouvement propre, qu'ils tirent d'eux seuls, leur matière primordiale, leurs éléments, leur organisation initiale, malgré ce qu'en a dit Empédocle, qui nie cette organisation et ne reconnaît que mélange et séparation d'éléments; Nature signifie encore la matière première des êtres, leur espèce et leur forme, fin dernière de tout

développement; enfin la Nature est la substance essentielle de tous les êtres doués d'un mouvement spontané.

Nature.

§ 1. En un premier sens, on entend par Nature la production de tout ce qui naît et se développe naturellement; mais dans ce cas l'U du mot grec qui signifie Nature est long.

§ 2. En un autre sens, la Nature est le principe intrinsèque par lequel se développe [20] tout ce qui se développe.

§ 3. Nature signifie encore le mouvement initial qui se retrouve dans tous les êtres naturels, et qui réside dans chacun d'eux, en tant que chacun est essentiellement ce qu'il est; car on dit des êtres qu'ils se développent naturellement, quand ils reçoivent leur croissance de quelque autre être, soit qu'ils tiennent par contact à cet être, soit qu'ils empruntent leur développement à leur connexion intime avec lui, soit qu'ils y adhèrent à la manière des embryons. Il y a d'ailleurs cette différence entre la connexion et le contact, que, dans le contact, il n'y a, entre les deux êtres, rien absolument que le contact seul, tandis que, entre les êtres connexes, il existe une certaine unité qui est identique pour les deux, et qui fait que, au lieu de [25] se toucher simplement, ils se pénètrent, et ne sont qu'un seul et même être comme étendue et quantité, bien que leur qualité puisse être différente.

§ 4. La Nature est encore cette matière primordiale qui fait que tous les êtres de la nature sont ou deviennent ce qu'ils sont, matière inorganisée, et qui, par sa seule force, est incapable de se modifier, elle-même. C'est en ce sens que l'airain [30] est appelé la Nature de la statue et de tous les ustensiles faits de ce métal ; que le bois est appelé la Nature de tout ce qui est fait en bois. Et de même pour tout le reste des choses; car on dit de chacune des choses qu'elle est faite de ses éléments, tant que subsiste cette matière initiale.

§ 5. C'est encore en ce même sens que l'on dit que les éléments sont la Nature de tous les êtres physiques. Selon quelques philosophes, cette Nature, c'est le feu ; pour d'autres, c'est la terre; pour ceux-ci, c'est l'air ; pour ceux-là, c'est l'eau; pour d'autres encore, c'est tel autre élément; les uns [35] ne combinant que quelques-unes de ces substances, tandis que les autres les combinent toutes ensemble.

§ 6. A un autre point de vue, la Nature est la substance des êtres physiques, au sens où l'on dit que la Nature est l'organisation primordiale des êtres, [1015a] quoiqu'Empédocle soutienne qu'il n'y a pas à proprement parler de Nature pour un être quelconque :

Mais ce n'est que mélange ou séparation

D'Éléments mélangés ; la vague notion

De ce qu'on croit Nature est un rêve de l'homme.

Aussi, même pour les êtres qui existent naturellement, ou qui se développent, en ayant préalablement la matière d'où doit venir pour eux le développement ou l'existence, nous ne disons pas [5] qu'ils aient leur nature propre, tant qu'ils n'ont pas revêtu leur espèce et leur forme. Tout être est naturel, en effet, quand il est composé de l'une et de l'autre, la forme et l'espèce ; et tels sont par exemple les animaux, et les parties diverses qui les composent.

§ 7. Nature peut signifier aussi la matière première des choses. Ces mots mêmes de Matière première peuvent recevoir un double sens. D'abord, Première peut s'entendre, ou relativement à l'objet même, ou d'une manière absolue et générale. Par exemple, pour des objets en airain, l'airain est Premier en ce qui regarde directement ces objets; mais, d'une manière absolue et

générale, il est possible [10] que ce soit le liquide qui, en ceci, soit le terme premier, si l'on admet que tous les corps fusibles soient du liquide. En second lieu, la matière première est encore la forme et l'essence des choses, puisque c'est là aussi l'objet final de tout ce qui se produit et se développe .

§ 8. Par extension métaphorique et d'une manière générale, toute substance est appelée Nature, par analogie avec cette acception du mot Nature que nous définissons ici, et qui, elle également, est une sorte de substance.

§ 9. D'après tout ce qui précède, la Nature, comprise en son sens premier, et en son sens propre, est la substance essentielle des êtres qui ont en eux-mêmes [15] le principe du mouvement, en tant qu'ils sont ce qu'ils sont ; car, si la matière est appelée Nature, c'est uniquement parce qu'elle est susceptible de recevoir ce principe de mouvement, de même que toute production et tout développement naturel sont appelés Nature, parce que ce sont des mouvements qui dérivent de ce principe intérieur. Mais le principe du mouvement, pour tous les êtres de la nature, est précisément celui qui leur est intrinsèque en quelque façon, soit qu'il reste à l'état de simple puissance, soit qu'il se montre en une complète réalité.

CHAPITRE V

Définition du mot Nécessaire. Il signifie coopération indispensable pour la vie ou l'existence de la chose ; condition inévitable ; contrainte ou violence ; citations d'Événius et de Sophocle ; l'idée de la nécessité s'applique surtout à un état de choses qui ne peut pas être autrement ; nécessités secondaires ; nécessité dans les démonstrations et dans le syllogisme ; propositions nécessaires par elles-mêmes ou par intermédiaires ; il n'y a pas de nécessité pour l'éternel et l'immobile.

Nécessité.

§ 1. [20] Nécessaire signifie d'abord ce dont la coopération est absolument indispensable pour qu'un être puisse vivre. Par exemple, la respiration et la nutrition sont nécessaires à l'animal, puisque, sans ces fonctions diverses, il ne saurait exister.

§ 2. Nécessaire signifie encore ce sans quoi le bien qu'on poursuit ne saurait avoir lieu et se produire, ou ce sans quoi le mal ne pourrait être évité ou rejeté. Ainsi, il est nécessaire de boire une médecine [25] pour prévenir la maladie, et de faire le voyage d'Égine pour recouvrer l'argent qu'on y doit toucher.

§ 3. Nécessaire signifie de plus ce qui est forcé, la force qui nous contraint, c'est-à-dire ce qui nous empêche et ce qui nous retient malgré notre désir et notre volonté: Ce qui est forcé s'appelle Nécessaire, et de là vient qu'aussi la nécessité est très pénible; car, ainsi que le dit Événus :

Tout acte nécessaire est un acte pénible.

Et la force est bien encore une sorte de nécessité, comme le dit Sophocle [31] :

La Force me contraint à, faire tout cela.

Aussi, la nécessité a-t-elle le caractère de quelque chose d'inflexible; et c'est avec raison qu'on s'en fait cette idée, puisqu'elle est contraire à notre mouvement, soit spontané, soit réfléchi.

§ 4. Quand une chose ne peut pas être autrement qu'elle n'est, [35] nous déclarons qu'il est nécessaire qu'elle soit ce qu'elle est; et, à dire vrai, c'est d'après le Nécessaire pris en ce sens qu'on qualifie tout le reste de nécessaire. Ainsi, l'idée de la force et de la contrainte, soit qu'on les emploie, soit qu'on les subisse, s'applique en effet [1015b] dans tous les cas où l'on ne peut pas agir selon sa volonté, parce qu'on est sous le coup de la contrainte, la contrainte étant alors regardée comme une nécessité qui fait qu'il n'en peut pas être autrement.

§ 5. Cette nuance du Nécessaire s'applique également à tout ce qui coopère à faire vivre et à assurer le bien de la chose; car, s'il n'est pas possible, ici, [5] que le bien soit accompli, et là, que la vie et l'existence continuent sans certaines conditions, ces conditions sont dites nécessaires; et la cause entendue en ce sens est bien aussi une sorte de nécessité.

§ 6. A un autre point de vue, la démonstration doit être rangée parmi les choses nécessaires, parce qu'il n'est pas possible, quand une chose a été absolument démontrée, qu'elle soit autrement qu'on ne l'a démontrée; et la raison en est que les propositions initiales d'où sort le syllogisme ne peuvent pas être elles-mêmes autrement qu'elles ne sont.

§ 7. Il y a des choses qui ne sont nécessaires que grâce à d'autres, tandis qu'au contraire certaines choses n'ont besoin d'aucun intermédiaire, et que c'est elles qui donnent au reste le caractère de nécessité.

§ 8. Par conséquent, le Nécessaire premier et proprement dit, c'est le Nécessaire pris en un sens absolu; car l'absolu ne peut avoir plusieurs manières d'être. Par suite, il ne peut pas non plus être de diverses façons, les unes opposées aux autres, puisque dès lors il faudrait qu'il y eût des manières d'être multiples.

§ 9. Si donc il est des choses éternelles et immobiles, il n'y a jamais pour elles de force qui puisse les contraindre ni violenter leur nature.

CHAPITRE VI

Définition du mot Unité. Unité accidentelle et essentielle, de simple attribution ou d'essence; exemples divers pour expliquer l'unité ainsi comprise; unité de continuité; ensemble de choses réunies; définition de la continuité, et de l'unité particulière qu'elle peut former; continuité plus grande dans la ligne droite que dans la ligne courbe; unité d'espèce; unité de genre; termes plus ou moins compréhensifs pour représenter cette unité; unité de définition; unité par indivisibilité des choses; unité par identité de substance; unité d'ensemble et de composition des parties régulièrement ordonnées pour former un tout; unité prise pour mesure dans chaque genre; l'unité est toujours nécessairement indivisible; le nombre, le point, la ligne, la surface, le solide; subordination des termes entre eux, les inférieurs étant compris dans les supérieurs; rapports des unités entre elles. La pluralité est opposée à l'unité; aspects divers de la pluralité.

Un.

§ 1. Un se dit d'abord dans un sens accidentel, puis dans un sens essentiel et en soi. Par exemple, c'est une unité accidentelle que celle qui se forme des deux mots séparés, Coriscus et Instruction, quand on dit en les réunissant: Coriscus instruit. Car c'est une seule et même chose de dire Coriscus et Instruction, et de dire Coriscus instruit; ou de réunir encore

Instruction et Justice, et de dire Coriscus instruit et juste. Toutes ces locutions n'expriment qu'une unité purement accidentelle. D'une part, l'instruction et la [20] justice forment une unité, parce qu'elles appartiennent accidentellement à une seule individualité substantielle ; et, d'autre part, l'instruction et Coriscus forment aussi quelque chose d'Un, parce que ce sont accidentellement les attributs l'un de l'autre.

§ 2. De même encore, on peut aller jusqu'à dire que Coriscus instruit ne fait qu'un avec Coriscus, parce que l'une des deux parties [25] de l'expression se rapporte à l'autre comme attribut, c'est-à-dire que le terme d'instruit est l'attribut de Coriscus; de même que Coriscus instruit ne fait qu'un avec Coriscus juste, parce qu'une partie des deux expressions est l'attribut accidentel d'un seul et même sujet, qui est Un. Et en effet, il n'y a pas de différence à dire que l'instruction est l'attribut de Coriscus, ou que le second terme est, à l'inverse, l'attribut du premier.

§ 3. Il en est de même aussi quand l'accident est l'attribut du genre, ou d'un des termes généraux. Par exemple, l'homme est la même chose et le même être que l'homme instruit ; soit parce que l'homme qui est une substance Une, a pour attribut l'instruction, soit parce que ces deux termes, homme et [30] instruction, sont attribués à un seul individu, qui est, si l'on veut, Coriscus. Toutefois, on peut remarquer que les deux termes ne sont pas alors attribués de la même manière l'un et l'autre; car l'un est attribué, si l'on veut, en tant que genre et comme inhérent à la substance, tandis que l'autre n'est qu'un état, ou une simple qualité, de la substance individuelle. Voilà donc en quel sens il faut entendre le mot de Un, toutes les fois qu'il s'agit d'unité accidentelle.

§ 4. Quant à tout ce qui est Un essentiellement et en soi, on dit d'une chose qu'elle est Une, uniquement à cause de sa continuité matérielle. Ainsi, grâce au lien qui attache le fagot, on dit que le fagot est Un ; la colle forte qui rassemble les morceaux de bois fait qu'ils sont Uns. [1016a] C'est encore ainsi que la ligne, même quand elle est courbe, est dite Une, parce qu'elle est continue, comme dans le corps humain un membre est Un à la même condition, la jambe, par exemple, ou le bras. Mais, sous ce rapport, il y a plus d'unité dans les objets continus de la nature que dans les objets qui sont le produit de l'art.

§ 5. D'ailleurs, on entend par continu tout ce qui, essentiellement et en soi, n'a qu'un seul et unique mouvement, sans pouvoir en avoir d'autre. Le mouvement Un est celui qui est indivisible; et je veux dire, indivisible selon le temps. Les choses qui sont essentiellement continues sont celles dont l'unité ne tient pas simplement au contact. Vous auriez beau placer des bouts de bois de manière à ce qu'ils se touchassent entre eux, vous ne pourriez pas dire pour cela qu'ils forment une unité, ni comme bois ni comme corps, ni qu'ils aient non plus telle autre espèce de continuité.

§ 6. Les choses absolument continues [10] sont Unes, même quand elles ont une courbure, mais, à plus forte raison, quand elles n'en ont pas. Ainsi, la jambe, ou la cuisse, est plus Une que le membre tout entier, parce que le mouvement de la jambe entière, cuisse et jambe, peut n'être pas Un. Par la même raison, une ligne droite est plus Une que ne l'est une ligne courbe. Une ligne qui est courbe, et qui a des angles, peut être considérée tout à la fois comme étant Une, ou n'étant pas Une, parce que le mouvement peut tout aussi bien, [15] ou en être simultanément, ou ne pas l'être. Mais, pour la ligne droite, le mouvement est toujours simultanément, attendu que, parmi ses parties, ayant quelque étendue, aucune ne peut, celle-ci être en repos et celle-là se mouvoir, comme cela se peut pour la ligne courbe.

§ 7. En un autre sens, une chose peut être considérée comme Une, par cela seul que le sujet en question ne présente pas de différence spécifique. Les sujets sont sans différence spécifique, quand l'observation sensible n'y découvre pas de division d'espèce. Par sujet, on entend ici, [20] soit le terme primitif, soit le terme dernier, le plus rapproché de la fin de l'espèce même. Par exemple, on dit du vin qu'il est Un, et de l'eau qu'elle est Une, parce que spécifiquement ils sont indivisibles l'un et l'autre. Tous les liquides aussi peuvent être considérés comme formant une unité, l'huile, le vin et tous les corps liquéfiables, parce que pour tous les liquides le sujet dernier est le même, je veux dire, l'eau et l'air, dont tous sont formés.

§ 8. On dit encore de certaines choses qu'elles sont Unes, [25] toutes les fois que, le genre de ces choses restant Un, elles n'offrent néanmoins que des différences opposées. Alors, tous les objets que le genre renferme forment une unité, parce que le genre soumis à ces différences est Un et le même. Par exemple, le cheval, l'homme, le chien forment cette sorte d'unité, en tant qu'ils sont tous des animaux. Et en effet, tout cela se rapproche et se confond, de même que leur matière est Une.

§ 9. Parfois, ce sont les espèces comme celles-là qui forment une unité ; d'autres fois, c'est le genre supérieur qui est considéré comme identique ; [30] c'est-à-dire que quand les espèces sont les dernières du genre, c'est le genre qui est au-dessus d'elles. Ainsi, par exemple, le triangle isocèle et le triangle équilatéral sont une seule et même figure, en tant que ce sont des triangles ; mais ce ne sont pas les mêmes triangles.

§ 10. On attribue encore l'idée d'unité à toutes les choses dont la définition essentielle, c'est-à-dire la définition expliquant que la chose est ce qu'elle est, ne peut être séparée d'une autre définition, qui exprime aussi la véritable essence de la chose et la fait ce qu'elle est ; car toute définition [35] prise en elle-même est divisible et séparable.

§ 11. C'est ainsi que l'être qui se développe et l'être qui dépérit sont cependant un seul et même être, parce que la définition reste Une, de même que la définition spécifique reste Une aussi pour toutes les surfaces, puisqu'elles ont toujours longueur et largeur.

§ 12. [1016b] En général, on appelle éminemment Unes toutes les choses dont la pensée, s'appliquant à leur essence, est indivisible, et ne peut jamais en séparer quoi que ce soit, ni dans le temps, ni dans l'espace, ni en notion. Cette idée d'unité ainsi comprise s'adresse surtout aux substances. Ainsi, les termes généraux sont appelés Uns en tant qu'ils n'ont pas de division possible. [5] Par exemple, l'homme est Un, parce qu'il est indivisible en tant qu'homme; l'animal est Un, parce qu'il est indivisible en tant qu'animal ; la grandeur est Une, parce qu'elle est également indivisible en tant que grandeur.

§ 13. Le plus souvent, les choses sont appelées Unes, parce qu'elles produisent quelque autre chose en commun, ou qu'elles la souffrent, ou qu'elle la possèdent, ou parce qu'elles ont une unité relative et indirecte. Mais au sens primordial du mot, les choses sont Unes quand leur substance est identique et Une. Or, la substance est Une, soit par la continuité, soit par la forme, soit par la définition ; car [10] nous attribuons la pluralité numérique aux choses qui ne sont pas continues, ou dont la forme n'est pas la même, ou la définition n'est pas identique et Une.

§ 14. Parfois encore, nous disons d'une chose quelconque qu'elle est Une, par cela seul que cette chose a une certaine quantité, et qu'elle est continue. Mais parfois cela même ne suffit pas, et il faut en outre que cette chose compose un tout ; en d'autres termes, il faut qu'elle ait

une forme qui soit Une. Par exemple, nous ne dirions pas également d'une chaussure qu'elle est Une, par cela seul que nous en verrions les diverses parties posées dans un ordre quelconque, [15] ces parties fussent-elles même continues ; mais la chaussure n'est Une à nos yeux que si les diverses parties représentent en effet une chaussure, et qu'elles aient une forme Une et convenable. C'est là ce qui fait que, parmi les lignes de divers genres, c'est celle du cercle qui est la plus Une, parce que cette ligne est entière et complète.

§ 15. C'est la notion de l'unité qui est le principe du nombre, parce que c'est la mesure primordiale qui est le principe. Dans chaque genre de choses, c'est ce qui fait primitivement [20] connaître la chose qui est la mesure première de ce genre. Or, le principe qui nous fait tout d'abord connaître les choses, c'est l'unité dans chacune d'elles. Seulement, l'unité n'est pas la même dans tous les genres sans distinction. En musique, l'unité est le quart de ton ; en grammaire, c'est la voyelle ou la consonne. Pour le poids, l'unité est autre, comme elle est différente aussi pour le mouvement.

§ 16. Mais, dans tous les cas, l'unité est indivisible soit en espèce, soit en quantité. Ce qui est indivisible en quantité et en tant que quantité, et est indivisible en tous sens, [25] mais sans avoir de position, c'est l'unité numérique, la monade. Ce qui est indivisible en tous sens, mais qui a une position, c'est le point. La ligne n'est divisible qu'en un sens ; la surface l'est en deux sens ; et le corps est divisible [30] dans tous les sens, c'est-à-dire dans les trois dimensions. Et en descendant selon l'ordre inverse, ce qui est divisible en deux sens, c'est la surface ; ce qui l'est en un seul, c'est la ligne ; ce qui est absolument indivisible sous le rapport de la quantité, c'est le point, et l'unité ou monade, la monade n'ayant pas de position, et le point en ayant une dans l'espace.

§ 17. On peut dire encore que l'unité dans les choses tient, soit à leur nombre, soit à leur espèce, soit à leur genre, soit à leur proportion relativement à d'autres. L'unité numérique résulte de ce que la matière est Une ; l'unité d'espèce, de ce que la définition est Une et la même ; l'unité de genre, de ce que les choses sont comprises sous la même forme d'attribution ou de catégorie ; l'unité de proportion résulte de ce que les choses sont avec d'autres [35] dans une relation pareille.

§ 18. D'ailleurs, les termes postérieurs sont toujours contenus dans les. termes précédents et à leur suite. Ainsi, tout ce qui est Un en nombre est Un aussi en espèce, bien que réciproquement tout ce qui est Un en espèce ne le soit pas toujours numériquement. Tout ce qui est Un en espèce est Un aussi en genre ; [1017a] mais tout ce qui est Un en genre n'est pas Un en espèce, si ce n'est proportionnellement et par analogie ; et tout ce qui est Un par proportion relative n'est pas toujours Un en genre.

§ 19. Enfin, il est bien clair que la pluralité est l'opposé de l'unité. Ainsi, la pluralité pour les choses résulte, tantôt de ce qu'elles ne sont pas continues, tantôt de ce que leur matière spécifique, soit primordiale, soit dernière, est divisible, et tantôt de ce qu'il y a pour elles des définitions différentes, pour exprimer leur essence et ce qu'elles sont en elles-mêmes.

CHAPITRE VII

Définition du mot d'Être : double sens de l'idée d'Être, indirect ou essentiel; les attributs de l'Être n'ont qu'un sens indirect et accidentel ; les attributs d'attributs n'ont encore l'Être que

plus indirectement ; sens essentiel de l'idée d'Être ; ce sens s'applique à toutes les catégories ; énumération incomplète des catégories ; l'idée d'Être confondue parfois avec l'idée de la vérité ; double sens de l'Être pris sous tous les aspects ; Être en simple puissance ; Être en réalité effective et actuelle ; exemples divers. Indication d'études ultérieures sur la puissance et sur l'acte.

Être.

§ 1. Le mot d'Être peut être pris en un sens indirect et relatif, ou en un sens essentiel et en soi. Un sens indirect d'Être, c'est quand on dit, par exemple, que le juste est instruit et que l'homme [10] est instruit, ou quand on dit l'être instruit est homme, s'exprimant en ceci à peu près comme on le fait quand on dit que l'homme instruit bâtit une maison, parce que l'architecte de la maison a la qualité indirecte d'être instruit, ou parce que l'homme instruit a la qualité indirecte d'être architecte; car dire qu'une chose est telle chose, cela revient à dire que cette seconde chose est l'attribut de la première.

§ 2. On voit qu'il en est ainsi pour les exemples que nous venons de citer; car, lorsque nous disons que l'homme est instruit, ou quand nous disons que l'être instruit est homme, et encore quand nous disons [15] que l'homme blanc est instruit, ou que l'homme instruit est blanc, c'est que, dans ce second cas, les deux termes sont les attributs ou accidents d'un seul et même être, et que, dans le premier cas, l'attribut s'applique à l'être directement. Quand on dit que l'homme est instruit, c'est que Instruit est son attribut. C'est encore ainsi que l'on dit que le Non-blanc est quelque chose, parce que la chose à laquelle on joint cet attribut a, en effet, l'existence actuelle qu'on lui prête.

§ 3. Ainsi, les choses qui ne sont qu'indirectement [20] et auxquelles on n'accorde qu'un rôle d'attributs, sont exprimées sous cette forme, soit parce que les deux attributs appartiennent au même être, soit parce qu'ils sont attribués séparément à cet être, soit parce que l'être dans lequel ils existent est précisément celui qui leur est attribué.

§ 4. L'Être est en soi et est essentiellement [25] dans toutes les nuances où l'expriment les diverses formes de catégories ; car autant il y a de classes de catégories, autant de fois elles expriment l'Être. Ainsi, parmi les catégories, les unes expriment l'existence de la chose ; les autres expriment sa qualité ; d'autres encore, sa quantité; celles-ci, sa relation ; celles-là, son action et sa passion ; d'autres, le lieu où elle est ; d'autres enfin, le temps. L'Être a la même acception dans chacune d'elles ; car il n'y a pas la moindre différence à dire que l'homme Est bien portant, ou que l'homme se porte bien ; pas plus qu'il n'y en a à dire que l'homme [30] Est en marche, qu'il Est occupé à couper quelque chose, ou bien à dire qu'il marche ou qu'il coupe. Même observation pour les autres catégories.

§ 5. A un autre point de vue, l'idée d'Être, l'idée qu'une chose Est, signifie que cette chose est vraie. Dire qu'une chose n'Est pas, c'est dire aussi qu'elle n'est pas vraie et qu'elle est fausse. L'affirmation et la négation sont ici sur le même pied. Par exemple, on dit que Socrate est instruit, parce que cela est vrai ; ou que Socrate est Non blanc, ce qui est également vrai. Mais quand on dit que la diagonale est commensurable, cela n'Est pas, parce que c'est faux.

§ 6. [1017b] Enfin, quand on dit d'une chose qu'elle Est, qu'on la dit être, cette expression peut signifier tout à la fois que les objets dont il est question sont en puissance, qu'ils peuvent être, ou bien qu'ils sont en pleine et entière réalité. Ainsi, quand nous disons d'un être qu'il voit, cela peut vouloir dire tout aussi bien que cet être a la puissance de voir, ou qu'il voit effectivement. De même Savoir peut signifier tout ensemble pouvoir se servir de la science,

[5] ou s'en servir actuellement et en réalité. De même encore, on dit d'une chose qu'elle est en repos, soit que cette chose soit déjà en repos réel, soit qu'elle puisse y être. La même distinction pourrait s'appliquer également à toutes les réalités. Ainsi, l'on dit que la statue de Mercure Est dans le marbre, où elle sera taillée, que la moitié Est dans la ligne, où elle sera prise; et l'on parle du froment, même quand il n'est pas encore mûr.

§ 7. Du reste, nous dirons plus tard les différents cas où la chose est en puissance, et ceux où elle n'y est pas.

CHAPITRE VIII

Définition du mot de Substance ; ce mot signifie d'abord les corps simples, les éléments ; il signifie aussi les corps en général, les êtres individuels, sujets des attributs ; la substance se confond avec l'essence intrinsèque des êtres, avec ce qui les constitue nécessairement ; rôle du nombre, pris pour la substance ; l'idée de substance est le fond de la définition ; deux acceptions principales du mot de Substance : le sujet, et la forme.

Substance.

§ 1. [10] Substance se dit des corps simples, tels que la terre, le feu, l'eau et tous les éléments analogues à ceux-là ; ce mot se dit des corps en général, et des animaux qui en viennent, ou des corps célestes, et des parties dont ils sont formés. Tous ces êtres sont appelés des substances, parce qu'ils ne peuvent jamais être pris pour attributs d'un sujet, et qu'au contraire ils sont les sujets auxquels tout le reste est attribué.

§ 2. Dans une autre [15] acception, on entend par Substance ou essence, tout ce qui est la cause intrinsèque de l'existence, dans les êtres qui ne sont pas faits pour être jamais les attributs d'un sujet quelconque. C'est ainsi qu'on dit de l'âme qu'elle est la substance, ou l'essence, de l'être animé.

§ 3. Substance signifie encore toutes les parties qui, dans les êtres comme ceux dont nous venons de parler, définissent et expriment ce que ces êtres sont en eux-mêmes, et dont la suppression entraîne la suppression de l'être total. Par exemple, la surface étant anéantie, le corps est anéanti en même temps, comme le disent quelques philosophes ; et la surface disparaît, si la ligne vient [20] à disparaître. Aussi, et d'une manière plus générale encore, a-t-on dit qu'il en est de même du nombre; car, le nombre étant anéanti, il ne reste plus rien, c'est à dire que le nombre est considéré comme tenant cette place et déterminant toutes choses.

§ 4. Enfin, on appelle substance, dans chaque chose, ce qui la fait ce qu'elle est, et ce dont l'explication constitue la définition essentielle de cette chose.

§ 5. En résumé, il y a deux acceptions de ce mot de Substance : d'abord, c'est le sujet dernier, qui n'est plus l'attribut de quoi que ce soit, et qui est un être spécial, séparé de tout autre ; en d'autres termes, c'est précisément, dans chaque être individuel, sa forme et son espèce.

CHAPITRE IX

Définition du mot Identité ; premier sens du mot d'Identique, pris indirectement par rapport aux attributs d'un même être ; second sens du mot d'Identique appliqué à des êtres substantiels

; signification du mot Autre ; signification du mot Différent ; signification du mot Semblable, et du mot Dissemblable ; opposition de ces deux mots.

Identité.

§ 1. Les choses sont dites identiques entre elles en un premier sens, qui est indirect. Par exemple, on peut dire que le Blanc et l'Instruit sont choses identiques, parce que ce sont les attributs d'un même être identique. On peut dire aussi que Homme et Instruit sont identiques, parce que l'un de ces termes est réciproquement l'attribut de l'autre. De même, on dit que l'être instruit est homme, parce que l'instruction est l'attribut de l'homme. [30] Instruit peut être à l'un et à l'autre séparément, de même que chacun de ces termes peut-être l'attribut d'Instruit. En effet, l'homme et l'être instruit sont dits identiques à l'homme instruit; et l'homme instruit est identique aux deux autres termes séparés.

§ 2. Aussi, aucune de ces expressions ne peuvent-elles jamais être employées d'une manière générale ; car il ne serait pas exact de dire que tout Homme sans exception et Instruit [35] soient identiques. C'est que les termes généraux existent en soi et d'une existence propre, tandis que les attributs accidentels n'existent pas en eux-mêmes, [1018b] et qu'ils ne peuvent être attribués absolument qu'à des êtres particuliers et individuels. Si Socrate peut bien être pris pour identique à Socrate instruit, c'est que le terme de Socrate n'est pas applicable à plusieurs êtres, et que l'on ne dit pas : Tout Socrate comme on dit : Tout homme. Il y a donc des choses qu'on appelle identiques dans le sens qu'on vient d'exposer.

§ 3. Mais il y a aussi des choses identiques en soi et essentiellement, ainsi qu'il y a des choses qui sont Unes en soi ; car pour tous les êtres dont la matière est une en espèce ou en nombre, on dit qu'ils sont identiquement les mêmes, comme on le dit des choses dont la substance est une et identique.

§ 4. Il s'ensuit qu'évidemment l'identité est une sorte d'unité d'existence, soit qu'il s'agisse de plusieurs êtres distincts, soit qu'il s'agisse d'un être unique, qu'on regarde comme plusieurs. C'est ainsi qu'on dit, par exemple, qu'un seul et même être est identique à lui-même ; et alors, on considère cet être unique comme s'il était deux êtres au lieu d'un.

§ 5. On dit des choses [10] qu'elles sont Autres quand leurs espèces sont multiples, ou quand c'est leur matière ou leur définition essentielle qui le sont. D'une manière générale, Autre est une expression opposée à celle d'Identique.

§ 6. On dit des choses qu'elles sont Différentes, lorsqu'elles sont Autres, tout en étant d'ailleurs identiques sous un certain point de vue, pourvu seulement que ce ne soit pas en nombre, mais que ce soit en espèce, ou en genre, ou par une analogie proportionnelle.

§ 7. On appelle encore Différentes les choses dont le genre est autre, et les choses qui sont contraires entre elles ; en un mot, toutes celles qui, dans leur substance, renferment [15] la diversité qui les fait Autres,

§ 8. On appelle Semblables les choses qui éprouvent complètement la même modification, et celles qui éprouvent plus de modifications identiques que de modifications différentes. Les choses sont Semblables encore quand elles ont une seule et même qualité ; et dans les cas où les choses peuvent changer de contraires en contraires, la chose qui peut en subir aussi le plus, ou du moins en subir les principaux, est semblable à la chose qu'on lui compare.

§ 9. Les choses Dissemblables sont dites par opposition aux choses Semblables.

CHAPITRE X

Définition du mot Opposé ; contradiction, contraires, relatifs, privation et possession ; définition spéciale du mot Contraire ; quatre espèces diverses de contraires ; contraires dérivés ; nuances diverses de ces mots selon les nuances de l'Un et de l'Être ; définition du mot Autre ; acceptions diverses de ce mot ; l'identité est le contraire de l'opposition.

Opposé.

§ 1. On appelle Opposés les deux termes de la contradiction, les Contraires, les Relatifs, la Privation et la Possession, et les états, soit primordiaux d'où sortent les êtres, soit derniers dans lesquels ils se dissolvent, c'est-à-dire, leurs productions et leurs destructions. Pour les attributs qui ne peuvent appartenir simultanément au même sujet, incapable d'ailleurs de les recevoir tous les deux l'un après l'autre, on dit qu'ils sont Opposés, soit qu'on les considère eux-mêmes, soit qu'on regarde aux principes d'où ils sont sortis. Ainsi, par exemple, le brun et le blanc n'appartiennent jamais à la fois au [25] même objet; et voilà pourquoi les principes d'où ils sortent sont également opposés entre eux.

§ 2. On entend par Contraires les termes qui, étant de genres différents, ne peuvent se rencontrer simultanément dans un seul et même sujet; les termes qui dans un même genre diffèrent le plus possible entre eux ; les termes qui diffèrent le plus possible dans un seul et même sujet, capable de les recevoir tour à tour; les termes qui diffèrent le plus possible, tout en ayant la même [30] puissance ; enfin, les termes dont la différence est la plus grande possible, soit absolument, soit en genre, soit en espèce.

§ 3. Les Contraires autres que ceux-là sont appelés aussi de ce nom, tantôt parce qu'ils ont les mêmes contraires que ceux qu'on vient de dire, tantôt parce qu'ils sont susceptibles de les recevoir, tantôt parce qu'ils peuvent les faire ou les souffrir, tantôt parce qu'ils les font ou les souffrent effectivement, tantôt parce qu'ils les perdent ou les acquièrent, les possèdent [35] ou en sont privés.

§ 4. L'Un et l'Être étant pris en plusieurs acceptions, c'est une conséquence nécessaire que tout ce qui leur est attribué ait tout autant d'acceptions diverses. Ainsi, le Même ou l'Identique, l'Autre, le Contraire sont pris dans des sens aussi nombreux; et par suite, le sens d'Autre est différent, selon chacune des catégories.

§ 5. On appelle Autres, sous le rapport de l'espèce, toutes les choses qui, faisant partie du même genre, ne sont pas cependant subordonnées les unes aux autres; [1018b] toutes celles qui, étant du même genre, offrent une différence entre elles; enfin, toutes celles qui sont contraires en substance.

§ 6. Les Contraires sont spécifiquement Autres aussi les uns à l'égard des autres, soit tous sans exception, soit du moins les contraires primitifs, soit lorsque, étant dans la dernière [5] espèce du genre, les choses comportent des définitions Autres. Tels sont, par exemple, l'homme et le cheval, dont le genre est indivisible, mais dont cependant les définitions sont différentes.

§ 7. Enfin, on appelle Contraires toutes les choses qui, étant dans la même substance, ont néanmoins une différence.

§ 8. Les choses sont spécifiquement les Mêmes, quand elles sont exprimées d'une manière opposée à celles qu'on vient d'analyser.

CHAPITRE XI

Définition des mots Antérieur et Postérieur ; antériorité et postériorité de lieu ; antériorité et postériorité de temps ; antériorité et postériorité de mouvement, de puissance, d'ordre et de position ; antériorité et postériorité relatives à la connaissance selon la raison ou selon le témoignage des sens ; les modifications suivent sous ce rapport les sujets auxquels elles s'appliquent ; antériorité résultant de l'indépendance ; citation de Platon, ; le sujet est antérieur aux attributs ; la puissance est antérieure à l'acte.

Antériorité, Postériorité.

§ 1. Antérieur et Postérieur ne s'appliquent aux diverses choses que parce qu'on suppose, dans chaque genre, un certain [10] primitif, et un certain principe, qui sert de point de départ ; et alors, l'Antérieur est ce qui se rapproche le plus du principe, qui est déterminé ou absolument et par la nature, ou qui est relatif, ou qui est dans certains lieux, ou qui est sous certaines conditions. Ainsi, pour ce qui regarde le lieu, les choses sont antérieures, parce qu'elles sont plus rapprochées d'un certain lieu déterminé, soit par la nature, comme le milieu par exemple, ou l'extrémité, soit d'un lieu pris arbitrairement. Ce qui en est plus éloigné est Postérieur.

§ 2. A la place du lieu, ce peut être [15] le temps, qui détermine l'Antériorité et la Postériorité. L'Antérieur, en ce cas, est ce qui est plus éloigné de l'instant présent, quand il est question du passé. Ainsi, la guerre de Troie est antérieure à la guerre Médique, parce qu'elle est beaucoup plus loin du moment où l'on parle. Parfois, les choses sont dites Antérieures dans le temps, parce qu'elles sont au contraire plus rapprochées du moment où l'on est, comme c'est le cas pour les choses de l'avenir. Ainsi, les Jeux Néméens sont Antérieurs aux Jeux Pythiques, parce qu'ils sont plus près de l'instant actuel, cet instant étant pris comme principe et point de départ primitif.

§ 3. D'autres fois, l'Antérieur se rapporte au mouvement; et alors, Antérieur signifie ce qui se rapproche davantage du premier moteur. C'est ainsi que l'enfant est Antérieur à l'homme; et, dans ce cas, le principe qu'on adopte est considéré comme une sorte de principe absolu.

§ 4. D'autres fois encore, l'Antérieur s'entend de la puissance ; et alors, l'Antérieur est ce qui a une puissance prépondérante, ce qui est plus puissant. Par là, on entend une chose qu'une autre chose doit suivre, de toute nécessité, dans ses tendances diverses, cette seconde chose ne venant qu'après l'autre, de telle sorte que, si la première ne donne [25] pas le mouvement, la seconde ne l'a pas ; et que, si la première au contraire le donne, la seconde est mue à son tour. Or, c'est la tendance de la première chose qui est ici le principe.

§ 5. L'Antérieur se rapporte encore à l'ordre et à la position; et ce sens d'Antérieur s'applique partout où les choses ont une distance proportionnelle par rapport à un objet donné. Par exemple, le suivant du Coryphée est Antérieur à l'homme du troisième rang, de même que l'avant-dernière corde est Antérieure à la dernière. Ici c'est le Coryphée qui sert de principe; et là, c'est la corde moyenne.

§ 6. Voilà donc une première [30] nuance du mot Antérieur, pour les choses dont on vient de parler.

§ 7. Dans une autre nuance, l'Antérieur se rapporte à la connaissance; et c'est aussi un Antérieur absolu. Pour ce genre d'Antériorité, les choses diffèrent selon que la connaissance s'adresse à la raison ou à la sensibilité. Dans l'ordre de la raison, c'est l'universel qui est Antérieur; pour la sensibilité, c'est l'individuel. En raison, l'attribut est [35] Antérieur au tout que forment l'attribut et le sujet, réunis. Par exemple, Instruit est Antérieur à Homme instruit; car la notion totale n'est pas possible sans la partie, quoique Instruit ne puisse pas exister seul, s'il n'y a pas quelqu'un qui soit instruit.

§ 8. Antérieur s'applique encore aux qualités des choses qui sont antérieures ; et c'est ainsi que la rectitude d'une ligne peut être dite Antérieure au poli d'une surface; car l'une est une qualité essentielle de la ligne, tandis que l'autre ne concerne que la surface simplement.

§ 9. [1019e] C'est bien là ce qu'on entend par Antérieur et Postérieur. Mais, en nature et en essence, les Antérieurs sont les choses qui peuvent exister indépendamment d'autres choses, tandis que ces autres choses ne peuvent pas exister sans elles, distinction établie déjà par Platon.

§ 10. Mais, comme le mot d'Être [5] peut s'entendre en plusieurs sens, c'est le sujet d'abord qui est Antérieur à tout; et voilà comment aussi la substance est Antérieure au reste. Puis, à un autre point de vue, il faut distinguer ici les simples possibilités et les réalités. Il y a des choses qui sont Antérieures en puissance; d'autres qui le sont en réalité. Par exemple, en puissance la moitié de la ligne est Antérieure à la ligne entière; la partie est Antérieure au tout, et la matière l'est à la substance. Mais [10] en réalité, elle est postérieure ; car il faut que d'abord l'actualité ait disparu pour que la puissance existe à son tour.

§ 11. A certain égard, toutes les choses qu'on appelle Antérieures et Postérieures rentrent dans ces dernières nuances; car, en fait de production, les unes peuvent être sans les autres, le tout, par exemple, pouvant être sans les parties, tandis qu'en fait de destruction, la partie peut être détruite sans que le tout soit détruit. Et ainsi du reste.

CHAPITRE XII

Définition du mot Puissance ou Possibilité ; premier sens du mot de Puissance ; c'est le principe du changement produit sur un autre être ; puissance signifie aussi la faculté de souffrir, ou la faculté d'achever une chose selon une volonté réfléchie ; puissance confondue avec l'immuabilité ; puissance d'action et de repos ; puissance venant des qualités qu'on possède et de celles dont on manque ; puissance du bien ; impuissance opposée à la puissance ; conditions de temps et de lieu. Puissance prise dans le sens de possibilité et d'impossibilité ; définition de l'impossible ; le contraire de l'impossible est nécessairement vrai ; sens divers du mot Possible ; la puissance en géométrie n'est qu'une expression métaphorique ; résumé sur les mots de Puissance et de Possibilité ; l'idée première de la puissance est la faculté de produire un changement quelconque.

Puissance.

§ 1. [15] Puissance désigne d'abord le principe du mouvement, ou du changement quelconque, dans un autre être, en tant qu'il est autre. Par exemple, la puissance de construire ne se trouve pas dans le bâtiment qui est construit ; et si la puissance de guérir peut se trouver dans l'être qui est guéri, ce n'est pas du moins en tant qu'il est guéri.

§ 2. Si donc, généralement parlant, la puissance est le principe du mouvement, ou du changement, dans un autre en tant qu'il est autre, elle peut être aussi pour l'être lui-même la puissance [20] d'être mû par un autre en tant qu'autre. C'est la Puissance qui fait qu'un être qui souffre, souffre une certaine action. Tantôt nous employons cette expression générale, parce que la chose peut souffrir une affection quelconque; et tantôt, cette expression ne s'applique pas à toute affection indistinctement, mais aux seules affections qui améliorent.

§ 3. Parfois encore, la puissance exprime la faculté d'achever une chose comme il convient, ou selon la libre volonté qu'on en a. C'est ainsi en effet que, de gens qui n'ont fait que venir ou que parler, mais qui ne l'ont [25] pas bien fait, ou qui même seulement ne l'ont pas fait selon leur gré, nous disons qu'ils n'ont pas pu venir ou parler. Même remarque s'il s'agissait de la passion au lieu de l'action.

§ 4. On appelle encore Puissances tous les états dans lesquels les choses sont, ou absolument impossibles, ou immuables, ou tout au moins très peu susceptibles d'un mouvement qui puisse les détériorer ; car lorsqu'une chose est brisée, broyée, tordue, en un mot lorsqu'elle est détruite, ce n'est pas apparemment parce [30] qu'elle peut, c'est au contraire parce qu'elle ne peut pas, et qu'il lui manque quelque chose. Sous ce rapport, on appelle impassibles les choses qui souffrent à peine, ou qui ne souffrent qu'à la longue, à cause de la puissance qu'elles possèdent, ou de la puissance qu'elles exercent, ou de l'état dans lequel elles se trouvent.

§ 5. Comme le mot de Puissance a tous les sens différents qu'on vient de voir, on dira aussi d'une chose qu'elle est Possible dans des acceptions diverses : l'une d'abord, quand la chose a son principe de mouvement, ou de changement quelconque, dans un autre en tant qu'autre ; car ce qui produit le repos est bien aussi une puissance d'un certain genre.

§ 6. En second lieu, quand c'est une autre partie d'elle-même qui a cette puissance.

§ 7. [1019a] Enfin, dans une troisième acception, quand la chose a cette puissance de changer, d'une manière quelconque, soit en bien, soit en mal ; car ce qui est détruit semble bien avoir la puissance d'être détruit, ou du moins il n'aurait pas été détruit s'il avait été dans l'impossibilité de l'être. Mais cet être qui peut être détruit doit bien avoir maintenant un certain état, [5] un principe, une cause, qui fait qu'il souffre ce qu'il souffre.

§ 8. Parfois, la chose semble être possible comme elle l'est, parce qu'elle a et possède certaines conditions ; d'autres fois, parce qu'elle en est privée. Mais si la privation, de son côté, est aussi une sorte de possession, alors tout ce qui est possible l'est sans exception par les propriétés qu'il possède. Dans ce cas, l'Être est homonyme ; et par suite, on dit d'une chose qu'elle est possible tout à la fois, parce qu'elle a telle disposition et tel principe, et aussi parce qu'elle en est privée, si toutefois on peut dire qu'on a une chose [10] quand on en est privé.

§ 9. En un autre sens, on dit d'une chose qu'elle est possible, quand elle n'a pas la puissance de détruire une chose, ou qu'elle n'a pas dans un autre, ou en tant qu'autre, le principe de destruction.

§ 10. On dit encore de toutes les choses qu'elles sont possibles par cela seul qu'il leur arrive, ou de se produire, ou de ne pas se produire absolument, ou de se produire bien. Même dans les choses inanimées, on retrouve une puissance de ce genre : et par exemple, pour des instruments dont l'homme se sert; car, en parlant d'une lyre, on dit de celle-ci qu'elle peut [15] donner des sons, et de celle-là qu'elle ne le peut pas, par cela seul que les sons qu'elle rend ne sont pas tout ce qu'ils devraient être.

§ 11. L'Impuissance est la privation de la Puissance ; et la disparition, quelle qu'elle soit, du principe en question, disparition qui a lieu, ou d'une manière absolue, ou dans l'être qui devrait naturellement avoir la puissance, ou bien à l'époque où il devrait naturellement déjà la posséder. Par exemple, en partant de l'impuissance à engendrer, on ne peut pas mettre sur la même ligne, et l'enfant, et l'homme, et l'eunuque.

§ 12. Chacune des deux espèces [20] de puissance a une impuissance qui lui est opposée soit que cette puissance soit cause d'un simple mouvement, soit qu'elle produise un mouvement qui mène la chose au bien.

§ 13. On dit des choses qu'elles sont Impuissantes dans le sens qu'on vient d'indiquer. Mais l'Impuissance se prend encore en un autre sens, je veux dire, le sens de Possible et d'Impossible. On entend par Impossible tout ce dont le contraire est nécessairement vrai ; et c'est ainsi qu'il est Impossible que la diagonale soit commensurable au côté, parce que cette proposition [25] est essentiellement fausse. Et ce n'est pas seulement, parce que le contraire est vrai, mais c'est encore parce qu'il est nécessaire. Ici, par exemple, la diagonale est nécessairement incommensurable. Donc, supposer qu'elle est commensurable, ce n'est pas simplement faux ; mais c'est nécessairement faux.

§ 14. Le contraire de cet Impossible, c'est le Possible dans le cas où le contraire n'est pas nécessairement faux. Ainsi, l'on dit qu'il est Possible que telle personne soit assise; car il n'est pas [30] nécessairement faux qu'elle ne soit pas assise.

§ 15. Le mot de Possible signifie donc, d'une façon, et comme on vient de le dire, ce qui n'est pas nécessairement faux ; d'une autre façon, ce qui est vrai; et enfin, ce qui peut être vrai.

§ 16. Ce n'est que par métaphore qu'on parle de Puissance en géométrie.

§ 17. En résumé, tous ces Possibles ne se rapportent pas à l'idée vraie de Puissance. Mais tous les Possibles qui s'y rapportent réellement, sont relatifs à la notion première et unique de puissance indiquée plus haut, [1020a] et celle-là c'est le principe qui cause le changement dans un autre en tant qu'autre. Tous les autres Possibles sont ainsi dénommés, les uns, parce que quelque autre partie d'eux-mêmes a une puissance de ce genre ; d'autres, au contraire, parce qu'ils ne l'ont pas ; d'autres enfin, parce qu'ils la possèdent dans telle ou telle mesure.

§ 18. Mêmes remarques pour les Impossibles ; et par conséquent, on peut conclure que la définition principale de la Puissance première est celle-ci : « Le principe qui produit le changement en un autre en tant qu'autre. »

CHAPITRE XII

Définition du mot Puissance ou Possibilité ; premier sens du mot de Puissance ; c'est le principe du changement produit sur un autre être ; puissance signifie aussi la faculté de souffrir, ou la faculté d'achever une chose selon une volonté réfléchie ; puissance confondue avec l'immutabilité ; puissance d'action et de repos ; puissance venant des qualités qu'on possède et de celles dont on manque ; puissance du bien ; impuissance opposée à la puissance ; conditions de temps et de lieu. Puissance prise dans le sens de possibilité et d'impossibilité ; définition de l'impossible ; le contraire de l'impossible est nécessairement vrai ; sens divers du mot Possible ; la puissance en géométrie n'est qu'une expression métaphorique ; résumé sur les mots de Puissance et de Possibilité ; l'idée première de la puissance est la faculté de produire un changement quelconque.

Quantité.

§ 1. Quantité s'entend de tout ce qui est divisible dans les parties qui le composent, et dont les deux parties, ou chacune des parties forment naturellement une certaine unité et quelque chose d'individuel.

§ 2. La quantité est un nombre, quand elle se compte ; c'est une grandeur, quand elle [10] se mesure. On entend par nombre ce qui peut se diviser en parties non continues ; et par grandeur, ce qui est divisible en parties qui tiennent les unes aux autres. Quand la grandeur n'est continue qu'en un seul sens, on l'appelle longueur. Quand c'est en deux, on l'appelle largeur; et en trois, c'est profondeur.

§ 3. Entre ces différents termes, la pluralité qui est délimitée et finie, c'est le nombre ; la longueur, c'est la ligne ; la largeur, c'est la surface ; la profondeur, c'est le corps.

§ 4. De plus, [5] il y a des quantités qui sont ainsi dénommées en soi et par elles-mêmes ; d'autres, qui ne le sont qu'indirectement. Ainsi, la ligne est en soi une quantité ; l'instruction ne peut être une quantité qu'indirectement.

§ 5. Parmi les quantités en soi, les unes sont des quantités par leur substance propre. Ainsi, la ligne est par sa propre substance une quantité ; car dans la définition [19] qui explique ce qu'est la ligne, on fait entrer l'idée de quantité. Les autres espèces de quantités en soi ne sont que les modifications et les qualités de la substance de ce genre : par exemple, le beaucoup et le peu, le long et le court, le large et l'étroit, le haut et le bas, le lourd et le léger, et toutes les nuances de cette sorte.

§ 6. Le grand et le petit, le majeur et le moindre, qu'on les prenne, soit en eux-mêmes soit dans leurs rapports réciproques, [25] sont des modifications essentielles de la quantité, bien que d'ailleurs ces mots puissent, par métaphore, s'appliquer aussi à d'autres choses que la quantité. Quant aux quantités qui ne sont appelées ainsi qu'indirectement, les unes reçoivent ce nom comme l'instruction, dont on parlait plus haut, et qui n'est une quantité, ainsi que la blancheur peut l'être, que parce que l'objet où elles sont est lui-même une quantité.

§ 8. D'autres, au contraire, sont des quantités comme le mouvement et le temps. En effet, le temps et le mouvement sont des quantités d'un certain genre et sont des continus, par cela même que ce dont ils sont les affections est divisible. Et l'idée de division s'applique, non pas au corps qui est mis en mouvement, mais à l'espace parcouru ; car c'est parce que cet espace est une quantité que le mouvement en est une; et le temps est une quantité, parce que le mouvement en est une aussi.

CHAPITRE XIII

Définition du mot, Quantité : quantité entendue d'une manière générale ; le nombre, la grandeur ; longueur, largeur, profondeur ; quantités substantielles, quantités indirectes ; nuances et modifications de la quantité ; les quantités indirectes ne le sont que par les objets auxquels elles s'appliquent ; comment le mouvement et le temps sont des quantités.

Qualité.

§ 1. Le mot de Qualité, en un premier sens, indique la différence essentielle. Par exemple, l'homme est un animal doué d'une certaine qualité; il est bipède, tandis que le cheval est quadrupède. Le cercle est une figure géométrique qui a une qualité particulière, celle de n'avoir point d'angle; et c'est là la différence essentielle qui constitue sa qualité. Ainsi, dans ce premier sens, la qualité peut être définie la différence essentielle.

§ 2. [1020b] En un autre sens, le mot de Qualité s'applique aux êtres immobiles, aux êtres mathématiques ; et c'est de cette façon que les nombres peuvent avoir certaine Qualité. Tels sont, par exemple, les nombres multiples, ceux qui ne sont pas pris une seule et unique fois, mais qui ont [5] quelque chose de la surface et du solide, comme sont les nombres multipliés une fois, ou deux fois, par eux-mêmes. La Qualité représente, en ce sens, ce qui subsiste dans l'essence du nombre après la quantité; car l'essence de chaque nombre, c'est de n'être pris qu'une seule fois en lui-même. Soit, si l'on veut, le nombre six ; son essence n'est pas d'être pris deux fois, trois fois ; mais c'est d'être pris une seule fois; six est une seule et unique fois six.

§ 4. On entend, en un second sens, par Qualités les modifications des substances mises en mouvement : je veux dire, la chaleur, le froid, [10] la blancheur, la noirceur, la légèreté et la pesanteur, et toutes ces variations qui font qu'on peut dire des corps, qui changent, qu'ils deviennent autres qu'ils n'étaient. La Qualité s'entend encore de la vertu et du vice, et, d'une manière plus générale, du bien et du mal.

§ 5. Voilà donc, on peut dire, deux sens du mot Qualité ; et l'un de ces sens est le principal : la Qualité, dans son acception primordiale, est la différence de la substance. La Qualité, dans les nombres, fait partie aussi de la qualité ainsi entendue; car là encore, c'est une sorte de différence des substances; seulement, ce sont des substances qui ne se meuvent pas, ou qui du moins sont considérées en tant qu'elles ne sont pas mues.

§ 6. Dans le second sens, le mot de Qualité exprime les modifications des choses qui se meuvent, en tant qu'elles se meuvent, et aussi, les différences des mouvements.

§ 7. La vertu et le vice peuvent également être rangés parmi les modifications de ce genre; car le vice et la vertu expriment des différences de [25] mouvement et d'action, qui indiquent que les êtres en mouvement font, ou souffrent, le bien ou le mal. En effet, ce qui peut être mû ou agir de telle manière est bon ; ce qui agit de telle autre façon, et d'une façon contraire, est mauvais.

§ 8. D'ailleurs, ce sont surtout le bien ou le mal qui déterminent la Qualité dans les êtres animés, et, parmi ces êtres, dans ceux-là principalement qui sont doués [25] de libre arbitre.

CHAPITRE XIV

Définition du mot Qualité : la qualité est d'abord la différence qui caractérise substantiellement un être ; idée de la qualité dans les êtres immobiles, et spécialement dans les nombres ; nombres simples, nombres multiples ; second sens du mot Qualité appliqué aux êtres qui changent et se modifient ; rôle du bien et du mal, déterminant surtout les qualités dans les êtres animés, et doués de libre arbitre.

Relation.

§ 1. Par Relatifs, on entend, par exemple, le double et la moitié, le triple et le tiers, et, d'une manière générale, le multiple et le multiplié, le surpassant et le surpassé.

§ 2. Ce sont encoré des Relatifs que le corps qui échauffe et le corps échauffé, le corps qui coupe et le corps qui [30] est coupé, en un mot, ce qui agit et ce qui souffre l'action.

§ 3. Ce sont enfin des Relatifs que l'objet mesuré et la mesure, l'objet qui est su et la science qui le sait, l'objet qui est senti et la sensation qui le perçoit.

§ 4. Les premiers Relatifs, énoncés plus haut, sont des Relatifs numériques, entendus soit d'une façon absolue, soit d'une façon déterminée dans les rapports des nombres entre eux, ou par rapport à une certaine unité. Ainsi, le nombre Deux rapporté à Un est un nombre défini; mais le multiple, [35] s'il se rapporte encore numériquement à une unité, ne se rapporte plus à un nombre défini, comme serait tel ou tel nombre spécifié. [1021a] La relation de la moitié en sus à la moitié en moins, numériquement exprimée, s'applique à un nombre défini ; mais, quand on parle d'une partie en sus relativement à une partie en moins, c'est tout aussi indéterminé que le double relativement à l'unité, ou que le surpassant l'est relativement au surpassé ; car le nombre est commensurable, [5] tandis que ces rapports ne se fondent pas sur un nombre commensurable. Le surpassant est d'abord le surpassé ; puis, il est quelque chose de plus; et ce quelque chose d'excédant est absolument indéterminé, puisque, selon le hasard des cas, ce quelque chose peut être égal, ou peut n'être pas égal, au nombre surpassé.

§ 5. Ainsi donc, tous ces Relatifs, dans leur expression verbale, se rapportent au nombre et à ses modifications possibles. L'Égal, le Pareil, [10] l'Identique, sont bien encore des Relatifs, quoique la nuance en soit autre, puisque tous ces termes se rapportent aussi à une unité. Ainsi, on appelle Identiques les êtres dont la substance est une et même substance ; on appelle Pareils, ceux qui ont une même qualité ; de même qu'on appelle Égaux ceux qui ont une même quantité. Or, c'est l'unité qui est le principe et la mesure du nombre, de telle sorte que tous ces termes sont aussi des Relatifs numériques, sans que ce soit d'ailleurs au même point de vue.

§ 6. Quant à tout ce qui produit [15] une action et à tout ce qui en souffre une, ce sont encore là des Relatifs, qui se rapportent à la puissance de faire et de souffrir, et à toutes les manifestations de ces puissances. Telle est, par exemple, la relation de ce qui peut échauffer à ce qui peut être échauffé, parce qu'il y a là une certaine puissance. Telle est aussi la relation de ce qui échauffe actuellement à ce qui est actuellement échauffé ; de ce qui coupe à ce qui est actuellement coupé, parce qu'il y a là une réalité effective et actuelle.

§ 7. Pour les Relatifs numériques, il n'y a rien d'actuel, [20] si ce n'est au sens que nous avons dit ailleurs ; mais il n'y a point pour eux d'actes, ni de réalités de mouvement.

§ 8. Les Relatifs de puissance sont aussi des Relatifs de temps. Par exemple, ce qui a fait est relatif à ce qui a été fait, ce qui fera est relatif à ce qui sera fait. C'est encore à ce point de vue du temps que le père est appelé père relativement à son fils ; car, d'un côté, il y a ce qui a fait, et, de l'autre, ce qui a été fait et [25] a souffert l'action.

§ 9. D'autres Relatifs, au contraire, le sont par la privation de la puissance ; Par exemple, l'Impossibilité est un Relatif de ce genre, ainsi que toutes les choses exprimées sous la même forme ; et, par exemple, l'invisible est ce qui n'a pas la puissance d'être vu.

§ 10. Tous les Relatifs de nombre et de puissance sont constamment Relatifs en ce sens que ce qu'ils sont essentiellement est dit d'une autre chose, et non pas, parce que réciproquement cette autre chose peut leur être appliquée. Par exemple, ce qui est mesuré, ce qui est su, ce qui est [30] intelligible, sont appelés des Relatifs, parce que c'est une autre chose qui est mise en rapport avec eux. Ainsi, le mot d'Intelligible signifie qu'il y a intelligence de la chose à laquelle ce mot s'applique. Mais l'intelligence n'est pas un Relatif de la chose dont elle est l'intelligence ; car ce serait répéter deux fois la même chose. De même encore, la vue est la vue de quelque chose ; mais ce n'est pas de ce dont elle est la vue. Il est exact cependant de dire que la vue est un Relatif ; mais c'est par rapport à la couleur, ou à telle autre chose de ce genre. Autrement et de l'autre façon, on ne ferait que se répéter, en disant que la vue est la vue de l'objet dont elle est la vue.

§ 11. [1021b] Les Relatifs qui sont des relatifs par eux-mêmes, le sont donc de la manière qu'on vient de dire, et aussi, [5] quand les genres auxquels ils appartiennent sont également des relatifs. Par exemple, on dit de la médecine qu'elle est un Relatif, parce que le genre auquel elle appartient, à savoir la science, est aussi un relatif.

§ 12. On appelle encore Relatifs tous les objets qui font que les choses qui les ont sont aussi nommées des Relatifs. Ainsi, l'égalité est un Relatif, parce que l'Égal en est un ; la ressemblance en est un, parce que le semblable est un Relatif, au même titre.

§ 13. Il y a enfin des Relatifs purement indirects ; et c'est ainsi que l'homme peut être appelé un Relatif, parce qu'accidentellement il peut être considéré comme double, et que le double est un Relatif ; [10] ou bien encore, le blanc peut être pris comme Relatif, quand le même objet est, accidentellement et tout à la fois, double et blanc.

CHAPITRE XV

Définition du mot Relatif : relatifs sous le rapport de la quantité, comme les multiples et les sous-multiples ; relatifs sous le rapport de l'action et de la souffrance ; relatifs numériques, déterminés ou indéterminés ; relatifs de puissance ; relatifs de réalité et d'action ; relatifs de temps ; relatifs de privation ; il n'y a pas de réciprocity entre les relatifs ; un terme est relatif à un autre, sans que cet autre lui soit relatif à son tour ; relatifs en soi ; relatifs par dérivation du genre ; relatifs indirects.

Parfait.

§ 1. Parfait se dit d'une chose en dehors de laquelle il n'est plus possible de rien trouver qui lui appartienne, fût-ce même la moindre parcelle. Ainsi, pour une chose, quelle qu'elle soit, le temps qu'elle doit durer est Parfait, quand, en dehors de ce temps régulier, il n'est pas possible de saisir un temps quelconque qui soit une partie de celui qu'elle doit avoir.

§ 2. Parfait se rapporte encore au [15] mérite et au bien, qui ne peut plus être surpassé dans un genre donné. C'est ainsi qu'on dit d'un médecin qu'il est Parfait, ou d'un joueur de flûte qu'il est Parfait, quand rien ne leur manque du mérite qui leur est spécialement propre.

§ 3. Par métaphore inverse, on applique le mot de Parfait même à ce qui est mal, et l'on dit : « Voilà un Parfait sycophante ; Voilà un Parfait voleur, » tout aussi bien que parfois on dit de pareilles gens qu'on les trouve excellentement bons : « C'est un excellent sycophante; [20] c'est un excellent voleur. »

§ 4. La vertu est aussi une sorte de perfectionnement; car pour toute chose, pour toute substance, on la dit Parfaite, lorsque, dans le genre de vertu qui lui convient, il ne lui manque rien de ce qui doit en constituer l'étendue naturelle.

§ 5. On appelle encore [25] Parfaites les choses qui parfont et atteignent une bonne fin ; car elles sont Parfaites, par cela seul qu'elles parfont cette fin. Une conséquence de ceci, c'est que, la fin des choses étant une extrême et dernière limite, on transporte métaphoriquement le mot de Parfait aux choses les plus mauvaises, et que l'on dit d'une chose qu'elle est Parfaitement perdue, qu'elle est Parfaitement détruite, quand il ne manque plus rien à la ruine et au mal, et qu'on est absolument au bout. C'est ainsi qu'en parlant de la mort, on dit, la fin dernière, parce que la fin des choses et la mort sont l'une et l'autre des extrêmes, de même que la fin et le pourquoi des choses sont [30] des extrêmes également.

§ 6. En résumé, les choses dites Parfaites essentiellement et en soi, sont ainsi dénommées selon les différents sens qu'on vient de voir : les unes, parce que, en fait de bien, rien ne leur manque, et qu'elles n'ont en bien, ni aucun excès, ni aucun défaut ; les autres, [33] parce que, d'une manière générale, elles ne peuvent être surpassées en leur genre, et qu'il n'y a plus rien à demander en dehors de ce qu'elles sont.

§ 7. [1022a] Quant aux autres choses qu'on appelle Parfaites, c'est par rapport à celles-là qu'on les nomme ainsi, soit parce qu'elles sont, ou qu'elles présentent, quelque chose d'analogue au Parfait, soit parce qu'elles s'accordent avec elles, soit parce qu'elles soutiennent tel ou tel autre rapport avec les choses qui sont primitivement appelées Parfaites.

CHAPITRE XVI

Définition du mot Parfait : parfait représente toujours quelque chose de complet, à quoi rien ne manque ; perfection de temps ; perfection de mérite ; emploi métaphorique de ce mot appliqué au mal, quand le mal est complet ; perfection relative à la fin des choses et à leur pourquoi ; la mort et la fin des choses ; perfection essentielle ; perfection dérivée.

Terme.

§ 1. Le Terme d'une chose quelconque, c'est son point extrême, en dehors duquel il n'y a plus [5] rien à prendre du primitif, et en deçà duquel se trouve tout l'essentiel.

§ 2. Le Terme est aussi la forme limitée d'une grandeur, ou de ce qui a une grandeur quelconque. C'est enfin le but de chaque chose; et par là, j'entends le point où aboutit le mouvement et l'action, par opposition au point d'où il part.

§ 3. Parfois cependant, le mot de Terme a les deux significations, et il exprime tout ensemble, et le point de départ et le point d'arrivée, le pourquoi ou le but final de la chose, sa substance, et ce qui la fait être essentiellement ce qu'elle est. C'est là, en effet, le Terme et le but [10] de la connaissance ; et si c'est le Terme de la connaissance, ce doit être aussi le Terme de la chose. Ainsi évidemment, toutes les significations que peut avoir le mot de Principe, le mot de Terme les a en nombre égal.

§ 4. On peut même dire qu'il en a davantage; car le principe est une sorte de Terme, tandis qu'un Terme n'est pas toujours un Principe.

CHAPITRE XVII

Définition du mot Terme ; double sens du mot Terme ; il peut être aussi bien le point de départ que le point d'arrivée ; le Terme se confond avec le pourquoi et le but final ; rapports et différences du Terme et du Principe.

Terme.

§ 1. Le Terme d'une chose quelconque, c'est son point extrême, en dehors duquel il n'y a plus [5] rien à prendre du primitif, et en deçà duquel se trouve tout l'essentiel.

§ 2. Le Terme est aussi la forme limitée d'une grandeur, ou de ce qui a une grandeur quelconque. C'est enfin le but de chaque chose; et par là, j'entends le point où aboutit le mouvement et l'action, par opposition au point d'où il part.

§ 3. Parfois cependant, le mot de Terme a les deux significations, et il exprime tout ensemble, et le point de départ et le point d'arrivée, le pourquoi ou le but final de la chose, sa substance, et ce qui la fait être essentiellement ce qu'elle est. C'est là, en effet, le Terme et le but [10] de la connaissance ; et si c'est le Terme de la connaissance, ce doit être aussi le Terme de la chose. Ainsi évidemment, toutes les significations que peut avoir le mot de Principe, le mot de Terme les a en nombre égal.

§ 4. On peut même dire qu'il en a davantage; car le principe est une sorte de Terme, tandis qu'un Terme n'est pas toujours un Principe.

CHAPITRE XVIII

Définition de l'expression de En soi; elle signifie d'abord la forme et l'essence des choses ; puis, leur matière et leur sujet; rapports de l'idée de En soi et de l'idée de Cause; application de cette expression à la position et au lieu ; application aux éléments essentiels de la définition ; application au primitif du genre, et à ce qui n'a pas d'autre cause que soi.

En soi.

[§ 1.](#) L'expression de En soi peut avoir plusieurs acceptions diverses. Un premier sens, [15] 'est la forme et la substance essentielle de chaque chose : Bon En soi, par exemple le bien En soi.

[§ 2.](#) En un autre sens, En soi désigne le primitif ou une chose se trouve naturellement : la couleur, par exemple, est dans un primitif, qui est la surface des corps.

[§ 3.](#) Ainsi, la chose à laquelle s'applique primordialement l'expression de En soi, c'est la forme ou l'espèce; puis, en second lieu, En soi, signifie la matière et le sujet primordial de chaque chose.

[§ 4.](#) L'expression de En soi a d'ailleurs autant de nuances que celle [20] de Cause pourrait en avoir. Ainsi, quand on parle de l'objet En soi pour lequel telle personne est venue, cela signifie la cause qui l'a fait venir. Le sujet En soi sur lequel telle personne a eu tort ou a eu raison, dans une discussion, est la cause qui a rendu son raisonnement faux ou victorieux.

[§ 5.](#) En soi peut s'appliquer encore à la position qu'on a prise, et l'on dit : En tant qu'il se tient debout, En tant qu'il marche, pour indiquer, dans toutes ces expressions, la situation et le lieu qu'on occupe essentiellement.

[§ 6.](#) Par conséquent, [25] l'expression de En soi se prend nécessairement en des acceptions diverses. En soi exprime d'abord pour chaque chose ce qu'elle est essentiellement : par exemple, Callias est Callias En soi, c'est-à-dire il est ce qu'est essentiellement Callias.

[§ 7.](#) En second lieu, En soi exprime tout ce qui entre dans l'essence d'un être. Ainsi, Callias est En soi un être animé; car la notion d'animal entre dans la définition de Callias, puisqu'il est un animal d'une certaine espèce, un être animé.

[§ 8.](#) [30] En soi s'entend encore de ce qui se trouve primitivement dans l'objet, ou dans une de ses parties. Par exemple, la surface est blanche En soi; l'homme est En soi un animal, un être vivant, puisque l'âme est une partie de l'homme, et que c'est en elle que se trouve primitivement la vie dont il est animé.

[§ 9.](#) On entend encore par l'expression En soi ce dont une autre chose n'est pas cause. L'homme peut avoir, si l'on veut, bien des causes, l'animal, le bipède, etc. ; mais néanmoins l'homme En soi [35] est homme.

[§ 10.](#) Enfin, on appelle En soi tout ce qui appartient à l'être seul, et en tant que lui seul possède la qualité en question. C'est en ce sens que tout ce qui est séparé est dit être En soi.

CHAPITRE XIX

Définition du mot Disposition.

Disposition.

[§ 1.](#) [1022b] On appelle Disposition, dans une chose qui a des parties, l'ordre qu'elles présentent, soit relativement au lieu, soit relativement à la puissance, soit relativement à l'espèce.

§ 2. C'est qu'il y a là une sorte de position, comme le mot même de Disposition le fait assez entendre.

CHAPITRE XX

Définition du mot Possession ou État : premier sens dans lequel ce mot peut être pris; second sens de ce mot, qui se confond presque entièrement avec celui de Disposition ; une simple partie de la chose suffit pour la caractériser de cette façon.

Possession.

§ 1. En un premier sens, on doit entendre par Possession une sorte d'acte réciproque [5] de ce qui possède et de ce qui est possédé : par exemple, un phénomène intérieur ou un mouvement; car, lorsque l'un fait et que l'autre est fait, il y a, comme intermédiaire entre l'un et l'autre, l'action qui fait la chose. Ainsi, entre celui qui porte ou possède un vêtement, et entre le vêtement qui est possédé ou porté, il y a l'intermédiaire du port et de la Possession.

§ 2. Il est évident, d'ailleurs, qu'on ne peut pas posséder cette Possession; car alors la série irait à l'infini, si l'on pouvait dire qu'on possède la Possession de ce qui est possédé.

§ 3. En un autre sens, Possession peut signifier la disposition d'après laquelle on dit d'un être, qu'il est en bon ou mauvais état, soit en lui-même, soit par rapport à une autre chose. C'est en ce sens que la santé est une Possession d'un certain genre ; car elle est une disposition toute spéciale.

§ 4. Pour employer ce mot de Possession, il suffit même qu'il y ait une partie seulement de la chose qui ait cette disposition; et voilà comment le mérite de simples parties constitue une certaine Possession pour la chose entière.

CHAPITRE XXI

Définition du mot Passion ; en un premier sens, c'est la qualité ; en un autre sens, c'est la réalisation des qualités, surtout des mauvaises ; passion peut avoir aussi le sens de malheurs et de grandes peines.

Passion.

§ 1. [15] En un premier sens, Passion signifie la qualité qui fait dire d'un être qu'il peut devenir autre qu'il n'était. Ainsi, le blanc et le noir, le doux et l'amer, la pesanteur et la légèreté, et toutes les qualités analogues, sont des affections ou Passions des corps.

§ 2. En un autre sens, Passion signifie encore les actes mêmes de ces qualités, et les changements effectifs des unes aux autres. Parmi ces changements et mouvements divers, c'est surtout aux changements et aux mouvements mauvais que le mot de Passion s'applique, et [20] très particulièrement à tous ceux qui sont pénibles ou dangereux.

§ 3. Enfin, on applique ce mot de Passion, d'affection, de souffrance, aux plus grandes infortunes et aux plus grands chagrins.

CHAPITRE XXII

Définition du mot Privation ; premier sens, absence d'une qualité qui n'est pas naturelle ; second sens, absence d'une qualité de nature, relativement au temps, à la partie, à la condition, à la manière ; privation signifie aussi l'ablation des choses ; privations exprimées par des particules négatives ; privation confondue avec la petitesse de la chose, sa difficulté, ou sa mauvaise disposition ; sens vrai du mot Privation.

Privation.

§ 1. Le mot de Privation s'emploie, en un premier sens, pour dire d'une chose qu'elle n'a point les qualités qui lui seraient naturelles. Il y a aussi Privation, même quand la nature n'a pas voulu que l'être eût cette qualité; et c'est ainsi qu'on peut dire d'une plante qu'elle est privée de la vue.

§ 2. En un autre sens, Privation signifie que la chose n'a pas la qualité qu'elle devrait [25] avoir, soit qu'elle-même, ou au moins son genre, dût posséder cette qualité. Par exemple, on dit d'un homme aveugle qu'il est privé de la vue, tout autrement qu'on ne le dit de la taupe ; car, pour la taupe, c'est le genre qui est frappé de cette Privation ; pour l'homme, c'est l'individu pris en lui seul.

§ 3. On emploie le mot de Privation quand la chose n'a pas ce qui lui est naturel, au moment où elle devrait l'avoir. Ainsi, la cécité est bien une Privation de certain genre; mais on ne dit pas d'un être, quel que soit son âge, qu'il est aveugle ; on le dit seulement quand il n'a pas la vue à l'âge où il devrait l'avoir naturellement.

§ 4. [30] De même, on dit qu'il y a Privation quand l'être n'a pas la qualité que la nature lui attribue, soit dans le lieu, soit dans la relation, soit dans la condition, soit de la manière où la nature voudrait qu'il possédât cette qualité.

§ 5. L'ablation violente d'une chose quelconque s'appelle aussi Privation.

§ 6. Toutes les expressions de négation qui se forment par des particules privatives, composent autant de Privations correspondantes. Ainsi, on appelle inégal ce qui n'a pas l'égalité que naturellement il devrait avoir ; on appelle invisible [35] ce qui n'a pas du tout de couleur, ou ce qui n'a qu'une couleur insuffisante ; de même qu'on appelle apode, ou ce qui n'a pas du tout de pieds, ou ce qui n'en a que de mauvais.

§ 7. Parfois, la Privation, c'est de n'avoir la chose qu'en petite quantité; et c'est ainsi qu'on dit d'un fruit qu'il n'a pas de noyau, parce que son noyau est très petit; [1203a] ce qui revient à dire qu'à un égard quelconque la chose est défectueuse.

§ 8. Parfois encore, la Privation consiste en ce que la chose ne se fait pas aisément, ou en ce qu'elle se fait mal. Ainsi, l'on dit d'une chose qu'elle est indivisible, non pas seulement parce qu'elle n'est pas divisée, mais encore parce qu'elle ne peut pas l'être aisément, ou qu'elle l'est de travers.

§ 9. Parfois, la Privation veut dire que la chose n'a rien absolument de la qualité en question. Ainsi, on ne dit pas [5] d'un borgne qu'il est aveugle; mais on le dit de celui dont les deux

yeux ont perdu la vue. Voilà encore comment tout le monde n'est pas bon ou méchant, juste ou injuste, mais que l'on a aussi des qualités moyennes. se fait mal.

CHAPITRE XXIII

Définition du mot Avoir : d'abord l'idée d'Avoir peut se confondre avec l'idée d'action ; dans un second sens, Avoir signifie Servir de réceptacle ; Avoir signifie aussi la contenance ; Avoir dans le sens de soutenir, ou dans le sens de tenir en cohésion ; significations titi mot Être correspondantes à celles du mot Avoir.

Avoir.

§ 1. Avoir peut se prendre en plusieurs sens. Premièrement, cette expression peut signifier que la chose agit selon sa nature propre, ou selon son penchant. Ainsi, [10] l'on dit que la fièvre A son empreinte sur le visage de telle personne, que les tyrans ont la domination des cités, que les gens enveloppés d'un habit ont cet habit.

§ 2. Avoir s'applique aussi à la chose dans laquelle se trouve une autre chose, comme en son réceptacle. Ainsi, l'on dit que l'airain A la forme de la statue, et que le corps A la fièvre.

§ 3. En un autre sens, Avoir se dit du contenant où se trouvent les choses contenues; car, en parlant d'un objet contenu, on dit que le contenant [15] l'A dans sa contenance. Par exemple, nous disons que le vase A telle capacité de liquide, que la ville A tant d'habitants, et que le navire A tant de matelots; et c'est encore ainsi que le tout A telles et telles parties.

§ 4. On dit encore d'une chose, qui en empêche une autre de se mouvoir, ou d'agir selon sa tendance, qu'elle A telle influence sur cette seconde chose. Ainsi, l'on dit des colonnes qu'elles Ont la force de soutenir les masses énormes qu'elles supportent. C'est de même encore que les poètes imaginent [20] qu'Atlas A le poids du ciel sur les épaules, de peur sans doute que le ciel ne tombe sur la terre, comme se le figurent certains philosophes parmi ceux qui étudient la nature.

§ 5. C'est aussi de cette manière qu'on dit, de ce qui retient les choses, qu'il A la force de les retenir, comme si, sans cette force de cohésion, toutes les parties allaient se séparer les unes des autres, chacune selon son impulsion propre.

§ 6. Il est d'ailleurs évident que l'expression « Être dans quelque chose, », a des acceptions analogues et consécutives à celle du mot Avoir.

CHAPITRE XXIV

Définition du mot Provenir ; ce mot peut se rapporter à la matière ou au mouvement ; il se rapporte aussi au composé et à ses parties ; ou bien à l'inverse, il se rapporte aux parties qui forment le tout ; Provenir se rapporte enfin à l'origine et au temps

Provenir.

§ 1. Provenir de quelque chose se dit, en un sens, d'une chose qui sort d'une autre, comme de sa matière ; et en ceci, il peut y avoir encore deux nuances du mot de Matière: l'une, où la matière est le genre primordial ; l'autre, où elle est l'espèce dernière. Mais exemple, on peut dire que tous les liquides ou fusibles Proviennent de l'eau, c'est la première nuance ; ou que la statue Provient de l'airain, c'est la seconde.

§ 2. En une autre signification, Provenir s'applique au [30] principe d'où est venu le mouvement initial. Par exemple: D'où est Provenue cette rixe ? D'une insulte ; car c'est l'insulte qui a été le point de départ de la rixe qui a eu lieu.

§ 3. Parfois, Provenir se rapporte au composé, à l'assemblage de la matière et de la forme. C'est ainsi qu'on dit des parties qu'elles Proviennent d'un tout, qu'on dit d'un vers qu'il Provient de l'Iliade, et que telles pierres Proviennent de telle maison. C'est que la forme des choses est leur fin ; et tout ce qui a atteint sa fin spéciale est fini et parfait.

§ 4. [35] Quelquefois, on entend le mot de Provenir en ce sens où l'on dit que l'espèce Provient de la partie. Ainsi, l'on pourrait dire que l'homme Provient du bipède, et que la syllabe Provient de la lettre, bien que d'ailleurs ce soit en un autre sens. C'est encore ainsi que l'on dit que la statue Provient de l'airain; [1023b] car la substance composée Provient d'une matière sensible ; mais l'espèce Provient de la matière de l'espèce.

§ 5. Voilà déjà divers sens du mot Provenir; mais il suffit qu'une de ces nuances existe seulement dans une partie de l'être, pour qu'on emploie ce mot. Ainsi, l'on dit que l'enfant Provient du père et de la mère, que les plantes Proviennent de la terre, parce que l'enfant et les plantes Proviennent de quelque partie spéciale de la terre et des parents.

§ 6. En un autre sens, Provenir n'indique que la succession dans le temps. Par exemple, on dit que la nuit Provient du jour, que l'orage Provient du beau temps, parce que l'un Vient après l'autre. Parfois, l'on emploie cette expression pour des choses qui peuvent se changer. l'une dans l'autre, comme celles qu'on vient de citer. D'autres fois, on l'emploie quand il n'y a qu'une des choses qui puisse succéder chronologiquement à l'autre. Ainsi, on dit d'un voyage sur mer qu'il Part de l'équinoxe, [10] parce que c'est après l'équinoxe qu'il a eu lieu ; de même qu'on dit des Thargélies qu'elles comptent à partir des Dionysiaques, parce qu'elles Viennent après.

CHAPITRE XXV

Définition du mot Partie : partie signifie, en général, une division d'une quantité quelconque ; en particulier, la division qui mesure exactement le tout ; le mot de Partie peut être pris sans aucun rapport à la quantité ; parties du genre, parties de l'espèce, parties de la définition.

Partie.

§ 1. Dans un premier sens, le mot de Partie veut dire ce en quoi une quantité peut être divisée, de quelque manière que ce soit ; car toujours ce qu'on enlève à une quantité en tant que quantité est une Partie ; et c'est ainsi qu'on dit que Deux est une certaine partie [5] de Trois.

§ 2. D'autres fois, on n'applique le mot de Partie qu'à ce qui peut mesurer exactement la quantité. C'est ainsi qu'on peut dire que si, en un sens, Deux est une Partie de Trois, il ne l'est pas en un autre sens.

§ 3. Dans une acception différente, on entend par Parties ce en quoi le genre pourrait se diviser sans aucune intervention de quantité ; ce sont là ce qu'on appelle les Parties du genre; et c'est en ce sens que les espèces sont les Parties du genre qui les comprend.

§ 4. Partie signifie encore ce en quoi un tout se divise, ou ce dont le tout est composé, [20] que ce soit d'ailleurs, ou l'espèce elle-même, ou la chose qui a l'espèce. Par exemple, l'airain peut être appelé Partie de la sphère d'airain, du cube d'airain, parce que l'airain est la matière où réside la forme. C'est encore ainsi qu'un angle est une Partie de la figure.

§ 5. Enfin, on peut appeler Parties d'un tout les éléments qui entrent dans la définition essentielle expliquant de chaque chose ce qu'elle est. C'est ainsi que le genre même peut être considéré comme faisant Partie de l'espèce, bien que, à un autre point de vue, [25] l'espèce fasse aussi Partie du genre.

CHAPITRE XXVI

Définition du mot Tout ; double sens de ce mot, pris au sens numérique, ou au sens de totalité ; le contenant et l'universel ; le continu et le fini ; emploi simultanément des deux sens du mot Tout dans certains cas ; exemples divers pour éclaircir ces expressions et leurs nuances.

Tout.

§ 1. Le mot Tout se dit d'une chose à laquelle il ne manque aucune des parties qui la constituent dans sa totalité naturelle; et aussi du contenant, qui enveloppe les choses contenues, de telle sorte que ces choses forment une certaine unité.

§ 2. Ceci encore peut s'entendre de deux manières : ou bien chacune des choses contenues est une unité individuelle ; ou bien l'unité ne résulte que de l'ensemble de ces choses. Ainsi, l'universel, et en général ce qui est exprimé [30] comme formant un tout, est universel, en ce sens qu'il renferme plusieurs termes à chacun desquels il peut être attribué, et que tous ces termes n'en sont pas moins chacun une unité individuelle: par exemple, un homme, un cheval, un dieu, parce qu'on peut dire de tous qu'ils sont des êtres animés.

§ 3. Dans le second sens, le mot de Tout s'applique au continu et au fini, quand l'unité résulte de plusieurs parties intégrantes qui existent tout au moins en puissance dans le continu, lorsqu'elles n'y sont pas absolument réelles. Et ici, cette nuance du mot Tout [35] se trouve bien plutôt dans les choses que crée la nature que dans les produits de l'art. Déjà, nous l'avons fait remarquer plus haut à propos de l'Un, quand nous avons dit que la totalité d'une chose est une sorte d'unité.

§ 4. [1024a] En un autre sens, comme la quantité a un commencement, un milieu et une fin, on emploie le mot de Tout au sens numérique là où la position des parties, que les choses peuvent avoir, ne fait aucune différence ; mais on le prend au sens de Totalité là où la position fait une différence.

§ 5. Dans les cas où ces deux conditions à la fois sont possibles, on applique aux choses le mot Tout pris, soit numériquement, soit dans le sens de totalité. Les deux nuances du mot Tout sont possibles toutes les fois que le déplacement ne change rien à la nature de la chose qui reste la même, et qui ne change que de [5] forme, comme il arrive pour de la cire, ou pour un vêtement. On peut dire également de ces choses Tout, soit au sens numérique, soit au sens de Totalité ; car elles ont ces deux caractères.

§ 6. Mais en parlant de l'eau, des liquides ou du nombre, on emploie le mot de Tout au sens numérique; mais on ne dit pas Tout le nombre, Toute l'eau, dans le sens de totalité, si ce n'est par métaphore.

§ 7. On dit Tous au pluriel numériquement, quand il s'agit d'objets auxquels le mot de Tout peut s'appliquer au singulier, pour qu'ils forment une unité ; [10] et le mot Tout s'y applique, parce qu'on les considère comme des objets séparés. Par exemple, Tout ce nombre, Toutes ces unités.

CHAPITRE XXVII

Définition du mot Mutilé ou incomplet ; ce mot ne s'applique pas indifféremment à une quantité quelconque ; conditions de l'application régulière de ce mot ; position essentielle des parties ; continuité et choix spécial des parties ; exemples d'une coupe, 'de l'ablation d'un membre, et de la calvitie.

Mutilé.

§ 1. Le mot de Mutilé, ou Incomplet, ne s'applique pas à toutes les quantités au hasard et indistinctement ; il s'applique seulement à celles qui peuvent être divisées, et qui forment un tout. Ainsi, le nombre Deux n'est jamais appelé un nombre Mutilé, quand on lui retranche une quelconque de ses deux unités, puisque jamais la mutilation, dans son sens vrai, ne peut être égale à ce qui reste.

§ 2. D'ailleurs, on ne peut pas appliquer absolument à un nombre, quelque'il soit, l'idée de Mutilation ; car [15] il faut, pour qu'il y ait Mutilation, que l'essence de la chose demeure. Par exemple, pour dire d'une coupe qu'elle est Mutilée, il faut encore qu'il subsiste une coupe ; mais, pour le nombre, il cesse d'être le même.

§ 3. Il faut de plus, pour qu'on puisse appeler les choses Mutilées, qu'elles aient des parties diverses. Et encore ne peut-on pas le dire de toutes choses ; car on ne peut pas le dire du nombre, par exemple, bien qu'il puisse avoir des parties dissemblables; et c'est ainsi que Cinq se compose de Deux et de Trois.

§ 4. D'une manière générale, on n'applique jamais l'idée de Mutilé aux choses où la position des parties est tout à fait indifférente, comme l'eau et le feu ; [20] mais, pour que cette idée s'applique, il faut que la position des parties importe à l'essence même de la chose.

§ 5. Il faut en outre que les choses soient continues, pour qu'on puisse voir qu'elles sont Mutilées. Ainsi, par exemple, l'harmonie se forme de parties dissemblables, qui ont une certaine position ; et cependant on ne dit jamais d'une harmonie qu'elle est Mutilée.

§ 6. Même pour les choses qui forment une totalité, on ne dit pas qu'elles sont Mutilées, parce qu'une de leurs parties quelconques en a été retranchée ; car il ne faut pas que ce soient des parties essentielles, ni des parties placées d'une façon quelconque. Ainsi, une [25] coupe n'est pas Mutilée, parce qu'on y fait un trou ; mais elle l'est, si on lui a brisé une anse ou un bord. L'homme n'est pas Mutilé, parce qu'on lui a ôté un peu de chair, ou la rate ; mais il l'est, s'il a perdu une de ses extrémités, et non pas même une extrémité quelconque, mais une extrémité qui ne peut plus revenir une fois qu'elle a été enlevée tout entière. Et voilà pourquoi l'on ne dit pas des gens chauves qu'ils sont Mutilés.

CHAPITRE XXVIII

Définition du mot Genre : le genre est d'abord la succession continue d'êtres de même espèce, l'auteur de la race étant un homme ou une femme ; idée commune appliquée à plusieurs espèces ; le genre dans les définitions est la notion essentielle ; en résumé, le mot de Genre a trois sens principaux ; conditions qui constituent la différence de genre ; chaque catégorie forme un genre particulier de l'Être.

Genre.

§ 1. Genre s'entend de la génération successive et continue d'êtres [30] qui sont de la même espèce. Ainsi l'on dit : Tant que le Genre humain existera, pour dire : Tant que continuera la génération successive des hommes.

§ 2. On entend aussi par Genre, ou Race, l'origine d'où certains êtres ont reçu le mouvement initial qui les a amenés à la vie. C'est ainsi que l'on dit, de ceux-ci qu'ils sont de race Hellénique, de ceux-là, qu'ils sont de race Ionienne, parce que les uns viennent d'Hellen, et les autres, d'Ion, considéré comme leur premier auteur. L'idée de Genre se tire plutôt du générateur qu'elle ne se tire de la matière ; ce qui n'empêche pas qu'elle puisse se rapporter aussi à un auteur féminin ; et c'est ainsi qu'on parle de la race de Pyrrha.

§ 3. [1024b] Genre a encore le sens qu'on lui donne quand on dit que la surface, parmi les figures de géométrie, est le Genre de toutes les surfaces, que le solide est le Genre de tous les solides, attendu que chacune des figures est telle ou telle surface, et que tout solide est également tel ou tel solide particulier ; et c'est toujours le genre qui est le sujet où se manifestent les différences.

§ 4. Dans les définitions, on entend encore par Genre le primitif intégrant, qui [5] exprime essentiellement ce qu'est la chose, et dont les qualités sont ce qu'on appelle les différences.

§ 5. Telles sont donc les diverses acceptions du mot Genre. En un sens, il exprime la génération continue et successive de la même espèce ; en un autre sens, il exprime le moteur initial qui produit le semblable en espèce ; et enfin, il exprime la matière ; car ce qui reçoit la différence et la qualité est précisément le sujet que nous appelons la matière.

§ 6. On dit des choses qu'elles sont autres [10] en Genre, quand leur sujet primitif est autre, que l'une des deux choses ne se réduit pas à l'autre, ou que toutes deux ne se réduisent pas à une troisième. C'est ainsi que la forme et la matière sont d'un Genre différent.

§ 7. Les choses diffèrent encore de Genre quand elles appartiennent à une autre forme de catégorie de l'Être. On sait que, parmi les catégories, les unes se rapportent à l'essence de la chose, les autres à la qualité, ou à telle autre des divisions que nous avons [15] antérieurement indiquées ; car alors elles ne se résolvent, ni les unes dans les autres, ni dans une unité quelconque, où elles se confondraient.

CHAPITRE XXIX

Définition du mot Faux : deux sens, où le mot Faux indique ce qui ne peut pas être et ce qui n'est pas ; fausseté d'un tableau ; fausseté d'un rêve ; définition fausse ; citation d'Antisthène ;

fausseté appliquée au mensonge ; citation et réfutation de l'Hippias ; théorie insoutenable qui y est exposée sur la volonté dans l'homme faux.

Faux.

§ 1. Faux se prend d'abord en ce sens où l'on dit d'une chose qu'elle est fausse; et une chose peut être fausse de deux manières, soit parce que la combinaison des mots qui l'expriment n'est pas d'accord avec la réalité, soit parce qu'elle est impossible. Ainsi, il est faux que le diamètre soit [20] commensurable, ou que vous soyez actuellement assis ; car de ces deux assertions, l'une est toujours fausse ; l'autre ne l'est qu'à un certain moment ; mais, dans ces conditions, ni l'une ni l'autre ne sont vraies.

§ 2. D'autres choses, bien qu'elles soient réelles, sont appelées fausses, parce qu'elles paraissent, à cause de leur nature propre, ou autrement qu'elles ne sont, ou ce qu'elles ne sont pas : telle est, par exemple, une peinture; tel est un rêve. La peinture et le rêve sont certainement quelque chose ; mais ce ne sont pas les objets mêmes dont ils donnent une idée tout imaginaire.

§ 3. Ainsi donc, on dit des choses [25] qu'elles sont fausses, soit qu'elles-mêmes n'existent pas, soit qu'elles donnent l'image de quelque chose qui n'est point.

§ 4. Une définition est fausse, en tant qu'elle s'applique, dans sa fausseté, à des choses qui ne sont pas. C'est ainsi que toute définition est fausse du moment qu'elle s'applique à une chose autre que celle dont elle est vraie : et, par exemple, la définition du cercle serait fausse pour le triangle.

§ 5. D'ailleurs, pour chaque chose, il n'y a qu'une définition, qui tantôt est unique, et alors c'est celle qui s'adresse à l'essence de l'être ; ou tantôt, multiple. Mais c'est toujours un être identique qui est considéré, d'abord en lui-même, [30] et ensuite, considéré dans les modifications qu'il présente. Tel est, par exemple, d'abord Socrate ; et ensuite, Socrate instruit et savant.

§ 6. A vrai dire, la définition fausse n'est la définition de rien ; aussi Antisthène était-il assez naïf, quand il soutenait qu'on ne peut jamais appliquer à une chose que sa définition propre, une pour une, sans pouvoir en dire autre chose. D'où la conséquence nécessaire qu'on ne peut contredire quoi que ce soit, et qu'il y a presque impossibilité à rien dire de faux. Le fait est qu'il est possible, [35] pour chaque chose, de lui appliquer sa définition propre, ou la définition d'une autre chose, cette seconde définition étant, ou absolument Fausse, ou pouvant être vraie aussi à certains égards, comme Huit peut être appelé le double de quelque chose, au point de vue de la définition du double.

§ 7. [1025a] Voilà donc diverses acceptions du mot Faux, pour les choses.

§ 8. En l'appliquant aux personnes, on dit que tel homme est Faux, ou menteur, quand il accepte aisément, ou qu'il invente de son plein gré, des propos de ce genre, [5] sans autre motif que leur Fausseté même, et qu'il essaie de les faire croire à autrui. Il en est de lui comme des choses dont nous disons qu'elles sont fausses, quand elles provoquent dans l'esprit une fausse idée.

§ 9. Aussi, est-ce une grande erreur dans l'Hippias de soutenir que le même homme est tout à la fois menteur et véridique; car on y appelle Faux et menteur l'homme qui peut débiter des faussetés et des mensonges. Or, le vrai menteur est celui qui sait les choses et qui se rend

compte de son mensonge. C'est par une erreur pareille qu'on soutient encore que l'homme qui est méchant parce qu'il le veut, est supérieur à celui qui est bon sans le vouloir. Mais c'est là une idée complètement fautive, [10] à laquelle conduit une induction qui ne l'est pas moins. Car, dit-on, boiter parce qu'on le veut bien, vaut mieux que de boiter sans le vouloir. Mais ici l'on prend le mot de Boiter dans le sens de faire semblant de boiter, puisque celui qui se rendrait réellement boiteux par un effet de sa libre volonté, pourrait être pire en effet ; comme, par exemple, sous le rapport de la moralité, on est plus méchant quand on l'est volontairement ; et c'est là le cas du menteur.

CHAPITRE XXX

Définition du mot Accident : l'accident est toujours dans un autre ; il n'est ni nécessaire ni habituel ; le trésor trouvé en faisant un trou ; l'accident n'a pas de cause déterminée ; c'est un effet du hasard ; la tempête poussant à Égine, ou la violence des pirates y conduisant, sans qu'on veuille y aller ; autre sens du mot accident ; l'attribut d'une chose peut-être même éternel, sans faire partie de l'essence ; exemple du triangle.

Accident.

§ 1. Accident s'entend d'une chose qui est attribuée à une autre, dont elle est dite [15] avec vérité, sans que ce soit cependant, ni une nécessité, ni même le cas le plus ordinaire. Par exemple, si quelqu'un vient à trouver un trésor en creusant un trou pour y planter un arbre, c'est un pur accident de rencontrer un trésor en creusant une fosse; car il n'y a pas la moindre nécessité que cette découverte soit produite par cet acte, ni qu'elle en soit la conséquence ; et ce n'est pas davantage un fait ordinaire que de trouver un trésor en faisant un trou pour planter un arbre.

§ 2. C'est également un simple accident qu'un homme instruit [20] soit en même temps de couleur blanche ; et nous disons que c'est une qualité accidentelle, puisqu'il n'y a pas là non plus la moindre nécessité, et que ce n'est pas davantage un cas ordinaire.

§ 3. Ainsi donc, quand une chose est réelle et qu'elle est attribuée à une autre, et que, selon les cas, elle existe dans tel lieu, ou dans tel instant, c'est un accident qui est bien réel sans doute, mais qui ne se produit pas néanmoins, parce que telle autre chose a été préalablement, soit dans tel temps, soit dans tel lieu. L'Accident n'a jamais une cause déterminée ; [25] c'est une cause fortuite qui l'amène, et une telle cause est absolument indéterminée.

§ 4. C'est un pur Accident, par exemple, d'aborder à Égine, lorsqu'on y est arrivé sans avoir du tout l'intention de s'y rendre, mais qu'on y a été jeté par la tourmente, ou qu'on y a été conduit par des pirates qui vous ont pris. Sans doute, l'Accident, en ce cas, s'est produit, et il n'est que trop réel ; mais il n'existe pas en soi, et il n'existe que par une autre chose. C'est la tempête, en effet, qui est la seule cause qu'on ne soit pas allé où l'on voulait, [30] et que le terme du voyage ait été l'île d'Égine.

§ 5. Le mot d'Accident a encore un autre sens, et il s'applique à tout attribut d'une chose quelconque qui ne fait pas partie de son essence, mais qui ne lui en appartient pas moins. Par exemple, c'est un attribut Accidentel pour le triangle d'avoir ses trois angles égaux à deux droits. Les Accidents de ce dernier genre peuvent être éternels, tandis que les autres ne le sont jamais. Mais c'est ailleurs que nous étudierons cette question.

LIVRE 6 (Traduction Alexis Perron, 1840)

C'est la science théorique qui traite de l'être. Il y a trois sciences théoriques : la Physique, la Science mathématique, et la Théologie. - II. De l'accident. Il n'y a pas de science de l'accident. - III. Les principes et les causes de l'accident se produisent et se détruisent, sans qu'alors il y ait ni production ni destruction.

[1025b] Nous cherchons les principes et les causes des êtres, mais, évidemment, des êtres en tant qu'êtres. Il y a une cause qui produit la santé et le bien-être ; les [5] mathématiques ont aussi des principes, des éléments, des causes ; et, en général, toute science intellectuelle ou qui participe de l'intelligence par quelque point, porte sur des causes et des principes, plus ou moins rigoureux, plus ou moins simples. Mais toutes ces sciences n'embrassent qu'un objet déterminé, traitent uniquement de ce genre, de cet objet, sans entrer dans aucune considération sur l'être proprement [10] dit, ni sur l'être en tant qu'être, ni sur l'essence des choses. Elles partent de l'être, les unes de l'être révélé par les sens, les autres de l'essence admise comme fait fondamental (01) ; puis, abordant les propriétés essentielles au genre d'être dont elles s'occupent, elles tirent des principes, des démonstrations plus ou moins absolues, plus ou moins probables. Il est clair qu'il ne sort d'une telle induction, ni une démonstration de la substance, ni une [15] démonstration de l'essence : c'est une autre méthode de démonstration qu'il faut pour arriver à ce résultat. Par la même raison elles ne disent rien de l'existence ou de la non-existence du genre d'êtres dont elles traitent ; car, montrer ce que c'est que l'essence, et prouver l'existence, dépendent de la même opération intellectuelle.

La Physique est la science d'un genre d'êtres déterminé ; elle s'occupe de [20] cette substance qui possède en elle le principe du mouvement et du repos. Évidemment elle n'est ni une science pratique, ni une science créatrice. Le principe de toute création, c'est, dans l'agent, ou l'esprit, ou l'art, ou une certaine puissance. La volonté est dans l'agent le principe de toute pratique : c'est la même chose qui est l'objet de l'action et celui du choix. [25] Si donc toute conception intellectuelle a en vue ou la pratique, ou la création, ou la théorie (02), la Physique sera une science théorique, mais la science théorique des êtres qui sont susceptibles de mouvement, et la science d'une seule essence, celle dont la notion est inséparable d'un sujet matériel.

Mais il ne faut pas qu'on ignore ce que c'est que forme déterminée, la notion essentielle des êtres physiques; chercher la vérité sans [30] cette connaissance, c'est faire de vains efforts. Pour la définition, pour l'essence, on distingue deux cas ; prenons pour exemples le camus et le retroussé (03). Ces deux choses diffèrent en ce que le camus ne se conçoit qu'avec la matière : le camus, c'est le nez retroussé; tandis qu'au contraire le retroussé se conçoit indépendamment de toute matière sensible.

[1026a] Or, si tous les sujets physiques sont dans le même cas que le camus, ainsi le nez, l'œil, la face, la chair, l'os, et enfin l'animal, la feuille, la racine, l'écorce, et enfin la plante; car la notion de chacun de ces objets est toujours accompagnée de celle du mouvement, et toujours ils ont une matière; on voit alors comment il faut chercher comment il faut définir la forme essentielle des objets physiques, [5] et pourquoi le physicien doit s'occuper de cette âme qui n'existe pas indépendamment de la matière (04).

Il est évident, par ce qui précède, que la Physique est une science théorique. La Science mathématique est théorique aussi; mais les objets dont elle s'occupe sont-ils réellement immobiles et indépendants? c'est ce que nous ne savons point encore (05) ; ce que nous savons toutefois, c'est qu'il est des êtres mathématiques qu'elle considère en tant qu'immobiles, et en tant qu'indépendants. Or, s'il y a quelque chose de réellement immobile, d'éternel, d'indépendant, [10] c'est évidemment à la science théorique qu'en appartient la connaissance. Et certes, cette connaissance n'est pas le partage de la Physique, car la Physique a pour objets des êtres susceptibles de mouvement; elle ne revient pas non plus à la Science mathématique, mais à une science supérieure à l'une et à l'autre. La Physique étudie des êtres

inséparables de la matière, et qui peuvent être mis en mouvement ; quelques-uns [15] de ceux dont traite la Science mathématique sont immobiles, il est vrai, mais inséparables peut-être de la matière, tandis que la Science première a pour objet l'indépendant et l'immobile. Toutes les causes sont nécessairement éternelles ; les causes immobiles et indépendantes le sont par excellence, car elles sont les causes des phénomènes célestes (06).

Il y a donc trois sciences théorétiques, la Science mathématique, la Physique et la Théologie. En effet, [20] si Dieu existe quelque part, c'est dans la nature immobile et indépendante qu'il faut le reconnaître. Et d'ailleurs, la science par excellence doit avoir pour objet l'être par excellence. Les sciences théorétiques sont à la tête des autres sciences ; mais celle dont nous parlons est à la tête des sciences théorétiques (07).

On peut se demander si la philosophie première est une science universelle, ou bien si elle traite d'un genre unique [25] et d'une seule nature. Il n'en est pas de cette science comme des sciences mathématiques. La Géométrie et l'Astronomie ont pour objet une nature particulière, tandis que la première philosophie embrasse sans exception l'étude de toutes les natures. S'il n'y avait pas, outre les substances qui ont une matière, quelque substance d'une autre nature, la Physique serait alors la science première. Mais s'il y a une substance immobile, [30] c'est cette substance qui est antérieure aux autres, et la science première est la philosophie. Cette science, à titre de science première, est aussi la science universelle, et c'est à elle qu'il appartiendra d'étudier l'être en tant qu'être, l'essence, et les propriétés de l'être en tant qu'être.

II.

L'être proprement dit s'entend dans plusieurs sens. Il y a d'abord l'être accidentel, puis l'être qui désigne [35] la vérité, et, en regard, le non-être qui désigne le faux; de plus, chaque forme de l'attribution est une manière d'envisager l'être : on le considère sous le rapport de l'essence, de la qualité, de la quantité, du lieu, du temps et sous les autres points de vue analogues; [1026b] enfin il y a l'être en puissance et l'être en acte.

Puisqu'il s'agit des diverses acceptions qu'on donne à l'être, nous devons remarquer avant tout [5] qu'il n'y a aucune spéculation qui ait pour objet l'être accidentel; et la preuve, c'est qu'aucune science, ni pratique, ni créatrice, ni théorétique, ne tient compte de l'accident. Celui qui fait une maison ne fait pas les accidents divers dont cette construction est le sujet, car le nombre de ces accidents est infini. Rien n'empêche que la maison construite paraisse agréable aux uns, désagréable aux autres, utile à ceux-ci, et revête, pour ainsi dire, toute sorte d'êtres divers, dont aucun n'est le produit [10] de l'art de bâtir. De même aussi le géomètre ne s'occupe ni des accidents de ce genre dont les figures sont le sujet, ni de la différence qu'il peut y avoir entre le triangle réalisé et le triangle qui a la somme de ses trois angles égale à deux angles droits. Et c'est avec raison qu'on en use ainsi : l'accident n'a, en quelque sorte, qu'une existence nominale.

Ce n'est donc pas à tort, sous un point de vue, que Platon a rangé dans la classe du non-être l'objet [15] de la Sophistique (08). C'est l'accident, en effet, que les sophistes ont pris, de préférence à tout, si je puis dire, pour le texte de leurs discours. Ils se demandent s'il y a différence ou identité entre musicien et grammairien, entre Coriscus musicien et Coriscus, si tout ce qui est, mais n'est pas de tout temps, est devenu; et, par suite, si celui qui est musicien est [20] devenu grammairien, ou celui qui est grammairien, musicien ; et toutes les autres questions analogues. Or, l'accident semble quelque chose qui diffère peu du non-être (09), comme on le voit à de pareilles questions. Il y a bien pour tous les êtres d'une autre sorte, devenir et destruction, mais non pas pour l'être accidentel.

Nous devons dire toutefois, autant qu'il nous sera possible, [25] quelle est la nature de l'accident, et quelle est sa cause d'existence : peut-être verra-t-on par cela même pourquoi il n'y a pas de science de l'accident.

Parmi les êtres, les uns restent dans le même état, toujours et nécessairement, non pas de cette nécessité qui n'est que la violence, mais de celle qu'on définit l'impossibilité d'être autrement ;

tandis que les autres n'y restent ni nécessairement, [30] ni toujours, ni ordinairement : voilà le principe, voilà la cause de l'être accidentel. Ce qui n'est ni toujours, ni dans le plus grand nombre de cas, c'est ce que nous nommons accident. Fait-il grand vent et froid dans la canicule, nous disons que c'est accidentel ; nous nous servons d'un autre terme s'il fait alors de la chaleur et de la sécheresse. C'est qu'ici c'est ce qui a toujours lieu, [35] ou du moins ordinairement, et que là c'est le contraire. C'est un accident que l'homme soit blanc, car il ne l'est ni toujours, ni ordinairement ; mais ce n'est point accidentellement qu'il est animal. Que l'architecte produise la santé, ce n'est qu'un accident non plus : [1027a] il n'est pas dans la nature de l'architecte, mais dans celle du médecin de produire la santé ; c'est accidentellement que l'architecte est médecin. Et le cuisinier, tout en ne visant qu'au plaisir, peut bien composer quelque mets utile à la santé ; mais ce résultat ne provient point de l'art culinaire : aussi disons-nous que c'est un résultat accidentel ; le cuisinier [5] quelquefois y arrive, mais non pas absolument.

Il est des êtres qui sont les produits de certaines puissances : les accidents ne sont, au contraire, les produits d'aucun art, ni d'aucune puissance déterminée. C'est que ce qui est ou devient accidentellement, ne peut avoir qu'une cause accidentelle. Il n'y a pas nécessité ni éternité pour tout ce qui est ou devient : [10] la plupart des choses ne sont que souvent ; il faut donc qu'il y ait un être accidentel. Ainsi, le blanc n'est musicien ni toujours, ni ordinairement. Or, cela arrive quelquefois ; cela est donc un accident ; sinon, tout serait nécessaire. De sorte que la cause de l'accidentel, c'est la matière, en tant que susceptible d'être autre qu'elle n'est ordinairement.

[15] De deux choses l'une : ou bien il n'y a rien qui soit ni toujours, ni ordinairement, ou bien cette supposition est impossible. Il y a donc quelque autre chose, les effets du hasard et les accidents. Mais n'y a-t-il que le souvent dans les êtres, et nullement le toujours, ou bien y a-t-il des êtres éternels ? C'est un point que nous discuterons plus tard.

[20] On voit assez qu'il n'y a pas de science de l'accident. Toute science a pour objet ce qui arrive toujours ou d'ordinaire. Comment sans cela ou apprendre soi-même, ou enseigner aux autres ? Il faut, pour qu'il y ait science, la condition du toujours ou du souvent. Ainsi : L'hydromel est ordinairement bon pour la fièvre. Mais on ne pourra marquer l'exception, et dire quand il ne l'est pas, [25] à la nouvelle lune, par exemple ; car, même à la nouvelle lune, il est bon ou bien dans tous les cas, ou bien dans le plus grand nombre des cas. Or, c'est l'accidentel qui est l'exception.

Voilà pour la nature de l'accidentel, pour la cause qui le produit, et pour l'impossibilité d'une science de l'être accidentel.

III.

Il est clair que les principes et les causes des accidents se produisent et se détruisent, [30] sans qu'il y ait réellement, dans ce cas, ni production, ni destruction. S'il n'en était pas ainsi, si la production et la destruction de l'accidentel avaient nécessairement une cause non-accidentelle, alors tout serait nécessaire.

Telle chose sera-t-elle ou non ? Oui, si telle chose a lieu ; sinon, non. Et cette chose aura lieu, si une autre a lieu elle-même. En poursuivant de la sorte, et en retranchant toujours du temps d'un temps fini, évidemment on arrivera à l'instant actuel. [1027b] Ainsi donc, tel homme mourra-t-il de maladie, ou de mort violente ? De mort violente s'il sort de la ville : il sortira s'il a soif, il aura soif à une autre condition. De cette façon on arrive à un fait actuel, ou à quelque fait accompli déjà. Par exemple, il sortira s'il a soif : il aura soif s'il mange des mets salés ; [5] ce dernier fait est ou n'est pas. C'est donc nécessairement que cet homme mourra ou ne mourra pas de mort violente. Si l'on remonte aux faits accomplis, le même raisonnement s'applique encore ; car il y a déjà dans l'être donné la condition de ce qui sera : à savoir, le fait qui s'est accompli. Tout ce qui sera, sera donc nécessairement. Ainsi, c'est nécessairement que l'être qui vit, mourra ; car il y a déjà en lui la condition nécessaire, [10] par exemple, la

réunion des éléments contraires dans le même corps. Mais mourra-t-il de maladie ou de mort violente? La condition nécessaire n'est pas encore remplie ; elle ne le sera que si telle chose a lieu.

Il est donc évident que l'on remonte ainsi à un principe, lequel ne se ramène plus à aucun autre. C'est là le principe de ce qui arrive d'une manière indéterminée : ce principe, aucune cause ne l'a produit lui-même. Mais à quel principe, et à quelle cause amène une telle réduction; [15 est-ce à la matière, à la cause finale ou à celle du mouvement ? c'est ce qu'il nous faudra examiner avec le plus grand soin (10).

Sur l'être accidentel, tenons-nous-en à ce qui précède : nous avons suffisamment déterminé quels sont ses caractères. Quant à l'être en tant que vrai, et au non-être en tant que faux, ils ne consistent que dans la réunion et la séparation de l'attribut et du sujet, [20] en un mot, dans l'affirmation ou la négation. Le vrai, c'est l'affirmation de la convenance du sujet et de l'attribut, la négation de leur disconvenance. Le faux est la contrepartie de cette affirmation et de cette négation. Mais comment se fait-il que nous concevions ou réunis ou séparés l'attribut et le sujet (et quand je parle de réunion ou de séparation, j'entends une réunion qui produise, non pas une succession d'objet, mais un être un)? c'est ce dont [25] il ne s'agit point présentement (11). Le faux ni le vrai ne sont point dans les choses, comme, par exemple, si le bien était le vrai, et le mal, le faux. Ils n'existent que dans la pensée; encore, les notions simples, la conception des pures essences, ne produisent-elles rien de semblable dans la pensée (12).

Nous aurons plus tard à nous occuper de l'être et du non-être en tant que vrai et faux. Qu'il nous suffise d'avoir remarqué que [30] la convenance ou la disconvenance du sujet et de l'attribut existe dans la pensée et non dans les choses, et que l'être en question n'a pas d'existence propre ; car, ce que la pensée réunit au sujet ou en sépare (13), peut être ou bien l'essence, ou bien la qualité, ou bien la quantité, ou tout autre mode de l'être : laissons donc de côté l'être en tant que vrai, comme nous avons fait pour l'être accidentel. En effet, la cause de celui-ci est indéterminée; celle de l'autre n'est qu'une modification de la pensée. [1028a] L'un et l'autre ont pour objets les divers genres de l'être, et ils ne manifestent, ni l'un ni l'autre, quelque nature particulière d'être. Passons-les donc tous les deux sous silence, et occupons-nous de l'examen des causes et des principes de l'être lui-même en tant qu'être ; et rappelons-nous qu'en déterminant le sens des termes de la philosophie, nous avons établi que l'être se prend sous plusieurs acceptions (14).

NOTES

(01) Ὑπόθεσιν. Le sens de ce mot n'est pas le même dans la langue d'Aristote que celui de notre mot hypothèse. L'ὑπόθεσις est une proposition dont la vérité est affirmée, et qui sert de base à la science ; base, non pas arbitraire comme l'hypothèse, mais légitime, non pas imaginaire, mais réelle. L'ἀπόθεσις et la définition sont les deux faces sous lesquelles se présente la θέσις, c'est-à-dire le principe propre de chaque science particulière : Θέσεως δ' ἡ μὲν ὑπερονοῦν τῶν μορίων τῆς ἀπόθεως λαμβάνουσα, ὅσον λέγω τὸ εἶναι τι, ἀπόθεσις • ἡ δ' ἐνευ τούτου; ἰρισμῶς. *Analyt. poster.*, I, 2. Bekker, p. 72.

(02) Πρακτική, ποιητική, θεωρητική. M. Ravaisson a mis dans tout son jour cette distinction des trois points de vue de la science. Il établit ainsi leur relation « Ce que l'on connaît le mieux c'est ce qu'on a fait : la science poétique doit être le premier sujet de notre étude. « La science pratique exige une maturité et une réflexion supérieures ; mais elle est plus facile encore et plus claire que la spéculation, où l'obscurité augmente en raison de la profondeur. Poétique, pratique, spéculation, voilà donc l'ordre chronologique. Mais d'un autre côté, la science poétique a son principe dans la science pratique ; car l'art se propose un but, une fin, et la science pratique est la science des fins. À son tour, la pratique n'a son principe que dans la spéculation ; car si la raison pratique détermine le but, c'est d'abord la pensée qui le conçoit.

De la sorte, la science spéculative est la première dans l'ordre scientifique ; la pratique vient ensuite, et au dernier rang la poétique. L'ordre logique et l'ordre historique sont donc ici en sens contraire l'un de l'autre. » T. I, p. 251-52. - Après ces considérations générales, appuyées sur les témoignages d'Aristote lui-même, M. Ravaisson détermine le nombre des sciences tant théorétiques que pratiques, ou poétiques, toujours sur l'autorité d'Aristote, et leurs divers rapports. Voici l'énumération qu'il en a donnée. Les sciences poétiques sont, dans l'ordre logique : la Dialectique, la Rhétorique, la Poétique ; les sciences pratiques : la Politique, l'Economique et la Morale ; les sciences théorétiques : la Théologie, la Physique et les Mathématiques. — Du reste, nous faisons observer que dans le passage qui nous occupe, les mots $\pi\sigma\tau\mu\eta\ \pi\omega\eta\tau\iota\kappa\acute{\eta}$ ont un sens très général, et désignent évidemment l'art dans toutes ses acceptions, la Statuaire, la Musique, tout aussi bien que la Dialectique, ou la Rhétorique, ou la Poétique. C'est pour cela qu'à l'expression trop particulière Science poétique, nous avons préféré cette autre plus générale : Science créatrice.

(03) Το σιμόν, το κούλον.

(04) L'âme proprement dite est, suivant Aristote, exclusivement et par excellence le principe actif de la vie, l'essence, la forme première de tout corps physique capable de vie, de tout être organisé. $\Psi\upsilon\chi\acute{\alpha}\ \sigma\tau\iota\nu\ \nu\tau\epsilon\lambda\epsilon\chi\epsilon\alpha\ \pi\rho\tau\eta\ \sigma\mu\alpha\tau\omicron\varsigma\ \phi\upsilon\sigma\iota\kappa\omicron\ \zeta\omega\nu\ \chi\omicron\nu\tau\omicron\varsigma\ \delta\upsilon\nu\mu\epsilon\iota$. *De anima*, II, 1, Bekker, p. 412. L'âme est distincte du corps : mais considérée en tant que forme, essence, activité, $\epsilon\delta\omicron\varsigma$, $\nu\tau\epsilon\lambda\epsilon\chi\epsilon\alpha$, elle en est inséparable. Id., I, I, 1-4, Bekk., p. 402sq. C'est sous ce point de vue que l'étude de l'âme appartient à la Physique. Mais l'étude de la pensée de l'intelligence active, du $\nu\omicron\varsigma\ \pi\omega\eta\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$, être divin, incréé, impérissable, ibid., II, 1-6 ; III, 2-5, Bekker, p. 412, sqq., p. 425 sq., cette étude appartient à une autre science, elle est une partie de la Philosophie.

(05) L'examen de cette question remplit presque tout le XIIIe et le XIVe livre.

(06) Asclépius, Schol, p. 755 : « Supposons qu'un principe périsse, il se résoudra dans un autre principe ; et ainsi de suite à l'infini. C'est donc de toute nécessité, comme le dit Aristote, que les causes sont éternelles, surtout les causes premières, les causes des phénomènes célestes, c'est-à-dire les principes des principes. » - Voyez aussi liv. XII, 7, 8.

(07) Voyez liv. I, 2, p. 11.

(08) Aristote fait les mêmes observations au sujet de l'accident, dans le liv. XI, 8.

(09) Dans les *Topiques*, Aristote dit que l'accident n'a ni limite, ni forme, ni essence; qu'aucune définition ne lui convient, sinon une définition négative. *Topic*, I, 5. Bekk., p. 102.

(10) Quaestione proposita non respondet, propterea quod efficientibus causis, nec cuiquam alii annumerari debere perspicuum est. Alex. Sepulv., p. 179 ; Schol., p. 758.

(11) L'examen de cette question tient une grande place dans le septième livre.

(12) Quand on dit : *homme, cheval*, etc. on ne dit rien qui soit vrai ou faux, on n'affirme rien, on ne nie rien; pour qu'il puisse y avoir vérité ou erreur, il faut un sujet et un attribut, et l'affirmation ou la négation de leur convenance ou de leur disconvenance.

(13) Συμπλοκή, διαίρεσις. Au liv. XI, 8: $\nu\ \sigma\upsilon\mu\pi\lambda\omicron\kappa\ \tau\omicron\varsigma\ \delta\iota\alpha\nu\omicron\iota\alpha\varsigma$. Il s'agit, comme ici, du vrai et du faux.

(14) Το $\tau\omicron$ ($\tau\ \beta\iota\beta\lambda\iota\omicron\nu$) δοκε $\tau\epsilon\lambda\omicron\varsigma\ \epsilon\upsilon\upsilon\alpha\iota$. God. Reg., Schol. p. 759.

LIVRE 7 (Traduction Saint-Hilaire, 1838)

CHAPITRE I

Véritable sens du mot d'Être ; l'Être considéré en lui-même et dans ses attributs ; l'Être est d'abord indispensable, et les modes de l'Être ne viennent qu'à la suite ; la catégorie de la substance, ou de l'individuel, est la première de toutes, et les autres s'appuient sur celle-là ; l'Être premier est la substance, qui a la priorité en définition, en connaissance, en temps et en

nature ; la substance seule est séparable ; les autres catégories ne le sont pas ; la question de l'Être, si ancienne et si controversée, se réduit à celle de la substance.

[§ 1.](#) [1028a] [10] Ce mot d'Être peut recevoir plusieurs acceptions, comme l'a montré l'analyse que nous en avons faite antérieurement, en traitant des sens divers de ce mot. Être peut signifier, d'une part, la substance de la chose et son existence individuelle; d'autre part, il signifie qu'elle a telle qualité, telle quantité, ou tel autre des différents attributs de cette sorte.

[§ 2.](#) Du moment que l'Être peut s'énoncer sous tant de formes, il est clair que l'Être premier entre tous est celui qui exprime ce qu'est la chose, c'est-à-dire [15] son existence substantielle. Ainsi, quand nous voulons désigner la qualité d'une chose, nous disons qu'elle est bonne ou mauvaise; et alors nous ne disons pas plus que sa longueur est de trois coudées que nous ne disons qu'elle est un homme. Tout au contraire, si nous voulons exprimer ce qu'est la chose elle-même, nous ne disons plus qu'elle est blanche, ou chaude, ou de trois coudées ; nous disons simplement que c'est un homme, ou un Dieu.

[§ 3.](#) Toutes les autres espèces de choses ne sont appelées des êtres que parce que les unes sont des quantités de l'Être ainsi conçu ; les autres, des qualités; celles-ci, des affections ; celles-là, telle autre [20] modification analogue.

[§ 4.](#) Aussi, l'on peut se demander si chacune de ces façons d'être, qu'on désigne par ces mots Marcher, Se bien porter, S'asseoir, sont bien de l'Être ou n'en sont pas; et la même question se représente pour toutes les autres classes qu'on vient d'énumérer. Aucun de ces êtres secondaires n'existe naturellement en soi, et ne peut être séparé de la substance individuelle; et ceci doit paraître d'autant plus rationnel que l'Être réel, c'est ce qui marche, [25] c'est ce qui se porte bien, c'est ce qui est assis. Et ce qui fait surtout que ce sont là des êtres, c'est qu'il y a sous tout cela un être déterminé, qui leur sert de sujet.

[§ 5.](#) Ce sujet, c'est précisément la substance et l'individu, qui se montre clairement dans la catégorie qui y est attribuée. Sans cette première condition, on ne pourrait pas dire que l'être est bon, ou qu'il est assis.

[§ 6.](#) Ainsi donc, il est bien clair que c'est uniquement [30] grâce à cette catégorie de la substance, que chacun des autres attributs peut exister. Et par conséquent, l'Être premier, qui n'est pas de telle ou telle manière particulière, mais qui est simplement l'Être, c'est la substance individuelle. Le mot de Premier peut, il est vrai, être pris lui-même en plusieurs sens; mais la substance n'en est pas moins le premier sens de l'Être, qu'on le considère d'ailleurs sous quelque rapport que ce soit, la définition, la connaissance, le temps, et la nature. Pas un seul des autres attributs de l'Être ne peut exister séparément; il n'y a que la substance toute seule qui le puisse.

[§ 7.](#) D'abord, c'est bien cela [35] qu'est le primitif sous le rapport de la définition ; car de toute nécessité, dans la définition d'une chose quelconque, la définition même de la substance est toujours implicitement comprise. Ajoutez que, quel que soit l'être dont il s'agit, nous ne croyons le connaître que quand nous savons, par exemple, que c'est un homme, ou que c'est du feu. [\[1028b\]](#) Et alors, nous le connaissons bien plus que quand nous savons seulement qu'il a telle qualité, ou telle quantité, ou qu'il est dans tel lieu. Pour ces notions mêmes, nous les comprenons d'autant mieux que nous savons quel est l'être qui a telle quantité, ou telle qualité.

§ 8. On le voit donc : cette question agitée depuis si longtemps, agitée encore aujourd'hui, cette question toujours posée, et toujours douteuse de la nature de l'Être, revient à savoir ce qu'est la substance. Les uns prétendent que l'Être, c'est l'unité; [5] pour les autres, c'est la pluralité; pour ceux-ci, les êtres sont limités; pour ceux-là, ils sont infinis. Mais quant à nous, notre recherche principale, notre recherche première, et nous pourrions presque dire, notre unique recherche, c'est de savoir ce qu'est l'Être considéré sous le point de vue que nous avons indiqué.

CHAPITRE II

La Substance se manifeste surtout dans les corps naturels : les animaux, les plantes, le feu, l'eau, la terre, le ciel avec les étoiles, le soleil et la lune sont des substances ; questions à se poser ; opinions diverses des philosophes ; Platon et Speusippe; les Idées et les nombres considérés comme principes des substances ; méthode à suivre dans cette étude ; énumération des problèmes.

§ 1. C'est surtout aux corps que la substance individuelle semble appartenir le plus évidemment; et c'est ainsi que l'on qualifie de Substances, les animaux, les plantes, leurs différentes parties, [10] et aussi les corps de la nature, tels que le feu, l'eau, la terre, et tous les autres éléments de ce genre, avec tout ce qui en fait partie, ou tout ce qui en est composé, soit qu'on les considère à l'état de fraction, soit à l'état de totalité : par exemple, le ciel et les parties du ciel, étoiles, lune, soleil.

§ 2. Sont-ce bien là les seules substances ? Y en a-t-il d'autres encore ? Ou bien ne sont-ce [15] même pas du tout des substances? Les vraies substances ne sont-elles pas toutes différentes? C'est ce qu'il faut examiner.

§ 3. Des philosophes ont pensé que les limites du solide, surface, ligne, point, unité, sont des substances véritables, et qu'elles en sont plus réellement que le corps lui-même et le solide. D'autres ont cru qu'en dehors des choses sensibles, il n'y a rien qu'on puisse appeler substance; d'autres, au contraire, ont supposé qu'il y a en outre bien des substances, et qui le sont même d'autant plus qu'elles sont éternelles.

§ 4. Ainsi, Platon [20] a fait des Idées et des Êtres mathématiques deux substances, et il n'a placé qu'au troisième rang la substance des corps sensibles. Speusippe a également admis plusieurs substances, en commençant par l'unité; il supposait des principes pour chaque espèce de substance, un principe des nombres, un principe des grandeurs, un principe de l'âme; et c'est de cette façon qu'il multiplie les substances.

§ 5. D'autres philosophes encore [25] ont soutenu que les Idées et les nombres sont de même nature, et que tout le reste ne fait qu'en dériver, les lignes et les surfaces, et même jusqu'à la substance du ciel et jusqu'aux choses sensibles.

§ 6. Pour éclaircir toutes ces questions, il nous faut examiner ce qu'il y a d'exact ou d'erroné dans ces systèmes, quelles sont les vraies substances, s'il y a ou s'il n'y a pas de substances en dehors des substances sensibles; et alors, nous nous demanderons ce qu'elles sont. [30] Puis en supposant qu'il existe quelque substance séparée, pourquoi et comment elle l'est. Enfin, nous rechercherons s'il n'y a aucune substance possible en dehors des substances que nos sens nous révèlent. Mais auparavant, il nous faut esquisser ce que c'est que la substance.

CHAPITRE III

Quatre sens du mot de Substance ; Essence, Universel, Genre et Sujet ; analyse du sujet ; la matière et la forme ; le composé qu'elles constituent en se réunissant ; la substance n'est jamais un attribut ; c'est elle qui reçoit tous les attributs ; elle ne peut se confondre avec la matière, non plus qu'avec le composé résultant de la matière et de la forme ; analyse de la forme ; théorie des substances sensibles annoncée.

§ 1. Le mot de Substance peut présenter tout au moins quatre sens principaux, si ce n'est davantage. Ainsi, dans chaque chose, la notion de substance [35] semble s'appliquer à l'essence, qui fait que la chose est ce qu'elle est, à l'universel, au genre, et, en quatrième lieu, au sujet.

§ 2. Par Sujet, on doit entendre ce à quoi tout le reste est attribué, sans qu'il soit jamais réciproquement l'attribut d'une autre chose. C'est donc du sujet qu'il faut tout d'abord nous occuper. [1029a] Le sujet, en effet, semble être plus particulièrement substance. Sous ce rapport, on l'appelle d'abord la matière; puis à un autre point de vue, on l'appelle la forme; et en troisième et dernier lieu c'est le composé que constituent, toutes deux réunies, la forme et la matière.

§ 3. La matière, c'est par exemple l'airain ; la forme, c'est la figure [5] que revêt la conception de l'artiste; et l'ensemble qu'elles produisent en se réunissant, c'est, en fin de compte, la statue. Par conséquent si la forme, qui donne l'espèce, est antérieure à la matière, et si elle est davantage de l'Être, par la même raison elle doit être antérieure au composé, qui sort de la réunion des deux.

§ 4. Nous avons donc maintenant un aperçu de ce qu'est la substance ; et nous savons qu'elle n'est jamais l'attribut de quoi que ce soit, et qu'au contraire c'est à elle que se rapportent tous les attributs divers. Mais nous ne devons pas nous contenter de cette esquisse, qui n'est pas tout à fait suffisante.

§ 5. [10] Elle est d'abord assez obscure en elle-même; et de plus, c'est alors la matière qui devient la substance; car, si la matière n'est pas la substance même, on ne voit plus quelle autre substance il pourrait y avoir. Tout le reste a disparu, et il n'y a plus rien absolument qui subsiste.

§ 6. Tout le reste, en effet, ne représente que les affections des corps, leurs actions, leurs puissances. Longueur, largeur, profondeur, [15] ce ne sont que des quantités; ce ne sont pas des substances ; car la quantité et la substance ne se confondent pas; et, loin de là, la substance est bien plutôt le sujet primordial auquel toutes ces modifications appartiennent. Si l'on retranche successivement longueur, largeur, profondeur, nous ne voyons pas qu'il reste quoi que ce soit, si ce n'est précisément l'objet que limitaient et déterminaient ces trois dimensions.

§ 7. Ainsi, en se mettant à ce point de vue, il n'y a plus que la matière toute seule qui puisse être prise pour la substance. [20] Mais quand je dis Matière, c'est la matière en soi, celle qui n'est, ni un objet individuel, ni une quantité, ni aucun des modes qui servent à déterminer l'Être. Il faut bien qu'il y ait quelque chose à quoi s'appliquent tous ces attributs, et dont la façon d'être soit tout à fait différente de chacune des catégories.

§ 8. En effet, tout le reste est attribué à la substance, qui elle-même est l'attribut de la matière; et par conséquent, ce terme dernier n'est en soi, ni un individu, ni une quantité, ni rien de pareil. Ce sont encore moins les négations de tout cela; car les négations n'ont qu'une existence indirecte et accidentelle.

§ 9. On voit donc qu'en adoptant ces théories, on arrive à reconnaître la matière pour la substance. Mais cette théorie est insoutenable, puisque le caractère éminent de la substance, c'est d'être séparée, et d'être quelque chose de distinct et d'individuel. Aussi, à ce point de vue, la forme et le composé que constituent la forme et la matière, sembleraient avoir plus de droit que la matière à représenter la substance. [30] Cependant, il faut laisser de côté la substance formée de ces deux éléments, je veux dire, le résultat que composent la matière et la forme combinées. Cette substance est postérieure, et elle n'a rien d'obscur; la matière est à peu près aussi claire; mais c'est à la troisième substance, celle de la forme, qu'il faut nous attacher ; car elle est la plus difficile à comprendre.

§ 10. Mais, comme on est d'accord pour reconnaître que, parmi les choses sensibles, il y en a qui sont des substances, c'est à celles-là que nos recherches vont s'adresser tout d'abord.

CHAPITRE IV

Retour sur l'idée de Substance ; condition générale de la science ; sens absolu de l'expression : En soi ; différences de la catégorie première, de la substance, et des autres catégories ; définition de l'Être pris individuellement et en lui-même, ou pris avec une modification quelconque; la définition- s'applique surtout aux substances ; il ne faut pas la confondre avec la simple appellation ; elle s'adresse toujours au primitif ; l'Être est surtout dans la catégorie de la substance; mais il est aussi dans les autres d'une façon déterminée ; le Non-Être lui-même Est, mais à l'état de Non-être; les autres catégories n'ont d'Être que par homonymie ; objet primitif et essentiel de la définition ; unité absolue de l'être qu'elle fait connaître.

§ 1. [1029b] [3] Au début, nous avons indiqué tous les sens où le mot de Substance peut être pris; et l'un de ces sens nous a semblé être celui où le mot de Substance veut dire que la chose est ce qu'elle est. C'est cette dernière question qu'il faut étudier, en cherchant à arriver ensuite à quelque chose de plus notoire.

§ 2. La science, en effet, s'acquiert toujours en partant de notions qui, [5] de leur nature, sont moins notoires, pour s'élever à des notions qui, par leur nature, le sont davantage. C'est qu'il en est de la science comme de la conduite dans la vie pratique, où, partant du bien des individus, on doit faire que le bien général devienne aussi le bien de chaque particulier. De même ici, nous partons de notions qui nous sont personnellement plus connues, pour atteindre des notions qui, étant notoires par leur nature, finissent par le devenir aussi pour nous. Mais les connaissances qu'on a personnellement, et tout d'abord, sont souvent bien légères [10] et bien peu nettes ; elles n'ont que peu ou point de réalité. Et cependant, c'est en partant de ces connaissances si insuffisantes, mais qui nous sont personnelles, qu'on doit tâcher d'atteindre à la connaissance absolue des choses, où l'on ne peut parvenir qu'en prenant le point de départ que nous venons d'indiquer.

§ 3. D'abord, disons quelques mots, à un point de vue tout rationnel, pour faire comprendre que l'essence propre de chaque chose, et ce qui la fait être ce qu'elle est, c'est ce qu'elle est dite

En soi. Ainsi, vous êtes éclairé et instruit; mais ce n'est pas précisément être Vous; car ce n'est pas en vous-même [15] que vous êtes instruit. Ce que vous êtes essentiellement, c'est en vous seul que vous l'êtes.

§ 4. Mais ceci n'est pas applicable à tous les cas. Être en soi, selon cette acception, ce n'est pas être à la manière que la surface est blanche, puisque l'Être de la surface n'est pas du tout l'Être du blanc. L'essence n'est pas non plus le composé des deux termes réunis : la surface blanche. Et pourquoi? C'est que la surface, qui est à définir, est comprise dans sa définition.

§ 5. Ainsi, la définition essentielle [20] où la chose définie elle-même ne figure pas, c'est là vraiment la définition, qui explique pour chaque chose ce qu'elle est En soi. Si donc être une surface blanche était la même chose qu'être une surface polie, il s'ensuivrait que le Blanc et le Poli seraient absolument identiques, et ne seraient qu'une seule et même chose.

§ 6. Mais il y a également des composés dans les autres catégories ; car, dans chacune, il y a toujours un sujet ; et, par exemple, il y a un sujet pour la qualité, pour le [25] temps, pour le lieu, pour le mouvement. Dès lors, il faut voir si la définition de l'essence, telle qu'on l'applique à chacun de ces sujets, se retrouve aussi dans les composés. Par exemple, si l'on définit l'Homme blanc, il faut voir s'il y a une définition essentielle de ce composé : l'Homme blanc.

§ 7. Représentons, si nous voulons, cette définition, par le mot de Manteau. Mais alors qu'est-ce que c'est que d'être un manteau? Ce composé d'Homme blanc n'est pas certainement non plus une de ces choses dont on peut dire qu'elles sont en elles-mêmes, et par elles-mêmes. Ou bien, l'expression de N'être pas En soi ne peut-elle pas [30] avoir un double sens ? Dans l'un, on fait une addition à la chose à définir, tandis que, dans l'autre, on ne fait pas cette addition. Ici, le défini ne s'énonce qu'en étant adjoint à une chose autre que lui ; et par exemple, si l'on avait à définir le blanc, ce serait commettre cette faute que de donner la définition d'Homme blanc. Là au contraire, le défini est accompagné d'un autre terme, qui est ajouté ; et si, comme nous venons de le dire, Manteau signifiait Homme blanc, on définirait le manteau, comme si l'on avait simplement le Blanc. L'Homme blanc est bien quelque chose dans le blanc ; [1030a] mais sa définition essentielle n'est pas d'être blanc.

§ 8. L'essence, dans le cas où la définition d'Homme blanc est Manteau, est-elle quelque chose de réel, quelque chose d'absolu? Ou bien n'y a-t-il pas la d'essence? L'essence d'une chose, c'est d'être ce qu'elle est. Mais quand une chose est l'attribut d'une autre, c'est qu'elle n'est pas quelque chose d'individuel et d'indépendant. Ainsi, [5] l'Homme blanc n'est pas une chose individuelle, puisque cette individualité indépendante appartient uniquement aux substances.

§ 9. Par conséquent, il n'y a d'essence individuelle que pour les choses dont l'explication est une définition. Or, il n'y a pas de définition par cela seul que le nom de la chose aurait le même sens qu'elle. Autrement toutes les appellations nominales seraient autant de définitions, puisque le nom d'une chose se confondrait alors avec l'explication qu'on en donnerait; et, à ce compte, le mot seul d'Iliade serait une définition tout entière.

§ 10. [10] Mais la définition n'est réelle que si elle s'adresse à un primitif. Et les primitifs sont toutes les choses qu'on peut désigner, sans que la chose en question soit attribuée à une autre. Aussi, la définition essentielle, exprimant que le primitif est ce qu'il est, n'appartiendra à aucune des espèces qui ne font pas partie du genre ; elle n'appartiendra qu'aux seules espèces qui y sont comprises ; car, dans la désignation de ces espèces, on n'a besoin d'impliquer, ni

leur participation à un autre être, ni une modification quelconque, ni une attribution accidentelle. Mais même, pour chacune [15] des autres catégories, l'appellation indiquera ce qu'elles expriment, du moment que le nom indique que telle chose est à. telle autre, ou bien, si, à la place d'une appellation simple, il y en a une plus exacte et plus complète. Mais il n'y aura là, ni définition, ni explication, de ce qu'est essentiellement la chose.

[§ 11.](#) C'est que le mot de Définition aussi bien que celui d'Essence peut avoir plusieurs acceptions. En effet, ce qu'est la chose peut, en un sens, signifier la substance, et aussi tel ou tel objet individuel; mais, en un autre sens, [20] il exprime indistinctement chacune des attributions : quantité, qualité, et le reste.

[§ 12.](#) De même que l'Être appartient à toutes ces catégories, sans leur appartenir d'une manière semblable, puisqu'il est primitif dans l'une, et qu'il n'est que consécutif dans les autres; de même ce qu'est la chose, l'essence, ne s'applique d'une manière absolue qu'à la substance ; mais elle peut aussi, sous certains rapports, s'appliquer au reste des catégories. C'est qu'en effet on peut aussi demander, pour la qualité, par exemple, ce qu'elle est; et la qualité devient alors de l'Être, [25] sans qu'elle en soit absolument. Et de même pour le Non-Être, on dit quelquefois logiquement qu'il Est, sans que ce soit d'une manière absolue, mais seulement en tant que Non-Être. De même encore, pour la qualité.

[§ 13.](#) Il faut donc, pour chaque chose, bien voir le nom qu'on doit lui donner; mais il faut voir, avec non moins d'attention, ce qu'est réellement la chose. Et comme ici ce dont on parle est fort clair, on peut dire que l'Être appartiendra également à tous ces termes; mais il appartiendra premièrement [30] et absolument à la substance; et en sous-ordre, il appartiendra au reste, de même que l'existence individuelle appartiendra au reste aussi, non pas d'une manière absolue, mais en tant qu'elle peut appartenir à la qualité et à la quantité.

[§ 14.](#) Il faut en effet que tout cela, ou ne soit de l'Être que par homonymie, ou bien que ce ne soit de l'Être qu'autant qu'on y ajoute, ou qu'on en retranche quelque chose, de même que l'inintelligible est encore de l'intelligible. Le vrai en ceci est de ne considérer l'Être de ces choses, ni comme une simple homonymie, [35] ni comme un même être; mais il faut le prendre comme on le fait pour le mot de Médical, qui se rapporte bien à une seule et même chose, mais qui n'a pas un seul et même sens, et qu'on ne confond pas sous une vague homonymie. [1030b] Ainsi, un corps, une opération, un instrument, s'appellent Médical ; mais ce n'est pas là une homonymie; ce n'est pas là non plus une seule et même chose; mais c'est à une seule et même notion que tout cela se rapporte.

[§ 15.](#) Du reste, il n'y a guère d'importance à se servir ici de l'expression qu'on voudra. Ce qu'il y a d'évident, [5] c'est que la définition qui explique la chose d'une manière primitive et absolue, et qui dit ce qu'elle est essentiellement, ne s'adresse qu'aux substances ; et que, si la définition s'applique aussi aux autres catégories, ce n'est pas primitivement.

[§ 16.](#) En effet, cela même étant admis, il ne s'ensuit pas nécessairement qu'il y ait définition par cela seul que l'explication donnée signifie la même chose ; il faut encore que ce soit une explication d'un certain genre ; c'est-à-dire, qu'il faut que l'explication s'applique à une chose qui soit Une, non pas simplement Une en tant que continue, comme l'est l'Iliade, par exemple, ou comme le sont des choses qui se tiennent entre elles, par un lien commun, [10] mais à une chose qui soit Une dans tous les sens où l'Un se comprend; et l'Un a autant d'acceptions que l'Être peut en avoir. Or, l'Être désigne un objet substantiel ; mais il désigne encore la quantité, la qualité, etc.; et voilà comment on peut tout à la fois donner une explication et une définition

de ce que signifient ces deux mots réunis, Homme, Blanc ; et qu'à un autre point de vue, on peut expliquer et définir séparément le Blanc, et la Substance Homme.

CHAPITRE V

De la définition appliquée à des termes complexes ; exemple de l'idée de Camus, qui implique nécessairement l'idée de Nez ; l'idée de mâle ou femelle implique nécessairement celle d'animal ; et l'idée d'impair, celle de nombre ; difficulté de la définition dans ces cas ; il n'y a de définition véritable que pour les substances ; pour les autres catégories, il faut toujours recourir à une addition quelconque ; le mot de Définition ne peut avoir qu'une seule signification; il s'applique, ainsi que l'essence, aux substances seules, ou du moins plus qu'à tout le reste, et d'une manière primitive et absolue.

§ 1. Si l'on nie que l'explication complexe d'une chose soit une véritable définition, il est bien difficile de savoir [15] dans quels cas la définition est possible, pour les termes qui ne sont pas simples, mais qui sont accouplés deux à deux. Car nécessairement on doit expliquer la chose avec le développement qu'on y a joint.

§ 2. Je prends pour exemples le Nez et la Courbure, et le Camus, qui se forme de la combinaison des deux termes Nez et Courbure, puisque Camus est une certaine chose dans une autre chose. Or, la Courbure et le Camus ne sont pas des attributs accidentels du nez ; mais ils se rapportent au nez essentiellement et [20] en soi.

§ 3. Ils ne sont pas au nez comme la blancheur est à Callias, ou à l'homme, parce que Callias, qui a pour attribut indirect d'être homme, est blanc. Mais ils sont au nez comme la notion de mâle se rapporte à celle d'Animal, comme l'égal se rapporte à la notion de quantité, et comme sont toutes les attributions dont on dit qu'elles sont essentiellement En soi.

§ 4. Les attributs essentiels sont ceux dans lesquels se trouve comprise l'explication, ou le nom, de la chose dont les attributs sont les modes, et qu'on ne peut expliquer séparément de l'objet lui-même. [25] La blancheur peut être exprimée sans l'idée d'homme, tandis qu'il est bien impossible d'exprimer l'idée de Femelle ou de Mâle sans l'idée d'Animal. Ainsi, pour ces attributs complexes, ils n'ont, ni essence, ni définition; ou s'ils en ont, c'est tout autrement, ainsi que nous l'avons dit antérieurement.

§ 5. Mais ici se présente une autre difficulté. Si un nez Courbé et un nez Camus sont la même chose, dès lors Camus et Courbé [30] sont également identiques. Mais si l'on nie cela, parce qu'il est impossible de soutenir que le Camus existe en soi et sans la chose dont il est une affection, et si l'on soutient, au contraire, que le Camus est la courbure du nez, alors, ou il n'est pas possible de jamais dire que le nez est Camus; ou, si on le dit, on s'expose à répéter deux fois la même idée Nez-nez courbé, puisque Nez Camus signifiera Nez-nez courbé.

§ 6. Il est donc absurde de soutenir que ces attributs ont une définition essentielle ; et si l'on suppose qu'ils en ont une, ce sera se perdre dans l'infini; car Nez-nez courbé pourra aussi avoir un autre attribut.

§ 7. [1031a] Il faut donc en conclure qu'il n'y a vraiment de définition que pour la substance. S'il y en a pour les autres catégories, c'est uniquement par voie d'addition, comme on le voit quand on veut définir la qualité ou l'impair. Il est impossible en effet de définir l'impair sans

l'idée du nombre, pas plus qu'on ne définit l'idée de femelle sans l'idée d'animal. Par Voie d'addition, j'entends [5] les cas où, comme dans ceux qu'on vient de citer, l'on répète deux fois la même chose. Si cela est vrai, il n'y aura pas davantage de définition pour les termes accouplés, comme ils le sont quand on dit le : Nombre impair, au lieu de dire simplement l'Impair. Mais on ne prend pas garde que les expressions dont on se sert sont inexactes.

§ 8. S'il y a des définitions même pour ces termes combinés, les conditions en sont du moins toutes différentes. Ou bien, comme nous l'avons dit, il faut reconnaître que le mot de Définition peut se prendre en plusieurs acceptions, ainsi que le mot d'Essence. [10] Par conséquent, dans un sens, il n'y aura de définition pour aucun de ces termes, et il n'y aura de définition essentielle absolument que pour les seules substances; mais dans un autre sens, il pourra y en avoir.

§ 9. En résumé, la définition est évidemment l'explication de l'essence indiquant que la chose est ce qu'elle est ; et l'essence ainsi comprise appartient aux substances, ou exclusivement, ou du moins, à titre supérieur, primitivement et absolument.

CHAPITRE VI

De l'identité de l'essence d'une chose avec la chose même ; distinction nécessaire de la chose et de ses attributs ; objections contre la théorie des Idées; impossibilité de la science dans ce système, et destruction nécessaire des êtres ; identité de l'Être en soi et de quelques-uns de ses attributs essentiels; ne pas créer inutilement des êtres qui n'ont rien de réel; il faut prendre garde d'aller à l'infini ; la définition de l'Être et celle de ses attributs essentiels sont identiques. ; réponse aux objections sophistiques. Résumé.

§ 1. [15] L'essence d'une chose, l'essence qui fait que la chose est ce qu'elle est, et la chose elle-même, sont-elles toujours identiques, ou sont-elles différentes? C'est une question que nous avons à examiner, et qui nous sera de quelque utilité dans notre étude de la substance. Il ne semble pas qu'une chose puisse jamais différer de sa substance propre, et l'essence qui fait que chaque chose est ce qu'elle est, s'appelle sa substance.

§ 2. Mais, pour les attributions qui ne sont qu'accidentelles, on peut croire que la substance et l'essence sont [20] différentes; car l'Homme-blanc, par exemple, est autre chose que l'essence de l'homme qui est blanc. Mais, si Homme et Homme blanc sont la même chose, l'être de l'Homme et l'être de l'Homme blanc seront la même chose aussi, puisque, dit-on, Homme se confond avec Homme blanc, de telle sorte qu'être Homme blanc et être Homme sont des choses identiques.

§ 3. Mais ne peut-on pas soutenir qu'il n'est pas du tout nécessaire que les attributs accidentels [25] soient identiques avec l'essence? En effet, les extrêmes ne s'identifient pas toujours avec l'essence de la même façon ; mais on peut croire que, s'ils peuvent s'identifier, c'est au moins d'une manière accidentelle; comme, par exemple, être blanc serait la même chose qu'être instruit; or cela n'est pas soutenable.

§ 4. Mais pour les choses considérées en elles-mêmes, est-il nécessaire que l'essence et la substance soient toujours identiques, en supposant, par exemple, qu'il existe des substances qui soient antérieures à toutes les autres [30] substances et à toutes les autres natures, dans le genre de ces substances que quelques philosophes ont appelées des Idées? Si l'on veut

distinguer l'essence du bien du bien réel, l'essence de l'animal de l'animal réel, l'essence de l'Être de l'Être réel, [1031b] alors il y a d'autres substances et d'autres Idées que celles dont on nous parle; et ces autres substances seront les premières, si l'essence ne s'applique vraiment qu'à la substance.

§ 5. Si les essences sont distinctes et indépendantes des substances, alors il n'y a plus de science possible pour les unes; et les autres ne sont plus des êtres réels. Quand je dis Indépendantes et Distinctes, [5] j'entends que l'essence du bien n'est pas le bien réel, et que le bien réel n'est pas davantage l'essence du bien. La science d'un objet quelconque consiste à savoir quelle en est l'essence, qui fait que l'objet est ce qu'il est. Le bien et toutes les choses sans exception sont dans le même cas ; et si le bien en soi n'est pas le bien, l'Être en soi non plus n'est plus l'Être, l'unité en soi cesse d'être l'unité. De deux choses l'une : ou toutes les essences sont soumises à la même règle, ou il n'y en a pas [10] une qui le soit ; et, par une conséquence forcée, du moment que l'Être en soi n'est plus l'Être, tout le reste cesse du même coup de pouvoir être identique. Ajoutez encore que, dans cette supposition, ce qui n'a pas l'essence du bien n'est pas bon.

§ 6. Dès lors, il faut nécessairement que le bien et l'essence du bien soient une seule et unique chose, que le beau soit identique à l'essence du beau, comme en un mot toutes les choses qui ne peuvent jamais être les attributs d'une autre chose, mais qui sont en soi les premières. Cette identité suffit du moment qu'elle existe, quand bien même il n'y aurait pas d'Idées, et, [15] à bien plus forte raison peut-être, s'il y en a.

§ 7. Il n'est pas moins clair que, s'il existe des Idées du genre de celles qu'on suppose, le sujet dès lors cesse d'être une substance ; car ce sont les Idées qui sont nécessairement les substances, et elles ne sont jamais les attributs d'un sujet, puisqu'alors elles n'existeraient que par simple participation.

§ 8. De toutes ces considérations, on peut conclure que la chose réelle et l'essence de la chose forment une unité et une identité qui n'a rien d'accidentel ; [20] et que savoir une chose quelconque, c'est savoir ce qu'est son essence. L'exposition que nous venons de faire prouve bien que l'une et l'autre ne sont absolument qu'une même chose.

§ 9. Quant à l'accidentel, tels, par exemple, que les attributs de Blanc et d'Instruit, il est impossible de dire avec vérité que, dans ce cas, la chose et son essence se confondent et ne font qu'un, parce que le mot d'Accidentel peut se prendre en un double sens; [25] car pour le Blanc, par exemple, il y a d'une part le sujet auquel cet accident est attribué; et, d'autre part, il y a cet accident lui-même. Par conséquent, ici la chose et son essence sont identiques en un sens ; et en un autre sens, elles ne le sont pas. Être Homme et être Homme-blanc ne sont pas des choses identiques, et il n'y a identité que par l'affection spéciale du sujet.

§ 10. On verrait d'ailleurs aisément combien cette assertion est absurde, si l'on donnait à chacune de ces prétendues essences, sujet et attribut, un nom particulier; car, à côté de cette essence-là, il y en aurait [30] une autre; et, par exemple, s'il s'agissait de l'essence du cheval, il y en aurait aussi une tout autre.

§ 11. Cependant, qui empêche que, dans ce cas aussi, les essences ne soient immédiatement identiques à la substance, puisqu'on admet que l'essence est une substance? Mais non seulement il y a ici unité de la substance et de l'essence; mais la notion de l'une et de l'autre

est absolument la même, comme le fait bien voir ce qu'on vient d'en dire; [1032a] car il n'y a rien d'accidentel à ce que l'essence de l'unité et l'unité soient identiques.

§ 12. Si l'on supposait une différence entre la substance et l'essence, ce serait se perdre dans l'infini ; car il faudra toujours avoir, d'une part, l'essence de l'unité, et d'autre part, l'unité; et par conséquent, pour ces autres termes également, le raisonnement serait encore le même.

§ 13. Il est donc évident que, [5] quand il s'agit de primitifs et de choses en soi, l'essence de la chose et la chose elle-même sont absolument une seule et unique notion. Les objections sophistiques qu'on peut élever contre cette thèse, se réfuteraient de la même manière qu'on démontre que Socrate et l'essence de Socrate sont tout-à-fait des choses identiques; car il n'y a ici aucune différence à mettre entre les interrogations que peuvent poser des Sophistes, et les solutions qu'on peut opposer victorieusement à de vaines objections.

§ 14. En résumé, nous avons fait voir dans quel sens on peut dire que l'essence se confond avec la substance, et en quel sens on peut dire qu'elle ne se confond pas avec elle.

CHAPITRE VII

Les phénomènes sont de trois espèces, selon que la nature, l'art ou le hasard les produisent; phénomènes naturels; phénomènes que l'art produit; conception de l'esprit nécessairement antérieure à la production de la chose ; succession de raisonnements dans l'esprit du médecin avant d'agir ; cette conception s'adresse précisément à l'essence des choses ; idée des phénomènes que produit le hasard; pour tout phénomène, il faut toujours admettre quelque chose de préexistant ; la notion de matière est presque toujours impliquée dans la définition ; appellation des choses dérivée du nom de celles d'où elles sortent ; exemples divers de la statue et de la maison ; cette dérivation est indispensable pour expliquer la notion de changement.

§ 1. Parmi les phénomènes qui viennent à se produire, il y en a qui sont produits par la nature; d'autres sont le produit de l'art; d'autres enfin sont spontanés et l'effet du hasard. D'ailleurs, tout phénomène, qui se produit, est nécessairement produit par quelque chose; il vient de quelque chose, et il est telle ou telle chose. Quand je dis Quelque [15] chose, ce terme peut s'appliquer également à toutes les catégories : ici la substance, là la quantité, la qualité, le lieu, etc.

§ 2. Parmi les phénomènes qui se produisent, ceux qu'on appelle naturels sont précisément ceux dont la production vient de la nature. Ce dont est faite la chose qui se produit, c'est ce que nous nommons sa matière ; la cause par laquelle la chose est produite est un des êtres qui existent déjà naturellement. Un quelconque de ces êtres pris individuellement, c'est un homme, une plante, ou telle autre chose de ce genre, que nous regardons éminemment comme des substances.

§ 3. Tout ce que produit la nature, ou tout ce que l'art produit, a une matière, parce qu'en effet chacun des produits de l'art et de la nature peut être ou n'être pas; et c'est là précisément ce qu'est la matière dans chacun d'eux. D'une manière générale, on appelle également du nom de Nature, et l'origine d'où l'être vient à sortir, et la forme qu'il revêt; car tout être qui se produit a une certaine nature, comme la plante ou l'animal; et la cause par laquelle cet être est produit, c'est sa nature, [25] qui, sous le rapport de l'espèce et de la forme, est identique à l'être qu'elle

produit; seulement cette cause est alors dans un autre être. C'est ainsi que l'homme engendre et produit l'homme.

[§ 4.](#) Tels sont donc tous les phénomènes qui viennent de la nature. Quant aux autres, ce ne sont, à vrai dire, que des phénomènes produits par l'homme ; et tous les produits de ce genre viennent de l'art, ou d'une certaine faculté que l'homme possède, ou de son intelligence. Enfin, il y a des choses qui sont spontanées et qui viennent du hasard, à peu près [30] comme certains phénomènes de la nature; car, dans le domaine de la nature, les mêmes êtres naissent d'un germe, ou naissent sans germe. Mais ce sont là des considérations que nous aborderons plus tard.

[§ 5.](#) [1032b] Les produits de l'art sont les choses dont la forme est dans l'esprit de l'homme; et par forme, j'entends ici l'essence qui fait de chaque chose qu'elle est ce qu'elle est, et sa substance première. Car, à un certain point de vue, les contraires eux-mêmes ont une forme identique; la substance opposée est la substance de la privation; et, par exemple, la santé est l'opposé [5] de la maladie; car l'absence de la santé révèle et constitue la maladie. La santé, c'est la notion qui est dans l'esprit du médecin, et qui est selon la science. La guérison, qui rend la santé, ne se produit que si le médecin se dit d'abord dans sa pensée : « Puisqu'il s'agit de rendre la santé, il « faut nécessairement que telle chose se fasse pour que la santé soit rendue; par exemple, il faut rétablir l'équilibre des humeurs, et si je l'obtiens, je rétablirai la chaleur. » Et c'est en allant toujours ainsi de pensée en pensée, que le médecin arrive à l'acte dernier qu'il doit réaliser lui-même.

[§ 6.](#) Le mouvement qui vient [10] de ces pensées successives et qui vise à guérir le malade, s'appelle une opération, un produit de l'art. Ainsi, à un certain égard, on peut dire que la santé vient de la santé, comme la maison vient de la maison, celle qui est matérielle venant de celle qui ne l'est pas. C'est que la médecine et l'architecture sont l'idée et la forme, ici de la santé, et là de la maison. Or, ce que j'appelle la substance sans matière, c'est précisément l'essence qui fait que la chose est ce qu'elle est.

[§ 7.](#) [15] De ces produits et de ces mouvements, l'un se nomme la pensée ; l'autre se nomme l'exécution. C'est du principe et de l'idée que part la pensée; et le mouvement qui part du point extrême où la pensée peut atteindre, c'est l'exécution. Cette observation s'appliquerait également à tous les autres intermédiaires ; et, par exemple, pour que le malade guérisse, il faut qu'il retrouve l'équilibre des humeurs. Mais qu'est-ce que retrouver l'équilibre? C'est telle [20] ou telle chose; et le malade arrivera à cet état, s'il rétablit sa chaleur. Et qu'est-ce encore que la chaleur? C'est telle ou telle chose. Or, il est possible, d'une certaine façon, de rétablir la chaleur; et voilà l'opération dernière qui dépend du médecin.

[§ 8.](#) Ce qui agit ici et ce qui est le point de départ du mouvement de guérison, quand la guérison vient de l'art du médecin, c'est l'idée qu'il a dans l'esprit; et si la guérison est spontanée, elle ne peut venir évidemment que de ce qui aurait été le principe d'action pour le médecin, agissant [25] selon les règles de l'art. Dans l'exemple de guérison indiqué par nous, c'est la chaleur qui peut être considérée comme le principe; or, c'est par la friction qu'on produit la chaleur nécessaire. Ainsi donc, c'est la chaleur, rétablie dans le corps, qui est un élément direct de la santé, ou qui est suivie d'une succession plus ou moins longue de conséquences heureuses, dont la santé a besoin. C'est là le terme dernier, celui qui agit, et qui à ce titre est une partie, ou de la santé, ou de la maison, comme en font partie les pierres; ou [§ 9.](#) qui fait partie de toute autre chose.

§ 9. On le voit donc, il est impossible que rien puisse se produire ainsi qu'on l'a dit, s'il n'y a pas quelque chose de préexistant. De toute évidence, c'est quelque partie de la chose qui doit préexister; or, la matière est une partie de la chose ; et tout ensemble, elle lui est intrinsèque, et c'est elle qui devient quelque chose.

§ 10. [1033a] Mais la matière fait-elle partie de la définition ? En est-elle un élément? Si nous avons, je suppose, à parler de cercles d'airain, nous pouvons de deux manières dire ce qu'ils sont. En parlant de leur matière, nous disons qu'ils sont d'airain; puis, en parlant de leur forme, nous disons qu'ils ont telle ou telle figure; et c'est là le genre dans lequel le cercle rentre primitivement. Ainsi, le [5] cercle d'airain implique nécessairement la matière dans sa définition.

§ 11. Par rapport à ce dont comme matière vient la chose, cette chose, quand elle se produit, ne prend pas le nom même de cette matière, mais on dit qu'elle en est faite; et, par exemple, on ne dit pas d'une statue qu'elle est marbre, mais bien, qu'elle est de marbre. De même, l'homme qui guérit ne reçoit pas le nom de l'état d'où il vient; et la raison de ceci, c'est qu'il vient de la négation privative, et du sujet même que nous appelons la matière.

§ 12. Mais on peut dire tout à la fois que c'est l'homme et le malade qui reviennent à la santé. Cependant, on dit plutôt que c'est de la privation que vient le guéri; c'est-à-dire que le guéri vient du malade, plutôt qu'il ne vient de l'homme. Aussi, ne peut-on pas dire du malade qu'il est bien portant; mais on le dit de l'homme et de l'homme bien portant.

§ 13. Dans les cas où la privation est incertaine et n'a pas de nom spécial, comme pour l'airain, par exemple, quand on ignore la forme quelconque qu'il doit recevoir, ou pour la maison quand on ignore [15] le plan que formeront les pierres et les poutres, dans ces cas-là il semble que les choses se produisent; comme on vient de dire que la santé se produit en venant de la maladie. Aussi, de même que, plus haut, la chose ne prenait pas précisément le nom de celle d'où elle sortait, de même la statue, par exemple, si elle est en bois, n'est pas appelée bois; mais, par une dénomination un peu détournée, on dit qu'elle est de bois; comme on dit qu'elle est d'airain et non pas qu'elle est airain ; ou encore, qu'elle est de marbre, et non pas qu'elle est marbre; et pour la maison, qu'elle est de briques, et non pas qu'elle est briques. Mais, si l'on veut y regarder de près, on ne peut pas [20] même dire que la statue est de bois, ou que la maison est de briques; c'est là une expression absolue qu'on ne saurait employer, puisqu'il faut que la chose d'où se forme l'autre chose subisse un changement; et qu'elle ne peut rester ce qu'elle est. C'est de là que vient la locution dont on est obligé de se servir.

CHAPITRE VIII

Tout phénomène est soumis à deux conditions : la cause et la matière ; exemple de la sphère d'airain ; la forme ne se produit pas à proprement parler, parce qu'il faudrait qu'elle fût distincte de l'objet dont elle est la forme ; elle n'existe jamais que dans cet autre objet, c'est-à-dire, dans la matière à laquelle on donne une figure nouvelle ; objections contre la théorie des Idées ; elles n'expliquent pas la production des êtres ; elles ne font que l'obscurcir ; il suffit d'un être qui engendre pour comprendre l'être engendré, même quand le cas n'est pas conforme à la nature ; le cheval et le mulet ; différence de la matière ; identité de l'espèce.

§ 1. Tout ce qui se produit est produit par quelque chose, que [25] j'appelle le point de départ et le principe de la production. En même temps, tout ce qui se produit vient de quelque chose,

laquelle chose n'est pas la privation, mais la matière, dans le sens que nous avons déjà expliqué. Et enfin, tout ce qui se produit devient une certaine chose, sphère, cercle, ou tel autre objet analogue, quel qu'il puisse être.

[§ 2.](#) De même qu'on ne peut pas faire le sujet matériel qui est l'airain, de même on ne fait pas davantage la sphère, si ce n'est [30] indirectement, et en tant que la sphère d'airain est en réalité une sphère. C'est que faire une chose particulière et individuelle, c'est la faire en la tirant absolument du sujet. Je m'explique : rendre rond un morceau d'airain, par exemple, ce n'est faire, ni la rondeur, ni la sphère; c'est faire quelque autre chose; en d'autres termes, si l'on veut. c'est donner cette forme de sphère à il un objet différent. Si l'on faisait la sphère, on ne pourrait la faire apparemment qu'en la tirant d'une autre chose également. [1033b] Ainsi, dans l'exemple cité, on se proposait de faire une boule d'airain, c'est-à-dire de faire de ceci, qui est de l'airain, cela qui est une sphère. Si donc on faisait aussi la forme, on ne pourrait la faire que de la même manière; et dès lors, la série des productions successives se perdrait nécessairement dans l'infini.

[§ 3.](#) [5] Il est donc évident qu'on ne produit pas et qu'on ne fait pas la forme, ni la figure que revêt l'objet sensible, quel que soit le nom qu'on doive lui donner. Il n'y a pas de production possible de la forme, pas plus qu'il n'y en a pour l'essence, qui fait que la chose est ce qu'elle est ; car la forme est ce qui est produit dans une autre chose, que d'ailleurs cette forme provienne, ou de la nature, ou de l'art, ou de toute autre faculté de l'homme. Ici, l'on fait qu'il existe une sphère d'airain, c'est-à-dire que l'on compose cet objet nouveau, et de l'airain, et de la forme de la sphère. [10] Alors, on fait que telle forme soit donnée à telle chose; et il se trouve que la chose nouvelle est une sphère d'airain.

[§ 4.](#) Mais si l'on admet que c'est une production absolue qui donne naissance à la sphère, alors il faudra encore que la chose soit faite d'une certaine autre chose; car nécessairement ce qui se produit devra toujours être divisible, et que d'une part il y ait ceci, et que, d'autre part, il y ait cela; je veux dire qu'il faudra qu'il y ait d'un côté la matière, et de l'autre côté, qu'il y ait la forme.

[§ 5.](#) Si donc la sphère est bien une figure où tous les points de la surface sont également éloignés du centre, on pourra y distinguer [15] deux parties, l'une qui sera ce dans quoi l'on fait ce qu'on fait, l'autre qui sera dans la première ; et le produit dans sa totalité sera la sphère d'airain.

[§ 6.](#) Ce qu'on vient de dire fait donc bien voir que ce qu'on appelle la forme, ou la substance, ne se produit pas, à proprement parler; que tout ce qui se produit, c'est la rencontre des deux éléments qui en recevront leur appellation; que, dans tout phénomène qui vient à se produire, il y a préalablement de la matière, et que le résultat total se compose, partie de matière, et partie, de forme.

[§ 7.](#) Se peut-il donc [20] qu'il existe une sphère en dehors des sphères que nous voyons, une maison en dehors des matériaux qui la composent? Si l'être réel devait exister à cette condition, il ne pourrait jamais exister, parce que l'espèce, ou la forme, n'exprime qu'une qualité. Elle n'est pas l'objet particulier et déterminé; mais de tel objet qui existe, elle fait et produit tel autre objet doué de certaine qualité; et, une fois que cet objet a été produit, il est doué d'une qualité qu'il n'avait pas auparavant. L'ensemble, ou le Tout composé de la matière et de la forme, est Callias ou Socrate, tout aussi bien [25] qu'existe cette sphère d'airain que

nous avons sous les yeux. L'homme et l'animal sont absolument au même titre que la sphère d'airain.

§ 8. Ainsi donc, il est clair que les causes des espèces, nom que quelques philosophes appliquent aux Idées, en admettant même qu'il puisse y avoir quoi que ce soit en dehors des individus, sont parfaitement inutiles pour expliquer les phénomènes qui se produisent, et pour expliquer les substances. Il n'est pas moins clair que les Idées ne pourraient jamais être des substances par elles-mêmes et en soi.

§ 9. Dans certains cas, [30] il est tout aussi évident que l'être qui engendre est pareil à l'être engendré, sans cependant qu'ils soient numériquement un seul et même être. Entre eux, il n'y a qu'une unité d'espèce, comme on le voit pour les êtres que produit la nature ; et c'est ainsi qu'un homme engendre et produit un homme. Ce qui n'empêche pas qu'il n'y ait parfois des phénomènes contre nature : par exemple, un cheval produisant un mulet. Et encore, dans ces cas, les choses se passent à peu près de même ; car le genre le plus proche qui pourrait être commun au cheval et à l'âne, n'a pas reçu de nom spécial, et ces deux animaux pourraient bien avoir quelque chose qui tint du mulet.

§ 10. [1034a] En résumé, on doit reconnaître qu'il n'est nullement besoin de faire de l'Idée, ou espèce, une sorte de modèle et d'exemplaire. C'est surtout pour les êtres du genre de ceux qu'on vient de nommer qu'il en faudrait, puisque ce sont eux surtout qui sont des substances. Mais pour eux, il suffit que l'être générateur agisse, et qu'il devienne cause de la forme déposée dans la matière. Le composé total n'est que telle ou telle forme réalisée dans les chairs et les os, qui forment, ou Callias, ou Socrate. Le composé est autre matériellement, puisque la matière est autre dans chacun d'eux ; mais, en espèce, le composé est le même, puisque l'espèce est indivisible.

CHAPITRE IX

Certaines choses peuvent être indifféremment le produit de l'art ou le produit du hasard ; d'autres ne le peuvent pas ; explication de cette différence, qui tient à la matière des choses, douée ou privée d'un mouvement propre, ou de telle espèce particulière de mouvement ; homonymie des causes productives avec l'être produit ; comparaison avec les syllogismes ; action du germe analogue à celle de l'artiste ; pour une production quelconque, il faut toujours une matière et une forme préexistantes ; condition spéciale de la catégorie de la substance.

§ 1. C'est une question de savoir comment il se fait que certaines choses peuvent à la fois être produites par l'art, [10] et être spontanées : par exemple, la santé, tandis que d'autres choses ne le peuvent pas : par exemple, la maison. En voici la cause. Dans les produits de l'art, soit que l'art les fasse, soit simplement qu'il les transforme, la matière qui domine et commence la production, et qui est toujours une partie intrinsèque de la chose, est tantôt capable [15] de se mouvoir par elle seule, et tantôt n'en est pas capable.

§ 2. Même la matière qui se meut peut tantôt se donner tel mouvement spécial, et tantôt ne peut pas se le donner. [15] Ainsi, bien des choses qui peuvent se mouvoir spontanément ne peuvent pas cependant se donner tel autre mouvement particulier, comme serait de se mouvoir en cadence. De là vient que, toutes les fois que la matière est de la même nature que celle des pierres, par exemple, qui forment la maison, il est impossible que les choses aient une certaine

espèce de mouvement, à moins qu'elles ne le reçoivent du dehors. Mais elles peuvent néanmoins avoir un mouvement d'une autre espèce et se mouvoir, par exemple, comme le feu.

[§ 3.](#) C'est là ce qui fait que certaines choses ne pourraient se produire sans l'aide de l'artiste qui les fait, tandis que d'autres peuvent s'en passer; car elles seront mises en mouvement par des êtres qui n'ont pas le moindre rapport avec l'art, [20] et qui peuvent être mus eux-mêmes, ou par d'autres êtres auxquels l'art est également étranger, ou être mus dans une de leurs parties quelconque, si ce n'est dans leur totalité.

[§ 4.](#) Ce qu'on vient de dire doit nous faire voir qu'en un sens toutes les choses qui se produisent, viennent de choses qui leur sont homonymes, comme cela se passe pour les êtres naturels, ou d'une partie homonyme, comme la maison vient de la maison, ou de l'intelligence de l'artiste, puisque l'art c'est la forme, ou d'une partie quelconque de la chose, ou [25] d'un être qui possède cette partie, à moins que les choses ne se produisent accidentellement.

[§ 5.](#) La cause première de l'action de l'art est toujours une partie essentielle de la chose. Ainsi, la chaleur déployée par le mouvement de friction produit dans le corps la chaleur, qui est elle-même la santé, ou une partie de la santé, ou qui du moins a pour conséquence une partie de la santé, ou la santé tout entière. Et voilà comment on peut dire que ce [30] qui fait la santé est ce qui a la chaleur pour conséquence, ou pour attribut.

[§ 6.](#) Ainsi donc, de même que, dans les syllogismes, c'est la définition substantielle qui est le principe de tout le reste, puisque les syllogismes doivent toujours partir de l'essence réelle des choses, de même ici toutes les productions de l'art partent d'un certain principe. Les êtres que produit la nature sont absolument dans le même cas. Ainsi, le germe agit dans les choses naturelles tout à fait comme l'artiste dans les choses de l'art. Le germe renferme en puissance l'espèce ; [\[1034b\]](#) et l'être d'où vient le germe lui-même, est en quelque sorte homonyme à celui qui en sort. Si je dis En quelque sorte, c'est que les choses ne se passent pas toujours comme elles se passent quand un homme vient d'un homme, puisque d'un homme peut venir aussi une femme; et c'est là ce qui fait qu'un mulet ne peut venir d'un mulet. Il n'y a d'exception que si l'être en question est incomplet et infirme.

[§ 7.](#) Toutes les choses qui se produisent spontanément agissent comme on vient de le voir; [5] et ce sont toutes celles dont la matière peut se donner à elle-même un mouvement propre, analogue à celui que le germe lui-même détermine. Quand les choses ne sont pas dans ce cas, elles ne peuvent jamais être produites que par une cause extérieure à elles.

§ 9. Non seulement la discussion que nous venons d'établir, en ce qui regarde la substance, nous démontre que la forme ne peut pas être produite; mais le même raisonnement s'applique également à tous les primitifs, je veux dire, la quantité, [10] la qualité et toutes les autres catégories. De même qu'on produit bien la sphère d'airain, mais qu'on ne peut produire ni la sphère ni l'airain, puisque c'est après l'airain que la sphère est produite, et qu'il faut toujours nécessairement que la matière et la forme préexistent, de même il se passe précisément quelque chose de pareil pour la substance, pour la qualité, pour la quantité, et en un mot pour toutes les catégories sans exception.

[§ 10.](#) En effet, ce n'est pas précisément [10] la qualité qui est produite; mais c'est le bois, par exemple, qui reçoit telle qualité. Ce n'est pas la quantité qui est produite davantage; mais c'est le bois, ou l'animal, qui acquiert tel volume, ou telle quantité.

[§ 11.](#) Seulement, ceci peut faire voir quelle est la condition propre de la substance; c'est que toujours il faut nécessairement qu'il existe, avant elle, une autre substance complète et réelle, qui la fasse ce qu'elle est, comme l'animal fait l'animal, si c'est un animal qui est produit, tandis que cette condition n'est pas nécessaire pour la quantité ou la qualité, qui n'ont besoin que d'être en simple puissance.

CHAPITRE X

Rapports de la définition du Tout à la définition des parties ; question de l'antériorité du Tout ou des parties ; sens divers du mot Partie ; la partie est, d'une manière générale, la mesure de la quantité ; union de la matière et de la forme pour composer l'être réel ; dans la définition, c'est la forme qu'on exprime et non la matière ; exemples divers ; la ligne, la syllabe, l'angle droit. — Nouvelle exposition des mêmes théories; parties de la définition qui sont antérieures au défini ; parties qui y sont postérieures; exemple de l'angle aigu, qui implique la notion de l'angle droit ; le cercle et ses segments ; exemple de rame dans l'être animé ; elle est antérieure à l'animal, ou tout entière, ou par quelques-unes de ses parties ; fonctions du coeur et du cerveau, essentielles à la notion de l'être animé et comprises dans sa définition; il n'y a pas de définition pour les individus; il n'y a pour eux que le témoignage des sens ; obscurité de la matière ; la matière se distingue en matière sensible et matière intelligible ; le Tout n'est pas antérieur à ses parties d'une manière absolue ; résumé de la question, et solution générale.

[§ 1.](#) [20] Toute définition est une explication d'une certaine chose, et toute explication a des parties diverses. Mais comme l'explication est à la chose totale, qu'elle fait connaître, dans le même rapport qu'une de ses parties est à une partie de cette chose, on s'est demandé s'il faut nécessairement que l'explication des parties se retrouve dans l'explication du Tout, ou s'il n'y a là rien de nécessaire.

[§ 2.](#) On peut répondre que, pour certains cas, il semble bien que la définition des parties est comprise dans la définition du Tout; pour certains autres, cela n'est pas. Ainsi, la définition du [25] cercle ne contient pas celle de ses segments, tandis que la définition de la syllabe implique celle des lettres qui la forment. Cependant, le cercle se divise en segments, tout aussi bien que la syllabe se divise en ses lettres.

[§ 3.](#) Autre question encore. Si les parties sont antérieures au Tout, l'angle aigu, étant une partie de l'angle droit, comme le doigt est une partie de l'animal, il s'ensuivrait que l'angle aigu est antérieur [30] à l'angle droit, dont il est une partie; et le doigt, antérieur à l'homme, à qui il appartient.

[§ 4.](#) Mais il semble que ce sont au contraire l'homme et l'angle droit qui sont antérieurs; car c'est d'eux qu'est tirée l'explication de leurs parties; et les choses sont toujours antérieures, quand elles n'ont pas réciproquement besoin des autres.

[§ 5.](#) Mais le mot de Partie ne peut-il pas être pris en plusieurs sens divers? La partie, prise en une première acception, c'est ce qui sert à mesurer la quantité. Mais je laisse ce premier sens de côté ; et je considère plutôt ce que sont les parties dont la substance peut se composer.

[§ 6.](#) [1035a] Si, dans la substance, on distingue la matière, puis la forme, et en troisième lieu, le composé total qu'elles constituent, si la matière est de la substance, tout aussi bien que le sont la forme et le composé des deux, la matière est un certain point de vue une partie de la

chose ; à un autre point de vue, elle ne l'est pas; et les parties ne sont que des éléments d'où sort la définition de la forme. [5] Par exemple, la chair n'est pas une partie de la définition de la courbure ; car elle est précisément la matière où a lieu cette courbure ; mais elle est une partie de la Camusité du nez. L'airain est bien aussi une partie de la statue totale et réelle ; mais il n'est pas une partie de la statue considérée dans sa forme spécifique.

§ 7. En effet, c'est la forme qu'on doit exprimer ; et chaque chose est dénommée en tant qu'elle a telle ou telle forme. La matière, au contraire, ne peut jamais être exprimée en soi. C'est là ce qui fait que la définition du cercle [10] n'implique pas celle des segments, tandis que la définition de la syllabe implique celle des lettres, parce que les lettres, élément du langage, sont ici des parties de la forme et n'en sont pas la matière. Au contraire, les segments sont des parties matérielles des cercles sur lesquels on les prend, bien qu'ils soient plus voisins de la forme que l'airain ne peut l'être, quand la rondeur vient à s'y produire.

§ 8. Il y a des cas néanmoins où les lettres ne feront pas même toujours partie de la définition [15] de la syllabe : par exemple, on n'y pourrait faire entrer les lettres tracées sur la cire, ni les lettres articulées dans l'air. Les lettres alors ne sont des parties de la syllabe que parce qu'elles en sont la matière sensible.

§ 9. C'est que la ligne, tout en cessant d'être ce qu'elle était, si elle est divisée en deux moitiés, l'homme, en cessant d'être homme si on le divise en os, muscles et chairs, ne se composent pas cependant de ces éléments divers [20] comme parties intégrantes de leur substance, mais seulement comme parties de leur matière. Ces éléments sont bien des parties du composé que constituent la forme et la matière réunies; mais ce ne sont pas précisément des parties de la forme et du défini ; et c'est là ce qui fait qu'ils n'entrent pas dans les définitions de la forme.

§ 10. Ainsi donc, la définition des parties de ce genre entrera quelquefois dans la définition de la chose ; d'autres fois, elle ne devra pas y entrer, là où ce n'est pas la définition du composé qu'on donne. C'est là ce qui fait que certaines choses sont formées des principes mêmes dans lesquels [25] elles se dissolvent, et que certaines autres ne s'en forment pas. Tous les éléments qui, réunis dans le composé, sont de la forme et de la matière, comme le Camus, ou la sphère d'airain, se dissolvent et se perdent dans ces éléments mêmes; et la matière en est une partie. Mais toutes les choses qui ne sont pas impliquées dans la matière, et qui sont immatérielles en tant qu'elles sont les définitions de la forme, celles-là ne se résolvent et ne se perdent jamais dans leurs parties, ou du moins [30] ne s'y résolvent pas de cette manière.

§ 11. Ainsi, pour ces choses, les éléments subordonnés sont des principes et des parties du composé ; mais ils ne peuvent être ni principes ni parties de la forme. Voilà comment la statue d'argile se résout en argile, la sphère d'airain se résout en airain, et Callias se résout en chair et en os. Voilà comment encore le cercle se résout et disparaît dans ses segments, parce qu'il a en lui quelque chose qui est impliqué dans la matière ; [1035b] car le cercle, soit qu'on le prenne d'une manière absolue, soit qu'il s'agisse des cercles considérés chacun dans sa réalité, est dénommé par simple homonymie, puisque les cercles particuliers et individuels n'ont pas un nom qui leur soit spécial.

§ 12. Ce que nous avons dit jusqu'ici suffit à faire voir le vrai. Cependant nous allons revenir sur nos pas pour rendre ceci encore plus net.

§ 13. Toutes les parties [5] de la définition et les éléments dans lesquels la définition se divise, toutes ces parties, ou du moins quelques-unes, soient antérieures à la forme et au Tout. La définition de l'angle droit ne se divise pas dans la définition de l'angle aigu ; mais c'est au

contraire la notion de l'angle aigu qui emprunte la notion de l'angle droit, puisque, pour définir l'angle aigu, il faut nécessairement employer la définition de l'angle droit, et qu'on dit en effet que l'angle aigu est plus petit que l'angle droit.

[§ 14.](#) C'est là également le rapport du cercle au demi-cercle, [10] le demi-cercle se définit par le cercle, comme le doigt se définit par le corps total auquel il appartient, puisque le doigt n'est qu'une certaine partie de l'homme.

[§ 15.](#) Par conséquent, tout ce qui fait partie d'une chose comme matière, et tous les éléments matériels dans lesquels les choses se divisent, sont autant d'éléments postérieurs; mais tout ce qui entre dans la définition, et dans la substance que la définition détermine, tout cela ou presque tout cela est ultérieur.

[§ 16.](#) Prenons pour exemple l'âme dans les animaux. [15] Elle est l'essence de l'être animé; et, pour le corps où elle réside, elle est la substance qui entre dans sa définition ; elle est la forme du corps, et l'essence qui fait qu'il est ce qu'il est. De là vient qu'on ne peut pas définir convenablement une partie quelconque du corps, sans définir aussi la fonction de l'âme, qui, d'ailleurs, n'existe pas sans la sensibilité. Ainsi, toutes les parties de l'âme, ou du moins quelques-unes, sont antérieures au composé tout entier, qui est l'animal ; et il en est de même [20] pour tout autre cas.

[§ 17.](#) Mais le corps et les parties du corps sont postérieures à la substance de l'âme ; et ce n'est pas du tout cette substance, c'est le composé de l'âme et du corps, qui se divise en ces parties, qui en sont la matière. Ainsi, en un sens, ces parties matérielles sont antérieures au composé; et, en un autre sens, elles ne le sont point. C'est qu'elles ne peuvent pas exister séparément de lui ; car un doigt n'est pas en tout état de cause le doigt d'un être animé; et, par exemple, le doigt d'un cadavre n'est pas un doigt, si ce n'est [25] par simple homonymie.

[§ 18.](#) Il y a néanmoins des parties qui coexistent avec l'âme ; ce sont les parties maîtresses, et celles où résident primitivement la définition de l'être et sa substance. C'est, par exemple, le cœur et le cerveau, si toutefois ils jouent ce rôle, bien qu'il importe peu d'ailleurs que ce soit l'un ou l'autre. L'homme, le cheval, et toutes les entités de même ordre n'existent que dans les individus ; la substance réelle n'est pas un universel ; ce qui existe réellement, c'est un Tout qui se compose de telle notion ou [30] de telle matière, et qu'on prend comme universel. L'individu, par exemple Socrate, est formé de l'extrême matière ; et tous les individus sont dans le même cas.

[§ 19.](#) Ainsi donc, la forme aussi a des parties, j'entends la forme considérée comme essence, exprimant que la chose est ce qu'elle est. Le Tout réel, composé de la forme et de la matière même, a des parties également ; mais il n'y a que les parties de la forme qui soient des parties de la définition et de la notion ; or, la notion s'applique à l'universel. [1036a] L'essence du cercle et le cercle, l'essence de l'âme et l'âme, sont la même chose et se confondent. Mais le composé, par exemple, ce cercle individuel et particulier, que j'ai sous les yeux, ce cercle soit réel et sensible, soit purement intelligible, et par intelligibles j'entends les cercles mathématiques, comme par sensibles j'entends les cercles d'airain [5] ou de bois, ces composés réels et individuels ne sont pas connus par définition ; on ne les connaît que par la pensée, ou par le témoignage des sens. Une fois que nous sortons de la réalité actuelle, nous ne savons plus au juste s'ils existent ou n'existent pas; mais nous pouvons toujours les dénommer et les connaître, si nous le voulons, par leur notion universelle.

§ 20. En soi, la matière dernière est inconnue; mais l'on peut y distinguer la matière sensible [10] et la matière intelligible. La matière sensible, c'est de l'airain, du bois, en un mot, toute matière qui peut être mue. La matière intelligible est celle qui se trouve bien dans les objets sensibles, mais non point en tant que sensibles; et ce sont, par exemple, les entités mathématiques.

§ 21. On vient de voir ce que nous disons des rapports du Tout et de la partie, de ce qu'il y a d'antérieur et de postérieur dans l'un et dans l'autre. Si l'on vient à nous demander, pour la ligne droite, [15] pour le cercle, pour l'animal, s'ils sont antérieurs aux parties dans lesquelles ils se divisent et qui les composent, nous répondrons qu'il n'y a ici rien d'absolu. Si le mot d'âme en effet signifie la forme de l'être animé, si l'âme de chaque individu est la forme de chaque individu, si le cercle est la même chose que la forme du cercle, si l'angle droit est la même chose que la forme de l'angle droit et la substance de l'angle droit, il faut répondre qu'il y a ici quelque chose de postérieur; et il faut dire à quoi c'est postérieur. Le Tout est postérieur, par exemple, [20] aux éléments de la définition et aux éléments de tel angle droit matériel; car l'angle droit matériel, c'est l'angle en airain, l'angle droit, tout aussi bien que celui qui est formé de lignes particulières de chaque triangle. Mais l'angle immatériel est postérieur aux éléments qui entrent dans la définition, tandis qu'il est antérieur aux parties dont se compose un angle droit particulier; absolument parlant, il ne l'est pas.

§ 22. Si, au contraire, l'âme est autre chose que l'être animé et n'est pas l'être animé, il faut répondre [25] alors que quelques-unes de ses parties sont antérieures à l'animal, et que d'autres ne le sont pas, ainsi que nous l'avons exposé.

CHAPITRE XI

Des parties de la définition et de la forme; importance de cette discussion; distinction des parties matérielles et des parties non matérielles; abstraction des parties matérielles; objections contre la théorie des Idées et contre les Pythagoriciens, qui réduisent tout à l'unité; erreur du jeune Socrate dans la définition de l'animal; définition de l'homme composé de l'âme et du corps; il n'y a pas de substance séparée des substances sensibles; du rôle de la Physique, qui peut aussi, dans une certaine mesure, s'occuper des définitions; il lui importe de savoir ce que sont les choses en elles-mêmes; dans la définition de l'essence, il n'y a plus de matière, parce que la matière elle-même est toujours indéterminée; résumé de cette partie de la théorie

§ 1. On fait bien de se demander quelles sont ici les parties de la forme, et quelles sont celles qui se rapportent non à la forme, mais au composé. Tant que ce point n'est pas éclairci, il n'est pas possible de définir exactement quoi que ce soit, puisque la définition ne s'adresse qu'à l'universel et à la forme spécifique.

§ 2. Il en résulte qu'à moins de voir clairement quelles parties sont matérielles et quelles parties ne le sont pas, [30] il est impossible aussi d'avoir une notion claire de la chose qu'on veut définir. Toutes les fois que la forme peut s'adjoindre à des choses d'espèce différente, comme le cercle qui peut s'adjoindre indifféremment à l'airain, à la pierre ou au bois, la solution est évidente, attendu que, ni l'airain, ni la pierre, ne font partie de l'essence du cercle, puisque le cercle peut en être séparé. Même quand cette séparation ne serait pas aussi visible que dans ce cas, rien n'empêcherait qu'il n'en fût encore tout à fait ainsi; et, par exemple, alors

même que les cercles qu'on verrait seraient tous en airain, [1036b] l'airain ne ferait pas pour cela partie de la forme.

§ 3. Il est vrai qu'il est difficile à notre esprit de faire cette abstraction; et, par exemple, la forme de l'homme se présente toujours à nous accompagnée de chairs, d'os et de parties analogues. [5] Sont-ce là aussi des parties de la forme et de la définition de l'homme? Ou ne faut-il pas dire qu'elles n'en sont pas des parties, mais seulement la matière, et que, comme ces parties ne s'appliquent pas à un autre être que l'homme, nous sommes impuissants à les en séparer?

§ 4. Néanmoins cette séparation semble possible; et le seul point obscur, c'est de savoir dans quels cas elle l'est. Aussi, il y a des philosophes qui soulèvent une objection, et qui prétendent qu'il ne faut pas définir le cercle et le triangle par des lignes et [10] par la continuité de la surface, mais qu'il faut considérer tout cela absolument comme on considère les chairs et les os dans l'homme; l'airain et la pierre, dans le cercle. Ces philosophes réduisent donc tout à des nombres; et pour eux, la définition de la ligne se confond avec celle du nombre Deux.

§ 5. C'est que, parmi les partisans des Idées, les uns soutiennent que le nombre Deux représente la ligne en soi; d'autres disent [15] seulement que le nombre Deux, c'est l'Idée de la ligne; car, selon eux, il y a parfois identité entre l'Idée et l'objet de l'Idée. Et ici, par exemple, Deux et l'Idée de Deux sont la même chose. Mais ce n'est plus le cas pour la ligne. Il résulte certainement de cette théorie qu'une multitude de choses, dont l'espèce est évidemment différente, n'ont plus alors qu'une seule Idée; et c'est là aussi l'erreur des Pythagoriciens. On peut tout aussi bien ne faire qu'une [20] seule Idée pour toutes choses; il n'y a plus d'Idées distinctes; et, grâce à ce procédé, tout finit par se réduire à l'unité.

§ 6. Nous avons donc montré les difficultés que présente la théorie des définitions, et nous en avons exposé la cause. Aussi, n'avons-nous que faire de réduire ainsi tous les êtres et de supprimer la matière. Évidemment, il y a des choses qui ne sont que des qualités dans un sujet; et d'autres sont des substances qui existent de telle ou telle façon. La comparaison relative à l'animal, [25] dont le jeune Socrate se servait habituellement, n'est pas très juste. Il dévie du vrai, et il donne à supposer que l'homme pourrait exister sans les parties qui le forment, comme le cercle existe sans l'airain.

§ 7. Mais, pour l'homme, le cas n'est pas du tout pareil. L'animal est quelque chose qui tombe sous nos sens; et il serait bien impossible de le définir [30] sans la notion du mouvement, et, par conséquent, sans des parties qui aient une certaine disposition. Ainsi, la main, absolument parlant, n'est pas une partie de l'homme; elle est uniquement la main en tant qu'elle est animée, et qu'elle peut remplir la fonction qui lui est propre; si elle n'est pas animée et vivante, ce n'est plus une partie de l'homme.

§ 8. Mais, dans les Mathématiques, pourquoi les définitions des parties n'entrent-elles pas dans la définition du Tout? Et, par exemple, pourquoi les demi-cercles ne sont-ils pas des parties de la définition du cercle? C'est que les demi-cercles ne sont pas des objets qui tombent sous l'observation sensible. [35] Ou bien, n'est-ce pas là une circonstance indifférente? Car il y a matière même pour certaines choses qui ne sont pas perçues par les sens; [1037a] et, en général, tout ce qui n'est pas l'essence de la chose en est la matière. On ne doit pas admettre qu'il y ait des parties pour le cercle pris au sens universel; il n'y en a que pour les cercles considérés individuellement, ainsi que nous l'avons antérieurement indiqué. Car la matière, [5] avons-nous dit, est sensible ou intelligible.

[§ 9.](#) Donc, évidemment aussi, l'âme est la substance première, et le corps est la matière. L'homme, ou l'être composé des deux, c'est-à-dire de l'âme et du corps, est universel. Socrate ou Coriscus, si l'âme est ce qu'on vient de dire, se présente sous un double aspect : on peut le considérer, ou comme une âme, ou comme le composé de l'âme et du corps. Si on veut le considérer d'une manière absolue et en soi, il y a, d'un côté telle âme, et, d'un autre côté, tel corps, [10] dans la relation de l'universel au particulier.

[§ 10.](#) Quant à savoir si, en dehors de la matière de ces substances, il y a encore une substance différente, et s'il convient de chercher quelle est cette substance autre que celles-là, les nombres, par exemple, ou quelque chose d'analogue, c'est une question qu'on étudiera plus loin. C'est pour éclaircir cette question que nous essayons de définir même les substances sensibles, bien que, dans une certaine mesure, l'étude des substances, telles que nos sens nous les montrent, fasse partie de la Physique et de la Philosophie [15] seconde. C'est qu'en effet ce n'est pas seulement la matière que le physicien doit étudier; c'est encore, et à plus juste titre, la matière telle que la définition nous la donne.

[§ 11.](#) Or, pour les définitions, il lui importe de savoir comment les éléments dont la définition se forme, sont des parties de la chose, et comment la définition en arrive à représenter une notion unique. Évidemment, la chose à définir elle-même est Une; mais ce qui fait [20] qu'elle est Une, tout en ayant des parties, c'est ce que nous rechercherons plus tard. Ainsi donc, nous avons expliqué ce qu'est l'essence qui fait que la chose est ce qu'elle est, d'une manière générale, pour tous les cas; nous avons également montré ce que c'est qu'être En soi et pour soi; et comment, dans certains cas, la définition de l'essence renferme les parties du défini, et comment, dans d'autres cas, elle ne les renferme pas. Enfin, nous avons établi que, dans la définition de l'essence, ne peuvent pas figurer les parties [25] qui y seraient comprises comme matière; car alors ce ne sont plus les parties de l'essence substantielle, mais bien les parties du composé résultant de l'union de la matière et de la forme.

[§ 12.](#) On peut, pour le composé, soutenir tout à la fois qu'il y a, et qu'il n'y a pas, de définition. Quand la substance est réunie à la matière, il n'y a pas moyen de la définir, puisque la matière est indéterminée; mais pour la substance première, la définition est possible; et c'est ainsi que la définition de l'âme est celle de l'homme. La substance est la forme intrinsèque qui, en s'unissant [30] à la matière, produit la substance totale et composée, comme est, par exemple, la courbure du nez. C'est en effet de cette courbure et du nez que résulte le nez camus, et ce qu'on appellerait la Camusité; mais l'idée de nez se trouve impliquée deux fois dans cette expression : « Le nez camus. »

[§ 13.](#) Dans la substance combinée comme est le nez camus, ou comme est Callias, il y a bien aussi de la matière intégrante; l'essence et l'individualité se confondent dans quelques cas, [1037b] comme on le voit pour les substances premières : par exemple, pour la courbure et l'idée de la courbure, si toutefois la courbure est une substance première. Par substance première, j'entends celle qui n'est pas appelée ainsi, parce qu'une autre chose est dans une autre chose, qui est son sujet et sa matière. Mais toutes les fois que l'on ne considère que la matière, ou une combinaison quelconque de la matière, le composé ne peut être identifié à la substance, à moins que ce ne soit par une unité tout accidentelle : comme, par exemple, on peut confondre Socrate et la qualité de savant que Socrate peut avoir ; car il n'y a là qu'une identité toute indirecte.

CHAPITRE XII

Théorie de la définition destinée à compléter celle des Analytiques; de l'unité que forme la définition; comment se forme cette unité ; définition par la méthode de division ; exemple de la définition de l'animal ; divisions successives des différences qu'il présente ; la dernière différence de la chose est son essence et sa définition ; répétitions inévitables ; ligne directe des divisions successives ; divisions indirectes et accidentelles ; la définition est la notion des différences ; impossibilité d'invertir l'ordre où les divisions se succèdent ; résumé de cette première théorie

§ 1. D'abord, complétons ici tout ce que nous avons pu omettre dans les Analytiques, en ce qui concerne la définition, et réparons nos lacunes. [10] La question, que nous avons discutée dans cet ouvrage, intéresse de très près nos études sur la substance : je veux dire, cette question qui consiste à rechercher comment il se peut que le défini, dont l'explication nous est fournie par la définition, forme une unité. Prenons, par exemple, la définition de l'homme, et supposons que cette définition soit : « Animal bipède ».

§ 2. Comment cette expression est-elle Une ? Et comment ne se dédouble-t-elle pas en animal et en bipède? Quand on parle d'Homme [15] et de Blancheur, il y a là une pluralité, si l'un de ces termes n'est pas à l'autre ; mais il y a une unité du moment que l'un est à l'autre, et que le sujet Homme reçoit une modification quelconque. En ce cas, l'unité s'accomplit, et l'on dit : « L'homme blanc » . Mais ici au contraire, l'un des deux termes ne participe pas de l'autre ; car le genre ne peut pas participer jamais aux différences, puisque, si cela était, le même objet recevrait à la fois les contraires, les différences qui affectent le genre étant contraires entre elles.

§ 3. Mais en supposant même que le genre pût participer aux différences, la question resterait toujours la même, du moment que les différences sont multiples, comme celles-ci : terrestre, bipède, sans ailes. Comment tous ces Termes peuvent-ils former une unité, et non une pluralité? Ce n'est certes pas parce qu'ils sont des attributs de l'être en question ; car à ce compte tous les termes accumulés, quels qu'ils fussent, constitueraient une unité.

§ 4. Mais il n'en faut pas moins [25] que tout ce qui entre dans la définition forme un tout unique, puisque la définition est une explication qui est Une et qui exprime une substance. Par conséquent, cette explication ne doit s'appliquer qu'à un seul et même être, puisque la substance, ainsi que nous l'avons dit, désigne une seule chose et une chose individuelle.

§ 5. Occupons-nous d'abord des définitions qui procèdent par divisions successives. Il n'y a dans la définition absolument rien [30] autre que le genre primordial dont il s'agit, et que ses différences ; les autres termes ne sont que des genres subordonnés, composés du genre premier avec les différences qu'on y adjoint. Supposons que le genre premier soit l'animal ; le second genre à la suite, c'est l'animal bipède ; puis l'animal bipède, sans ailes.

§ 6. Et ainsi de suite, en multipliant les genres tant qu'on voudra. [1038a] Au fond, le nombre des termes n'importe guère, que ce nombre soit grand ou petit, ou bien seulement qu'ils se réduisent à deux. De ces deux termes, l'un sera le genre, l'autre sera la différence; et ainsi, dans Animal Bipède, Animal sera le genre ; Bipède sera la différence, qui y est jointe.

§ 7. [5] Si donc le genre ne peut point absolument exister en dehors des espèces dans lesquelles il se divise, ou même s'il existe en dehors d'elles, mais uniquement comme leur matière ; car, par exemple, le langage est tout ensemble genre et matière, et ses différences forment ses espèces diverses et les éléments divers qui le composent, il est clair que la définition n'est que l'explication qui ressort des différences. C'est qu'il faut diviser, avec le même soin, la différence [10] de la différence ; et par exemple, en supposant qu'une différence de l'animal soit qu'il est « Pourvu de pieds », il faut bien voir, en outre, quelle est la différence de l'animal Pourvu de pieds, en tant que pourvu de pieds. Par conséquent, il ne faudrait pas dire que la différence de l'animal pourvu de pieds, c'est d'avoir des ailes ou de ne pas avoir d'ailes, distinction qui est exacte sans doute, mais qu'on ne fait cependant que par simple incapacité de faire autrement. Ce que l'on recherchera, c'est si l'animal Pourvu de pieds a le pied divisé, ou s'il est solipède ; car ce sont là les [15] différences du pied, puisque la division du pied est une manière d'être que les pieds peuvent présenter.

§ 8. Il faut donc continuer toujours à procéder de cette façon jusqu'à ce qu'on arrive à ne plus trouver de différences. Alors les espèces du pied sont aussi nombreuses que le sont les différences elles mêmes ; et le nombre des espèces d'animaux pourvus de pieds est égal à celui des différences trouvées. Si tout cela est bien exact, on doit voir que la dernière différence sera bien l'essence de la chose et sa définition.

§ 9. En définissant, il faut prendre garde aux répétitions qu'on peut commettre et qui seraient fort inutiles. C'est cependant ce qui arrive quelquefois ; et quand on dit, par exemple, que l'animal Pourvu de pieds est bipède, cela revient tout à fait à dire que l'animal qui a des pieds a deux pieds ; et, quoique la division soit dans ce cas fort exacte, on se répète plusieurs fois, et autant de fois [25] qu'il y a de différences. S'il n'y a qu'une seule différence de la différence, c'est la dernière qui est l'espèce et l'essence de la chose. Mais si l'on fait des divisions avec de purs accidents, et qu'on divise, par exemple, l'animal Pourvu de pieds en blanc et en noir, alors il y a autant de différences que de sections diverses.

§ 10. On peut donc conclure que la définition d'une chose est la notion de cette chose tirée de ses différences ; et parmi ces différences, c'est la notion tirée de la dernière, [30] en supposant toujours qu'on suive la ligne directe. C'est ce dont on se convaincrait, en essayant d'intervertir l'ordre où se succèdent ces définitions, et qu'on dit, par exemple, que la définition de l'homme c'est Animal à deux pieds, pourvu de pieds. L'indication de Pourvu de pieds serait bien superflue après qu'on aurait déjà dit : A deux pieds.

§ 11. D'ailleurs, dans la substance, il n'y a pas d'ordre ; car comment imaginer en elle que telle partie est postérieure, et telle autre antérieure ?

§ 12. Nous bornons ici les premières considérations [35] que nous voulions exposer sur les définitions par divisions successives.

CHAPITRE XIII

Théorie de l'universel et du rôle qu'il joue dans la définition ; l'universel ne peut jamais être une substance ; c'est un terme commun, et c'est un attribut ; de la présence de l'universel dans la définition ; il paraît être une qualité plutôt qu'une substance ; la substance ne peut être composée de plusieurs substances actuelles ; elle peut l'être de substances qui seraient à l'état de simple puissance ; citation et approbation d'une théorie de Démocrite ; les atomes, selon

lui, sont les substances. Objection contre la théorie précédente ; il n'y a plus de définition possible pour quoi que ce soit, si la définition est indécomposable ; annonce d'une étude ultérieure de cette question.

§ 1. [1038b] Puisque nous nous proposons d'étudier la substance, reprenons les choses d'un peu plus haut. De même que le sujet est appelé du nom de substance, de même ce nom désigne encore l'essence, qui fait que la chose est ce qu'elle est; il désigne aussi le composé résultant de la matière et de la forme, et enfin, l'universel.

§ 2. Déjà nous avons expliqué les deux premiers de ces termes, l'essence et le sujet ; et nous avons dit que le sujet peut être considéré [5] sous deux points de vue, ou comme tel être individuel, par exemple, l'être animé, qui est le sujet des modifications qu'il subit; ou comme la matière, qui est dans la réalité actuelle et complète que la chose représente.

§ 3. Pour quelques philosophes, c'est surtout l'universel qui a le caractère de cause; et, à leurs yeux, l'universel est le véritable principe. Occupons-nous donc aussi de l'universel.

§ 4. Selon nous, il est impossible qu'aucun universel puisse jamais être une substance. En effet, la substance première [10] de tout être, quel qu'il soit, est celle qui ne peut appartenir à aucun autre que lui, tandis que l'universel est au contraire un terme commun, puisqu'on appelle précisément Universel ce qui, de sa nature, peut appartenir à plusieurs.

§ 5. De quoi donc l'universel pourrait-il être la substance ? Il ne peut être que la substance de tous les êtres subordonnés, ou n'être la substance d'aucun. De tous, ce n'est pas possible ; et s'il l'est d'un seul, tout le reste sera ce même être également, puisque les êtres dont la substance est Une et dont l'essence est Une, [15] sont aussi un seul et même être. D'autre part, on a défini la substance : « Ce qui n'est jamais l'attribut d'un sujet » ; mais l'universel est toujours l'attribut d'un sujet. Il ne peut pas être dans l'objet comme y est l'essence; mais il peut y être impliqué comme l'animal est implicitement compris dans l'homme, dans le cheval, etc. Par conséquent, on doit voir qu'il aura pour l'universel une sorte de définition.

§ 6. Peu importe, d'ailleurs, que l'on ne mentionne pas [20] tous les éléments qui entrent dans la substance. Animal n'en sera pas moins la substance de quelque chose, comme l'homme est la substance de cet homme individuel dans lequel il se trouve. Cela revient donc tout à fait au même, l'universel sera substance ; et comme l'Animal, il sera la substance de l'espèce dans laquelle il se trouve, en tant qu'il lui appartient en propre.

§ 7. Il est, en outre, impossible et absurde qu'une chose qui est tel être individuel et telle substance, si elle se compose de certains éléments, [25] ne vienne pas de substances, ou qu'elle vienne non pas de la catégorie de l'essence, mais de la catégorie de la qualité ; car alors la qualité, qui n'est pas substance, serait antérieure à la substance, et à l'individuel. Or, cela est bien impossible, puisque, ni en notion, ni en temps, ni en production, il ne se peut pas que les modes soient antérieurs à la substance qui les éprouve ; autrement, les modes seraient séparables du sujet.

§ 8. Autre argument. Dans Socrate, par exemple, qui est déjà une substance, [30] il y aurait une autre substance, de telle sorte qu'il serait la substance de deux êtres à la fois. Si l'Homme est une substance, et si tous les termes employés comme celui-là sont des substances, il en résulte qu'aucun des éléments qui entrent dans la définition, ne peut plus être substance de quoi que ce soit, ni exister en dehors des individus, ni se trouver dans un autre être que les

individus. Je veux dire, par exemple, qu'il n'y a pas d'Animal en dehors des animaux individuels, pas plus que n'existe séparément aucun des éléments qui font partie des définitions.

§ 9. En se plaçant à ce point de vue, on doit reconnaître [35] qu'aucun des termes pris universellement n'est de la substance, qu'aucun attribut commun ne représente telle chose particulière, [1039a] et qu'il ne représente que telle qualité. Sinon, c'est soulever une foule d'objections, et spécialement l'objection du Troisième homme.

§ 10. Voici encore un argument qui prouve bien ce que nous disons. Il est impossible qu'une substance se compose de substances qui seraient en elle à l'état d'actualité complète, à l'état d'Entéléchie. Ainsi, deux choses, [5] qui actuellement sont complètement réelles, ne peuvent jamais être une seule et même chose effectivement et actuellement. Mais si elles ne sont deux qu'en puissance, elles pourront être une seule et même chose ; par exemple, le double se compose bien de deux moitiés; mais c'est seulement en puissance, puisque l'actualité réelle et complète des moitiés les isolerait dans des êtres différents.

§ 11. Il en résulte que, si la substance est Une, elle ne peut se composer de substances qui seraient en elle ; et c'est en ce sens que Démocrite a parfaitement raison de soutenir qu'il est impossible que jamais deux choses deviennent une seule chose, ni qu'une seule chose en devienne deux, puisque, dans son système, ce sont les grandeurs indivisibles, les atomes, qui sont les substances.

§ 12. Il est de toute évidence qu'il en sera de même encore pour le nombre, si le nombre, comme le prétendent quelques philosophes, n'est qu'une collection d'unités ; car, ou bien Deux n'est pas Un, ou bien Un n'est pas actuellement et réellement dans Deux.

§ 13. Mais cette conclusion même ne laisse pas que de présenter des difficultés. Si, en effet, [15] il est impossible que la substance se compose jamais d'universaux, parce que les universaux n'expriment qu'une qualité et non point une chose particulière et individuelle, et si jamais non plus une substance ne peut être composée de substances réelles et effectives, il s'ensuit que toute substance est indécomposable, et que, par suite, il ne peut y avoir non plus de définition pour une substance quelconque. Tout le monde convient cependant, et il y a bien longtemps qu'on l'a dit, que la définition ne s'adresse qu'à la substance seule, ou, tout au moins, s'adresse surtout à la substance. Et voilà maintenant qu'on démontre que ce n'est pas même à la substance que la définition s'applique ; avec cette théorie, il n'y aurait plus définition de rien. Ou bien ne doit-on pas plutôt dire qu'il y aura définition de la substance en un sens, et qu'en un autre sens il n'y en aura pas? C'est ce qui s'éclaircira davantage par ce qui va suivre.

CHAPITRE XIV

Critique de la théorie des Idées ; les Idées ne peuvent pas être des substances ; l'universel ainsi conçu aurait simultanément les contraires ; l'Idée se multiplie à l'infini, avec les individus même dans lesquels on la trouve ; objections diverses contre les Idées ; impossibilités plus graves encore si l'on applique cette théorie aux choses sensibles.

§ 1. Toute la discussion précédente fait voir clairement où en arrivent les philosophes qui, prenant [25] les Idées pour les substances, les regardent comme séparées des choses, et qui en même temps cependant soutiennent que l'espèce vient du genre et des différences.

§ 2. Si, en effet, les Idées existent, et, si l'animal, par exemple, est dans l'homme et dans le cheval, de deux choses l'une : ou l'animal est, dans l'un et dans l'autre, Cheval et Homme, une seule et même chose numériquement, ou c'est une chose différente. Mais la définition de ces deux êtres prouve clairement que c'est une seule et même chose, puisqu'en expliquant l'animal, soit dans le cheval, soit dans l'homme, on en donne [30] absolument la même explication. Si donc il y a un homme qui existe en soi et à l'état de séparation absolue, il faut nécessairement aussi que les deux éléments dont il se compose, Animal et Bipède, expriment un être réel, qu'ils soient également séparés, et qu'ils soient des substances. Il s'ensuit que l'Animal sera aussi une substance.

§ 3. Si l'Animal est identique dans le cheval et dans l'homme, identique de cette identité que vous avez de vous-même à vous-même, comment alors l'animal sera-t-il Un dans des êtres absolument séparés ? [1039b] Et comment cet animal ne sera-t-il pas séparé aussi de lui-même ?

§ 4. D'autre part, si l'animal participe du bipède et du polypède, il en résulte une conséquence insoutenable : c'est qu'alors il aura simultanément les contraires, tout en restant un seul et même être. Si l'animal ne participe pas du bipède, comment alors comprend-on [5] qu'on puisse dire de lui qu'il est bipède ou terrestre ? Si l'on prétend que tout cela se combine, que tout cela se touche et se confond, on peut affirmer que ce sont là autant d'impossibilités manifestes.

§ 5. Peut-être, dira-t-on encore, que l'animal est différent dans chaque individu. Alors, il s'ensuit qu'il y aura, sans exagération, un nombre infini d'êtres dont l'animal sera la substance, puisque ce n'est pas indirectement et par accident que l'homme se compose de l'animal. Dès lors, l'animal en soi serait une foule d'êtres; car l'animal qui est [10] dans chaque individu serait une substance, puisque l'individu n'est pas l'attribut d'un autre. Si cela n'est pas, l'homme alors viendrait de cet autre être, et cet autre être serait le genre de l'homme.

§ 6. Par suite aussi, tous les éléments dont l'homme se compose seraient autant d'Idées ; mais il est bien impossible d'être à la fois l'Idée de tel être, et la substance de tel autre être. Ainsi, l'animal en soi sera chaque animal contenu dans les animaux particuliers. Mais alors d'où viendront ces animaux particuliers, et comment [15] pourront-ils venir de l'animal en soi ? Comment comprendre que ce même animal, qui sera substance particulière, pourra exister en dehors de l'animal en soi ?

§ 7. Toutes ces difficultés se représentent pour les choses sensibles; et même, elles y sont encore bien plus grandes. Si donc il est impossible qu'il en soit ainsi, il est clair qu'il n'y a pas, pour les choses que nos sens perçoivent, une Idée, à la façon que supposent certains philosophes.

CHAPITRE XV

La substance peut s'entendre tout à la fois de la notion de l'objet et de sa matière réunies, ou de sa notion pure et immatérielle ; il n'y a ni définition ni démonstration pour les substances

sensibles ; raisons de cette impossibilité ; il n'y a ni science ni définition du particulier, quand bien même le particulier est éternel ; définition du soleil prise pour exemple ; on se trompe en croyant le définir quand on ne fait qu'ajouter à sa notion des épithètes qui n'éclaircissent rien ; critiques diverses contre la théorie des Idées ; impossibilité absolue de définir les Idées prises individuellement; on s'en convaincrait aisément en essayant d'en faire une définition régulière.

§ 1. [20] La substance se présente sous deux aspects différents : le composé qui la constitue, et la notion qui l'explique. J'entends par là qu'il y a, d'une part, la substance qui est la notion même de l'objet combinée avec la matière; et, d'autre part, cette notion seule, prise d'une manière absolue. Toutes les substances du premier genre sont sujettes à périr, parce qu'elles se produisent à un certain moment; mais la pure et simple notion ne peut jamais être détruite, par la raison qu'elle ne se produit jamais d'une manière générale et essentielle. Ainsi, [25] la maison ne se produit pas; ce qui se produit, c'est une maison particulière.

§ 2. Les substances de cette espèce sont, ou ne sont pas, sans qu'il y ait pour elles ni production ni destruction. Ainsi qu'on l'a démontré, personne ne les engendre, ni ne les fait. C'est là encore ce qui explique comment, pour les substances sensibles et individuelles, il n'y a ni définition ni démonstration possible, attendu qu'elles renferment une matière dont la nature propre est de pouvoir être ou n'être pas. Aussi, toutes les choses individuelles et particulières sont-elles périssables.

§ 3. Si donc la démonstration ne s'adresse qu'à des choses nécessaires, si la définition doit toujours être scientifique, il en résulte que, de même que la science ne peut pas être tantôt science et tantôt ignorance, et que c'est la simple opinion qui peut seule présenter de telle alternatives, et que, de même qu'il n'y a ni science ni définition, mais uniquement opinion de ce qui peut être autrement qu'il n'est; [1040a] de même évidemment, il n'y a ni définition ni démonstration pour les substances sensibles.

§ 4. La raison en est que, du moment où les objets qui périssent viennent à échapper à la sensation, ils restent parfaitement inconnus de ceux mêmes qui en ont la science; et les notions qui les concernent ont beau rester les mêmes dans l'esprit, [5] il n'y a plus moyen, ni de les définir, ni de les démontrer. Aussi, faut-il bien se dire, quand on veut définir un objet individuel, que la définition qu'on en essaie peut toujours être contestée, parce qu'il est impossible de le définir.

§ 5. Certes, on ne peut pas non plus définir aucune Idée. L'Idée, prétend-on, est chose individuelle, et elle est séparée. Pour elle aussi, il est nécessaire que la notion qu'on en donne [10] se compose de mots. Or ces mots ne sont pas l'oeuvre de celui qui fait la définition; car alors ils seraient inintelligibles. Les mots reçus sont des termes communs à tous les êtres qu'ils désignent; et, nécessairement, ils s'appliquent à d'autres êtres qu'à l'être en question. Par exemple, si, pour vous définir, on allait dire que vous êtes maigre, que vous êtes blanc ou que vous êtes de telle ou telle façon, tout cela pourrait tout aussi bien s'appliquer à un autre qu'à vous.

§ 6. Que si l'on objecte que tous ces attributs, pris séparément, peuvent bien s'appliquer à plusieurs êtres différents, [15] mais que, réunis, ils ne s'appliquent qu'à tel être seul, on peut répondre d'abord qu'il y en a toujours au moins deux auxquels ils peuvent s'appliquer, et que, par exemple, Animal bipède s'applique à la fois aux deux êtres, à l'Animal d'abord, et ensuite au Bipède. Mais il en est également ainsi des Idées, qu'on fait éternelles, et même il y a nécessité que, pour elles, il en soit ainsi, puisqu'elles sont antérieures au composé total, et

qu'elles en font partie. Bien plus, elles en sont séparées, si l'on admet que l'Homme est séparé aussi. Ou bien aucun des deux termes n'est séparé, ou bien ils le sont tous les deux. [20] Si aucun n'est séparé, il n'y aura plus de genre en dehors des espèces ; et, s'ils sont séparés, la différence le sera comme eux.

[§ 7.](#) En outre, les Idées éternelles sont antérieures en existence, et elles ne disparaissent pas en même temps que les êtres périssables. On peut dire encore qu'il y aura des Idées venant d'autres Idées; [25] et comme celles d'où sortent les premières sont les plus simples, il faudra que les termes d'où vient l'Idée puissent être les attributs d'une foule de choses; par exemple, Animal et Bipède seront de ces attributs. Autrement, comment les êtres seront-ils connus? Et alors, on arrivera à une Idée qui ne pourra plus être l'attribut que d'un seul être. Mais ce n'est pas là du tout la théorie; et, tout au contraire, n'y a pas d'Idée qui ne se communique.

[§ 8.](#) Répétons-le donc : l'erreur vient de ce qu'il n'y a pas de définition possible, quand il s'agit de choses éternelles, surtout de celles qui sont uniques en leur genre : le soleil et la lune, par exemple. En ceci on se trompe de deux manières : [30] d'abord, en ajoutant, à la définition du soleil, des épithètes qui peuvent être omises sans que le soleil cesse, pour cela, d'être ce qu'il est, comme lorsqu'on dit de lui « qu'il fait le tour de d'une terre » ou « qu'il se cache pendant la nuit ». Car, d'après cette théorie, il n'y aurait donc plus de soleil, si le soleil venait à s'arrêter, ou à resplendir pendant la nuit. Or, c'est une conception absurde de croire qu'il ne puisse plus y avoir de soleil, puisque le mot de soleil exprime une substance. En second lieu, on se trompe encore en prenant des attributs qui peuvent s'appliquer aussi à un corps autre que le soleil ; car, s'il y avait un autre soleil que le nôtre, qui eût les mêmes attributs, il serait évidemment aussi un soleil. La définition serait donc commune à plusieurs êtres à la fois; [1040b] or le soleil était supposé un être individuel, tout aussi bien que le sont Cléon ou Socrate.

[§ 9.](#) Mais pourquoi, parmi les partisans des Idées, n'en est-il pas un qui se hasarde à donner la définition de l'Idée? S'ils tentaient de le faire, ils sentiraient bien vite la vérité de ce que nous venons de dire.

CHAPITRE XVI

Il ne faut pas confondre les substances véritables et actuelles avec celles qui ne sont qu'à l'état de simple possibilité ; cette confusion pourrait s'appliquer surtout aux parties des animaux ; l'Un et l'Être ne sont pas la substance ; les universaux le sont encore moins; objections diverses contre la théorie des Idées; éternité des Astres, que perçoivent nos sens et qu'affirme notre raison.

[§ 1.](#) [5] On doit voir aussi que, de toutes ces prétendues substances, la plupart n'existent guère qu'à l'état de simples possibilités, comme sont, par exemple, les parties des animaux, qui ne peuvent jamais exister séparément de l'animal entier. Que si on les en sépare, elles n'existent plus dès lors que comme matière, terre, feu, air, etc.. Aucune de ces parties ne forme à elle seule un tout, et c'est absolument comme est un tas de minerais avant qu'il ne soit fondu, et avant qu'il ne se forme une unité de tous les fragments [10] qui le composent.

[§ 2.](#) Ce seraient surtout les parties des êtres animés, et les parties de l'âme, qui pourraient sembler tout près d'être à la fois, et en réalité actuelle, et en puissance, quand elles ont en elles les principes du mouvement partant d'un certain point de leurs flexions; et l'on sait qu'il y a

des animaux qui vivent encore après qu'on les a divisés. Mais cependant toutes ces parties ne sont encore qu'en puissance, quand elles appartiennent [15] à un Tout, qui est naturellement Un et continu, et sans que cette unité soit le résultat d'une violence ou d'une connexion factice; car alors cette contrainte n'est plus qu'une sorte de mutilation.

§ 3. Mais comme l'Un se confond absolument avec l'Être, et comme la substance de l'un est Une aussi, et que les choses dont la substance est numériquement Une forment une unité numérique, il s'ensuit évidemment que ni l'Un ni l'Être ne peuvent être la substance des choses, de même qu'ils ne peuvent pas être davantage, ni un élément ni un principe. Or, [20] ce que nous voulons dans nos recherches, c'est précisément de remonter jusqu'à ce principe, afin de le ramener à quelque chose de plus connu.

§ 4. Toutefois, l'Être et l'Un seraient la substance des choses plutôt encore qu'ils ne seraient leur principe, leur élément et leur cause. Mais l'Un et l'Être ne peuvent pas être la substance, par cette autre raison que la substance ne peut jamais être rien de commun. La substance n'appartient à quoi que ce soit, si ce n'est à elle-même, et à ce qui la possède, en tant qu'elle en est la substance.

§ 5. [25] Ajoutez que l'Un, s'il est en plusieurs lieux, ne peut pas du moins y être simultanément, tandis que ce qui est commun peut être à tous dans une foule de lieux à la fois.

§ 6. Ceci démontre donc clairement qu'aucun des universaux ne peut exister séparément des individus, et que les partisans des Idées ont en partie raison, quand ils les font séparées, attendu que ce sont des substances, et qu'en partie ils ont tort, quand ils soutiennent que l'Un est l'Idée dans une pluralité. [30] Leur erreur vient de ce qu'ils ne sont pas en état d'expliquer ce que sont leurs substances impérissables, en dehors des substances sensibles et particulières.

§ 7. Sous le rapport de l'espèce, ils les font absolument pareilles aux êtres périssables, aux substances que nous connaissons, et quand ils disent : « L'homme même, le cheval même, » ils ne font qu'ajouter ce mot de Même aux êtres que la sensation nous fait connaître. Cependant, quand bien même nous n'aurions pas vu les Astres, [1041a] je me figure qu'ils n'en seraient pas moins des substances éternelles, indépendamment de celles que nous aurions connues. Par conséquent, ici non plus nous n'avons pas besoin de savoir ce que sont les Astres pour affirmer qu'il est absolument nécessaire qu'il en existe.

§ 8. En résumé, on voit clairement qu'aucun terme universel ne peut être une substance, et qu'il est impossible qu'une substance, qui est Une, puisse se composer d'autres substances.

CHAPITRE XVII

Exposition nouvelle de l'idée de la substance; théorie spéciale de l'auteur ; la substance est à la fois principe et cause ; il faut admettre préalablement l'existence de la chose, avant de rechercher ce qu'elle est ; ce qu'elle est se distingue de la chose même ; la vraie recherche est celle de la cause ; la cause peut être, ou le but auquel la chose est destinée, ou le principe initial du mouvement; au fond, cela revient toujours à rechercher la cause de la matière ; exemples divers ; composition de la chair; composition de la syllabe ; les éléments de la chair, les lettres de la syllabe subsistent même après que la chair et la syllabe ne subsistent plus ; ce quelque chose qui forme la syllabe et la chair est la substance ; ce n'est pas un élément, ni un

composé d'éléments ; à un certain point de vue, la nature pourrait être prise pour la substance des choses, comme l'ont cru quelques philosophes.

§ 1. Essayons maintenant de prendre en quelque sorte un point de vue nouveau, et faisons comprendre comment on doit exprimer la substance et expliquer ce qu'elle est. Peut-être ce que nous disons éclaircira-t-elle aussi ce qu'on doit penser de cette substance spéciale, qui est séparée des substances sensibles.

§ 2. La substance étant un principe et [10] une cause, ce sera là notre point de départ. Quand on cherche le pourquoi des choses, on le cherche toujours sous cette forme de savoir pourquoi telle chose est à telle autre chose. Si, en effet, on se demandait pourquoi l'homme instruit est un homme instruit, ce serait, ou rechercher précisément ce qu'on vient de dire, pourquoi l'homme est instruit, ou est telle autre chose.

§ 3. Chercher pourquoi la chose elle-même est ce qu'elle est, c'est une bien vaine [15] recherche, puisqu'il faut toujours préalablement connaître avec pleine évidence ce qu'est la chose, et qu'elle est. Et, par exemple, il faut savoir tout d'abord qu'il y a une éclipse de lune. Or, pour l'éclipse même, il n'y a de possible qu'un simple énoncé affirmant qu'elle est ce qu'elle est, et une seule cause applicable à tous les cas; par exemple, on dit que l'homme est homme, et que l'instruit est instruit. C'est que toute chose, on peut dire, est indivisible par rapport à elle-même; et c'est précisément ce que nous entendions quand nous disions qu'elle est Une. Il est vrai que cette réponse peut s'appliquer à tout, [20] et elle est par trop concise.

§ 4. Mais ce qu'on peut justement se demander, c'est pourquoi l'homme est telle espèce d'être. Évidemment, si l'on ne peut pas rechercher pourquoi cet homme est homme, on peut rechercher pourquoi telle chose est à telle autre chose. Quant au fait même que la chose est à telle chose, il doit être évident; et sans cette condition, il n'y a pas de recherche possible. Ainsi, l'on se demande : « Pourquoi [25] tonne-t-il? » et l'on répond : « Parce qu'il y a du bruit dans les nuages. » Et, de cette façon, ce qu'on cherche, c'est une chose attribuée à une autre chose; et l'on dit pourquoi des objets tels que des poutres et des pierres deviennent une maison.

§ 5. Il est évident que ce qu'on cherche alors, c'est la cause; en d'autres termes, c'est l'essence, pour parler comme le veut la raison. Dans certains cas, la cause qu'on cherche, c'est la fin, ou le but, en vue duquel la chose est faite, comme on peut se le demander pour une maison, pour un lit; [30] dans d'autres cas, la cause est le principe initial du mouvement ; car ce principe peut être aussi une cause.

§ 6. Ce dernier genre de cause est celui qu'on cherche, surtout quand il s'agit de la production et de la destruction des choses, tandis que l'autre s'applique aussi à leur existence. La recherche est surtout obscure, quand ce ne sont pas des termes dont l'un est l'attribut de l'autre ; par exemple, si l'on se demande : [1041b] « Qu'est-ce que l'homme? », parce qu'alors l'énonciation est absolue, et qu'on n'ajoute pas que l'homme est telle ou telle chose.

§ 7. Mais il faut rectifier et préciser la question; ou sinon, c'est ne rien rechercher que de rechercher dans ces conditions ce que devient la chose. Comme on doit connaître l'existence de la chose, qui est une condition préalable, [5] il est clair que l'on cherche uniquement pourquoi la matière est faite de telle ou telle façon. On se demande, par exemple, pourquoi telles ou telles choses forment une maison. Pourquoi est-ce là une maison ? C'est parce que la

chose a tout ce qui constitue essentiellement une maison. Pourquoi est-ce un homme ? Parce qu'il a le corps constitué de telle manière.

[§ 8.](#) Ainsi, cela revient à rechercher la cause de la matière, c'est-à-dire, la forme qui fait que la chose est ce qu'elle est, en d'autres termes, l'essence. Il s'ensuit que, pour les êtres pris au sens absolu, il n'y a rien à rechercher, [10] ni rien à apprendre; mais qu'il y a une tout autre voie pour arriver à les connaître.

[§ 9.](#) L'être est ici composé de telle manière que le tout forme une complète unité, non pas comme le tas de minerais en forme une, mais à la façon de la syllabe; car la syllabe n'est pas seulement les lettres qui la forment; BA ne se confond pas avec les lettres B et A, qui la composent, non plus que la chair ne se confond pas avec le feu et la terre, qui la constituent. Ce qui le prouve bien, c'est que, quand les composés viennent à se dissoudre, il y a des choses qui cessent d'être, [15] par exemple, la chair et la syllabe, tandis que les lettres, le feu et la terre, subsistent toujours. La syllabe est donc quelque chose de spécial ; elle n'est pas seulement les lettres, voyelle et consonne; mais elle est autre chose encore. La chair n'est pas uniquement le feu et la terre, le chaud et le froid combinés; elle est quelque chose de plus.

[§ 10.](#) Si l'on admet qu'il faut nécessairement que ce quelque chose lui-même soit, ou un élément, [20] ou un composé d'éléments, on voit qu'en le supposant d'abord un élément, le raisonnement qu'on vient de faire reste le même ; et, par suite, la chair se formera de ce quelque chose, plus, du feu et de la terre, et encore de quelque autre élément; et l'on irait ainsi à l'infini. Que si, au lieu d'être un élément, ce quelque chose vient d'un élément, il est clair qu'il ne vient pas d'un seul élément, mais d'un plus grand nombre d'éléments que n'en a la chose en question; et l'on ferait alors le même raisonnement que nous venons de faire sur la [25] chair et sur la syllabe. Il semblerait donc qu'il y a quelque chose de ce genre, qui n'est pas un élément, mais qui est cause qu'ici c'est de la chair qui se forme, et là une syllabe; et de même ainsi pour tout autre objet. Or, c'est là précisément la substance pour chaque chose ; c'est la première cause de son être.

[§ 11.](#) Mais comme, parmi les choses, les unes ne sont pas des substances, et qu'il n'y a de vraies substances que celles que la nature forme [30] et constitue selon ses lois, on pourrait bien croire, avec quelques philosophes, que c'est la nature même de la chose qui en est la substance, et que la substance n'est pas un élément, mais un principe. Quant à l'élément, c'est la matière intrinsèque dans laquelle la chose se dissout, comme A et B sont les éléments de la syllabe BA.

[LIVRE 8 \(Traduction Saint-Hilaire, 1838\)](#)

[CHAPITRE I](#)

Conséquences et résumé de ce qui précède; substances admises par tous les systèmes; les corps simples de la nature, les plantes, les animaux, le ciel, etc.; quelques philosophes y joignent les Idées et les êtres mathématiques; des substances sensibles; matière et forme ; composé résultant de l'une et de l'autre ; explication détaillée de ce qu'il faut entendre par sujet ; citation de la Physique.

[§ 1.](#) [\[1042a\]](#) [3] Maintenant, il faut tirer les conséquences de tout ce que nous avons exposé, et, après en avoir résumé les parties principales, mettre fin à cette étude.

§ 2. L'objet de nos investigations, avons-nous dit, [5] ce sont les causes, les principes et les éléments des substances. Parmi les substances il en est sur l'existence desquelles tout le monde est d'accord; il en est d'autres, au contraire, qui ne figurent que dans quelques systèmes particuliers. Les substances que tout le monde admet, ce sont les substances naturelles, telles que le feu, la terre, l'eau et les autres corps simples; puis, les plantes et leurs parties; puis encore, les [10] animaux et les parties des animaux; et enfin, le ciel et les parties du ciel. Les substances simples, que quelques philosophes reconnaissent, ce sont les Idées et les entités mathématiques; mais, à ne consulter que la raison, il y a encore certainement d'autres substances, qui sont l'essence et le sujet.

§ 3. C'est aussi, en se plaçant à un autre point de vue, que le genre peut sembler être plus substance que les espèces, et l'universel l'être plus [15] que les individus. Or, les Idées elles-mêmes rentrent dans l'universel et dans le genre ; car c'est au même titre qu'on peut les prendre pour des substances.

§ 4. Mais comme l'essence, qui fait que la chose est ce qu'elle est, peut en être regardée comme la substance, et que l'explication de l'essence, c'est la définition, nous avons dû, pour ce motif, étudier la définition et analyser ce que veut dire être En soi. Puis, comme la définition n'est qu'une explication, et que toute explication a des parties, il nous a été également nécessaire [20] d'examiner ce que c'est que la partie, et quelles parties doivent entrer dans la substance, quelles parties n'y entrent pas ; et si les parties qui sont dans la substance doivent se retrouver également dans la définition. C'est à la suite que nous avons démontré que, ni l'universel, ni le genre, ne sont de la substance.

§ 5. Quant aux Idées et aux entités mathématiques, c'est plus tard que nous nous en occuperons, puisqu'il y a des philosophes qui soutiennent qu'elles existent en dehors des substances sensibles. Pour le moment, nous n'étudierons que les substances [25] qui ne sont contestées par personne.

§ 6. Ce sont les substances sensibles ; et toutes les substances sensibles ont de la matière. La substance, c'est le sujet, le support des qualités. A un point de vue, c'est la matière; et à un autre point de vue, c'est la notion. Quand je dis la Matière, j'entends cette partie des êtres qui, n'étant pas actuellement telle chose individuelle et déterminée, l'est cependant en puissance. Et d'autre part, la notion de l'objet, et sa forme, c'est ce qui, étant une réalité particulière, est séparable pour la raison.

§ 7. En troisième lieu, [30] il faut distinguer le Tout, que compose la réunion de la matière et de la forme ; il n'y a que lui qui soit susceptible de production et de destruction, et qui soit absolument séparable ; car, parmi les substances que la raison conçoit, les unes sont séparables, et les autres ne le sont pas.

§ 8. Il est évident que la matière est de la substance, puisque, dans tous les changements opposés les uns aux autres, il faut toujours un sujet qui supporte ces changements. Par exemple, s'agit-il du changement de lieu, il faut un sujet, qui soit tantôt ici, et tantôt [35] ailleurs, et en un autre point. S'il s'agit d'un changement d'accroissement, il faut un sujet qui ait, tantôt telle dimension, et qui ensuite devienne, ou plus petit, ou plus grand. S'agit-il d'un changement par altération, il faut un sujet qui puisse être actuellement en santé, et, plus tard, être malade. [1042b] Enfin, la même observation s'applique à la substance ; il y faut un sujet qui maintenant se produise et qui plus tard disparaisse, un sujet qui soit actuellement sujet en tant qu'être réel et spécial, et qui, plus tard, soit sujet par privation.

§ 9. Les autres changements sont la suite de ce dernier genre de changement; mais celui-là n'est la conséquence, ni d'un [5] seul, ni de deux des autres changements ; car il n'y a pas de nécessité, parce qu'un objet a une matière qui change de lieu, qu'il ait aussi, et par cela seul, une matière qui puisse, et se produire, et périr.

§ 10. C'est du reste dans la *Physique* qu'a été expliquée la différence d'une production absolue à une production qui n'est pas absolue.

CHAPITRE II

De la substance sensible; Démocrite ne reconnaît que trois différences dans les choses ; il y en a bien davantage ; énumération de quelques différences des choses; la substance a tous ces aspects divers ; et cependant elle ne se confond pas avec ces différences ; l'acte des choses diffère en même temps que leur matière; exemples de quelques définitions: un seuil de porte, une maison, un accord musical; exemple d'une définition matérielle; exemple d'une définition relative à l'acte même de la chose et à sa forme spécifique; définitions d'Archytas réunissant les deux caractères; définition du temps serein; définition du calme de la mer; résumé de cette discussion; distinction des trois éléments de la substance : la matière, la forme, et le composé réel résultant des deux.

§ 1. Puisqu'on est d'accord pour reconnaître qu'une certaine substance est sujet et matière; et que cette substance [10] n'existe qu'en puissance, nous n'avons plus qu'à exposer ce qu'est la substance effective et réelle des choses sensibles.

§ 2. Démocrite semble croire qu'il n'y a que trois différences possibles dans les choses. Selon lui, en effet, le corps, qui est le sujet, est, sous le rapport de la matière, un et identique; mais les différences que le corps présente sont l'Arrangement, en d'autres termes, la forme ; la Tournure, en d'autres termes, la position; et enfin, le Contact, en [15] d'autres termes, l'ordre.

§ 3. Quant à nous, il nous semble qu'il y a, bien d'autres différences que celles-là. Ainsi, les choses se distinguent, tantôt par la combinaison de la matière, comme toutes celles qui viennent d'un mélange, ainsi qu'en vient l'hydromel ; tantôt par une jointure, comme pour un coffre; tantôt par un lien, comme pour le faisceau; tantôt par un collage, comme pour le livre; tantôt les choses diffèrent par plusieurs de ces conditions réunies. Quelquefois, c'est la position seule qui les distingue, comme le seuil de la porte et son chevet, qui n'ont absolument [20] que la position de différente. D'autres fois, c'est le temps qui est différent, comme il l'est pour le dîner et pour le déjeuner. D'autres fois encore, c'est le lieu, comme pour les vents qui soufflent de différents points.

§ 4. Les choses diffèrent aussi par certaines modifications que subissent les objets sensibles : dureté, mollesse; densité, rareté ; sécheresse, humidité. Les unes n'ont entre elles qu'un petit nombre de ces différences; les autres les ont toutes. Les unes les ont [25] en excès ; les autres les ont en défaut.

§ 5. Par suite, il est évident que l'existence, ou l'Être, s'exprime sous autant d'aspects divers. En effet, telle pierre est un seuil, parce qu'elle est posée à telle place ; et pour elle, Être signifie simplement qu'elle est placée de telle manière; Être de la glace, ce n'est qu'avoir telle densité. Pour certaines choses, leur être est déterminé par toutes ces différences, quand ces

choses sont, ou mélangées, ou combinées, [30] ou reliées entre elles, ou solidifiées, ou qu'elles se distinguent mutuellement par les autres différences qu'on vient d'énumérer, comme se distinguent la main et le pied.

§ 6. Il faut donc bien saisir les genres divers des différences ; car ce sont elles qui deviennent les principes de l'Être. Ainsi, les choses qui se distinguent par le plus et le moins, par les qualités de dense et de rare, et par toutes les autres conditions analogues, ne sont toutes en définitive [35] qu'excès ou défaut. Si une chose se distingue par sa forme, par sa surface, qui peut être rude ou polie, toutes ces conditions spéciales se rapportent au droit ou au courbe. Pour d'autres choses, l'Être ne consistera que dans le mélange; et alors, le Non-être consistera pour elles dans un état opposé à celui-là.

§ 7. [1043a] Il ressort clairement de ceci que, la substance étant, pour chaque chose, la cause qui fait qu'elle existe, c'est dans ces différences qu'il faut chercher quelle est la cause qui donne à chaque chose sa façon d'être. La substance n'est proprement aucune de ces différences, ni même la réunion de deux ou de plusieurs. [5] Cependant il y a, dans chacune d'elles, quelque chose qui correspond à la substance.

§ 8. Et de même que, dans les substances particulières, c'est l'attribut qui détermine la matière qui est l'acte même de la chose, sa réalité actuelle, de même, et à plus forte raison, en est-il ainsi dans les autres définitions. Par exemple, si c'est un seuil de porte qu'on veuille définir, on dira que c'est du bois ou de la pierre posés de telle façon ; si c'est une maison, on dira que ce sont des briques et des bois disposés selon tel arrangement. Mais ne définit-on pas aussi certaines choses par le but auquel elles doivent servir? Si c'est de la glace qu'on définit, on dit qu'elle est de [10] l'eau prise, ou solidifiée, de telle manière; s'il s'agit d'un accord musical, on dit que c'est une certaine combinai son de l'aigu et du grave. Même remarque pour toute autre définition.

§ 9. Ceci montre bien évidemment que, pour une matière différente, l'acte est différent aussi, de même que la définition. Ici combinaison, là mélange, ou telle autre des différences dont il vient d'être parlé. Aussi, lorsque, voulant définir ce qu'est une maison, [15] on dit que ce sont des pierres, des briques, des bois, on ne fait là que parler de la maison en puissance, puisque tout cela n'est que de la matière ; mais quand on définit la maison en disant qu'elle est un abri destiné à couvrir les choses et les personnes, ou en ajoutant tel autre détail analogue, on définit l'acte même de la maison, son existence actuelle. Si l'on réunit les deux définitions, c'est-à-dire l'acte et la matière, on définit la troisième substance composée de l'union de l'un et de l'autre.

§ 10. La définition qui procède ainsi par les différences, [20] semble donc la définition de la forme et de l'acte ; celle qui procède, au contraire, par l'énumération des éléments intrinsèques de la chose, est plutôt la définition de la matière.

§ 11. Telles étaient les définitions qu'approuvait Archytas; c'est-à-dire, celles qui se composent des deux procédés réunis. Par exemple, qu'est-ce qu'un temps serein ? C'est le calme dans la masse de l'air. D'une part, l'air est la matière; et d'autre part, le calme est l'acte et l'état substantiel. Qu'est ce que la bonace ? [25] C'est la tranquillité de la mer tout unie. Le sujet en tant que matière, c'est la mer ; l'acte et la forme, c'est l'égalité du niveau des eaux.

§ 12. On doit voir, d'après ce qui précède, ce que c'est que la substance sensible, et de quelle façon elle existe: ici la matière; et là, la forme, quand il s'agit de l'acte de la chose; enfin, la

troisième substance, qui est le composé des deux premières, à savoir de la forme et de la matière.

CHAPITRE III

Incertitude sur la signification du nom des choses, qui peuvent exprimer la substance seule, ou la substance mêlée à la matière ; exemples divers de cette incertitude; de la substance des choses périssables; elle est inséparable de ces choses ; la nature est plutôt leur substance; réfutation des théories de l'école d'Antisthène, sur l'impossibilité de définir quoi que ce soit; on peut toujours définir la substance concrète ; comparaison de la définition et du nombre; leurs rapports et leurs différences; critique de quelques théories.

§ 1. Il faut prendre garde que, dans quelques cas, on ne voit pas bien si [30] le nom de la chose exprime la substance composée de la forme et de la matière, ou s'il exprime l'acte et la forme. Par exemple, on ne voit pas si le mot de Maison signifie, en commun et tout ensemble, un abri formé de briques, de bois et de pierres, arrangés dans telle disposition; ou si ce mot signifie seulement l'acte et la forme, c'est-à-dire que la maison est un abri. Pour la ligne, il y aurait de même à savoir si ce mot représente Deux en longueur, ou s'il représente simplement Deux. Enfin, pour le mot d'Animal, il faut savoir s'il doit signifier une âme [35] dans un corps, ou simplement une âme ; car c'est l'âme qui est la substance et l'acte d'un corps.

§ 2. Le mot d'Animal peut s'appliquer également aux deux, non pas comme exprimant une seule notion, mais comme se rapportant à une seule et même chose. Ces distinctions peuvent, à d'autres points de vue, n'être pas sans importance. Mais elles n'ont aucun intérêt pour notre étude sur la substance sensible; [1043b] car l'essence, qui fait que la chose est ce qu'elle est, ne consiste que dans la forme et dans l'acte.

§ 3. En effet, l'âme et l'essence de l'âme, c'est la même chose; mais l'essence de l'homme et l'homme ne sont pas identiques, à moins qu'on ne veuille donner à l'âme le nom d'homme; et alors l'identité serait vraie à certain égard; et à certain autre, elle ne le serait pas. C'est qu'à y regarder de près, [5] on ne peut pas trouver que la syllabe se compose seulement de lettres et d'une combinaison de lettres, de même que la maison n'est pas seulement un nombre de briques et un certain arrangement de ces briques. Et l'on a raison de penser ainsi; car la combinaison elle-même et le mélange lui-même ne sont pas formés des matériaux dont on fait la combinaison ou le mélange.

§ 4. Il en est absolument de même pour tous les autres cas, où les choses ne se confondent pas davantage. Ainsi, un seuil de porte est ce qu'il est par sa position; mais la position ne vient pas du seuil; [10] c'est bien plutôt le seuil qui vient d'elle. L'homme n'est pas non plus l'Animal et le Bipède; mais comme ce n'est là que de la matière, il doit y avoir encore quelque autre chose en dehors de tout cela, qui ne soit pas un élément, et qui ne vienne pas non plus d'un élément quelconque. C'est là précisément la substance, et l'on désigne ce quelque chose quand on retranche la matière.

§ 5. Si donc c'est là réellement la cause de l'Être et que ce soit bien sa substance, il faut que nos philosophes appellent du nom de substance ce quelque chose. Cette substance doit être [15] éternelle, ou du moins elle doit être périssable sans périr, et se produire sans être produite. Ailleurs, nous avons démontré que l'on ne peut jamais créer l'espèce, que l'espèce

n'est pas engendrée, mais qu'elle est mise dans telle ou telle chose; et qu'il n'y a de production véritable que pour le Tout, qui est composé de l'union de la matière et de la forme.

§ 6. Quant à savoir si les substances des êtres périssables peuvent en être séparées, c'est une question qui demeure encore obscure. [20] Tout ce qu'on peut affirmer clairement, c'est que cet isolement est impossible pour certaines Idées, et, par exemple, pour toutes celles qui ne peuvent exister en dehors des êtres particuliers, comme est une maison, comme est un vase. Mais peut-être doit-on dire aussi que ce ne sont pas là des substances, et que ces deux objets n'en sont pas plus que toutes les choses que la nature ne fait pas ; car la nature seule, on peut le soutenir avec vérité, est vraiment la substance dans les choses périssables.

§ 7. De là, on peut tirer une réponse décisive à la question que soulevaient les disciples d'Antisthène, et des esprits aussi peu éclairés que les leurs, [25] quand ils prétendaient qu'il est impossible de définir l'essence des choses, parce que la définition n'est qu'une dénomination un peu plus longue, et qu'on ne peut tout au plus qu'indiquer la qualité de la chose. C'est ainsi, par exemple, qu'on définit l'argent en disant ce qu'il n'est pas, et en l'assimilant au plomb.

§ 8. Il y a donc une substance qu'on peut définir et déterminer; c'est la substance composée et concrète, qu'elle soit d'ailleurs sensible [30] ou rationnelle. Mais il n'est pas possible de définir les primitifs dont cette substance est formée, puisque l'énoncé de la définition exprime toujours que telle chose est attribuée à telle chose; et que, par suite, il faut que, d'un côté, il y ait la matière, et que de l'autre côté, il y ait la forme.

§ 9. Ceci nous montre encore comment, si les substances sont des nombres, elles ne peuvent l'être que de cette façon, et non comme des collections d'unités, ainsi que le prétendent certains philosophes. [35] La définition, en effet, est un nombre, si l'on veut, puisqu'elle est divisible, et qu'elle se réduit en éléments indivisibles, les explications ne pouvant pas être infinies; le nombre est aussi dans ces conditions.

§ 10. On peut dire encore que, de même que, si l'on retranche, ou si l'on ajoute, la parcelle la plus petite possible aux éléments dont le nombre est formé, le nombre cesse aussitôt d'être ce qu'il était, pour devenir autre; [1044a] de même, la définition et l'essence cessent également d'être ce qu'elles étaient, pour peu qu'on leur enlève, ou qu'on leur ajoute, quoi que ce soit.

§ 11. Il faut, en outre, qu'il y ait, dans le nombre, quelque chose qui lui donne son unité; mais on ne nous dit pas ce qui donne cette unité au nombre, bien qu'on la lui reconnaisse. Ou, en effet, le nombre n'a pas d'unité, ou [5] il n'en a que comme en a un monceau d'objets réunis; or si le nombre a de l'unité, il faut nous dire la cause qui, de cette pluralité, fait une unité.

§ 12. De même aussi, la définition est Une; mais nos philosophes ne nous disent pas davantage pour elle ce qui constitue son unité incontestable. Du reste, on conçoit sans peine leur embarras; car c'est par la même raison que, pour le nombre; et la substance est Une aussi de la même manière. Mais elle n'est pas, ainsi qu'ils le prétendent, une sorte de monade ou de point; loin de là, son unité consiste en ce qu'elle est une réalité complète et une nature individuelle.

§ 13. Et de même encore que le [10] nombre n'est, ni plus, ni moins, ce qu'il est, de même non plus la substance, considérée dans sa forme, n'est ce qu'elle est, ni plus, ni moins; et si elle a du moins et du plus, ce n'est que quand elle est mêlée à la matière.

§ 14. Pour le moment, nous nous bornerons à ce que nous venons de dire sur la production et la destruction de ce qu'on appelle les substances, nous contentant d'avoir montré comment la production et la destruction sont, ou ne sont pas, possibles, et quels sont les rapports du nombre et de la définition.

CHAPITRE IV

De la substance matérielle; chaque chose a sa matière propre; exemple du phlegme dans le corps humain; une chose peut venir d'une autre de plusieurs façons ; nécessité absolue de certaine matière pour certains objets; une scie ne peut être, ni en bois, ni en laine; pour la cause des phénomènes, il faut distinguer les acceptions diverses du mot Cause; exemple de la cause matérielle de l'homme ; des substances naturelles et éternelles; souvent elles n'ont pas de matière; cause de l'éclipse de lune ; phénomène du sommeil.

§ 1. [15] Pour ce qui regarde la substance matérielle, il faut bien remarquer que, même en supposant que tout vienne d'un même élément primitif, ou des mêmes éléments considérés comme primitifs, et qu'une même matière soit le principe de tous les phénomènes qui se produisent, néanmoins chaque chose a sa matière propre. Par exemple, la matière première du phlegme, ce sont les particules douces ou grasses; la matière première de la bile, ce sont les particules amères, [20] ou telles autres particules de ce genre.

§ 2. Mais il se peut aussi que ces éléments divers viennent d'une seule et même source. Il peut y avoir, pour un seul et même objet, plus d'une matière, à condition que l'une des deux matières vienne de l'autre. Par exemple, le phlegme pourrait venir du doux et du gras, si la graisse elle-même vient du doux; mais l'on ne dit du phlegme qu'il vient de la bile, que si le phlegme peut se résoudre dans la bile, comme en sa [25] matière première.

§ 3. C'est qu'en effet, quand on dit qu'une chose vient d'une autre, cette expression peut avoir deux sens et signifier, ou que la chose vient immédiatement de l'autre, ou qu'elle en vient seulement après que cette seconde chose a été dissoute en son principe. Il est possible encore que, la matière restant une et la même, les choses deviennent tout autres sous l'influence de la cause qui les met en mouvement : ainsi, d'un morceau de bois, on peut faire un lit ou un coffre. [30] Pour certaines choses, la matière est nécessairement autre, parce que les choses sont autres aussi. Par exemple, une scie ne peut jamais être faite de bois, et la cause motrice qui fait la scie y serait bien impuissante; car jamais avec de la laine, ou du bois, on ne pourra faire une scie qui coupe.

§ 4. Si donc [30] on peut faire la même chose avec une matière autre, il est clair que l'art ou le principe qui crée alors le mouvement doit être aussi le même; car si la matière est différente, ainsi que le moteur, il faut que le produit soit également différent.

§ 5. Quand on recherche la cause d'une chose, comme le mot de Cause a plusieurs acceptions diverses, il faut énumérer toutes les causes qui peuvent être celles de l'objet en question. Par exemple, quelle est la cause qui, en tant que [35] matière, produit l'homme? Ce sont les flux mensuels de la mère. Quelle cause, en tant que cause motrice, produit l'homme ? C'est la semence du père. Quelle cause, en tant que cause formelle? C'est sa forme et son espèce. Quelle cause, en tant que cause finale? C'est son but. Il est possible, d'ailleurs, que ces deux dernières causes se réunissent et n'en fassent qu'une.

§ 6. [1044b] Il ne faut en outre recourir qu'aux causes les plus prochaines. Si l'on demande quelle est la matière de l'homme, il ne faut pas répondre : la terre ou le feu; mais il faut indiquer la matière propre et spéciale à l'être dont on s'occupe.

§ 7. Voilà donc bien la méthode qu'il faut suivre, en ce qui concerne les substances qui sont naturelles, et celles qui sont produites, si l'on veut procéder régulièrement, puisque ce sont là les diverses espèces de causes, [5] et que toujours ce sont les causes qu'il nous faut connaître. Mais quand les substances, tout en étant naturelles, sont éternelles aussi, la question est toute différente. Il y a en effet de ces êtres qui probablement n'ont pas de matière, ou dont la matière n'est pas comme celle que nous voyons, mais est simplement soumise au mouvement dans l'espace.

§ 8. Les phénomènes qui, tout en étant produits par la nature, n'ont pas cependant de substance, n'ont pas non plus de matière; ou plutôt, dans ces phénomènes, c'est le sujet même du phénomène qui en est la substance. Par exemple, [10] en cherchant la cause de l'éclipse, on demande quelle est sa matière? Mais là, il n'y a pas de matière; il n'y a là que la lune subissant ce phénomène. La cause qui met ici la lumière en mouvement et qui la dérobe, c'est la terre; et quant au pourquoi du phénomène, il n'y en a peut-être pas. Enfin, en ce qui concerne la cause formelle, c'est la définition de l'objet qui la donne. Mais cette définition elle-même reste obscure, tant qu'on n'y joint pas l'indication précise de la cause. Qu'est-ce donc que l'éclipse? C'est la disparition de la lumière. Si l'on ajoute que cette occultation vient [15] de l'interposition de la terre entre le soleil et la lune, cette explication alors renferme la cause du phénomène qu'on étudie.

§ 9. On ignore, dans le phénomène du sommeil; quelle est la partie qui est primitivement affectée. Sans doute, on sait bien ce que c'est que l'animal qui l'éprouve ; soit; mais l'animal, dans laquelle de ses parties est-il affecté? Quelle est cette partie qui est affectée la première? Est-ce le coeur, ou tel autre organe? Mais encore, par quoi cet organe est-il affecté? Puis, quelle est l'affection propre de cet organe, qui n'est pas l'affection de l'animal tout entier? Dira-t-on que le sommeil est une immobilité d'un certain genre? C'est vrai ; mais cette immobilité même n'a lieu qu'autant que la partie première souffre elle-même une certaine affection.

CHAPITRE V

Tous les contraires ne peuvent pas venir les uns des autres ; il y a des choses sans matière; de la matière des contraires et de son rapport à chacun d'eux ; rapports de l'eau au vinaigre et au vin; loi de la transformation intermédiaire de l'un des contraires, avant qu'il ne passe à son contraire opposé ; rapports du vivant et du mort; passage de l'un à l'autre, comme la nuit vient du jour; le vinaigre redevient eau avant de devenir vin.

§ 1. On a vu qu'il y a des choses qui sont ou qui ne sont pas, sans qu'il n'y ait cependant pour elles, ni production, ni destruction : tels sont, par exemple, les points mathématiques, si toutefois on peut dire que les points existent. D'une manière générale, les espèces et les formes sont dans le même cas, puisqu'en effet ce n'est pas le Blanc lui-même qui devient, mais que c'est le bois qui devient blanc. Or, comme tout [25] ce qui devient vient de quelque chose et devient quelque chose, il s'ensuit que tous les contraires ne peuvent pas sans exception venir les uns des autres. Et ainsi, c'est d'une façon toute différente que de noir l'homme devient blanc, et que le blanc vient du noir.

[§ 2.](#) Il n'y a pas non plus de matière pour toute espèce de choses; mais il n'y en a que pour les choses qui peuvent se produire et se changer les unes dans les autres, tandis que, pour celles qui sont, ou ne sont pas, sans éprouver de changement, il n'y a pas de matière.

[§ 3.](#) En ceci, une question assez difficile se présente: c'est de savoir comment, en ce qui regarde les contraires, [30] se comporte la matière de chaque objet. Par exemple, si le corps se porte bien en puissance et que la maladie soit le contraire de la santé, est-ce que les deux, santé et maladie, sont en puissance dans le corps? Est-ce que l'eau est en puissance vinaigre et vin? Ou bien, l'eau est-elle la matière de l'un, selon son état naturel et sa forme spécifique, tandis qu'elle n'est la matière de l'autre que par privation, et par destruction contre nature?

[§ 4.](#) Mais on peut se demander aussi pourquoi le vin n'est pas la matière du vinaigre, ni même le vinaigre en puissance, bien que ce soit du vin que vienne le vinaigre. Peut-on dire encore que le vivant soit un mort en puissance? Ou bien ne l'est-il pas? Mais les destructions ne sont-elles pas toujours accidentelles? [1045a] La matière de l'être vivant devient-elle, par la destruction, la puissance et la matière du mort, comme l'eau devient celle du vinaigre? Car l'un vient de l'autre, comme du jour vient la nuit.

[§ 5.](#) Toutes les choses qui se changent ainsi les unes dans les autres doivent revenir à leur matière ; et, par exemple, si le vivant vient du mort, il faut d'abord que le mort retourne à sa matière pour devenir ensuite un être animé; et le vinaigre doit se changer en eau, qui, à son tour, devient du vin.

CHAPITRE VI

De l'unité des définitions et des nombres; la cause spéciale de l'unité de la définition, c'est l'unité tenue du défini ; exemple de la définition et de l'unité de l'homme; critique de la théorie des Idées, qui ne peut pas fournir une définition exacte des choses; pour établir une définition solide, il suffit de distinguer la matière et la forme; distinction également nécessaire de la matière intelligible et de la matière sensible; pour les choses sans matière, on sait immédiatement ce qu'elles sont et sans l'intermédiaire d'une définition; critique de la théorie de la participation et d'autres explications aussi vaines; Lycophon; résumé de cette discussion.

[§ 1.](#) Mais, pour revenir à la question que nous avons soulevée sur les définitions et sur les nombres, à quelle cause tient leur unité? En effet, pour toutes les choses composées de plusieurs parties, et où le Tout qu'elles forment n'est pas simplement un amas, [10] mais où il y a un total qui est quelque chose indépendamment des parties, il faut bien qu'il y ait une cause à l'unité qu'elles présentent. Ainsi, dans les corps, c'est tantôt le contact qui fait leur unité; tantôt, c'est leur viscosité, ou telle autre condition analogue.

[§ 2.](#) Quant à la définition, l'unité de l'explication qu'elle fournit ne consiste pas dans l'enchaînement des parties, comme y consiste l'Illiade; mais cette explication est une, parce qu'elle s'adresse à un seul et unique objet. Quelle est, par exemple, la cause qui fait l'unité de l'homme, qui fait [15] qu'il est un et non plusieurs, comme le seraient l'Animal et le Bipède? Question qui peut surtout se poser, s'il est vrai, comme le prétendent quelques philosophes, qu'il y ait un Animal en soi, et un Bipède en soi.

[§ 3.](#) Pourquoi, en effet, l'homme ne serait-il pas ces deux choses à la fois, puisque les individus hommes doivent l'être aussi par participation? Et pourquoi ne viendrait-il pas, non d'un seul être en soi, mais de deux, l'Animal en soi et le bipède en soi ? L'homme [20] alors ne serait plus un; mais il serait plusieurs, bipède et animal tout ensemble.

[§ 4.](#) Il est donc clair qu'avec cette méthode, habituelle à nos philosophes, de définir les choses et de les exprimer, il n'est pas possible de répondre à la question et de la résoudre. Mais s'il faut distinguer, comme nous le soutenons, la matière et la forme d'une part, et d'autre part la puissance et l'actualité, la question que nous cherchions à résoudre [25] n'offre plus de difficulté sérieuse.

[§ 5.](#) En effet, la difficulté est absolument la même que si l'on allait définir un vêtement en disant que c'est de l'airain arrondi, puisque le nom même représenterait la définition de la chose ; et que la question serait également de savoir ce que serait l'unité de la rondeur et de l'airain. Mais il n'y a plus de difficulté quand on dit que l'un est la matière, et que l'autre est la forme.

[§ 6.](#) [30] Quelle est donc la cause qui fait que ce qui était en puissance passe à l'acte, si ce n'est l'agent qui a réalisé la chose, dans les cas où la production est possible ? Il n'y a pas d'autre cause ici que celle qui fait que la sphère qui est en puissance devient une sphère en acte, une sphère réelle; et c'est là uniquement, comme nous l'avons vu, l'essence propre de l'un et de l'autre, de l'homme et de la sphère.

[§ 7.](#) C'est qu'en fait de matière, il faut distinguer la matière intelligible et la matière sensible; et dans toute définition, il y a d'un côté la [35] matière, et, de l'autre côté, il y a l'acte, comme dans cette définition : « Le cercle est une figure plane, etc. » Mais pour les choses qui n'ont pas de matière, ni intelligible ni sensible, on a immédiatement l'unité que chacune d'elles représente essentiellement, [1045b] c'est-à-dire, un être substantiel et particulier, une qualité, une quantité.

[§ 8.](#) Et voilà comment on ne fait jamais entrer dans les définitions, ni l'Être, ni l'Un. On y donne immédiatement l'essence de la chose, qui la fait être ce qu'elle est; et l'on y fait entrer son unité tout aussi bien que son existence réelle. Il n'y a donc, pour toutes ces choses, aucune autre cause [5] qui en constitue l'unité, ni aucune autre qui leur confère l'existence; chacune d'elles est immédiatement un être réel et une unité, sans que, pour elles, l'existence et l'unité consistent seulement dans le genre, et sans qu'elles soient séparées et indépendantes des individus.

[§ 9.](#) Pour résoudre cette même question, il y a des philosophes qui nous parlent de participation, sans d'ailleurs nous expliquer la cause de cette participation, ni même nous dire ce qu'ils entendent par ce mot. D'autres nous parlent de l'association [10] de l'âme, comme Lycophon, qui nous dit que la science est l'association du savoir et de l'âme; comme d'autres nous assurent que la vie est la combinaison et l'enchaînement de l'âme avec le corps.

[§ 10.](#) La même explication pourrait s'appliquer à tout; et, par exemple, se bien porter serait l'association, ou l'enchaînement, ou la combinaison, de l'âme et de la santé ; un triangle d'airain [15] serait la combinaison de l'airain et du triangle; un objet blanc serait la combinaison de la surface et de la blancheur.

[§ 11.](#) Ce qui produit cette erreur, c'est que nos philosophes veulent trouver une définition qui unifie la puissance et l'acte, et qu'ils cherchent en même temps une différence entre les deux. Mais, ainsi que nous l'avons dit, la matière dernière et la forme des choses se confondent; seulement, l'une est en puissance, et l'autre est en acte. C'est tout à fait la même recherche que [20] de demander la cause de l'être qui est Un, et de demander la cause qui le fait être Un. Toute chose est Une; et, à un certain point de vue, l'être en puissance et l'être en acte n'en font également qu'un.

[§ 12.](#) En résumé, il n'y a donc pas d'autre cause de l'unité que la cause motrice, qui fait passer l'être de la puissance à l'acte. Mais pour toutes les choses qui n'ont pas de matière, elles sont toujours absolument et simplement ce qu'elles sont.

LIVRE 9 (Traduction Saint-Hilaire, 1838)

CHAPITRE I

De la puissance ou simple possibilité opposée à l'acte et à la réalité ; de la puissance ; idée qu'on doit se faire de la puissance prise au vrai sens du mot; élimination des homonymies; sens multiples du mot de Puissance ; il s'entend aussi bien au sens passif qu'au sens actif; puissance de souffrir, ou de faire, l'action qui vient d'un autre, ou qui s'exerce sur un autre ; l'être ne peut rien souffrir de lui-même ; de l'impuissance et de la privation.

[§ 1.](#) [1045b] Nous avons antérieurement traité de l'Être compris au sens primordial de ce mot, c'est-à-dire de la substance, à laquelle se rapportent toutes les autres catégories de l'Être. C'est en effet par leur rapport à la substance que toutes les autres espèces d'êtres, quantité, qualité et tous les modes dénommés de la même manière, sont appelés aussi du nom d'Êtres. Tous ils impliquent la notion de la substance, ainsi que nous l'avons établi dans nos premières études.

[§ 2.](#) Mais comme l'Être est, d'une part, tantôt un objet individuel, tantôt une qualité ou une quantité, et que, d'autre part, l'Être peut exister aussi, ou en simple puissance, ou en réalité complète et actuelle, il nous faut analyser ce que c'est que la puissance et la parfaite réalité, ou Entéléchie.

[§ 3.](#) Nous nous occuperons d'abord de cette sorte de puissance qui mérite éminemment ce nom, bien qu'en ce moment, il ne soit peut-être pas très utile de l'étudier pour le but que nous nous proposons ; [1046a] car la puissance et l'acte s'étendent fort au-delà de ces êtres qui ne sont considérés que comme soumis au mouvement. Mais en traitant de cette espèce de puissance dans les définitions que nous allons donner de l'actualité, nous nous expliquerons aussi sur les autres espèces de puissance.

[§ 4.](#) Déjà, nous avons montré ailleurs que les mots de Puissance et de Pouvoir se prennent en plusieurs sens ; mais nous laisserons ici à côté toutes ces puissances qui ne sont ainsi animées que par pure homonymie; car il y en a qui ne reçoivent cette dénomination que par suite d'une certaine ressemblance : par exemple, les Puissances en géométrie; et l'on dit en parlant des choses qu'elles sont, géométriquement, possibles ou impossibles, par cela seul qu'elles sont ou ne sont pas d'une certaine façon.

[§ 5.](#) Mais toutes les puissances qui se rapportent à la même espèce sont toutes aussi des principes; et leur dénomination se rattache à une seule notion première de puissance qui peut être définie : « Le principe du changement dans un autre en tant qu'autre. » Ainsi, d'une part,

la puissance de souffrir quelque chose est celle qui, dans l'être même qui souffre, est le principe du changement qu'un autre lui fait subir en tant qu'autre. Mais d'autre part, il y a aussi, dans l'être, un état d'impossibilité qui fait qu'il n'est point altéré en pire, et n'est pas détruit par un autre en tant qu'autre, qui agit sur lui comme principe du changement. On voit qu'en effet, dans toutes ces définitions, se trouve impliquée la notion de la puissance, au sens premier de ce mot.

§ 6. D'ailleurs, ces puissances mêmes sont ainsi dénommées, soit parce que l'être fait simplement quelque chose ou souffre quelque chose, soit parce que c'est en bien qu'il agit ou qu'il souffre l'action. Par conséquent, dans la notion de ces dernières puissances, se trouve, on peut dire, implicitement comprises les notions des puissances antérieures.

§ 7. Il est donc évident que, en un sens, ce n'est qu'une seule et unique puissance que celle d'agir et de souffrir ; car on peut dire d'une chose qu'elle est douée de puissance, soit qu'elle puisse elle-même souffrir une action, soit qu'elle puisse agir sur une autre, en lui faisant souffrir une action quelconque. Mais, en un autre sens, on peut dire aussi que cette puissance d'agir et de souffrir est différente.

§ 8. L'une de ces puissances en effet est dans l'être qui souffre; car cet être souffre ce qu'il souffre, soit parce qu'il a en lui un certain principe, soit parce que sa matière même est un certain principe de sujétion; de plus, il souffre différemment selon les êtres différents qui agissent sur lui. Ainsi, la graisse même peut devenir inflammable, et une matière molle peut être écrasée; et l'on pourrait citer de ces exemples en foule.

§ 9. L'autre puissance est dans l'agent; et, par exemple, la chaleur est dans ce qui chauffe ; l'art de la construction est dans l'artiste qui construit. Aussi, jamais un être, tant qu'il reste dans la nature qui lui est propre, ne peut rien souffrir lui-même de lui-même, attendu qu'il est Un nécessairement, et qu'il n'est pas autre.

§ 10. L'Impuissance et l'Impuissant, c'est la privation, qui est le contraire de la puissance, telle que nous venons de l'analyser; et par suite, la puissance et l'impuissance se disent toujours de la même chose et sous le même rapport.

§ 11. D'ailleurs, la privation se prend en plusieurs acceptions diverses. Elle s'applique à l'être qui n'a pas une certaine qualité; à l'être qui ne l'a pas lorsque par nature il devrait l'avoir, qui ne l'a pas du tout, ou ne l'a pas au temps où sa nature devrait la lui assurer, ou qui ne l'a pas d'une certaine manière; et, par exemple, qui ne l'a pas du tout, ou qui ne l'a que d'une façon insuffisante, à quelque degré que ce soit. Enfin, dans certains cas, on dit aussi que les êtres éprouvent une privation, quand c'est une force majeure qui leur ravit les propriétés que naturellement ils devraient avoir.

CHAPITRE II

Des diverses espèces de Puissance ; les unes sont douées de raison; les autres irraisonnables; les arts et les sciences ; les puissances rationnelles peuvent produire tour à tour les contraires; les puissances sans raison ne produisent qu'un seul et même effet; supériorité de la science; action et procédé de l'esprit; faire bien, suppose la puissance de faire; mais la réciproque n'est pas toujours vraie.

§ 1. Comme, parmi les principes du genre de ceux dont nous venons de parler, les uns se trouvent dans des êtres sans vie, et que les autres se trouvent dans des êtres animés, en leur âme, et dans cette partie de l'âme qui possède la raison, [1046b] il s'ensuit évidemment que, parmi les puissances aussi, les unes sont irraisonnables, et que les autres sont douées de raison.

§ 2. C'est là ce qui fait qu'on appelle puissances, ou facultés, tous les arts et toutes les sciences qui produisent quelque chose; car ce sont là aussi des principes qui déterminent le changement dans un autre en tant qu'autre. Les puissances douées de raison restent toutes identiquement les mêmes par rapport aux deux contraires. Mais les puissances irrationnelles n'en produisent absolument chacune qu'un seul; ainsi la chaleur ne fait qu'échauffer, tandis que l'art de la médecine peut s'appliquer tout à la fois à la maladie et à la santé. La cause en est que la science est une notion rationnelle, et que c'est la même notion qui nous fait connaître, et la chose, et sa privation. Seulement ce n'est pas tout à fait sous le même aspect. En un sens, la notion s'applique aux deux à la fois; mais, en un autre sens aussi, elle s'applique davantage à ce qui est son objet propre.

§ 3. Il en résulte nécessairement que ces sortes de sciences font également connaître les deux contraires; mais elles s'appliquent en soi et directement à l'un des deux, tandis que ce n'est pas en soi qu'elles se rapportent à l'autre. Ici donc, on a la notion essentielle de l'un des contraires, tandis que, pour l'autre, la notion n'est en quelque sorte qu'accidentelle et indirecte- C'est par négation et par ablation qu'alors la science nous montre le contraire, puisque la privation primordiale, c'est précisément le contraire de la chose; c'est-à-dire, l'ablation et la disparition de l'autre contraire.

§ 4. C'est que les contraires ne peuvent jamais coexister dans le même objet, tandis que la science est une puissance, parce qu'elle a la raison en partage, et que l'âme a le principe du mouvement. Loin de là : un objet sain, par exemple, ne produit exclusivement que la santé; le chaud ne produit exclusivement que la chaleur; le froid ne produit que le refroidissement. Mais, quand on sait les choses, on produit à son gré l'un ou l'autre contraire. La notion des deux se trouve dans l'âme, qui a l'initiative du mouvement, bien qu'elle ne s'y trouve pas de la même manière.

§ 5. Par suite, l'âme, en réunissant les deux contraires dans le même centre, les mettra l'un et l'autre en mouvement, par la vertu du même principe. Voilà comment les puissances qui agissent par raison, font tout l'opposé des puissances irrationnelles, parce que les contraires sont alors contenus dans un seul principe, qui est la raison. Il est également évident que la puissance de faire bien, suppose toujours la puissance simple de faire, ou de souffrir, tandis que cette dernière ne suppose pas toujours l'autre; car nécessairement pour faire bien, il faut aussi, tout d'abord, faire; tandis que, quand on fait simplement, il n'y a pas de nécessité absolue qu'on fasse bien.

CHAPITRE III

Réfutation des Mégariques, qui identifient l'acte et la puissance; conséquences fausses de cette théorie; c'est revenir au système de Protagore et ramener tout à la sensation; c'est supprimer le mouvement et la production des choses ; distinction nécessaire de l'acte et de la puissance; vraie signification du mot d'Acte; Une faut pas confondre l'acte et le mouvement, qui ne peut jamais appartenir à ce qui n'est pas.

§ 1. Il y a quelques philosophes qui prétendent, comme les Mégariques, que l'on n'a de puissance absolument qu'au moment où l'on agit; et que là où l'on n'agit pas, on n'a pas non plus de puissance. Ils soutiennent, par exemple, que celui qui ne construit pas ne peut pas construire, mais que celui qui construit est le seul qui ait la puissance de construire, au moment où il construit. Et de même, pour tout le reste.

§ 2. Il n'est pas difficile de voir toutes les conséquences insoutenables de cette théorie. En effet, il s'ensuivrait évidemment qu'il n'y a plus de constructeur, du moment que le constructeur ne construit pas. Et cependant, on entend toujours par Constructeur celui qui est en état de pouvoir construire. La même remarque s'appliquerait également à tout autre art. Si donc il est impossible de posséder les arts de ce genre quand on ne les a pas appris, de soi-même, ou de quelqu'un, [1047a] et s'il n'est pas moins impossible de ne plus les posséder sans qu'on ne les ait perdus, ou par un simple oubli, ou par une affection quelconque, ou par l'effet du temps, car ce n'est pas que la chose elle-même ait disparu puisque l'art subsiste toujours, il faudrait en conclure que, dès que l'artiste cesserait de pratiquer l'art, il ne le posséderait plus.

§ 3. Mais alors, par quelle acquisition soudaine peut-il tout à coup se mettre à travailler et à construire? Même objection pour ce qui regarde les choses inanimées. Par exemple, à ce compte, ni le froid, ni le chaud, ni le doux, en un mot aucun objet sensible, n'existeraient plus du moment que nous ne les sentirions plus. Ainsi, c'est au système de Protagore qu'en reviennent nos philosophes.

§ 4. Par la même raison, aucun être sensible n'aura la faculté de sentir, quand il ne sent pas, et qu'il n'agit pas actuellement. Mais si l'on appelle aveugle l'être qui n'a pas la vue, dont la nature a doué sa race, et qui ne l'a pas à. l'époque où la nature voudrait qu'il l'eût, il s'ensuivra, d'après cette théorie, que les mêmes hommes pourront plusieurs fois par jour être aveugles ou sourds.

§ 5. Autre objection. Si l'on entend par Impossible ce qui a été privé de sa puissance, il en résulte que ce qui n'a pas été produit sera impuissant à se produire jamais. Mais dire que ce qui ne peut pas se produire est ou sera, c'est une énorme erreur, puisque le mot d'Impossible ne signifiait que cette impossibilité.

§ 6. Par conséquent, ces théories suppriment le mouvement et la production des choses. Par exemple, ce qui a été assis restera toujours assis; il ne se relèvera plus une fois qu'il se sera assis, attendu que ce qui ne peut actuellement se relever est dans l'impuissance de se relever jamais.

§ 7. Mais si ce sont là des doctrines qu'on ne peut défendre, il est clair que la puissance et l'acte sont des choses fort différentes, tandis que ces systèmes les identifient et les confondent. Ce n'est pas une distinction de petite importance qu'ils risquent ainsi d'effacer.

§ 8. Ce qui est très concevable, c'est qu'une chose, qui peut être, ne soit pas, et qu'une chose, qui peut ne pas être, soit cependant. De même encore, dans toutes les autres catégories; et, par exemple, un être qui est capable de marcher peut ne marcher pas, et un être qui est capable de ne pas marcher peut, au contraire, marcher fort bien.

§ 9. Or, l'on dit d'un être qu'il a une certaine puissance, ou faculté, s'il n'y a pour lui aucune impossibilité d'agir, quand la puissance qu'on lui attribue doit passer réellement à l'acte. Voici

ce que je veux dire : c'est que, si, par exemple, quelqu'un a la faculté de s'asseoir, et s'il a l'occasion de le faire, il n'y ait pour lui aucune impossibilité à s'asseoir effectivement. Même remarque, s'il s'agit d'être mû ou de mouvoir, de se tenir debout ou de mettre quelque chose debout, d'être ou de n'être pas, de se produire ou de ne pas se produire.

[§ 10](#). Le mot d'Acte, appliqué à la réalisation complète d'une chose, a été emprunté surtout des mouvements, pour être transporté de là à tout le reste, attendu que c'est surtout le mouvement qui paraît être un acte réel. Voilà pourquoi on n'attribue jamais le mouvement aux choses qui ne sont pas, bien qu'on leur attribue d'autres catégories. Ainsi, l'on dit bien, des choses qui ne sont pas, qu'elles sont intelligibles, ou qu'elles sont désirables; mais on ne dit jamais d'elles qu'elles sont en mouvement; et cela, parce que, n'existant pas en fait, elles seraient en fait de cette manière. C'est que, parmi les choses qui ne sont pas, quelques-unes sont en puissance; [\[1047b\]](#) mais on ne peut pas dire qu'elles sont, parce qu'elles ne sont pas complètement en acte, en Entéléchie.

CHAPITRE IV

[Le possible dans son sens véritable doit toujours pouvoir se réaliser; exemple du diamètre, qui est toujours incommensurable; distinction de l'erreur et de l'impossible; l'impossible est ce qui ne peut jamais être sous quelque rapport que ce soit; enchaînement nécessaire des choses corrélatives ; démonstration littérale de la solidarité de l'un des termes avec l'autre.](#)

[§ 1](#). Si donc le possible, tel que nous l'entendons, n'est possible qu'en tant que, par la suite, il pourrait se réaliser, il est évident qu'on ne peut pas dire avec vérité d'une chose qu'on regarde comme possible, qu'elle ne se réalisera jamais, puisque alors la notion véritable de l'impossible nous échapperait. Je cite un exemple, et je dis que c'est comme si l'on soutenait que la diagonale peut être mesurée, mais que cependant elle ne le sera pas; et qu'on pensât qu'il n'y a rien d'impossible en cela, attendu que rien n'empêche en effet qu'une chose qui peut être, ou qui peut se produire, ne soit point, ou ne se produise jamais.

[§ 2](#). Or des données que nous venons de poser, c'est-à-dire en admettant cette hypothèse qu'une chose qui n'est pas mais peut être, est en effet ou s'est produite, il n'en résulte pas nécessairement la moindre impossibilité. Mais évidemment il est de toute impossibilité de prétendre que la diagonale est commensurable, puisque mesurer la diagonale est chose absolument impossible.

[§ 3](#). L'explication de ceci, c'est qu'il ne faut pas confondre l'erreur et l'impossibilité. Si je dis, en effet, que vous vous tenez actuellement debout, ce peut bien être une erreur; mais il n'y a là rien d'impossible. On voit non moins clairement que, si A étant, B doit nécessairement être, du moment où A est possible, B doit nécessairement être possible aussi; car s'il n'y avait pas nécessité qu'il fût possible, rien n'empêcherait qu'il fût impossible.

[§ 4](#). Soit donc A possible. Dès qu'il est possible que A existe, si l'on admet que A est en effet, il n'en résulte aucune impossibilité. Mais il faut alors nécessairement que B existe aussi; or, on le supposait impossible. Admettons, puisqu'on le veut, qu'il soit impossible. Si B est impossible, A doit l'être nécessairement; et il est nécessaire également que B le soit. Mais A était supposé possible; et, par conséquent, B l'était ainsi que lui. Si donc A est possible, B ne peut pas manquer de l'être, puisque A et B étaient dans cette relation que, A étant, B devait être nécessairement.

§ 5. Si A et B ayant ce rapport entre eux, il est impossible que B soit comme on le dit, il s'ensuit que A et B ne se rapportent pas non plus l'un à l'autre de la manière qu'on le prétendait; et si A étant possible, il s'ensuit que B doit nécessairement l'être comme lui, du moment que A existe, il faut nécessairement que B existe pareillement; car ce qu'on voulait dire en affirmant qu'il y avait nécessité que B fût possible du moment que A était possible, c'est qu'il suffit que A soit possible, qu'il le soit à un certain moment et d'une certaine manière, pour que B le soit nécessairement aussi, au même moment et de la même manière que l'est A.

CHAPITRE V

Puissances ou facultés naturelles; facultés acquises; exercées avec réflexion, ou sans raison; les facultés instinctives ont un champ d'action très limité et toujours le même ; les facultés rationnelles peuvent faire les contraires; mais elles ne peuvent pas les faire à la fois; conditions générales pour l'exercice des facultés.

§ 1. De toutes les puissances, ou facultés, que nous pouvons posséder, les unes sont naturelles et innées, comme les facultés des sens; les autres viennent de l'exercice et de l'habitude, comme le talent du joueur de flûte; d'autres encore résultent d'un apprentissage, comme les arts qu'on acquiert par l'étude. Pour les facultés qui sont le fruit de l'habitude et de la réflexion, il faut nécessairement, pour les acquérir, que les êtres aient été antérieurement en acte. Mais pour celles qui ne viennent pas de cette source, comme pour celles qui ne sont pas passives, cette disposition antérieure n'est pas nécessaire.

§ 2. [1048a] Le possible est toujours possible relativement à une certaine chose, dans un certain moment, d'une certaine façon, c'est-à-dire, avec toutes les circonstances que comporte sa définition entière. Or, il y a des êtres doués de raison qui ont l'initiative du mouvement; et les facultés de ceux-là s'exercent rationnellement. Mais il y a aussi des êtres privés de raison; et leurs facultés, ou puissances, s'exercent sans que la raison intervienne. Les premières de ces facultés sont de toute nécessité dans un être animé ; les autres peuvent exister à la fois, soit dans les êtres animés, soit dans les êtres sans vie.

§ 3. Pour les êtres sans vie, il y a nécessité, du moment que le patient et l'agent se rencontrent, comme ils le peuvent, que l'un agisse et que l'autre souffre. Mais pour les facultés rationnelles, ce n'est pas une condition nécessaire. En effet, toutes les facultés irraisonnables ne sont faites que pour produire, chacune, l'action unique qui leur est propre, tandis que les facultés rationnelles sont capables des contraires.

§ 4. Cependant, on ne peut pas dire que, par suite, ces facultés iront jusqu'à produire les deux contraires à la fois, puisque c'est d'une absolue impossibilité. Mais il y aura toujours nécessairement un des principes qui l'emportera, et qui restera le maître: je veux dire que ce sera, ou le désir, ou la préférence réfléchie. Quel que soit donc l'objet du désir, on le satisfera toujours souverainement, quand on sera en mesure de le pouvoir, et qu'on sera à portée du patient qui doit souffrir l'action. Par conséquent, pour tout être qui peut agir rationnellement, il y a nécessité qu'il fasse la chose qu'il désire, du moment qu'il a la puissance de la faire, et qu'il la fasse dans la mesure où il a cette puissance.

§ 5. Or, on a la puissance d'agir, dès que le patient est présent, et qu'il est dans les conditions voulues. Si toutes ces conditions ne se rencontrent pas. on ne pourra point faire la chose. Il est bien entendu, d'ailleurs, sans qu'on ait besoin de l'ajouter, qu'il faut aussi qu'il n'y ait aucun empêchement extérieur; car l'être a la puissance de faire dans la mesure même où cette puissance existe. Ce n'est pas un pouvoir absolu qu'il possède; mais ce pouvoir dépend de certaines circonstances, parmi lesquelles sont compris aussi les obstacles que le dehors peut opposer, puisque ces obstacles suppriment, pour la chose, quelques-unes des conditions essentielles de sa définition.

§ 6. Aussi, on aurait beau vouloir tout à la fois les deux choses et désirer les faire, on n'en fera pas deux simultanément, pas plus qu'on ne fera les contraires ; car ce n'est pas de cette façon qu'on en a la puissance simultanée; il n'existe pas de puissance qui soit en état de les faire toutes deux à la fois, puisqu'on ne fait jamais les choses que comme on a la puissance de les faire.

CHAPITRE VI

De l'Acte et de ses nuances diverses; distinction de l'acte et de la puissance; exemples de différents actes opposés à la simple faculté; puissances corrélatives aux actes; application spéciale des mots d'Acte et de Puissance à l'infini ; des différentes sortes d'actions qui supposent toujours le mouvement; des actions qui ne le supposent pas; tout mouvement est nécessairement incomplet; distinction qu'on doit faire entre l'acte et le mouvement; résumé de cette discussion.

§ 1. Après avoir étudié la puissance qui est relative au mouvement, analysons l'acte lui-même; et montrons ce que nous entendons par l'Acte, et ce qu'il est dans ses modifications diverses. Ces divisions, en effet; nous feront voir clairement, et du mime coup, que le possible n'est pas simplement, pour nous, ce qui naturellement peut mouvoir une autre chose ou être mû par elle, soit absolument, soit clans une certaine mesure, mais aussi que le mot de Possible a, selon nous, une seconde signification. Aussi bien, dans nos études, avons-nous déjà touché ces sujets.

§ 2. L'acte d'une chose veut dire qu'elle n'est pas dans cet état où nous disons d'elle qu'elle est en simple puissance. Or, nous disons d'une chose qu'elle est en puissance, quand nous disons, par exemple, que la statue d'un Hermès est dans le bois, comme la moitié d'une ligne est dans la ligne entière, parce qu'elle pourrait en être tirée. On dit de même de quelqu'un qu'il est savant, même lorsqu'il ne pratique pas actuellement la science, mais parce qu'il pourrait la pratiquer à un certain moment.

§ 3. Le sens que nous voulons donner au mot d'Acte deviendra manifeste par l'induction appliquée aux exemples particuliers, sans, d'ailleurs, qu'on puisse prétendre arriver en tout cela à une définition très spéciale, et sans vouloir plus que des analogies générales. L'acte, c'est, par exemple, le rapport de l'ouvrier qui construit effectivement à celui qui peut construire; [1048b] le rapport de l'homme qui est éveillé à celui qui dort; le rapport de l'homme qui regarde à celui qui ferme les yeux, tout en ayant le sens de la vue. C'est encore le rapport de l'objet tiré de la matière à la matière elle-même; enfin, c'est le rapport de ce qui est travaillé à ce qui ne l'est pas.

§ 4. Des deux membres de cette différence, que l'un soit, pour nous, l'Acte tel que nous le définissons, et que l'autre soit simplement le Possible. Du reste, toutes choses ne sont pas en acte de la même manière, et elles ne le sont quelquefois que proportionnellement, comme lorsqu'on dit que, de même que telle chose est dans telle chose ou relativement à telle chose, de même une seconde chose est dans telle autre, ou relativement à telle autre. Car tantôt l'acte, c'est le mouvement selon la puissance; tantôt, c'est l'existence, par rapport à une matière quelconque.

§ 5. Quant à l'infini et au vide, et aux choses de cet ordre, on leur applique les mots d'Acte et de Puissance dans une autre acception qu'à la plupart des êtres, quand, par exemple, on dit d'un être qu'il voit, ou qu'il marche, ou qu'il est vu. Ces choses, en effet, peuvent être vraies, ou d'une manière absolue, ou seulement à un moment donné. On dit d'une chose, tantôt qu'elle est visible, parce qu'elle est vue effectivement; et tantôt, on le dit parce qu'elle pourrait être vue.

§ 6. Mais on ne dit pas de l'infini qu'il est en puissance parce qu'il pourrait avoir effectivement une existence séparée et individuelle, mais seulement parce qu'il peut être conçu comme tel par la pensée. En effet, c'est parce que la division de l'infini ne peut jamais s'arrêter qu'on admet qu'un acte de ce genre est en puissance; mais ce n'est pas parce qu'il est séparé réellement.

§ 7. Jamais les actions qui ont une limite ne sont elles-mêmes un but; elles sont seulement des moyens pour arriver au but poursuivi. Par exemple, quand on cherche à se faire maigrir, c'est la maigreur qui est le but. Mais, si les choses qui font maigrir sont bien alors dans une sorte de mouvement, elles ne sont pas cependant la fin que le mouvement doit atteindre; cette tendance à la maigreur n'est pas une action; ou du moins, ce n'est pas une action complète, parce que cette action n'est pas le but.

§ 8. Le but véritable, c'est l'action où est implicitement comprise la fin qu'on se propose. L'action est complète, par exemple, quand on dit : « Il voit, ou il a vu »; elle l'est aussi quand on dit : « Il réfléchit, il pense, il a pensé. » Elle ne l'est pas quand on dit : « Il apprend, ou il a appris, » pas plus qu'elle ne l'est quand on dit : « Il se guérit, ou il s'est guéri ; il est heureux, ou il a été heureux; il est bien, ou il a été bien. »

§ 9. S'il n'en était pas ainsi, il faudrait qu'on cessât d'être ce qu'on est, comme cela a lieu quand on maigrit. Mais ici ce changement ne se produit pas; on vit actuellement heureux, et l'on a vécu heureux antérieurement. Aussi faut-il appeler ces phénomènes, les uns des mouvements, les autres des actes.

§ 10. Tout mouvement est incomplet, comme le sont l'amaigrissement, l'étude, la marche, la construction. Ce sont là néanmoins autant de mouvements; mais ces mouvements sont incomplets; car ce n'est pas dans un seul et même moment qu'on marche et qu'on a marché, qu'on bâtit et qu'on a bâti, qu'on devient quelque chose et qu'on est devenu, qu'on meut ou qu'on a mû soi-même. Évidemment, c'est un autre être qui meut, et un autre qui est mû.

§ 11. Au contraire, c'est la même chose qu'on peut tout à la fois voir et avoir vue, qu'on pense et qu'on a pensée. Ici, c'est ce que j'appelle un acte; et là, ce que j'appelle un mouvement.

§ 12. D'après tout ce que nous venons de dire, et ce qu'on pourrait encore y ajouter, on doit se rendre assez bien compte de ce que c'est que d'être en acte, d'être actuellement.

CHAPITRE VII

Étude de la notion de Puissance; cas précis où une chose est ou n'est pas en puissance ; il faut pour que la chose soit dite en puissance que rien ne la sépare de l'acte; exemples divers cités à l'appui de la théorie; on peut toujours remonter à un primitif, qui n'est pas lui-même en puissance, mais qui est la source d'où vient, par intermédiaire, l'objet qui est vraiment et directement en puissance.

§ 1. Essayons de préciser les cas où l'on peut dire d'une chose qu'elle est en puissance, et les cas où elle n'y est pas; car elle ne peut pas y être à un moment quelconque indifféremment. Par exemple, l'élément de la terre est-il ou n'est-il pas en puissance un homme? La question pourrait surtout être faite quand l'élément de la terre est changé déjà en liqueur prolifique; mais, même dans ce cas, on ne saurait nier qu'il n'y ait tel moment où cette transformation ne puisse pas encore avoir lieu. Il en est en ceci comme en médecine. Tout être sans exception ne peut pas être guéri par le médecin, pas plus qu'il ne l'est au hasard; mais il y a tel être qui peut guérir, et l'on dit alors que cet être est guéri en puissance.

§ 2. Pour tout ce que la pensée peut faire passer de la simple puissance à la réalité actuelle et complète, on peut dire qu'il suffit de le vouloir, pourvu toutefois qu'aucun obstacle extérieur ne s'y oppose. Mais ici, pour reprendre l'exemple de l'être qui est guéri, il faut que ce soit en lui qu'il n'y ait absolument rien qui s'oppose à sa guérison.

§ 3. Même remarque quand on dit d'une maison qu'elle est en puissance. Cela signifie qu'elle se réalisera, s'il n'y a rien, dans celui qui l'a conçue, ni dans la matière dont elle sera faite, qui s'oppose à ce que la maison se produise; et s'il n'y a rien, ni à ajouter, ni à retrancher, ni à changer, pour que la maison soit en puissance. On peut en dire encore autant de toutes les choses qui ont en dehors d'elles-mêmes le principe de leur production, et également de celles qui, ayant ce principe intérieurement en elles, se réalisent, s'il n'y a pas d'obstacle extérieur qui les en empêche.

§ 4. Ainsi, la liqueur prolifique n'est pas encore en puissance, puisque auparavant il faut qu'elle soit déposée dans un autre être, et qu'elle y subisse un changement. C'est seulement lorsque, tout en conservant le même principe, elle est dans le lieu où elle doit être, qu'elle est alors réellement en puissance; et, pour qu'il en soit ainsi, il est besoin pour elle d'un autre principe. On peut également dire de la terre qu'elle n'est pas encore la statue en puissance, puisqu'il faut que préalablement elle se change en airain.

§ 5. L'objet que nous dénommons n'est pas, on peut dire, la chose même; mais il est fait de cette chose; et, par exemple, le coffre n'est pas bois, mais il est de bois; de même le bois n'est pas terre, mais il est de terre. Si la terre à son tour n'est pas, au même titre, un objet différent, et si elle est elle-même dénommée d'après un objet d'où elle sort, c'est toujours cet objet ultérieur qui est absolument en puissance. Ainsi, le coffre n'est pas en terre; il n'est pas terre non plus; mais il est en bois. C'est qu'en effet le bois est coffre, en puissance; il est la matière absolue du coffre pris lui-même absolument ; de même aussi que tel bois particulier est la matière de tel coffre particulier.

§ 6. S'il y a un terme primitif, qui ne soit plus dénommé par dérivation d'après une autre chose, et qui ne soit plus fait en cette chose, c'est qu'on est arrivé à la matière première. Si, par

exemple, on dit que la terre est d'air, et que l'air ne soit pas le feu, mais qu'il soit fait de feu, le feu est alors la matière première, en tant qu'il est tel objet individuel et telle substance.

§ 7. Précisément, ce qui fait la différence entre l'universel et le sujet, c'est que l'un est un objet particulier, et que l'autre ne l'est pas. Ainsi, par exemple, le sujet qui subit les modifications, c'est l'homme, son corps, son âme ; et la modification, c'est l'instruction, la blancheur, etc. L'instruction pénétrant dans le sujet, on ne dit pas que le sujet est l'instruction, mais on dit qu'il est instruit. On ne dit pas davantage que l'homme est la blancheur; on dit qu'il est blanc; pas plus qu'on ne dit qu'il est la marche et le mouvement; mais on dit qu'il marche et qu'il se meut, comme on disait tout à l'heure que l'objet est de telle ou telle chose.

§ 8. Dans tous les cas de ce genre, le terme dernier, c'est la substance; dans tous ceux qui ne sont pas de la substance, mais où il s'agit d'une certaine forme, et où il y a un attribut spécial, le terme dernier est la matière et la substance matérielle. C'est que l'on a bien raison de déterminer l'objet, dont on dit qu'il est fait de telle chose, par la matière qui le compose et par les qualités qu'il a; car la matière et les qualités qu'elle peut avoir [1049b] sont indéterminées.

§ 9. En résumé, nous avons exposé dans quels cas il faut dire qu'une chose est en puissance, et dans quels cas elle n'y est pas.

CHAPITRE VIII

Antériorité de l'Acte sur la Puissance; démonstration de ce principe au point de vue de la raison, et au point de vue du temps; l'être en puissance vient toujours d'un être actuellement réel; réfutation d'un sophisme qui nie la possibilité de la science; l'acte est antérieur à la puissance sous le rapport de la substance ; la postériorité de génération n'empêche pas l'antériorité d'espèce et de substance; procédé de la nature; l'Hermès de Pauson ; étymologie du mot d'Acte et sens précis qu'il faut y donner ; actes qui n'ont pas de conséquences hors d'eux-mêmes; actes qui produisent des conséquences extérieures; on peut quelquefois remonter d'acte en acte jusqu'au moteur premier et éternel; rien d'éternel n'est en puissance ; ou du moins il n'est en puissance que partiellement ; toutes les choses éternelles sont en acte.; le soleil, les astres, le ciel entier, sont toujours en action; critique des philosophes physiciens, qui redoutent la fin des choses ; mouvement indéfectible de la terre et du feu ; critique de la théorie des Idées; résumé de cette discussion.

§ 1. D'après ce que nous avons dit plus haut, sur les acceptions diverses du mot d'Antérieur, on doit bien voir que l'acte est antérieur à la puissance. Et quand je dis Puissance, je n'entends pas parler uniquement de cette puissance déterminée que nous avons appelée le principe du changement dans un autre en tant qu'autre; mais je veux parler, en général, de tout principe quelconque de mouvement, ou d'inertie.

§ 2. La nature en est aussi au même point; car elle appartient au même genre que la puissance; et elle aussi est un principe de mouvement. Seulement, ce n'est pas dans un autre; c'est dans l'être lui-même, en tant qu'il est ce qu'il est. Pour toute puissance ainsi entendue, l'acte est antérieur, à la fois, pour la raison et substantiellement. Sous le rapport du temps, l'acte est tantôt antérieur, et tantôt, il ne l'est pas.

§ 3. Il est facile de voir que, au point de vue de la raison, l'acte est antérieur à la puissance; car l'idée première de puissance s'attache exclusivement à ce qui est en état de passer à l'acte. En effet, on n'appelle Constructeur que celui qui est en état de pouvoir construire; on n'appelle

Voyant que celui qui peut voir ; Visible, que ce qui peut être vu; et ainsi de même pour tout le reste. Par conséquent, la notion rationnelle de l'acte est nécessairement antérieure à celle de puissance; et la connaissance de l'acte est nécessairement aussi antérieure à la connaissance du possible.

§ 4. Sous le rapport du temps, voici comment l'acte est antérieur à la puissance ; c'est que l'être qui produit un autre être, identique en espèce, si ce n'est numériquement, est antérieur à cet être. Je veux dire que, relativement à cet homme individuel qui existe actuellement, relativement à ce pain que j'ai sous les yeux, relativement à ce cheval, relativement à cet être qui voit, la matière, le blé et l'être capable de voir sont chronologiquement antérieurs. Les éléments qui, en puissance, sont déjà l'homme, le pain et l'être voyant, n'existent pas encore en acte et en fait.

§ 5. Mais il y a d'autres êtres actuels d'où ils sont sortis et qui, sous le rapport du temps, doivent les avoir précédés; car, si toujours c'est de l'être en puissance que vient l'être en acte, ce n'est que grâce à l'influence préalable d'un être qui lui-même est en acte également. Ainsi, un homme vient d'un homme, le musicien vient du musicien, quelque agent primitif étant toujours la cause du mouvement, et le moteur devant toujours exister antérieurement en acte.

§ 6. Dans nos études sur la substance, il a été démontré que tout phénomène, qui se produit, vient de quelque chose sous l'action de quelque chose, et que la chose produite doit être d'une espèce identique à la cause d'où elle sort. C'est là ce qui fait qu'il semble impossible d'être constructeur, si l'on n'a déjà rien construit, d'être joueur de lyre, si l'on n'a déjà joué de la lyre, puisque celui qui apprend à jouer de la lyre apprend à en jouer en en jouant. Et de même pour tous les artistes.

§ 7. De là, est venue cette assertion sophistique, à savoir qu'il n'est pas besoin de posséder une science pour faire tout ce que cette science doit enseigner; car, dit-on, celui qui apprend une chose ne la possède point. Sans doute; mais comme, pour tout phénomène qui se produit, il faut un phénomène qui l'ait précédé, et comme, pour tout ce qui se meut, en général il y a un mouvement antérieur, principe qui a été prouvé dans notre *Traité du Mouvement*, [1050a] il s'ensuit que, même lorsqu'on apprend une chose, on la sait déjà en partie nécessairement.

§ 8. Ainsi donc, ces considérations nous montrent encore qu'à ce point de vue l'acte est antérieur à la puissance, sous le rapport de la génération et du temps.

§ 9. Mais il ne l'est pas moins sous le rapport de la substance. D'abord, on peut remarquer que les êtres qui sont postérieurs en génération sont, au contraire, antérieurs par l'espèce et par la substance. Ainsi, l'homme fait est antérieur à l'enfant; l'homme est antérieur au germe d'où il vient; car l'un a la forme, que l'autre n'a pas encore.

§ 10. C'est que tout phénomène qui se produit tend, et se dirige, vers un principe et vers une fin. Le principe, c'est le pourquoi de la chose, et la production n'a lieu qu'en vue de la fin poursuivie. Or, cette fin, c'est l'acte; et la puissance n'est compréhensible qu'en vue de l'acte. C'est qu'en effet ce n'est pas pour avoir la vue que les animaux voient; mais, au contraire, ils ont la vue afin de voir. De même, on ne possède la faculté de construire que pour construire effectivement; on n'a la faculté de spéculer scientifiquement que pour se livrer à la spéculation; mais on ne spécule pas la faculté de spéculer, à moins qu'on n'en soit encore à s'exercer. Or, de ceux même qui s'exercent à la spéculation scientifique, on ne peut pas dire

encore qu'ils spéculent, si ce n'est d'une certaine façon; et ils n'ont pas même besoin de spéculer pour se livrer à leur étude.

[§ 11](#). Quant à la matière, elle est aussi en puissance, puisqu'elle peut arriver à la forme; mais lorsqu'elle est en acte, c'est qu'elle est déjà douée de la forme qu'elle doit avoir. De même encore pour toutes les autres choses, même pour celles dont la fin propre est un mouvement.

[§ 12](#). Aussi, la nature agit-elle absolument comme ces maîtres qui, après s'être assurés que leurs élèves sont effectivement savants, pensent avoir atteint leur but. Si les choses, en effet, ne se passaient point ainsi, on retrouverait ici l'Hermès de Pauson; et pas plus pour la science que pour cette statue, on ne saurait si elle est dedans ou dehors. C'est l'oeuvre qui est ici la fin ; et l'acte, c'est l'oeuvre même, l'oeuvre actuelle.

[§ 13](#). Voilà comment le mot même d'Acte est tiré de l'action qui exécute l'oeuvre, et qu'il exprime la tendance à la réalisation complète de la chose. Il y a des cas où la fin dernière est l'usage; et c'est ainsi que la fin de la vue, c'est la vision, l'organe de la vue n'ayant pas d'autre fonction possible que la vision même. Dans d'autres cas, il y a quelque chose de produit en dehors de l'acte; ainsi, pour la faculté de construire, il se produit la maison, outre l'acte même qui la construit.

[§ 14](#). Dans le cas de la vision, il n'y en a pas moins une fin; mais dans le cas de la maison édifiée, la fin est plus marquée que la puissance. Ainsi, l'action de construire se manifeste dans la chose construite; cette action se produit, et elle existe, en même temps que la maison. Donc, toutes les fois qu'il se produit quelque réalité, en dehors même de l'usage de la faculté, l'acte se montre dans la chose qui a été faite, comme l'acte de bâtir se montre dans le bâtiment, comme le tissage se montre dans le tissu. Il en est de même pour une foule d'autres choses, et l'on peut dire, d'une manière générale, que le mouvement se montre dans le mobile qui est mû.

[§ 15](#). Mais, pour les choses où il ne se produit pas une oeuvre qui subsiste en dehors de l'acte même, l'acte est tout entier dans les êtres exclusivement. C'est ainsi que la vision est dans celui qui voit; la spéculation est dans l'esprit de celui qui spéculé, comme la vie est dans l'âme. On peut même en dire autant du bonheur; [\[1050b\]](#) car il est aussi une vie, et une vie d'un certain genre.

[§ 16](#). Par conséquent, il est de toute évidence que la substance et la forme sont une sorte d'acte. Mais ce qu'il faut conclure non moins clairement de ces considérations, c'est que substantiellement l'acte est antérieur à la puissance, et qu'ainsi que nous l'avons démontré, il y a toujours un acte qui chronologiquement est antérieur à un autre, jusqu'à ce qu'on arrive enfin à l'acte même du moteur premier et éternel.

[§ 17](#). Ce qui prouve peut-être encore mieux la vérité de ce que nous disons sur la supériorité de l'acte, c'est que les choses éternelles sont, sous le rapport de la substance, antérieures aux choses périssables, et que rien de ce qui est éternel n'est en puissance. Et en voici la raison. Toute puissance comprend à la fois les deux termes de la contradiction; car ce qui ne peut pas être ne saurait appartenir à quoi que ce soit. Mais tout ce qui est possible peut aussi n'être pas en acte. Donc, ce qui est simplement possible peut être ou n'être pas; et, de cette manière, une même chose peut être et ne pas être. Dès lors, il est très possible que ce qui peut ne pas être ne soit point. Or, ce qui peut n'être point est périssable, ou d'une manière absolue, ou de cette façon où nous disons de lui qu'il peut ne pas être, ou relativement au lieu, ou à la quantité, ou à la qualité. Mais il est périssable absolument lorsqu'il est périssable dans sa substance même.

[§ 18.](#) Ainsi, il n'y a jamais de chose absolument impérissable qui puisse être absolument en puissance; mais rien ne s'oppose à ce qu'elle soit en puissance à certains égards, par exemple, sous le rapport de la qualité ou du lieu. Toutes les choses éternelles sont donc actuelles. Quant aux choses nécessaires, elles ne peuvent pas non plus être en puissance, puisque ce sont là les principes premiers, et que si les principes n'existaient pas, rien ne pourrait exister sans eux.

[§ 19.](#) A plus forte raison, le mouvement n'a-t-il pas la puissance d'être ou de n'être pas, s'il s'agit d'un mouvement éternel; et s'il s'agit d'un mobile qui soit éternellement mû, ce n'est pas non plus en puissance qu'il est mû, si ce n'est pour le point d'où il part, et pour celui où il se dirige. Rien n'empêche d'ailleurs que sa matière ne soit en puissance. C'est ainsi que le soleil, les astres et le ciel entier sont toujours en acte; et il n'est pas à craindre que ce mouvement doive s'arrêter jamais, comme le redoutent les philosophes de la nature. Ces grands corps ne se fatiguent pas de leur action; car, pour eux, le mouvement n'est pas, comme pour les êtres périssables, subordonné à la possibilité de la contradiction, qui pourrait leur rendre fatigante la continuité de leur mouvement.

[§ 20.](#) C'est en effet quand la substance d'une chose est matière et puissance, et qu'elle n'est pas en acte, que cette défaillance peut avoir lieu. Mais les corps même qui sont sujets au changement, comme la terre et le feu, se rapprochent des corps impérissables, et ils les imitent. En effet la terre et le feu sont toujours en acte, parce qu'ils ont en soi, et par eux-mêmes, le mouvement qui les anime. Quant aux autres puissances, elles supposent toutes, d'après ce que nous en avons dit, l'alternative des contraires; car ce qui peut produire telle sorte de mouvement peut aussi ne pas le produire. C'est là ce qui se passe dans les cas où la raison peut intervenir; mais, quant aux puissances irrationnelles, il faut qu'elles soient présentes, ou ne le soient pas, pour déterminer l'un ou l'autre contraire, tout en restant les mêmes.

[§ 21.](#) Si donc il y avait des natures, ou des substances, du genre de celles qu'imaginent les partisans par trop logiques des Idées, il y aurait un être possédant la science plutôt qu'il n'y aurait de science en soi; il existerait un être qui serait mû plutôt qu'il n'y aurait de mouvement en soi; car ces êtres seraient alors bien davantage des actes et des réalités, [\[1051a\]](#) tandis que la science et le mouvement n'en seraient que des puissances.

[§ 22.](#) Concluons donc que l'acte est évidemment antérieur à la puissance, et à tout principe qui peut produire un changement quelconque.

CHAPITRE IX

L'acte du bien vaut mieux que la simple puissance du bien; la puissance peut être l'un ou l'autre des contraires ; et comme l'un des deux contraires est le bien, il est supérieur à ce qui pourrait aussi être le mal ; en fait de mal, l'acte est pire que la puissance ; le mal ne peut se trouver, ni dans les principes, ni dans les choses éternelles ; en réalisant les choses, on peut se convaincre que l'acte est au-dessus de la puissance; exemples divers pris dans la géométrie.

[§ 1.](#) L'acte d'une puissance louable et bonne est toujours meilleur et plus louable qu'elle; voici ce qui le prouve. Tout ce qui n'est qu'à l'état de simple puissance peut réaliser également les contraires. Ainsi, l'être dont on dit qu'il peut être en santé, est aussi le même être qui peut être malade; et il a ces deux possibilités à la fois; car c'est une seule et même puissance que celle

de se bien porter ou d'être malade, d'être en repos ou en mouvement, de bâtir la maison ou de l'abattre, d'être bâtie ou d'être abattue.

[§ 2.](#) Ainsi, la faculté de pouvoir les contraires est simultanée. Mais ce qui est impossible, c'est que les contraires eux-mêmes le soient. Les actes ne peuvent pas coexister davantage, attendu qu'on ne peut pas, par exemple, être tout à la fois malade et bien portant. Il y a donc nécessité que l'un de ces contraires soit le bien; mais la puissance s'applique indifféremment aux deux à la fois, ou ne s'applique même à aucun des deux. L'acte est donc au-dessus de la puissance.

[§ 3.](#) Par une suite nécessaire, quand il s'agit du mal, l'accomplissement de la chose et l'acte valent moins que la simple puissance ; car le pouvoir comprend à la fois les deux contraires. Le mal n'existe donc pas indépendamment des choses réelles ; car le mal est par sa nature postérieure à la puissance. Aussi, dans les choses de principes comme dans les choses éternelles, n'y a-t-il point de mal, point de faute, point de corruption; car la corruption fait certainement partie du mal.

[§ 4.](#) C'est aussi par l'actualité et la réalisation qu'on trouve les propriétés des figures géométriques, puisque c'est en divisant ces figures qu'on arrive à comprendre leurs propriétés. Si elles étaient toujours décomposées, elles seraient toujours d'une pleine évidence; mais, quand elles ne sont pas décomposées, elles ne sont évidentes qu'en puissance. Par exemple, pourquoi le triangle a-t-il ses angles égaux à deux droits? C'est que tous les angles faits d'un seul côté d'une même ligne équivalent à deux droits. Si l'on élève une droite sur un côté du triangle, il suffit d'un coup d'œil pour que sur-le-champ la démonstration soit de toute évidence. Pourquoi l'angle inscrit dans le demi-cercle est-il toujours un angle droit? C'est que, dès qu'on remarque que les trois lignes sont égales, deux qui sont la base et une perpendiculaire élevée du centre, on voit immédiatement la solution, pour peu qu'on sache de géométrie.

[§ 5.](#) Par conséquent, il est de toute évidence que c'est en réalisant les choses qui ne sont qu'en puissance, qu'on arrive à les comprendre ; et. cela tient à ce que la pensée est un acte de réalisation. Donc, en résumé, la puissance vient de l'acte; et c'est pour cela qu'on connaît les choses en les faisant. L'acte considéré numériquement est, d'ailleurs, postérieur à la puissance, sous le point de vue de la production.

CHAPITRE X

Le caractère éminent de l'Être, c'est le vrai ou le faux; la nature de la vérité ou de l'erreur consiste à réunir, ou à séparer, certaines notions; les choses ne changent pas avec l'idée qu'on s'en fait; mais nous (levons régler nos pensées d'après les choses ; l'unité immobile des choses empêche qu'il n'y ait pour elles alternative de vérité et d'erreur; il faut simplement les percevoir ; si on ne les perçoit pas, il n'y a pas d'erreur, il n'y a qu'ignorance; les choses immobiles n'ont pas d'alternative de temps ; les propriétés du triangle sont constantes, et elles ne changent jamais.

[§ 1.](#) Parmi les acceptions diverses où l'on prend l'Être et le Non-être, exprimés, tantôt selon les formes des catégories, et tantôt selon la puissance ou l'acte de ces formes, ou selon les contraires, [[1051b](#)] l'Être, pris dans son acception éminente, c'est le vrai ou le faux.

§ 2. Or, la vérité, ou l'erreur, pour les choses ne consiste qu'à les réunir, ou à les diviser. On est dans le vrai, si l'on pense que de qui est divisé est divisé, que ce qui est réuni est réuni; on est dans le faux, quand on a une pensée qui est le contraire de ce que les choses sont, ou ne sont pas; et ce qu'on dit alors est vrai ou faux.

§ 3. Expliquons ce que nous entendons par là. Ce n'est pas, parce que nous croyons sincèrement que vous êtes blanc, que vous l'êtes en effet ; c'est, au contraire, parce que vous êtes réellement blanc qu'en l'affirmant nous sommes dans le vrai. Comme il y a évidemment des choses qui sont toujours réunies et ne peuvent être séparées, que d'autres sont toujours séparées et ne peuvent être réunies, que d'autres encore peuvent être les deux contraires, Être, c'est être composé et être Un ; N'être pas, c'est ne pas être composé et être plusieurs.

§ 4. Il s'ensuit que, pour les choses qui peuvent être, ou ne pas être, le même jugement devient vrai ou faux; la même énonciation le devient également ; et à cet égard, on est indifféremment, tantôt dans le vrai, tantôt dans le faux. Mais pour les choses qui ne peuvent être autrement qu'elles ne sont, il n'y a pas, tantôt vérité, tantôt erreur; les jugements concernant ces choses-là sont toujours vrais et toujours faux.

§ 5. Quant à celles qui ne sont pas combinées, qu'entend-on pour elles par être, ou n'être pas ? Pour elles, qu'est-ce que le vrai et le faux? Le composé n'existant pas, il n'est plus possible de dire que la chose est, quand il y a combinaison, et qu'elle n'est pas, quand il y a séparation, comme on dit que le bois est blanc, ou que le diamètre est incommensurable.

§ 6. C'est que, pour les choses de ce genre, le vrai et le faux ne sont plus ce qu'ils sont pour les autres. Mais ne peut-on pas croire que, de même que la vérité est différente pour ses choses, l'Être varie également? Il n'en est pas moins certain que là aussi, d'un côté est le vrai, et de l'autre côté, est le faux. Mais percevoir ces choses et les énoncer, voilà le vrai dans ce cas; car il ne faut pas confondre l'affirmation et la simple énonciation ; et ne pas les percevoir, c'est les ignorer. ici, il ne peut pas y avoir d'erreur sur l'existence de la chose, si ce n'est indirectement.

§ 7. Il en est absolument de même pour les substances non combinées; à leur égard, il n'y a pas d'erreur possible, puisqu'elles sont toutes en acte et non pas en puissance. Autrement, elles pourraient se produire et se détruire; mais, en ce moment, l'être même ne se produit pas et il ne périt pas non plus, parce que alors il devrait venir de quelque autre être.

§ 8. Ainsi, pour les choses qui existent individuellement et actuellement, il n'y a pas de chance possible d'erreur. Seulement, on les pense, ou on ne les pense pas; pour elles, on examine uniquement ce qu'elles sont, c'est-à-dire si elles sont, ou ne sont pas, telles ou telles choses. Quand l'Être est pris pour le vrai et que le Non-être est pris pour le faux, il y a, d'une part, vérité, si l'on réunit convenablement les choses; il y a erreur, si on ne les réunit pas convenablement. Mais quant à l'être Un, s'il est, il est telle chose; ou s'il n'est pas telle chose, c'est qu'il n'est pas du tout. [1052a] La vérité, c'est la pensée qu'on en a ; mais le faux n'est pas possible non plus que l'erreur; c'est une pure ignorance, qui ne ressemble pas d'ailleurs à la cécité ; car, pour que ce fût de la cécité, il faudrait qu'on ne possédât même pas la faculté de l'entendement.

§ 9. Il est encore évident que, pour les choses qui sont immobiles, il ne peut jamais y avoir une erreur de temps, du moment qu'on admet leur immobilité. Ainsi, on ne s'imaginera jamais, à moins qu'on ne suppose au triangle la possibilité de changer, que tantôt il a, et tantôt n'a pas, ses angles égaux à deux droits, puisque alors il faudrait qu'il changeât. Tout ce qu'on peut

croire de la chose immobile, c'est qu'elle est ou qu'elle n'est pas. Par exemple, on croira que jamais aucun nombre pair ne peut être premier; ou bien, on croira que tels nombres pairs sont premiers, et que tels autres ne le sont pas. Mais cette incertitude n'est pas même possible pour l'être qui est Un numériquement, puisque ici l'on ne peut plus penser qu'une partie existe, et que l'autre partie n'existe pas. On sera seulement, ou dans le vrai, ou dans le faux, dès qu'il s'agit d'une chose qui reste toujours ce qu'elle est.

LIVRE 10 (Traduction Saint-Hilaire, 1838)

CHAPITRE I

Acceptions diverses du mot d'Unité: quatre nuances principales; l'idée de continuité est impliquée dans celle d'unité ; conditions du continu et du mouvement; unité substantielle; unité de définition ; unité individuelle ; unité par attribut universel; distinction nécessaire des objets qu'on appelle Uns, et de l'unité considérée dans son essence ; application de cette distinction aux deux mots de Cause et d'Élément; l'unité se rapporte à la quantité plus spécialement qu'à toute autre catégorie ; idée générale de la mesure; la mesure est toujours homogène à l'objet mesuré; exemples divers, des grandeurs, des mouvements, de la science et de la sensation; mesure des choses; réfutation de Protagore.

§ 1. [1052a] Dans ce que nous avons dit plus haut des acceptions diverses de certains mots, nous avons établi que le mot d'Unité a des significations multiples. Parmi ces significations diverses, il est quatre nuances que nous avons particulièrement distinguées, comme exprimant l'unité d'une manière primordiale et essentielle, et non d'une façon accidentelle et indirecte.

§ 2. Ainsi, l'on appelle Un tout ce qui est continu, ou d'une manière absolue, ou qui du moins l'est éminemment par sa nature propre, et non point seulement par un simple contact ou par un simple lien. Parmi les continus eux-mêmes, celui-là est plus Un et est antérieur aux autres continus, dont le mouvement est le plus indivisible et le moins complexe. On appelle encore Un, et à plus juste titre, ce qui compose un tout, et présente une certaine forme et une certaine figure, surtout si l'être a cette totalité par sa nature particulière, et qu'il ne l'ait pas forcément, comme le ferait un collage, un clou, un noeud, mais qu'il porte en lui-même la cause de sa continuité.

§ 3. Pour qu'il en soit ainsi, il faut que le mouvement de ce continu soit unique et indivisible, dans l'espace et dans le temps. Par conséquent, quand un objet a naturellement en lui-même la cause première de son mouvement premier, par exemple, en fait de translation, la cause d'un mouvement circulaire, il est clair que cet objet-là est une grandeur Une, dans l'acception primordiale de ce mot.

§ 4. Ainsi donc, il y a des choses qui sont Unes à la façon dont nous venons de parler, ou comme continu, ou comme tout; mais il y a aussi des choses qui sont Unes, parce qu'elles reçoivent une seule et même définition. Or, les choses qui ont une définition identique sont celles dont la notion rationnelle est Une, c'est-à-dire, dont la notion est indivisible; et il n'y a de notion indivisible que pour ce qui est indivisible en espèce ou en nombre. L'indivisible numérique est l'être particulier individuel; l'indivisible en espèce est ce qui est indivisible dans l'objet connu, et pour la science qui le connaît. Donc, l'unité première peut se définir précisément : Ce qui, dans les êtres substantiels, est cause de l'unité qu'ils présentent.

§ 5. Voilà donc les acceptions principales du mot d'Unité. C'est d'abord le continu, qui l'est par sa nature propre; puis, c'est le Tout; puis encore, c'est l'individu, et enfin l'universel. Pour que toutes ces unités soient bien des unités, il faut, pour les unes, que leur mouvement soit

indivisible, et, pour les autres, que ce soit leur notion, ou leur définition, qui ne puisse pas être divisée.

[§ 6. \[1052b\]](#) On remarquera, d'ailleurs, qu'on ne doit jamais confondre les objets qu'on appelle Uns avec l'essence même de l'unité et sa définition. L'Un a toutes les acceptions que nous avons énumérées; et tout être est appelé Un, du moment qu'on peut lui appliquer une de ces nuances. Mais l'essence, ou définition, de l'unité s'applique, tantôt à une des nuances énumérées plus haut, tantôt à tout autre objet qui se rapprocherait encore davantage du mot d'Unité, tandis que les autres ne sont Uns qu'en puissance.

[§ 7.](#) Il en est ici comme des mots d'Élément et de Cause, selon qu'on s'étudie, soit à définir les choses réelles qui sont des causes ou des éléments, soit, à définir simplement ces deux noms. Ainsi, en un sens le feu est un élément; et peut-être l'infini, ou quelque chose d'analogue, est-il aussi l'élément en soi ; mais, en un autre sens, le feu n'est pas l'élément. En effet, l'essence du feu et l'essence de l'élément ne sont pas identiques. Le feu est un élément, en tant qu'il est une certaine chose réelle et une certaine nature ; mais le nom même d'Élément signifie que le feu reçoit cet attribut, parce que le feu en est composé, comme de son primitif intrinsèque.

[§ 8.](#) Même observation pour les mots de Cause, d'Unité, et tous autres mots analogues. C'est là ce qui fait qu'on peut dire qu'être essentiellement Un, c'est être indivisible, c'est être un objet réel, inséparable, soit à l'égard du lieu, soit à l'égard de la forme, soit par la pensée, soit même comme formant un tout et un être défini.

[§ 9.](#) Mais, par-dessus tout, l'Unité est ce qui constitue la mesure première des choses en chaque genre, et éminemment, dans le genre de la quantité; car c'est de là que la notion d'Unité s'est étendue à tout le reste, puisque c'est par la mesure que la quantité se révèle. La quantité, en tant que quantité, se fait connaître, soit par l'unité, soit par le nombre; et c'est par l'unité qu'un nombre quelconque est connu. Par conséquent, toute quantité, en tant que quantité, est appréciée au moyen de l'unité; et le primitif qui fait connaître la quantité est précisément l'unité même. Voilà pourquoi c'est l'unité qui est le principe du nombre, en tant que nombre.

[§ 10.](#) De là vient aussi que, dans toutes les autres choses, on appelle mesure ce qui les fait primitivement connaître; et la mesure de chaque chose en particulier est l'unité, soit en longueur, soit en largeur, en profondeur, en poids, en vitesse. Le poids et la vitesse s'appliquent indifféremment aux contraires, attendu que chacun de ces termes peut avoir deux sens. Pesant, par exemple, signifie tout à la fois, et ce qui a de la pesanteur d'une façon générale, et ce qui a une plus grande pesanteur. De même aussi, la vitesse est appliquée à ce qui a un mouvement de vitesse quelconque, et à ce qui a un mouvement de plus grande vitesse. C'est qu'en effet le corps qui a un mouvement plus lent a encore quelque vitesse, et que le plus léger des corps a néanmoins aussi quelque pesanteur.

[§ 11.](#) Dans tout cela, la mesure, ou le principe, est toujours quelque chose qui est Un et indivisible. Et, par exemple, dans les mesures linéaires, c'est le pied qui est considéré comme insécable, parce qu'en toutes espèces de choses, la mesure qu'on cherche est une chose Une et indivisible ; en d'autres termes, une chose simple et absolue, soit en qualité, soit en quantité. La mesure à laquelle il paraît qu'il n'y a rien à enlever, rien à ajouter, voilà la mesure exacte.

[§ 12.](#) Aussi est-ce particulièrement la mesure du nombre qui est de la plus grande exactitude, [\[1053a\]](#) puisqu'on admet que l'unité numérique est absolument indivisible à tous les points de

vue; et que, dans tout le reste, on ne fait guère qu'imiter et reproduire l'unité de nombre. En effet, sur la longueur d'un stade, sur le poids d'un talent, et généralement sur une quantité plus grande, une addition ou un retranchement peuvent se dissimuler bien mieux que sur une quantité moindre. Ainsi, l'on prend toujours pour mesure ce à quoi on ne peut primitivement, ni rien ôter, ni rien ajouter, sans qu'aussitôt les sens ne s'en aperçoivent, soit pour les matières liquides, soit pour les matières sèches, soit pour les poids, soit pour les étendues; et l'on ne croit connaître la quantité d'une chose que quand on la connaît par cette mesure évidente.

[§ 13.](#) Il en est encore de même pour le mouvement. On le mesure par le mouvement absolu, c'est-à-dire, celui qui est le plus rapide possible, attendu que c'est ce mouvement qui a la moindre durée. Aussi, en astronomie, cette unité est-elle le principe et la mesure qu'on emploie. On y suppose que le mouvement du ciel est uniforme, et qu'il est le plus rapide de tous les mouvements; et c'est d'après celui-là qu'on juge ensuite tous les autres. En musique, c'est le dièse qui est la mesure, parce que c'est le plus petit intervalle possible; et dans les mots du langage, c'est la lettre. Dans tous ces cas, l'unité n'est pas quelque terme commun à tous; mais c'est l'unité telle que nous l'avons expliquée.

[§ 14.](#) Cependant, la mesure n'est pas toujours une unité numérique; elle est parfois multiple. Par exemple, deux dièses sont la mesure en musique, non pas qu'on puisse les entendre; mais ils sont nécessaires en théorie; de même, dans le langage, il faut plusieurs sons qui nous servent de mesure. Le diamètre, le côté, et toutes les grandeurs se mesurent également par deux. L'unité est donc la mesure de toutes choses, parce que nous connaissons de quoi se compose la substance en la divisant, en quantité, ou en espèce.

Ce qui rend l'unité indivisible, c'est que le primitif est indivisible en toutes choses. Mais tout ce qui est indivisible ne l'est pas de la même manière, témoin le pied et la monade. Ainsi, la monade est absolument indivisible, tandis que le pied se partage en indivisibles, qui finissent par échapper à notre perception, ainsi que nous l'avons déjà expliqué; car on peut dire que tout continu est divisible.

[§ 15.](#) D'ailleurs, la mesure est toujours du même genre que les objets qu'elle sert à mesurer. C'est une grandeur qui mesure les grandeurs; et, si l'on veut descendre dans le détail, une largeur est la mesure de la largeur, une longueur de la longueur, un son des sons, un poids du poids, une monade des monades. C'est bien de cette façon qu'il faut entendre les choses, et il ne faudrait pas croire que ce soit un nombre qui est la mesure des nombres. Cependant, on semblerait pouvoir le dire, du moment que la mesure est semblable à l'objet mesuré. Mais au fond la ressemblance n'existe pas ici; et ce serait se tromper, autant que si l'on allait prétendre que ce sont des monades, et non pas la monade, qui sont la mesure des monades, puisque le nombre lui-même est déjà une somme de monades.

[§ 16.](#) C'est par la même méprise que nous disons que la science et la sensation sont la mesure des choses. Il est bien vrai que nous connaissons les choses par leur intermédiaire; mais la sensation et la science sont mesurées plutôt qu'elles ne mesurent. En ceci, il nous arrive précisément de savoir les choses comme nous savons quelle est la taille que nous avons, lorsqu'une autre personne venant nous mesurer, elle a porté tant de fois la coudée sur notre corps. C'est Protagore qui prétend que l'homme est la mesure universelle des choses; mais quand il dit l'homme, cela revient à dire l'homme qui sait, l'homme qui sent; [\[1053b\]](#) et il les désigne tous deux, parce que l'un a la science, et l'autre, la sensation, que nous prenons pour la mesure des objets. En ne disant rien au fond, il semble cependant que ce soit là énoncer quelque vérité extrêmement merveilleuse.

§ 17. En résumé, on peut voir clairement que l'unité, si l'on se borne à considérer le nom qui la définit, est surtout une sorte de mesure, et que cette mesure s'applique éminemment à la quantité, et ensuite à la qualité. Pour remplir ce rôle, la mesure doit être indivisible, ici en quantité, et là en qualité. L'unité est donc indivisible, soit d'une manière absolue, soit tout au moins en tant qu'elle est l'unité.

CHAPITRE II

De l'essence de l'unité ; elle est une substance réelle, selon les Pythagoriciens et Platon; l'opinion des Physiciens est plus près de la vérité ; l'universel ne peut être une réalité en dehors des choses; rapports et identité de l'Être et de l'Un; ils ne sont substances, ni l'un, ni l'autre; ce sont de simples universaux; exemples divers des couleurs, des sons musicaux, des articulations du langage; démonstration de l'identité de l'Être et de l'Un ; ils accompagnent toutes les catégories, sans être dans aucune.

§ 1. Quant à l'essence et à la nature de l'unité, il nous faut reprendre la recherche que nous avons effleurée plus haut dans nos Questions, et nous demander ce qu'est l'unité en elle-même, et quelle est l'idée que nous devons nous en faire. L'unité est-elle par elle-même une substance réelle, comme l'ont cru les Pythagoriciens d'abord, et comme Platon le crut après eux? Ou bien plutôt, n'y a-t-il pas une nature servant de support à l'unité? Et ne faut-il pas, pour parler plus clairement de l'unité, se rapprocher davantage des philosophes physiciens, pour qui l'unité est tantôt l'Amour, tantôt l'Air, et tantôt l'Infini?

§ 2. S'il est impossible que jamais un universel quelconque soit une substance réelle, ainsi que nous l'avons démontré dans nos études sur la Substance et sur l'Être; s'il n'est pas possible non plus que l'universel soit une substance, en ce sens qu'il formerait une sorte d'unité en dehors de la pluralité, puisque l'universel n'est qu'un terme commun; et si, enfin, il n'est qu'un simple attribut, il est tout aussi clair que l'unité ne peut pas être non plus une substance; car l'Être et l'Un sont, de tous les attributs, ceux qui sont les plus généraux.

§ 3. Il s'ensuit que les genres ne sauraient être des natures, et des substances séparées de tout le reste, et que l'unité ne peut pas davantage être un genre ; et cela, par les mêmes raisons qui font que l'Être, non plus que la substance universelle, n'en est pas un davantage. On peut ajouter que ceci doit s'appliquer de même à tout nécessairement. L'Être et l'Un ont autant d'acceptions diverses l'un que l'autre; et de même que, dans l'ordre des qualités, tout aussi bien que dans l'ordre des quantités. L'Un est une certaine chose, et qu'il y a en outre une certaine nature, il est évident aussi qu'il faut, d'une manière générale, étudier l'Un comme on étudie l'Être, sans se contenter de dire, d'une manière insuffisante, que la nature de l'Un est d'être ce qu'elle est.

§ 4. Certainement, pour les couleurs, l'Un est une couleur; et, par exemple, c'est le blanc, si l'on admet que c'est du blanc et du noir que se forment toutes les autres couleurs, le noir étant la privation du blanc, comme l'obscurité est la privation de la lumière; car l'obscurité n'est que cela. Par exemple, si les êtres étaient des couleurs, les êtres formeraient aussi un certain nombre. Mais un nombre de quoi? Évidemment un nombre de couleurs; et l'unité serait alors une unité de certaine espèce ; ce serait, par exemple, le blanc. De même encore, si les êtres étaient des sons, ils seraient toujours un nombre; mais ce serait un nombre de dièses ou d'intervalles musicaux, et leur essence ne serait pas le nombre. L'unité serait, dans ce cas, quelque chose dont l'essence ne serait pas d'être une unité, mais d'être un dièse. [1054a] De

même encore, si les articulations du langage étaient les éléments des choses, les êtres seraient encore un nombre de sons, et l'unité serait une lettre, une voyelle ou une consonne. Si c'étaient des figures rectilignes qui formassent les êtres, l'être serait un nombre de figures, et l'Un serait le triangle. Même raisonnement pour tous les autres genres.

§ 5. On le voit donc : quoique, dans les modifications que les choses peuvent offrir, qualités, quantités, mouvement, il y ait des nombres, et que, dans toutes aussi, il y ait une certaine unité, on y distingue cependant leur nombre et l'unité de chacune d'elles, sans que d'ailleurs ce nombre soit la substance de la chose. Il en résulte qu'il doit en être absolument de même pour la catégorie des substances, puisque c'est là une condition qui s'étend à tout. Ainsi, dans tout genre quelconque, l'unité est bien une nature d'une certaine espèce, sans que cependant l'unité soit jamais à elle seule la nature de quoi que ce soit. Mais, de même que, dans l'ordre des couleurs, l'unité qu'on y peut chercher est aussi une couleur, qui est Une et particulière, de même aussi, pour l'ordre de la substance, on ne peut chercher dans la substance qu'une substance Une aussi, et individuelle; et c'est là toute l'unité elle-même.

§ 6. Ce qui prouve bien qu'à certains égards l'Être et l'Un se confondent, c'est d'abord que l'unité accompagne et suit, toujours les catégories diverses tout comme l'Être, et qu'elle n'est cependant non plus dans aucune, ni dans la catégorie qui exprime ce qu'est substantiellement la chose, ni dans celle qui exprime sa qualité, mais que l'Un y est absolument comme y est l'Être. En second lieu, ce qui prouve l'identité de l'Être et de l'Un, c'est qu'on n'ajoute absolument aucun attribut de plus à l'homme en disant Un homme, de même que le mot Être n'ajoute rien à la substance, à la qualité, à la quantité; et que être Un revient tout à fait à dire que l'Être est particulier et individuel.

CHAPITRE III

Opposition de l'unité et de la pluralité; la première répondant à l'indivisible; et la seconde, au divisible; caractères de l'unité ; caractères de la pluralité; l'identité, la ressemblance et l'égalité; le mémo et l'autre; différent et hétérogène ; nuances diverses de toutes ces expressions ; les choses ne peuvent différer que par le genre ou l'espèce; les contraires ne sont au fond que des différences ; résumé de ces théories, indiquées déjà ailleurs.

§ 1. Il y a plusieurs nuances d'opposition entre l'unité et la pluralité; et l'une de ces nuances est celle où l'unité et la pluralité sont opposées l'une à l'autre., comme le sont l'indivisible et le divisible; et c'est ainsi qu'on appelle pluralité ce qui est divisé ou est divisible, tandis qu'on appelle unité ce qui est indivisible ou n'est pas divisé.

§ 2. Or, les oppositions étant au nombre de quatre, et l'Unité et la Pluralité ne pouvant être considérées comme privation l'une de l'autre, l'unité et la pluralité ne peuvent être contraires entre elles, ni comme la contradiction, ni comme les termes appelés Relatifs. Mais l'unité s'exprime et se démontre par son contraire, l'indivisible par le divisible, attendu que la pluralité est plus accessible à nos sens, comme le divisible l'est plus aussi que l'indivisible. Par suite, la pluralité est, par sa notion, antérieure à l'indivisible, à cause de la perception que nous en avons.

§ 3. Quant à l'unité, ses caractères sont, ainsi que nous les avons décrits dans la *Classification des Contraires*, l'égalité, la similitude et l'identité; ceux de la pluralité sont, la diversité, la dissemblance et l'inégalité. Le mot d'Identité peut présenter plusieurs nuances; et la première

de de ces nuances, c'est l'identité numérique, comme nous la nommons quelquefois. Puis, il y a l'identité de ce qui est Un, à la fois sous le rapport de la notion et du nombre. Et c'est ainsi, par exemple, que vous êtes Un et identique à vous-même; c'est l'identité de ce qui est Un spécifiquement et matériellement.

§ 4. En troisième lieu, les choses sont identiques encore quand la définition de leur substance première est Une et la même. [1054b] Par exemple, toutes les lignes droites égales sont appelées identiques, de même que le sont entre eux les quadrangles égaux, à angles égaux, quoique d'ailleurs ils puissent être aussi nombreux qu'on le voudra. Dans tous ces cas, c'est leur égalité qui constitue leur unité.

§ 5. On appelle Semblables les choses qui, sans être identiquement les mêmes, et tout en ayant entre elles une différence quant à leur substance constitutive, sont de la même espèce. Par exemple, un quadrangle plus grand est semblable à un plus petit; et les droites inégales sont semblables entre elles; mais si elles sont semblables, elles ne sont pas cependant tout à fait identiques et les mêmes. On nomme encore Semblables les choses d'espèce identique, et qui, susceptibles de plus et de moins, ne présentent cependant ni de moins ni de plus. Les choses sont encore appelées Semblables quand elles ont une même qualité, et qu'elles sont en outre d'une seule et même espèce. Par exemple, de deux objets dont l'un est très blanc et l'autre moins blanc, on dit qu'ils sont semblables par cela seul que l'espèce de leur couleur est Une et même.

§ 6. On appelle encore Semblables des choses qui ont plus de points d'identité que de différence, soit d'une manière absolue, soit du moins dans l'apparence qu'on a sous les yeux. Ainsi, l'on dit que l'étain est semblable à l'argent, et que l'or ressemble au feu, par sa couleur jaune et rougeâtre.

§ 7. Par une conséquence évidente, les expressions d'Autre et de Dissemblable ont également plusieurs acceptions. L'Autre est opposé au Même, parce que tout relativement à tout est, ou le même, ou autre. L'expression d'Autre s'emploie encore lorsque entre deux choses la matière n'est pas la même, mais que la définition est pareille. C'est ainsi que vous êtes Autre que votre voisin, et que votre voisin est Autre que vous. Il y a de plus une troisième acception du mot Autre à l'usage des Mathématiques. Ainsi, toutes les fois qu'on peut appliquer l'appellation d'Un et d'Être, on peut appliquer de la même manière l'appellation d'Autre ou d'Identique, pour tout dans son rapport avec tout.

§ 8. Car il n'y a pas précisément de contradiction entre Même et Autre. Aussi cette expression d'Autre ne peut-elle pas s'appliquer à des choses qui ne sont pas, et qu'on nie, puisque de celle-là on dit seulement qu'elles ne sont pas les mêmes. Mais le mot d'Autre s'applique toujours à ce qui est, parce que l'Un et l'Être ne peuvent de leur nature qu'être Un, ou n'être pas Un. Voilà donc comment les expressions d'Autre et de Même peuvent être opposées entre elles.

§ 9. Il ne faut pas d'ailleurs confondre Différent et Autre. L'Autre et l'objet relativement auquel il est autre, ne sont nécessairement Autres qu'en un seul point particulier, puisque l'objet est dans tout ce qu'il est Autre ou Identique. Au contraire, un objet qui est Différent de quelque autre objet en diffère à un certain égard; et il y a, par conséquent, un certain même point relativement auquel les deux objets offrent de la différence. Ce point d'identité est, ou le genre, ou l'espèce. C'est qu'en effet ce qui est différent ne peut jamais différer que par le genre ou l'espèce: par le genre, quand les deux objets n'ont pas une matière commune, et qu'il n'y a

pas entre eux possibilité de génération réciproque de l'un par l'autre; comme, par exemple, tous les objets qui appartiennent à une autre classe de catégorie; par l'espèce, pour les objets qui ont le même genre. On entend ici par le genre ce en quoi les objets qui diffèrent, reçoivent, sous le rapport de la substance, la même appellation. Les contraires sont différents, et l'opposition par contraires n'est qu'une sorte de différence.

[§ 10](#). Que tout ce que nous venons d'exposer soit exact, c'est ce dont on peut se convaincre par l'induction. Toutes les choses qui sont différentes entre elles paraissent aussi être les mêmes à certains égards; et non seulement elles sont Autres d'une manière générale, mais tantôt elles sont Autres par le genre, tantôt elles sont dans la même classe de catégorie, [[1055a](#)] de telle sorte qu'elles sont à la fois Autres dans le même genre et les Mêmes par le genre. Mais nous avons expliqué ailleurs à quelles conditions les choses sont d'un même genre, ou d'un genre Autre.

CHAPITRE IV

L'opposition par contraires est la plus grande différence possible; c'est la différence parfaite et finie ; définition de cette différence; elle a lieu surtout dans les genres et les espèces; nuances diverses de l'opposition par contraires: la contradiction, la privation, l'opposition par contraires, et les relatifs; distinction de la privation et de la contradiction ; rapports de ces deux tentes; privation absolue ou partielle; le contraire est toujours la privation de l'autre contraire.

[§ 1](#). Comme les choses qui diffèrent entre elles peuvent offrir plus ou moins de différence, il doit dès lors y avoir une différence qui soit la plus grande différence possible. Celle-là, je l'appelle la Contrariété, l'opposition des contraires. On peut s'assurer par l'induction que c'est bien là, en effet, la plus grande de toutes les différences possibles. C'est que les choses qui sont de genre différent n'ont pas moyen de marcher les unes vers les autres; elles ont toujours de plus en plus de distance entre elles, et elles ne sont jamais susceptibles de se rencontrer. Mais, quand les choses ne diffèrent qu'en espèces, elles peuvent naître et venir des contraires, qui sont les points extrêmes. Or, la distance des extrêmes est la plus grande qu'on puisse imaginer; et c'est précisément celle que les contraires nous présentent.

[§ 2](#). Ce qu'il y a de plus grand dans chaque genre peut être regardé comme parfait et fini. Car le plus grand est ce qui ne peut être surpassé; et le parfait, le fini, c'est ce en dehors de quoi il n'y a plus rien à concevoir. La différence parfaite et finie atteint une fin, de même que l'on dit, de tout ce qui atteint sa fin, qu'il est fini et parfait. En dehors de la fin, il n'y a plus rien; car en toute chose, la fin est le dernier ternie; elle comprend et renferme tout le reste. Aussi, n'y a-t-il plus rien en dehors de la fin; et le fini, le parfait, n'a-t-il plus besoin de quoi que ce soit.

[§ 3](#). Ceci donc montre bien que la contrariété est une différence finie et parfaite. Mais, comme le mot de Contraires peut être entendu dans plusieurs acceptions diverses, la différence sera conséquemment parfaite dans la mesure où le sont les contraires eux-mêmes. Ceci posé, il est évident qu'un seul et unique contraire ne peut avoir plusieurs contraires. C'est qu'en effet il n'est pas possible qu'il y ait quelque chose de plus extrême que l'extrême. Il n'est pas davantage possible qu'une seule et unique distance ait plus de deux extrémités. D'une manière générale, si la contrariété est une différence, comme toute différence ne peut avoir que deux ternies, il s'ensuit que la différence parfaite et finie doit également n'en avoir que deux.

§ 4. Il faut, en outre, que toutes les autres définitions des contraires s'appliquent aussi avec vérité à cette différence, puisque la différence parfaite et finie est celle qui diffère le plus. Or, il ne peut pas y avoir d'autres différences que celles du genre et de l'espèce, puisqu'il a été démontré qu'il n'y a pas de différence possible pour des choses qui sont hors du genre. Ainsi, la différence la plus grande possible est précisément dans le genre; et les termes qui, dans un même genre, diffèrent le plus, ce sont les contraires; leur plus grande différence est la différence parfaite et finie. Les choses qui, dans un même sujet capable de les recevoir, diffèrent le plus, sont contraires entre elles; car les contraires ont une seule et même matière.

§ 5. On appelle encore contraires les choses qui diffèrent le plus dans la même puissance, dans la même possibilité d'être; car il n'y a qu'une seule et unique science pour un seul et unique genre, dans les choses où la différence parfaite est la plus grande possible.

§ 6. La première des Contrariétés, c'est celle de la possession et de la privation. Mais il ne faut pas entendre ici toute privation sans exception; car ce mot a bien des sens; il ne faut comprendre que la privation parfaite et finie. C'est de ces deux contraires, privation et possession, que tous les autres tirent leur appellation : les uns, parce qu'ils possèdent telle ou telle qualité; les autres, parce qu'ils agissent ou tendent à agir; d'autres enfin, parce qu'ils acquièrent, ou perdent, les contraires en question, ou des contraires différents.

§ 7. Si l'on comprend sous le nom d'Opposés, la contradiction, la privation, la contrariété et les relatifs, [1055b] la première de toutes ces oppositions, c'est la contradiction; car il n'y a pas d'intermédiaire possible pour la contradiction, tandis qu'il put y en avoir pour les contraires; et c'est par là évidemment que la contradiction doit être distinguée des contraires. Quant à la privation, elle est bien une sorte de contradiction ; car, lorsqu'un objet ne peut jamais avoir une certaine qualité, ou qu'étant fait naturellement pour l'avoir, il ne l'a pas, il en est privé, soit d'une manière absolue, soit d'une certaine manière, qui limite la privation qu'il subit.

§ 8. Ici aussi, les acceptions du mot Privation sont nombreuses, comme nous l'avons démontré ailleurs. Par conséquent, la privation est une contradiction, ou une impuissance, de certaine espèce déterminée, ou impliquée dans le sujet même qui la subit. Il n'y a donc pas de moyen terme dans la contradiction. Loin de là, il est possible qu'il y en ait dans certains cas de privation. Ainsi, tout est égal, ou n'est pas égal; mais tout n'est pas égal ou inégal, l'égalité ou l'inégalité n'ayant lieu que dans l'objet qui est d'abord susceptible d'égalité.

§ 9. Si donc les productions matérielles des choses viennent des contraires, et si elles viennent toujours, soit de l'espèce et de la possession effective de l'espèce, soit d'une certaine privation de l'espèce et de la forme, il en résulte évidemment que toute Contrariété est bien une sorte de privation, mais que cependant toute privation n'est pas absolument une Contrariété.

§ 10. Cette distinction tient à ce que le mot de Privé, appliqué à un objet, peut avoir de nombreuses acceptions. Les termes extrêmes d'où viennent les changements sont des contraires proprement dits; et c'est ce dont on peut s'assurer par l'induction. Toute opposition par contraires présente la privation de l'un des deux contraires; mais tous les cas ne sont pas identiques. Ainsi, l'inégalité est la privation de l'égalité; la ressemblance est la privation de la dissemblance, comme le vice est la privation de la vertu. Mais voici la différence, que nous avons déjà signalée. Tel objet est simplement et absolument privé de telle ou telle qualité; tel autre n'en est privé qu'à un certain moment, et à un certain égard, par exemple, à un certain âge, ou dans une partie maîtresse, ou dans toutes les parties.

§ 11. Voilà comment, dans certains cas, il y a des intermédiaires possibles : l'homme, par exemple, pouvant n'être, ni bon, ni mauvais; et comment, dans certains cas, il ne peut pas y avoir aucun intermédiaire: par exemple, il faut nécessairement qu'un nombre soit pair, ou impair. Enfin, il y a aussi des contraires qui ont un sujet déterminé, et d'autres qui n'en ont pas.

§ 12. En résumé, on voit que toujours l'un des deux contraires est énoncé sous forme de privation de l'autre. Cela suffit quand il s'agit des primitifs et des genres des contraires, tels que sont l'unité et la pluralité ; et c'est à ceux-là que se ramènent définitivement tous les autres.

CHAPITRE V

De l'opposition de l'unité et de la pluralité ; de l'opposition de l'égal au plus grand et au plus petit; manières diverses de concevoir la relation de l'égal aux deux autres termes; l'égal est la négation privative des deux, puisqu'il n'est l'égal, ni de l'un, ni de l'autre ; application de cette théorie aux couleurs différentes; pour être réellement opposées et avoir un intermédiaire, les choses doivent être dans le même genre.

§ 1. Comme c'est toujours un seul contraire qui est opposé à un seul contraire, on peut se demander comment l'unité peut être opposée à la pluralité, et comment l'égal est opposé au grand et au petit. Dans une opposition, on énonce toujours laquelle des deux qualités la chose possède : par exemple, on dit que la chose est blanche, ou noire ; qu'elle est blanche, ou qu'elle n'est pas blanche. Mais nous ne disons pas que l'objet est un homme, ou qu'il est blanc, à moins que nous ne le disions dans une hypothèse particulière, comme, par exemple, quand on demande si Cléon est venu, ou si c'est Socrate.

§ 2. Cette dernière forme d'interrogation n'est nécessaire dans aucun genre d'opposition; mais voici d'où elle est venue. Il n'y a que les opposés qui ne puissent pas coexister; et c'est là ce qu'on admet aussi dans la forme d'expression qu'on emploie, quand on demande lequel des deux est venu; [1056a] car s'il se pouvait qu'ils vinssent tous les deux à la fois, la question ne serait que ridicule. Mais si effectivement ils ont pu venir tous deux en même temps, ou, retombe alors également dans l'antithèse de l'unité et de la pluralité, et l'on demande par exemple : « Sont-ils venus tous les deux? Ou est-ce un seul des deux qui est venu? »

§ 3. Ainsi, dans les opposés, il s'agit toujours d'une alternative qu'on examine entre deux termes; mais ce terme cherché peut être plus grand, ou plus petit, ou égal. Ceci admis, quelle est la nature de l'opposition de l'Égal relativement aux deux termes de plus Grand et de plus Petit? L'égal ne peut pas être contraire à l'un des deux seulement, et il ne peut pas l'être davantage aux deux à la fois. Pourquoi en effet serait-il contraire plutôt au plus grand, ou plutôt au plus petit?

§ 4. Mais, en outre, l'égal est encore contraire à l'inégal; de telle sorte qu'il aurait de cette façon plusieurs contraires, au lieu d'un seul. Mais si l'inégal a le même sens à la fois par rapport aux deux, c'est qu'il est opposé aussi aux deux. Cette solution alors vient à l'appui des philosophes qui prétendent que l'inégal est le nombre Deux. Mais il en résulte que, de cette façon, une seule et unique chose serait contraire à deux choses, ce qui est impossible.

§ 5. D'un autre côté, on pourrait croire que l'égal est l'intermédiaire du grand et du petit. Mais une contrariété ne peut évidemment jamais être un intermédiaire, et il suffit pour s'en convaincre de consulter la définition. En effet, la contrariété ne saurait être parfaite et finie, si elle est l'intermédiaire entre deux choses; et c'est plutôt elle-même qui contiendrait un intermédiaire.

§ 6. Reste donc à dire que cette opposition de l'égalité est, ou une négation, ou une privation. Il est clair que cette opposition ne peut avoir lieu relativement à l'un des deux seulement; car pourquoi serait-elle applicable plutôt au grand qu'au petit? Elle est donc la négation privative des deux à la fois. Voilà pourquoi l'alternative doit toujours être posée pour les deux, et jamais pour l'un des deux séparément. Et par exemple, on ne dira pas : L'objet est-il plus grand, ou est-il égal? Est-il égal, ou est-il plus petit? Mais il faudra toujours énoncer les trois termes. Toutefois, ce n'est pas là une privation absolument nécessaire; car ce qui n'est, ni plus grand, ni plus petit, n'est pas toujours égal; mais cette égalité n'a lieu que dans les choses qui sont capables par leur nature d'être grandes ou petites. Ainsi, l'égal est ce qui n'est, ni grand, ni petit, lorsque naturellement il devrait être l'un ou l'autre; et c'est alors qu'il est opposé aux deux, comme leur négation privative.

§ 7. De là vient aussi qu'il est bien un intermédiaire, comme ce qui n'est, ni bon, ni mauvais, est l'intermédiaire du mauvais et du bon; mais on n'a pas créé là de nom spécial. C'est que chacun des deux termes a plusieurs acceptions différentes, et que le sujet qui les reçoit n'est pas Un. On dit bien plutôt alors que le sujet n'est, ni blanc, ni noir. Même en ceci, il n'y a pas un intermédiaire unique; mais les couleurs auxquelles s'applique privativement cette négation, sont, à certains égards, déterminées, puisque nécessairement la couleur est brune, jaune, ou de telle autre nuance de ce genre, déterminée précisément.

§ 8. Par conséquent, ce n'est pas une objection sérieuse que de dire que, à ce compte, tout pourrait également être qualifié d'intermédiaire, et qu'ainsi on pourrait soutenir, par exemple, qu'entre une chaussure et une main, il y a un intermédiaire qui n'est, ni main, ni chaussure, de même que ce qui n'est, ni bon, ni mauvais, est l'intermédiaire du bien et du mal; et l'on en conclurait que tout peut avoir, de la même façon, un intermédiaire quelconque. Mais cette conséquence n'a rien de nécessaire, puisque la négation simultanée des opposés n'a lieu que pour les choses où il y a un intermédiaire véritable, et un certain intervalle naturel. [1056b] Or il n'y a pas cette différence entre une main et une chaussure ; les deux objets dont on fait ici des négations simultanées, sont dans des genres différents; et, par suite, ils n'ont pas un seul et même sujet.

CHAPITRE VI

Suite de l'opposition de l'unité et de la pluralité ; cette opposition n'est pas absolue; opposition de Peu et de Beaucoup ; opposition de Un et de Deux ; la première pluralité, c'est Deux ; réfutation d'Anaxagore ; de l'unité et de la pluralité numériques; leur opposition est celle des relatifs; rapport de la science à l'objet su; différence de ce rapport avec le rapport de l'unité à la pluralité; dans les nombres, l'unité est toujours la mesure.

§ 1. On peut se poser les mêmes questions en ce qui concerne l'unité et la pluralité; car si l'on admet que la pluralité soit opposée à l'unité d'une façon absolue, on s'expose à quelques difficultés insurmontables. Alors l'unité deviendrait le Peu, ou le petit nombre, puisque la pluralité est opposée aussi au petit nombre. Puis, le nombre Deux deviendrait une pluralité,

puisque le double est plusieurs fois l'Un ; et que c'est là ce qui fait que l'on dit que Deux est le double.

[§ 2.](#) Ainsi, l'unité devient le Peu; car relativement à quoi, si ce n'est relativement à l'Un et au Peu, le nombre Deux serait-il une pluralité? Pourrait-il l'être relativement à autre chose, puisqu'il n'y a rien de plus petit que Un et Deux? De plus, si le rapport du long et du court, dans les étendues, est le même que le rapport du Beaucoup et du Peu, dans les nombres, ce qui est Beaucoup est également un grand nombre, de même qu'un grand nombre est pareillement du Beaucoup. Si donc on laisse de côté la différence que peut présenter un continu indéterminé, on doit dire que le Peu deviendra comme une sorte de pluralité. Par conséquent, l'unité deviendrait aussi une pluralité d'un certain genre, puisqu'elle aussi est du Peu.

[§ 3.](#) C'est là une conséquence nécessaire, du moment que Deux est considéré comme une pluralité. Mais il se peut fort bien que parfois l'on confonde le grand nombre et le Beaucoup, et que parfois aussi on les distingue : par exemple, en parlant de l'eau, on peut dire qu'il y en a beaucoup; mais on ne peut pas dire qu'elle est en grand nombre. Dans toutes ces choses, quand elles sont divisibles, on dit, en un premier sens, qu'elles sont Beaucoup, s'il y en a une quantité plus considérable, soit absolument parlant, soit d'une manière relative; et de même, le Peu désigne, dans les mêmes conditions une quantité, qui est moindre. Mais en un second sens, le Beaucoup est numérique, et alors le Beaucoup n'est jamais opposé qu'à l'unité.

[§ 4.](#) C'est que nous établissons entre l'unité et la pluralité le même rapport qu'on établit entre l'unité et les choses Unes, entre le blanc et les choses blanches, les objets mesurés, ou mesurables, et la mesure qu'on leur applique. De cette même façon, on peut dire du multiple qu'il est une pluralité ; car tout nombre quelconque est une pluralité aussi, parce qu'il est composé d'unités; et que, tout nombre ayant l'unité pour mesure, on doit le considérer comme l'opposé de l'unité, et non pas comme l'opposé du Peu.

[§ 5.](#) C'est donc encore de la même manière que Deux est une pluralité; mais il n'est pas pluralité en tant qu'il serait une quantité supérieure, soit relativement, soit absolument; seulement Deux est la première pluralité. Absolument parlant, Deux est Peu, c'est à dire un petit nombre, puisque c'est la première pluralité qui est la moindre pluralité possible.

[§ 6.](#) Aussi, Anaxagore s'écarte-t-il de la vérité quand il dit que « Toutes choses étaient confondues, infinies en nombre, infinies en petitesse » . Au lieu de dire « Infinies en petitesse », il aurait dû dire : «En nombre infiniment petit;» car alors les choses ne sont pas infinies, puisque le Peu, le petit nombre, ne s'entend pas de l'unité, comme on l'affirme quelquefois, mais du nombre Deux. L'unité et la pluralité dans les nombres, l'unité et la multiplicité, s'opposent l'un à l'autre comme la mesure s'oppose à l'objet mesurable; et leur opposition est comme celle des relatifs, qui ne sont pas des relatifs en soi et essentiellement.

[§ 7.](#) Nous avons exposé, ailleurs, que les relatifs peuvent être relatifs de deux manières : d'abord, ils peuvent être pris comme contraires; puis, ils peuvent être dans le même rapport que la science soutient avec l'objet su, c'est-à-dire, parce qu'une autre chose tire son appellation du rapport qu'elle a avec eux.

[§ 8.](#) [\[1057a\]](#) Mais rien ne s'oppose à ce que l'unité ne soit plus petite que quelque autre chose, par exemple, que le nombre Deux; car une chose, pour être plus petite qu'une autre, n'est pas Peu par cela seul. La multiplicité est comme le genre du nombre, puisque le nombre n'est qu'une multiplicité, dont l'unité est la mesure. En un sens, l'unité et le nombre sont opposés,

non pas à la façon des contraires, mais à la façon que nous venons d'exposer pour certains relatifs ; ils sont opposés en tant que l'un est la mesure, et que l'autre est le mesurable. C'est là ce qui fait que tout ce qui peut être Un n'est pas nombre pourtant: par exemple, s'il s'agit de quelque chose d'indivisible.

[§ 9.](#) Toutefois, le rapport de la science à l'objet su, dont on vient de parler, ne répond pas tout à fait à celui de l'unité et de la pluralité; car la science peut sembler une mesure, et l'objet su peut représenter l'objet mesuré. Mais si toute science évidemment est l'objet su, tout objet su n'est pas réciproquement la science, attendu que, en un certain sens, la science est mesurée par l'objet su.

[§ 10.](#) Mais quant à la pluralité, elle n'est pas le contraire de Peu; car le contraire de Peu, c'est Beaucoup, comme une pluralité qui en surpasse une autre, est le contraire de la pluralité surpassée. La pluralité n'est pas non plus absolument le contraire de l'unité; seulement, la pluralité s'oppose à l'unité, ainsi qu'on l'a déjà dit, parce qu'elle est divisible, tandis que l'unité est indivisible; et la pluralité est le relatif de l'unité, comme la science est le relatif de l'objet su, quand on la considère comme un nombre ; mais c'est l'objet su qui est l'unité et la mesure.

CHAPITRE VII

De la nature des intermédiaires; ils tirent toujours leur origine des contraires; ils sont dans le même genre qu'eux ; exemples des sons et des couleurs ; les intermédiaires sont toujours placés entre des opposés ; il n'y a pas d'intermédiaires pour la contradiction ; rôle des intermédiaires dans les relatifs, dans les privatifs, et dans les contraires proprement dits; exemples du blanc et du noir pris pour extrêmes; nature spéciale des intermédiaires; leur rapport aux contraires et aux différences; résumé de la théorie des intermédiaires et des contraires.

[§ 1.](#) Comme il peut y avoir un intermédiaire entre les contraires, et qu'il y en a réellement pour quelques-uns, il faut nécessairement que les intermédiaires viennent des contraires, puisque, toujours, les intermédiaires et les choses dont ils sont les intermédiaires sont dans le même genre. Par intermédiaires, nous entendons toutes les modifications par lesquelles doit, de toute nécessité, passer d'abord le changement de ce qui change. Ainsi, par exemple, quand on veut monter de la note la plus basse à la plus haute, quelque peu de temps qu'on y mette, il faut passer d'abord par les sons intermédiaires. Il en est de même s'il s'agit des couleurs, ou, pour aller du blanc au noir, il faut préalablement passer par le rouge brun et le gris, avant d'arriver au noir. Même observation pour tous les autres intermédiaires.

[§ 2.](#) On ne pourrait pas, d'ailleurs, changer d'un genre à un autre, si ce n'est d'une manière indirecte; et, par exemple, changer du genre de la couleur au genre de la figure. Il s'ensuit qu'il faut que les intermédiaires soient dans le même genre les uns que les autres, et dans le même genre que les choses dont ils sont les intermédiaires. Ceci n'empêche pas que les intermédiaires ne soient toujours intermédiaires entre certains termes opposés; car c'est seulement entre des opposés que le changement, pris en soi, peut avoir lieu.

[§ 3.](#) Il n'est donc pas possible qu'il y ait des intermédiaires s'il n'y a pas d'opposés, puisqu'alors il y aurait un changement qui ne viendrait pas d'opposés. Or, parmi les opposés, la contradiction n'a pas d'intermédiaires possibles; car la contradiction n'est pas autre chose qu'une antithèse, ou opposition, dont l'une des deux parties s'applique nécessairement à l'objet

quelconque dont il s'agit, sans qu'il y ait aucun intermédiaire possible, entre les deux, puisque l'une dit Oui, et que l'autre dit Non.

[§ 4.](#) Quant aux autres Opposés, ce sont, ou les relatifs, ou les privatifs, ou les contraires. Les relatifs, quand ils ne sont pas des contraires entre eux, n'ont pas d'intermédiaires non plus; et le motif, c'est qu'ils ne sont pas alors dans le même genre. [[1057b](#)] En effet, quel intermédiaire pourrait-on découvrir entre la science et l'objet su? Mais il y a des intermédiaires entre le grand et le petit.

[§ 5.](#) Que si les Intermédiaires sont dans un seul et même genre, comme nous l'avons établi, et s'ils sont placés entre des contraires, il faut nécessairement aussi qu'ils soient composés de ces mêmes contraires. En effet, ou les contraires relèveront d'un genre supérieur, ou il n'y a pas de genre au-dessus d'eux. S'il existe un genre qui soit tel qu'il y ait quelque chose d'antérieur aux contraires, les différences contraires antérieures seront celles qui auront formé les contraires comme espèces du genre, puisque les espèces viennent du genre et des différences. Supposons, par exemple, que les contraires soient le blanc et le noir. Le blanc est la couleur qui fait discerner les objets; le noir est celle qui les fait confondre; donc ces différences, de faire discerner ou de faire confondre les objets, seront les premières de toutes; et ce seront là aussi les premiers de tous les contraires, opposés les uns aux autres.

[§ 6.](#) D'ailleurs, les contraires qui diffèrent ainsi entre eux, sont les plus contraires de tous. Quant aux autres contraires et aux intermédiaires, ils se composeront du genre et des différences. Ainsi, pour reprendre l'exemple des couleurs, toutes celles qui sont intermédiaires entre le blanc et le noir, doivent tirer leur appellation du genre, qui est ici le genre Couleur, et de certaines différences. Mais ces nouvelles différences ne seront pas les premiers contraires. Autrement, chaque couleur intermédiaire ne serait que, ou blanche, ou noire. Donc, ces différences sont autres; et elles seront intermédiaires entre les premiers contraires. Or, ici les premières différences sont, ou la propriété de faire discerner les objets, ou la propriété de les faire confondre. Ainsi, il faut rechercher, entre ces premiers contraires, qui ne sont pas contraires en genre, de quel genre est celui d'entre eux d'où viennent leurs intermédiaires.

[§ 7.](#) C'est que, en effet, il faut nécessairement que les choses comprises dans le même genre, soient formées de parties qui ne peuvent se composer génériquement des contraires, ou qu'elles ne puissent elles-mêmes en être composées. Or, les contraires ne peuvent jamais se composer les uns des autres réciproquement; et, c'est là ce qui en fait des principes. Quant aux intermédiaires, ou ils sont tous hors d'état de se composer les uns des autres, ou ils peuvent tous s'en composer. Mais il peut sortir des contraires quelque élément nouveau; et, par conséquent, le changement passera par ce quelque chose d'intermédiaire, avant d'arriver aux contraires. Ce quelque chose tiendra plus ou moins de l'un des deux contraires quelconque; et c'est là ce qui en fera aussi l'intermédiaire obligé de ces contraires. Donc, tous les intermédiaires subséquents seront composés des contraires aussi; car ce qui est plus l'un, ce qui est moins l'autre, doit être composé jusqu'à certain point des éléments mêmes dont on dit qu'il participe plus ou moins.

[§ 8.](#) En résumé, comme, dans un même genre, il n'y a point de termes qui puissent être antérieurs aux contraires, il en résulte que toujours les intermédiaires doivent provenir des contraires. Par conséquent, tous les termes inférieurs, les contraires aussi bien que les intermédiaires, descendent des contraires primordiaux. Donc, on doit voir que les intermédiaires sont toujours dans le même genre, qu'ils sont des intermédiaires de contraires, et que tous ils sont composés des contraires sans exception.

CHAPITRE VIII

Rapports du genre et de l'espèce ; la différence d'espèce implique l'identité du genre; n'est la différence qui fait la vérité du genre ; la différence est une opposition par contraires; l'opposition par contraires est la différence parfaite ; les contraires sont toujours dans le même ordre de catégories ; et ils sont les extrémités du genre, puisqu'il y a entre eux la plus grande distance possible; les espèces ne peuvent, ni être identiques au genre, ni différer de lui spécifiquement.

§ 1. L'être qui est autre en espèce l'est relativement à un certain être, dans une certaine relation; et cette relation doit être commune aux deux êtres comparés. Par exemple, s'il s'agit d'un animal qui soit autre en espèce, il faut que les deux êtres soient des animaux. Ainsi, il y a nécessité que les êtres qui diffèrent en espèce soient dans le même genre. Ce que je nomme Genre est précisément ce qui fait qu'on appelle d'un nom identique les deux êtres que l'on compare c'est ce qui reçoit la différence essentiellement et non par accident, [1058a] soit qu'on le considère comme matière, soit qu'on le considère de toute autre façon.

§ 2. D'ailleurs, il ne faut pas seulement que le caractère commun se retrouve dans les deux êtres, et que, par exemple, ils soient tous deux des animaux ; il faut en outre, que, dans chacun d'eux, ce même animal, tout en restant ce qu'il est, soit autre; par exemple, d'une part le cheval, et d'autre part, l'homme. C'est grâce à cette qualité commune que les deux êtres différeront l'un de l'autre, sous le rapport de l'espèce; pris en soi, l'un sera tel animal, et l'autre, tel animal aussi; et je le répète, d'un côté le cheval, de l'autre côté l'homme.

§ 3. Ce sera donc nécessairement cette différence qui constituera la variété autre du genre; et je donne à cette différence du genre le nom de Variété, parce que c'est elle qui fait que ce même genre varie et qu'il est autre. Cette différence est donc une contrariété, une opposition par contraires; et l'on peut s'en convaincre au moyen de l'induction. Toutes les choses, en effet, se divisent en des termes opposés; et il a été également démontré que les contraires sont dans le même genre, puisque nous avons dit que la contrariété est la différence parfaite et finie. Or, la différence spécifique est toujours la relation d'une chose à une autre, de telle sorte que cette même relation de différence et le genre se retrouvent dans les deux êtres.

§ 4. De là vient que les contraires sont toujours dans la même classe de catégorie, parce que, différents en espèce, mais non en genre, ils sont éloignés le plus possible l'un de l'autre; leur différence est parfaite, et elle ne peut appartenir simultanément à l'un et à l'autre. Donc, la différence est une contrariété; car être autre en espèce veut dire simplement que des espèces individuelles, qui sont dans le même genre, sont à titre de contraires opposées entre elles, Mais l'on dit que deux êtres sont d'espèce identique, lorsque, pris individuellement, ils n'ont pas entre eux d'opposition à titre de contraires. En effet, les oppositions par contraires se produisent dans la division et dans les intermédiaires, avant d'en arriver aux individus.

§ 5. Par suite, il est évident que, relativement à ce qu'on appelle le genre, aucune des espèces qui conviennent en genre, ne peuvent, ni lui être identiques, ni différer de lui spécifiquement. La matière, en effet, est exprimée par la négation; mais le genre est la matière de la chose dont on dit qu'il est le genre, non pas genre au sens de race, comme on le dit en parlant des Héraclides, mais comme ce qui fait partie de la nature de la chose.

§ 6. Il ne peut non plus y avoir, ni identité, ni différence d'espèce, pour les choses qui ne sont pas dans le même genre; elles sont alors dans un genre différent. Or ce sont les choses de genre identique qui peuvent différer en espèce; car il faut nécessairement que la différence soit une contrariété relativement à ce qui diffère d'espèce; et cette différence ne se trouve jamais que dans les choses comprises sous le même genre.

CHAPITRE IX

La différence des sexes n'est pas une différence d'espèce, bien qu'elle soit essentielle; origine des différences spécifiques; distinction de la définition essentielle d'une chose et de sa matière; il n'y a de différence d'espèce que dans le cas où la définition essentielle est différente; la matière n'y importe pas; les qualités accidentelles des êtres ne sont pas des différences d'espèce ; exemples divers; solution de la question relative aux sexes; résumé de cette théorie.

§ 1. On pourrait se demander comment il se fait que la femme ne diffère pas spécifiquement de l'homme, bien que cependant le féminin et le masculin soient contraires, et que la différence ici soit une contrariété. On peut aussi se demander, d'une manière générale, pourquoi, dans les animaux, le mâle et la femelle ne sont pas différents d'espèce, quoique cette différence de sexe soit essentielle dans l'animal, et qu'elle n'y soit pas accidentelle, comme la couleur noire ou blanche, mais que ce soit en tant qu'animal que l'animal est mâle ou femelle.

§ 2. Cette question revient à peu près à celle-ci : Comment se fait-il que telle contrariété produise pour les êtres une différence d'espèce, et que telle autre contrariété n'en produise pas? Ainsi, l'animal qui marche sur terre, et l'animal qui vole, sont autres en espèce, tandis que la couleur blanche ou noire ne constitue pas une espèce différente. Cela vient-il de ce que, dans un cas, il s'agit des modifications propres du genre, tandis que, dans l'autre cas, ces modifications y sont beaucoup moins intéressées ? Puis, comme il faut distinguer, d'une part, la définition de la chose, et d'autre part, sa matière, [1058b] ne pourrait-on pas dire que les contrariétés qui sont comprises dans la définition, produisent une différence d'espèce, et que celles qui ne sont comprises que dans l'ensemble matériel, n'en produisent pas?

§ 3. Aussi, la couleur blanche, ou la couleur noire, de l'homme ne produit-elle pas une différence spécifique; et il n'y attrait pas de différence d'espèce de l'homme blanc à l'homme noir, quand bien même on donnerait à chacun d'eux un nom séparé. En effet, la matière ici, c'est l'homme; mais la matière ne produit pas de différence; car les hommes individuels ne sont pas des espèces de l'homme. C'est que les chairs et les os qui forment tel ou tel individu ont beau être différents, le composé est autre sans doute, mais ce n'est pas en espèce qu'il est autre, attendu que, dans la définition des individus, il n'y a point de contrariété; c'est seulement un autre individu. Le nom de Callias est l'appellation attribuée à la matière; et si l'on dit de l'homme qu'il est blanc, c'est parce que Callias est blanc. Donc l'homme n'est blanc qu'accidentellement. De même encore, un cercle en airain et un triangle en bois, non plus qu'un triangle en airain et un cercle en bois, ne diffèrent pas d'espèce à cause de leur matière; mais ils diffèrent entre eux, parce qu'il y a une contrariété dans leur définition essentielle.

§ 4. Mais n'est-ce pas la matière, qui, à certains égards étant autre, tantôt ne fait pas que les êtres aussi soient autres en espèce, et qui tantôt le fait? Pourquoi tel cheval est-il d'une espèce différente que tel homme? Cependant, de part et d'autre, la matière est également comprise

dans les définitions de ces êtres. Est-ce parce qu'il y a contrariété dans leur définition ? Car il est bien vrai qu'il y a une contrariété entre l'homme blanc et le cheval noir. Mais la véritable contrariété est dans l'espèce de tous deux, et non pas parce que l'un est blanc et que l'autre est noir; car, fussent-ils blancs l'un et l'autre, ils n'en seraient pas moins certainement d'espèce différente.

§ 5. Quant au sexe, mâle ou femelle, ce sont là des affections propres de l'animal ; mais ces affections ne touchent pas l'essence; elles ne sont que dans la matière et dans le corps. Le même germe produit les deux sexes; et c'est une simple modification qui, de tel être, fait un mâle, et de tel autre, une femelle.

§ 6. En résumé, nous avons exposé ce que c'est qu'être d'une autre espèce, et comment tels êtres diffèrent d'espèce, et comment tels autres êtres ne présentent pas cette différence.

CHAPITRE X

Opposition de contraires comme celle du périssable et de l'impérissable; ce ne sont pas là des contraires accidentels; ils font partie de l'essence des êtres, et ce sont des attributs nécessaires partout où ils apparaissent; argument nouveau tiré de cette théorie contre le système des Idées.

§ 1. Comme les contraires sont autres en espèce, et comme le périssable et l'impérissable sont des contraires, puisque la privation est une impuissance définie, il faut nécessairement que le périssable et l'impérissable soient de genres différents. Nous ne les avons considérés jusqu'à présent que comme des appellations universelles; et dès lors, il pourrait sembler que ce n'est pas une nécessité que tout impérissable et que tout périssable soient spécifiquement autres, pas plus qu'il n'est nécessaire que le blanc et le noir soient d'espèces différentes. Le même être, en effet, peut à la fois être fun et l'autre, tant qu'il s'agit de termes universels; et, par exemple, l'homme peut être tout ensemble blanc et noir; et même pour ce qui concerne les individus, un seul et même homme peut être, mais non pas à la fois, noir et blanc.

§ 2. Le blanc et le noir n'en sont pas moins contraires l'un à l'autre. Or, parmi les contraires, les uns n'appartiennent qu'accidentellement à certains êtres, comme les contraires dont nous venons de parler, et bon nombre d'autres. Mais il en est d'autres aussi qui ne peuvent pas être de simples accidents; et c'est de ceux-là que font partie le périssable et l'impérissable. [1059a] Rien en effet n'est périssable par simple accident, attendu que l'accident peut également être, ou ne pas être, tandis que la qualité de périssable est un attribut absolument nécessaire de toutes les choses auxquelles cette qualité est attribuée. Autrement, le même être serait périssable et impérissable, si le périssable peut aussi ne pas lui être attribué.

§ 3. Ainsi, le périssable, dans chacun des êtres qui doivent périr, est l'essence de ces êtres, ou fait nécessairement partie de leur essence. Même raisonnement pour l'impérissable. L'un et l'autre sont des nécessités au même titre; et par suite, en tant que primitifs, le périssable et l'impérissable offrent l'antithèse qu'on signale entre eux. Il faut donc absolument qu'ils soient de genres différents.

§ 4. Une conséquence non moins claire de ceci, c'est qu'il n'est pas possible d'admettre les idées, ou espèces, au sens où les admettent quelques philosophes; car alors, d'une part, l'homme serait périssable, et de l'autre, l'homme serait impérissable. Pourtant, on soutient que les Idées, ou espèces, sont spécifiquement identiques aux individus, et qu'elles ne sont pas

simplement homonymes avec eux. Mais la différence de genre sépare les êtres plus que la différence d'espèce.

LIVRE 11 (Traduction Saint-Hilaire, 1838)

CHAPITRE I

De la nature de la philosophie : forme-t-elle une science unique, ou se compose-t-elle de plusieurs sciences? De la science qui s'occupe de la démonstration des choses; la philosophie s'occupe-t-elle de toutes les substances, ou de certaines d'entre elles? S'occupe-t-elle des accidents? citations de la *Physique*; critique de la théorie des Idées; de la nature des êtres mathématiques; la philosophie peut être définie la science des universaux, c'est-à-dire des genres les plus généraux, l'Un et l'Être.

§ 1. Que la philosophie soit précisément la science des principes, c'est une vérité qui ressort de ce que nous avons dit, en discutant les théories relatives aux principes que d'autres philosophes ont exposées. Mais on peut se demander si la philosophie est une science unique, ou si plutôt elle ne se forme pas de plusieurs sciences. Si elle ne forme qu'une seule science, on doit se rappeler qu'il n'y a jamais qu'une seule et unique science pour les contraires. Or, les principes ne sont pas contraires entre eux. D'un autre côté, si la philosophie ne forme pas une seule et unique science, quelles sont les sciences dont elle se compose?

§ 2. Une autre question, c'est de savoir si c'est à une seule science, ou à plusieurs sciences, qu'il appartient d'étudier les principes de la démonstration. Si c'est l'affaire d'une seule et même science, pourquoi celle-ci plutôt que toute autre? Si c'est le fait de plusieurs, quelles sont ces sciences diverses?

§ 3. Autre question encore : Cette unique science s'adresse-t-elle à toutes les substances, ou ne s'y adresse-t-elle pas? Si ce n'est pas à toutes qu'elle s'adresse, il est bien difficile de déterminer celles auxquelles elle s'adresse particulièrement. D'autre part, si, étant unique, elle s'applique à toutes les substances, on a peine à comprendre comment une seule et même science pourrait s'appliquer à des substances si multiples.

§ 4. En outre, on peut se demander si cette science se borne aux substances mêmes, ou si elle s'étend jusqu'à leurs accidents; car, s'il y a démonstration pour les accidents, il n'y en a pas pour les substances. S'il y a là deux sciences différentes, qu'est-ce que chacune d'elles? Et laquelle des deux est la philosophie? La philosophie démonstrative est celle qui s'occupe des accidents, tandis que la philosophie des principes s'occupe des substances. Mais ce n'est pas non plus, sur les causes énumérées par nous dans la *Physique*, que devra porter la science que nous cherchons ici. Ainsi, elle ne considère pas le pourquoi des choses. Ce pourquoi, c'est le bien; et on ne trouve manifestement le bien que dans les choses pratiques, et dans les êtres doués de mouvement. C'est le bien qui est le premier moteur. C'est ainsi précisément qu'agit la fin; et le premier moteur ne peut pas se rencontrer dans les immobiles.

§ 5. En un mot, il s'agit de voir si la science que nous cherchons s'applique, ou ne s'applique pas, aux substances sensibles, et à quelles autres elle pourrait s'appliquer. [1059b] Si c'est à d'autres substances qu'elle s'applique, ce ne peut être qu'à des Idées, ou à des êtres mathématiques. Mais il est de toute évidence que les Idées n'existent point ; et si, par hasard, on veut en admettre l'existence, on n'en a pas moins à rechercher comment il n'en est pas des autres choses, pour lesquelles il y a des Idées, comme il en est pour les entités mathématiques.

Je veux dire que l'on place les êtres mathématiques entre les Idées et les choses sensibles, et qu'on en fait une sorte de troisième ordre d'êtres, entre les Idées et les choses qui frappent ici-bas nos sens. Mais le troisième homme n'existe pas ; le troisième cheval n'existe pas, outre l'Idée du cheval en soi et outre les individus chevaux que nous voyons.

[§ 6.](#) Mais s'il n'en est pas à cet égard ainsi qu'on le prétend, à quel objet s'adressent alors les études du mathématicien? Certes ce n'est pas aux choses sensibles ; car aucune des choses perceptibles à nos sens n'est comme celles dont s'occupent les sciences mathématiques. On ne peut pas dire davantage que la science cherchée par nous s'occupe des êtres mathématiques, puisque pas un de ces êtres n'est isolé de la matière. Mais elle ne s'occupe pas non plus des substances sensibles, puisqu'elles sont périssables.

[§ 7.](#) D'une manière générale, on peut se demander à quelle science il appartient de rechercher quelle est la matière des choses mathématiques. Ce n'est pas à la Physique, puisque toutes les recherches du Physicien se bornent à étudier les êtres qui ont en eux le principe de leur mouvement, ou de leur inertie. Ce n'est pas davantage l'objet de la science qui étudie la démonstration et la théorie de la science, puisque ce sont là exclusivement les matières dont elle s'occupe. Reste donc que ce soit la philosophie telle que nous l'entendons, qui étudie la matière des Mathématiques.

[§ 8.](#) Une question qu'on peut également soulever, c'est de savoir si la science ici cherchée, en s'occupant des principes, s'occupe aussi de ce que quelques philosophes appellent les éléments; et tous les philosophes admettent que les éléments se trouvent dans les composés qu'ils forment.

[§ 9.](#) Ce qui paraît le plus probable, c'est que notre science est la science des universaux; car toute définition, toute science, repose sur des termes universaux, et ne descend pas jusqu'aux termes derniers. A ce point de vue, notre science s'appliquerait donc aux genres primordiaux. Or, ces genres ce sont l'Être et l'Un. C'est que, en effet, ce sont ces deux genres primordiaux qu'on peut surtout regarder comme embrassant tous les êtres, et comme représentant surtout des principes, puisque, par leur nature, ils sont les primitifs. Eux une fois détruits, tout le reste disparaît en même temps qu'eux, puisque tout, sans exception, est Être et est Un.

[§ 10.](#) Mais si l'on en fait des genres, il y a nécessité que les différences doivent en participer aussi ; or, il n'est pas de différence qui puisse participer du genre; et, considérés de cette façon, l'Être et l'Un ne peuvent plus du tout passer pour des genres, ni pour des principes.

[§ 11.](#) Ajoutez que ce qui est plus simple est plus principe que ce qui est moins simple ; et les derniers termes, dans chaque genre, sont plus simples que les genres mêmes, attendu que ces termes derniers sont des individus, et que les genres se divisent toujours en espèces multiples et différentes. Il semblerait donc que les espèces sont des principes plutôt que les genres, Mais, en tant que les espèces disparaissent à la suite des genres, ce sont les genres qui devraient plutôt être considérés comme des principes; car on doit regarder comme principe ce qui entraîne avec soi la perte de tout le reste.

[§ 12.](#) [\[1060a\]](#) Voilà les questions qu'on peut se poser, sans en compter encore bien d'autres, qui sont analogues à celles-là.

CHAPITRE II

Questions diverses sur la possibilité d'une substance en dehors des substances sensibles et individuelles; difficultés des deux solutions en sens contraire; l'Être et l'Un ne peuvent pas servir de principes universels; les lignes ne peuvent pas davantage être prises pour principes; de la nature de la science et des objets sur lesquels elle peut porter ; du rôle de l'espèce et de la forme; il y a des cas où l'espèce et la forme ne peuvent point subsister en dehors des objets; identité et diversité des principes.

§ 1. Une question qu'on doit agiter aussi, c'est de savoir s'il y a, ou s'il n'y a pas, d'autres êtres que les individus, et si c'est des individus que s'occupe la science que nous cherchons ici. Mais les individus sont en nombre infini. En dehors d'eux, il n'y a plus que les genres et les espèces. Or, les espèces et les genres ne constituent, ni les uns, ni les autres, la science que nous demandons; et nous avons déjà dit pourquoi il est impossible qu'ils soient l'objet de cette science. C'est que, en effet, nous avons à nous demander si, à côté et en dehors des substances que nous révèlent nos sens, il existe une substance isolée de toutes celles que nous voyons ; ou bien, si ce ne sont pas plutôt les substances sensibles qui sont seules des réalités, et les objets de la philosophie.

§ 2. Nous semblons bien, en effet, chercher une autre substance que les choses sensibles; et le but que nous nous proposons, c'est de voir s'il n'existe pas quelque chose qui soit essentiellement séparé des choses sensibles, et n'appartienne à aucune d'elles. Mais si, à côté des substances perceptibles à nos sens, il existe quelque substance différente de celles-là, il reste à savoir en dehors de quelles substances sensibles il faut la placer. Pourquoi, par exemple, faudrait-il la supposer en dehors des hommes plutôt qu'en dehors des chevaux, ou de tels autres animaux, ou même en dehors de telles choses sans vie ?

§ 3. Certes, admettre qu'à côté des substances sensibles et périssables, il y ait d'autres substances, qui sont en nombre égal et qui sont éternelles, c'est tomber dans une erreur qui brave toute raison. Mais si, d'autre part, le principe que nous cherchons à cette heure n'est pas isolé des corps, quel autre principe mériterait d'être adopté mieux que la matière? La matière, en effet, n'existe pas en acte; elle n'existe qu'en puissance. Il est bien vrai aussi que l'espèce et la forme sembleraient être un principe plus particulièrement encore que la matière; mais l'espèce et la forme peuvent périr. Donc, il semblerait qu'il ne se peut pas absolument qu'il y ait une substance éternelle qui soit isolée, et qui existe en soi.

§ 4. Mais c'est une impossibilité qu'il n'y en ait pas; car tout le monde, y compris même les philosophes les plus distingués, admet qu'il y a un principe et une substance de ce genre. Et comment y aurait-il un ordre quelconque dans les choses, s'il n'y avait pas quelque chose d'éternel, de séparé et de permanent? D'un autre côté, s'il existe une substance et un principe qui ait la nature que nous signalons ici, et que ce principe unique s'applique à tout, aux choses périssables aussi bien qu'aux choses éternelles, il s'agit de comprendre comment, ce principe universel, étant identique pour tout, il se peut que, parmi les choses placées sous le même principe, les unes soient éternelles et les autres ne le soient pas. C'est là quelque chose d'incompréhensible.

§ 5. Mais s'il y a un principe différent pour les choses périssables, et un principe différent pour les choses éternelles, nous pouvons nous demander, avec un égal embarras, si le principe des êtres périssables est éternel comme l'autre. Comment, en effet, le principe même n'étant

pas éternel, les êtres qui relèvent de ce principe pourraient-ils être éternels? Si le principe est périssable, il y a dès lors un autre principe, puis un troisième après ce second, et ainsi de suite à l'infini.

§ 6. D'un autre côté, si l'on admet pour principes ceux qui semblent être plus particulièrement des principes immobiles, je veux dire l'Un et l'Être, on peut se demander d'abord [1060b] comment, si chacun d'eux n'est pas un être déterminé et une substance, ces principes pourront être séparés et exister en soi. Or, ce sont précisément des principes de ce genre, éternels et premiers, que nous cherchons. Mais si l'Un et l'Être expriment tous les deux quelque individualité et une substance, alors tous les êtres sans exception sont des substances, puisque l'Être est un attribut de tous, et que l'Un est l'attribut d'un certain nombre. Mais prétendre que tous les êtres sont des substances, c'est une erreur.

§ 7. D'autre part, quand on prend l'unité pour le premier principe, qui est alors une substance, et quand, de l'unité et de la matière, on fait d'abord sortir le nombre, auquel on accorde d'être la substance des choses, comment peut-on s'imaginer que cette théorie soit vraie? Comment concevoir que l'unité soit dans la Dyade, et dans chacun des nombres composés? Sur ce point difficile, on se tait; et il faut convenir qu'il n'est pas aisé d'en dire quelque chose.

§ 8. Que si l'on prend pour principes les lignes et ce qui dérive des lignes, je veux dire les surfaces les plus simples qu'elles forment, on s'expose à cette objection, que les lignes ne sont pas des substances isolées, que ce sont des sections et des divisions, les lignes étant des divisions de surfaces, les surfaces des divisions de corps, comme les points sont des divisions de lignes; ce sont en outre des limites de toutes ces mêmes choses, corps, surfaces, etc. Mais tout cela est dans d'autres êtres, et il n'y a jamais là de substances séparées.

§ 9. Et puis, comment concevoir l'unité et le point à l'état de substances? Pour toute substance, il y a génération et devenir; pour le point, il n'y en a pas, puisque le point n'est qu'une division.

§ 10. Une autre cause de doute, c'est que toujours la science s'appuie sur des universaux et sur telle qualité précise, tandis que la substance n'est pas un universel, et qu'elle est bien plutôt quelque chose d'individuel et de séparé. Par conséquent, s'il est vrai que la science s'applique aux principes, comment le principe peut-il être substance? On peut demander encore : Existe-t-il, ou n'existe-t-il pas, quelque chose en dehors de l'ensemble du composé matériel? Par Ensemble, j'entends la matière et ce qui l'accompagne. S'il n'y a rien en dehors de l'ensemble, alors tous les êtres qui sont matériels sont destinés à périr; et s'il y a quelque chose qui subsiste, ce ne peut être que l'espèce et la forme. Pour quels êtres cette séparation est-elle possible, pour quels êtres ne l'est-elle pas, c'est ce qu'il est bien difficile de déterminer; car il y a des choses où manifestement la forme ne peut pas être séparée: par exemple, s'il s'agit de la forme d'une maison.

§ 11. Autre question encore : Les principes sont-ils les mêmes en espèce et en nombre? S'ils se réduisent à un seul en nombre, alors tous les êtres sont identiques entre eux.

CHAPITRE III

La philosophie est la science de l'Être en tant qu'Être; acceptions diverses du mot Être, ainsi que d'autres mots: Médical, Hygiénique; l'Être et l'Un peuvent se confondre ; relations des

contraires, opposés et dénommés par privation ; le procédé d'abstraction qu'emploient les Mathématiques peut s'appliquer à l'étude de l'Être en tant qu'Être; on considère l'Être en soi, sans regarder à ses attributs et à ses conditions; c'est le rôle propre de la philosophie.

§ 1. La science qu'étudie le philosophe est donc la science de l'Être en tant qu'Être, de l'Être entendu dans toute sa généralité, et non pas partiellement. Or, le mot d'Être a bien des sens divers, et il ne se prend pas en une seule acception. Si c'est une simple homonymie, et s'il n'y a point quelque qualité commune, alors l'Être ne peut se ranger sous une seule et même notion scientifique; car il n'y a point, dans ce cas, de genre unique pour des êtres ainsi rapprochés; mais ils sont l'objet d'une seule et même science, si l'appellation d'Être s'applique à quelque chose de commun.

§ 2. Il en est, ce semble, des acceptions diverses du mot Être comme de celles des mots Médical et Hygiénique. Chacun de ces termes a des nuances très diverses. [1061a] Tous deux on les emploie, tantôt pour exprimer quelque chose qui est relatif à la médecine ou à l'hygiène, tantôt pour un autre point de vue, Mais chacun d'eux se rapporte toujours à la même chose. Ainsi, l'on dit d'un argument qu'il est médical, comme on le dit d'un bistouri, parce que l'un est tiré de la science de la médecine, et que l'autre lui est utile. Même remarque sur le mot d'Hygiénique, qui signifie, tantôt ce qui manifeste la santé, tantôt ce qui la procure.

§ 3. Il en est aussi de même pour tous les autres mots; et le mot d'Être s'applique également à tout, avec les nuances qu'on vient d'indiquer. Ainsi, il suffit qu'une chose quelconque soit une affection, une qualité, une disposition, un mouvement, ou tout autre attribut analogue, de l'Être en tant qu'Être, pour qu'on dise de cette chose qu'elle Est, et pour qu'on l'appelle Être. De même que, pour toutes ces espèces d'Être, les dénominations diverses peuvent se ramener à une seule acception commune, de même toutes les contrariétés se ramèneront aux différences primordiales et aux oppositions de l'Être, soit qu'on prenne le nombre et l'unité, soit qu'on prenne la ressemblance et la dissemblance, pour les différences fondamentales de l'Être, soit qu'on en choisisse encore d'autres.

§ 4. Admettons que ce soient les différences qui ont été indiquées par nous. Il importe peu, d'ailleurs, que l'on ramène toutes ces nuances de ce qui est, à l'Être ou à l'Un, puisque l'Être et l'Un, s'ils ne sont pas identiques et s'ils sont autres, peuvent du moins se prendre réciproquement l'un pour l'autre. L'Être en effet est Un à certains égards, et l'Un est aussi l'Être.

§ 5. Comme il n'y a toujours qu'une seule et même science pour comprendre les contraires, il s'ensuit que l'appellation de chacun d'eux se fait par privation.

Cela n'empêche pas, d'ailleurs, que l'on se demande avec raison comment la privation est possible, pour certains contraires qui ont des intermédiaires : par exemple, pour l'injuste et le juste. C'est que, pour tous les contraires de ce genre, il ne faut pas appliquer la privation à la notion tout entière, mais seulement à la dernière espèce. Par exemple, si l'homme juste est celui qui est disposé à obéir docilement aux lois, l'injuste ne sera pas absolument privé de la notion totale de justice; mais, comme il ne manquera aux lois qu'à certains égards, c'est aussi dans cette mesure que la privation lui sera applicable.

§ 6. Le raisonnement serait le même pour tout autre cas. C'est comme le mathématicien, qui ne considère, dans ses théories, que des abstractions, puisque c'est en retranchant toutes les conditions sensibles qu'il étudie les choses. Ainsi, il ne tient compte, ni de la légèreté, ni de la dureté des corps, ni des qualités contraires à celles-là; il néglige également la chaleur, le froid,

et les autres oppositions que nos sens perçoivent. Il ne conserve que la quantité et le continu, ici en une seule dimension, là en deux, ailleurs en trois, et les affections propres de ces entités, en tant qu'elles sont quantitatives et continues; il ne regarde absolument rien d'autre. Tantôt, il compare les natures et les positions respectives de ces choses, les unes à l'égard des autres, et leurs attributs spéciaux; [1061b] tantôt, il en étudie la commensurabilité et l'incommensurabilité; tantôt, il considère leurs rapports proportionnels.

§ 7. Nous n'en disons pas moins que la géométrie est la seule et unique science qui s'occupe de toutes ces diverses questions. Nous en faisons tout autant pour l'Être. En étudier les accidents en tant qu'Être, étudier les oppositions qu'il peut présenter en tant qu'Être, c'est le fait d'une seule science, qui n'est pas autre que la philosophie. Ainsi, l'on peut affirmer que les études de la Physique ne s'appliquent pas aux choses en tant qu'elles existent, mais bien plutôt en tant qu'elles sont soumises au mouvement. De même encore, la Dialectique et la Sophistique s'occupent bien de certains accidents des choses et des êtres, mais non pas en tant qu'êtres, et elles n'étudient pas l'Être lui-même en tant qu'Être, Il n'y a donc en résumé que le philosophe qui considère les choses, que nous venons de dire, en tant qu'elles sont.

§ 8. Par conséquent, l'Être, quelque multiples que soient ses acceptions, s'applique toujours à quelque chose d'Un et de commun, comme s'y appliquent également les contraires, puisqu'ils se réduisent toujours aux premières oppositions et aux premières différences de l'Être. Ainsi, il est possible de comprendre toutes ces notions sous une seule science; et de cette façon, se trouve résolue la question que nous avons soulevée dès le principe, c'est-à-dire, la question de savoir comment une seule et unique science pouvait comprendre tant de choses si nombreuses et de genres si différents.

CHAPITRE IV

Différents points de vue des Mathématiques, de la Physique et de la Philosophie; la science mathématique et la Physique ne s'occupent que de certains accidents de l'Être; la Philosophie première est la seule qui s'occupe de l'Être en tant qu'Être, dans toute sa généralité.

§ 1. Comme on le voit, le mathématicien se sert des notions communes, pour son point de vue particulier; mais le rôle de la Philosophie première, c'est de remonter jusqu'aux principes de ces notions. En effet, quand on dit que, si de quantités égales on retranche une quantité égale, les restes sont encore égaux, c'est là un axiome qui s'applique à toutes les quantités sans exception. Mais les Mathématiques admettent, cet axiome sans examen; et elles y appuient leurs théories, concernant une partie quelconque de la matière qui leur est propre : et, par exemple, les lignes, les angles, les nombres, ou telles autres quantités de ce genre. Ce n'est pas en tant qu'êtres que la science mathématique les étudie, mais c'est en tant que chacune d'elles est continue, dans une, deux ou trois dimensions.

§ 2. Quant à la Philosophie, elle ne considère pas les nuances particulières de l'Être, ni les accidents qui s'y rapportent; elle ne considère, dans chacune de ces entités, que l'Être en tant qu'Être. La Physique en est absolument au même point que la science mathématique ; si elle étudie les affections et les principes des êtres, c'est en tant qu'ils se meuvent, et non pas en tant qu'ils sont des êtres. Mais nous avons dit que la science première des êtres est celle qui les étudie en tant qu'êtres et substances, et non pas en tant qu'ils sont encore autre chose. Par conséquent, la Physique et les Mathématiques ne sont que des parties de la Philosophie.

CHAPITRE V

Importance du principe de contradiction énoncé sous cette forme: « Une même chose ne peut en un même temps être et n'être pas » il n'y a pas de démonstration possible pour ce principe, parce qu'il n'y en a pas de plus certain; réfutation du principe contraire ; méthode à suivre pour cette réfutation ; argument personnel; nécessité de définir clairement les mots dont on se sert ; Héraclite combattu par sa propre doctrine; on arrive, avec un tel système, à confondre toutes choses, et à rendre toute discussion absolument impossible.

§ 1. Il y a, dans les choses, un principe sur lequel on ne peut se tromper jamais, et qui nécessairement fait toujours le contraire, c'est-à-dire, qui est toujours essentiellement vrai. Ce principe, c'est qu'une seule et même chose ne peut jamais, en un seul et même moment donné, être et n'être pas; et cette vérité s'applique à tout ce qui présente des oppositions de cette forme.

§ 2. Pour les axiomes de cet ordre, il n'y a pas absolument de démonstration possible, si ce n'est pour réfuter celui qui les nie; car il ne serait pas possible de faire remonter le raisonnement à un principe plus certain que celui-là. Il le faudrait, cependant, pour que l'on fit une démonstration véritable et absolue. Mais, pour réfuter celui qui soutient que les deux membres de la contradiction sont également vrais, et pour lui démontrer qu'il se trompe, il faudra prendre une proposition qui, au fond, sera identique à celle-ci, que la même chose ne peut pas dans le même temps être et n'être point, et choisir cette seconde proposition, de manière qu'elle ne paraisse pas tout d'abord être identique. C'est seulement ainsi qu'on pourra réfuter celui qui soutiendrait que les deux termes de la contradiction sont également vrais d'un seul et même objet.

§ 3. Or, quand on cherche à tomber d'accord sur quelque raisonnement commun, il faut bien qu'on se comprenne mutuellement en un certain point; car, sans cette condition, comment serait-il possible de se communiquer réciproquement ce qu'on pense? Ainsi, il faut d'abord que chacun des mots dont on se sert ait un sens connu, que ce mot exprime une seule et unique chose, et non plusieurs à la fois, au lieu d'une seule, et que, s'il a par hasard plusieurs sens, on sache précisément celui dont on entend se servir. Or, celui qui soutient que telle chose est et n'est pas tout à la fois, celui-là nie précisément ce qu'il affirme; et, par conséquent, il nie que le mot qu'il emploie signifie ce qu'il signifie; ce qui est complètement impossible et absurde.

§ 4. Ainsi, puisque dire que telle chose est Cela signifie quelque chose, il est de toute impossibilité que la contradiction puisse être vraie de cette même chose. Bien plus, si le mot a un sens et que l'assertion soit vraie, il faut nécessairement que la chose existe aussi. Or, quand une chose est nécessaire, elle ne peut plus n'être point. Donc, les affirmations et les négations opposées ne peuvent pas être vraies de la même chose. Ajoutez que, si l'affirmation n'est pas plus vraie que la négation, on n'est pas plus dans le vrai quand on dit que tel être est un homme, que quand on dit qu'il n'est pas un homme. On ne paraît pas même être, ni plus, ni moins dans la vérité, quand on dit que l'homme n'est pas un cheval, que quand on dit qu'il n'est pas un homme. Par conséquent, on dira également la vérité en soutenant que le cheval est identique à l'homme, du moment que l'on a admis que les propositions opposées sont également vraies. Il en résulte que le même être est homme et cheval à la fois, ou tel autre animal quelconque.

§ 5. On peut donc affirmer qu'il n'y a pas de démonstration absolue contre de telles propositions, bien qu'on puisse faire une démonstration contre celui qui soutient de telles doctrines.

En interrogeant Héraclite lui-même par cette méthode, on l'aurait bien vite réduit à avouer que jamais les propositions opposées ne peuvent être vraies à la fois des mêmes choses ; et c'est parce qu'il ne comprenait pas très bien ses propres assertions qu'il avait adopté cette opinion étrange. Mais si la maxime qu'il soutenait est vraie, l'opinion même qu'il défendait ne peut plus l'être : [1062b] à savoir que la même chose peut, dans un seul et même moment, être et n'être pas. En effet, de même que, en divisant les propositions, l'affirmation n'est pas plus vraie que la négation, de même, pour les deux propositions réunies et assemblées, de manière à ce que le composé ne fasse en quelque sorte qu'une seule affirmation, la négation n'est pas plus vraie que l'ensemble mis sous forme affirmative.

§ 6. Enfin, si l'on ne peut rien affirmer avec vérité, c'est une erreur manifeste d'affirmer qu'il n'est pas possible de faire une seule affirmation vraie. Si cela est exact, c'est une manière de résoudre la difficulté que soulèvent ceux qui font de telles objections, et qui rendraient toute discussion absolument impossible.

CHAPITRE VI

Réfutation du système de Protagore, faisant de l'homme la mesure des choses ; origine de cette doctrine ; citation de la Physique; causes de la différence des sensations d'un homme à un autre homme; expérience de l'oeil qui voit les objets doubles sous certaine pression: il ne faut chercher la vérité que dans les choses immuables: les corps célestes; contradictions dans la doctrine de Protagore, prouvées par la théorie du mouvement; ces philosophes se contredisent eux-mêmes; et, dans la pratique, ils se conduisent comme s'ils ne croyaient pas à leur propre système ; exemples de l'alimentation ; effets des maladies sur nos sensations; vice de méthode dans ces systèmes philosophiques; Héraclite et Anaxagore également condamnés ; tout n'est pas dans tout; deux propositions contraires ne peuvent être également vraies.

§ 1. Le système de Protagore ne s'éloigne pas beaucoup de celui qu'on vient de réfuter, quand il soutient que l'homme est la mesure de toutes choses; car ceci revient à dire que les choses sont réellement ce qu'elles paraissent à chacun de nous. S'il en est ainsi, c'est dire, sous une autre forme, que les mêmes choses sont et ne sont pas, qu'elles sont à la fois bonnes et mauvaises, et que, à tous égards, les affirmations les plus opposées sont identiques, puisque bien souvent ce qui paraît bon à ceux-ci paraît mauvais à ceux-là, et que la mesure des choses est, dit-on, le jugement individuel de chacun de nous.

§ 2. Il serait facile de résoudre cette difficulté en remontant à l'origine même d'une pareille doctrine. Tantôt, on a cru qu'elle venait de celle des philosophes Naturalistes; tantôt, on en a trouvé la source dans cette observation, à savoir, que tout le monde ne sent pas les choses de la même manière, et que, par exemple, telle chose est douce au goût des uns, et est tout le contraire au goût des autres. Il est certain, en effet, qu'une opinion commune à presque tous les philosophes Naturalistes, c'est que rien ne vient de rien, et que tout vient de quelque chose qui existe déjà. Ainsi donc, une chose ne devient pas blanche si elle est déjà complètement blanche, et si elle n'a rien du tout qui ne soit blanc. Mais quand nous voyons qu'un objet est devenu blanc, il doit, selon eux, venir de ce qui n'est pas blanc, pour pouvoir devenir blanc. Par conséquent, selon ces philosophes, il viendrait quelque chose du Non Être, si l'on n'admettait pas que le Blanc et le Non-blanc sont une seule et même chose.

§ 3. Il n'est pas très difficile de répondre à cette objection. En se reportant à ce qui a été dit dans la Physique, on peut voir comment toutes les choses qui se produisent viennent du Non-Être, et comment elles viennent de l'Être. Ce serait une naïveté de prêter une égale attention aux deux opinions, et aux arguments qu'enfante l'imagination des uns et des autres, dans ces discussions. Il est d'abord de toute évidence que les uns, ou les autres, doivent être dans l'erreur nécessairement. Et il suffit pour s'en convaincre d'observer les faits qui frappent nos sens. Jamais, en effet, la même chose ne saurait paraître, telle à ceux-ci, et le contraire à ceux-là, [1063a] que quand, chez les uns ou chez les autres, l'organe qui perçoit les saveurs qu'on vient d'indiquer, a subi quelque altération, ou est atteint de quelque infirmité. S'il en est ainsi, il faut bien admettre que les uns sont alors la mesure des choses, et que les autres ne sauraient l'être.

§ 4. J'en dis tout autant du bien et du mal, du beau et du laid, et de toutes les notions de même ordre. Il en est de ceci comme il en est lorsqu'on se met le doigt sous le globe de l'oeil, et que, au lieu d'un seul objet, on en voit deux, Il y a donc deux objets, puisqu'il en paraît deux en effet; mais, l'instant d'après, il n'y en a plus qu'un, puisqu'en réalité, si l'on ne presse pas l'organe, l'objet paraît unique, comme il l'est effectivement.

§ 5. D'ailleurs, il est souverainement absurde de prétendre fonder le jugement de la vérité sur des objets qui sont soumis à un changement perpétuel, sous nos regards, et qui ne demeurent jamais un seul instant dans le même état. On ne doit chercher à trouver la vérité que dans les choses qui sont éternellement les mêmes, et qui ne subissent jamais le moindre changement. Tels sont, par exemple, les corps célestes. Ils ne sont pas, tantôt d'une façon, et tantôt d'un aspect différent et variable ; ils sont éternellement les mêmes, et ils ne subissent jamais la loi du changement.

§ 6. D'autre part, si le mouvement existe, et si le mobile qui est mû doit passer toujours d'un point, d'où il part, à un point où il arrive, il faudrait, d'après ces doctrines, que le mobile fût encore dans le point d'où il se meut, et qu'en même temps il n'y fût plus; il faudrait qu'il se mût vers un point, et qu'en même temps il y fût déjà arrivé.

§ 7. Mais ces philosophes eux-mêmes doivent reconnaître que les deux parties de la contradiction ne peuvent pas être vraies à la fois; et si les choses de ce monde sont dans un flux perpétuel, et dans un mouvement incessant, sous le rapport de la quantité, et qu'on admette ce système tout faux qu'il est, pourquoi les choses ne seraient-elles pas immobiles sous le rapport de la qualité? En effet, leur argument principal pour affirmer que les deux parties de la contradiction peuvent s'appliquer également à la même chose, est tiré de cette supposition que la quantité n'est pas permanente dans les corps, et qu'un même corps peut avoir quatre coudées, et, ensuite, ne les avoir plus. Mais la substance des choses se rapporte à leur qualité, qui est d'une nature définie, tandis que la quantité est indéterminée de sa nature,

§ 8. Autre objection. Pourquoi, quand le médecin leur prescrit tel aliment, le prennent-ils volontiers? Car, selon eux, où serait la raison de croire que ce soit du pain, plutôt que de croire le contraire? Par suite, il leur devrait être indifférent de manger, ou de ne pas manger. Et cependant, ils prennent bien la nourriture que le médecin leur prescrit, parce qu'ils croient qu'ils sont dans le vrai, quoiqu'ils dussent se garder de le faire, si, comme ils le prétendent, il n'y a pas dans les choses sensibles une nature qui persiste absolument, et si elles sont toutes livrées à un mouvement et à un flux perpétuels.

§ 9. D'ailleurs, si nous-mêmes nous changeons sans cesse, et si nous ne restons jamais les mêmes un seul instant, pourquoi s'étonner que les choses ne nous semblent jamais les mêmes, ainsi qu'elles ne le semblent pas non plus aux malades? [1063b] Quand on est malade, comme la disposition, où l'on est varie sans cesse, avec l'état de la santé, les objets que perçoit la sensibilité n'apparaissent plus de la même manière. Pourtant, ce n'est pas un motif pour que les objets eux-mêmes éprouvent le plus léger changement; seulement, ils causent aux malades des sensations différentes, et qui ne sont plus du tout les mêmes.

§ 10. Il en est peut-être nécessairement encore ainsi, pour le mouvement dont nous parlons ici, quand nous le ressentons. Mais si nous ne changions pas personnellement et si nous restions les mêmes, il y aurait dès lors quelque chose de permanent pour nous.

§ 11. Quant aux philosophes qui soulèvent, d'une façon toute gratuite, ces difficiles questions, on ne peut guère les réfuter du moment qu'ils ne posent pas un principe, dont ils ne demandent plus la raison ; car c'est à cette seule condition qu'il peut y avoir raisonnement et démonstration. En ne posant aucun principe, comme ils le font, on empêche toute discussion et tout raisonnement quelconque. Il n'y a donc point à raisonner avec de tels adversaires. Mais quant à ceux qui élèvent des doutes sérieux, il est assez aisé de répondre aux difficultés qui causent l'incertitude dans leur esprit.

§ 12. On peut tirer la réponse à leur faire de ce que nous avons déjà dit; car ce qui résulte clairement de nos explications antérieures, c'est que jamais les affirmations opposées ne peuvent être vraies d'une même chose, dans un seul et même moment, non plus que les contraires, puisqu'ils s'expriment sous forme privative. C'est ce qui est de toute évidence, quand on prend la peine d'analyser à fond la théorie des contraires. Par la même raison, il ne se peut pas que jamais les intermédiaires puissent n'être appliqués qu'à un seul et même terme. Par exemple, si l'objet est blanc, et que nous disions qu'il n'est, ni blanc, ni noir, nous sommes dans le faux; car il en résulterait que le même objet serait blanc, et qu'il ne le serait pas. Il n'y a qu'une seule des deux assertions accouplées qui soit vraie de l'objet; et c'est la contradiction du blanc.

§ 13. Ainsi, il est également impossible d'être dans le vrai, soit qu'on suive Héraclite, soit qu'on suive Anaxagore. Si l'on s'en tient à leur doctrine, on est amené à attribuer les contraires à un seul et même objet. Quand on dit, en effet, que tout est dans tout, en partie du moins, on n'affirme pas plus d'une chose qu'elle est douce que l'on n'affirme qu'elle est amère, ou qu'on ne lui prête telle autre qualité contraire, de quelque ordre que ce soit. La conséquence est inévitable, du moment que tout est dans tout, non pas seulement en puissance, mais en réalité actuelle et parfaitement distincte.

§ 14. Par la même raison, il n'est pas possible que toutes les assertions soient fausses, ni qu'elles soient toutes vraies. D'abord, on vient de voir toutes les difficultés qu'entraîne cette doctrine, et que nous avons énumérées. Ensuite, si toutes les assertions sont fausses sans exception, cette assertion elle-même qu'on énonce n'est pas plus vraie que les autres; et enfin, si toutes les assertions sont vraies, celui qui dit qu'elles sont toutes fausses ne peut pas non plus être dans le faux.

CHAPITRE VII

Définition du but de la science; procédés de toutes les sciences ; divisions et différences des sciences; objet propre de la Physique ; sa méthode et sa nature ; objets et méthode des sciences productrices, pratiques et théoriques ; science de la substance séparée et immobile ; trois principales sciences d'observation théorique: la Physique, les Mathématiques, et la Théologie; cette dernière est la plus haute des sciences théoriques; c'est la science du divin; et elle est universelle, puisqu'elle étudie l'Être en tant qu'Être.

§ 1. Toute science s'applique à rechercher des principes et des causes, en ce qui concerne les objets qui rentrent dans son domaine. [1064a] C'est ce que font la médecine, la gymnastique, et toutes les autres sciences, soit les sciences productrices, soit les sciences mathématiques. Chacune d'elles sans exception, après s'être tracé un cadre relatif à un certain genre d'objets, s'occupe de son objet propre, en admettant que cet objet existe, et qu'il est réel. Mais elle ne l'étudie pas en tant qu'Être, attendu qu'il y a une science spéciale qui, en dehors des autres sciences, s'occupe de cette question. Chacune des sciences qu'on vient d'indiquer, acceptant à un certain point de vue l'existence de son objet, dans chaque genre particulier, essaie ensuite de montrer, avec plus ou moins d'exactitude, toutes les autres conditions de cet objet.

§ 2. Les unes acceptent l'existence de l'objet, en s'en rapportant au témoignage des sens; les autres supposent cette existence d'après certaines hypothèses; et cette simple induction suffit pour faire voir qu'elles ne donnent point de véritable démonstration, ni de la substance, ni de l'existence réelle.

§ 3. Quant à la science de la nature, on reconnaît évidemment qu'elle n'est, ni une science pratique, ni une science qui arrive à produire telles ou telles choses. Pour la science qui produit quelque chose, le principe du mouvement est dans l'agent producteur, et non dans le résultat produit; et alors, c'est un art d'une certaine espèce, ou telle autre faculté de produire. De même non plus pour la science pratique, le mouvement n'est pas dans l'objet pratiqué; il est plutôt dans les êtres qui pratiquent. Mais la science du physicien s'applique à des êtres qui ont en eux-mêmes le principe de leur mouvement ; et cela seul suffit à montrer que la Physique, la science de la nature, n'est point une science pratique, ni une science productrice, mais qu'elle est simplement théorique et observatrice; car il faut nécessairement qu'elle soit dans une de ces trois classes.

§ 4. Mais comme il n'y a pas de science qui ne connaisse, dans une certaine mesure, l'existence de son objet, et qui ne s'en serve comme de son principe, il faut se bien fixer sur la manière dont le physicien doit envisager cette existence, et se demander s'il doit la considérer, ou comme on considère la notion de Camus, ou comme on considère la notion de Creux. La notion de Camus implique toujours, quand on la définit, la matière de la chose, tandis que la notion de Creux est indépendante de la matière. La qualité de Camus ne peut, en effet, s'appliquer jamais qu'à un nez ; et la définition de cette qualité comprend toujours la notion de nez, puisque le Camus n'est qu'un nez creusé d'une certaine façon. Il est donc évident que, quand on parle de la chair, de l'oeil, ou de telles autres parties du corps, on fait toujours entrer l'idée de la matière dans la définition qu'on en donne.

§ 5. Mais comme il y a une science qui étudie l'Être en tant qu'Être, et séparé de la matière, il nous faut voir si cette science est identique à la science de la nature, ou si plutôt elle n'en est pas différente. Comme on vient de le dire, la Physique s'occupe des êtres qui ont en eux-

mêmes le principe de leur mouvement. La science mathématique est bien aussi une science d'observation théorique; mais les êtres qu'elle étudie, s'ils sont immobiles, ne sont pas cependant séparés de la matière. Il faut donc qu'il y ait une autre science, distincte de ces deux-là, qui étudie l'Être immobile et indépendant, si toutefois il existe une substance de ce genre. J'entends par là une substance isolée et immobile, telle que nous essaierons de la prouver; et s'il existe au monde une nature de ce genre, c'est en elle aussi que sera le divin; en d'autres termes, c'est le premier principe, le principe souverain.

[§ 6. \[1064b\]](#) On le voit donc, il y a trois genres principaux de sciences d'observation théorique : la Physique, les Mathématiques et la Théologie. Ainsi, les sciences théoriques sont les plus hautes de toutes les sciences; et parmi celles qui viennent d'être indiquées, la plus haute encore, c'est la dernière nommée, attendu qu'elle s'applique à ce qu'il y a de plus grand parmi les êtres. Une science est supérieure, ou inférieure, selon l'objet propre de ses études.

[§ 7.](#) C'est une question de savoir si la science de l'Être en tant qu'Être est, ou n'est pas, une science universelle. Parmi les sciences mathématiques, chacune s'attache à un genre d'êtres déterminé; la science universelle doit s'appliquer à tous les êtres sans exception. Si donc les substances physiques étaient les premières parmi les êtres, il s'ensuivrait que la Physique serait aussi la première des sciences. Mais s'il y a une autre substance, une autre nature, séparée et immobile, il faut nécessairement que la science qui étudie cette substance, soit antérieure à la Physique, et antérieure en tant qu'universelle.

CHAPITRE VIII

[Théorie de l'Être pris au sens accidentel; la science ne peut jamais s'appliquer à l'accident ; exemple de diverses sciences : rôle particulier de la Sophistique, justement définie et blâmée par Platon; définition de l'accident; causes et principes particuliers de l'accident; autrement, tout serait nécessaire dans le monde : notion exacte de l'Être en soi et non accidentel, combiné avec la pensée ou en dehors d'elle; limites du hasard ; il n'y a pas de hasard dans la nature, ni dans l'intelligence; les causes du hasard sont indéfinies comme lui: elles restent toujours obscures pour l'homme; l'intelligence et la nature sont antérieures et supérieures au hasard.](#)

[§ 1.](#) Comme le mot d'Être, exprimé d'une manière absolue, peut recevoir plusieurs acceptions, dont l'une s'applique à l'Être pris en un sens accidentel, il nous faut tout d'abord étudier l'Être qui n'est Être que de cette dernière façon.

[§ 2.](#) Un premier point qui est évident, c'est qu'il n'est pas une seule des sciences, reconnues pour telles, qui s'occupe de l'accident. Ainsi, par exemple, l'architecture, dont l'objet est de construire nos maisons, ne se préoccupe pas de savoir si les habitants de la maison qu'elle a construite y éprouveront de la douleur ou du plaisir. L'art du tisserand, l'art du corroyeur, l'art du cuisinier même, n'ont pas davantage de ces préoccupations, qui ne les regardent pas.

[§ 3.](#) Chacune de ces sciences ne doit exclusivement songer qu'à son objet propre. C'est là leur fin spéciale. Elles n'ont pas à considérer, par exemple, comment l'individu est à la fois musicien et grammairien ; pas plus qu'elles n'ont à considérer si, étant musicien d'abord, il est devenu grammairien ensuite, pour posséder à la fois ces deux qualités, qu'il n'avait pas antérieurement; car lorsqu'une chose existe sans, exister toujours, c'est qu'elle est devenue telle qu'elle est; et voilà comment l'individu a pu devenir tout ensemble musicien et grammairien.

§ 4. Ce sont là des recherches auxquelles ne se livre aucune des sciences véritables; et ces questions n'occupent guère que la Sophistique, qui est la seule en effet à appliquer son attention à l'accident. Aussi, Platon n'a-t-il pas tort, quand il dit que la Sophistique perd son temps à s'occuper du Non-Être, en d'autres termes, de ce qui n'est pas.

§ 5. Pour se convaincre qu'il n'y a pas de science possible de l'accident, on n'a qu'à prendre la peine de voir ce que c'est réellement que l'accident.

§ 6. Nous avons reconnu que, parmi les choses, il y en a qui sont toujours et de toute nécessité; et je n'entends pas ici cette nécessité qui n'est que le résultat d'une violence, mais celle que nous faisons intervenir dans les choses de démonstration. Il y a aussi des choses qui ne sont que dans la plupart des cas, ou qui même, sans être dans la pluralité des cas, ne sont, ni toujours, ni nécessairement, mais comme le veut le hasard.

§ 7. Par exemple, il peut faire froid dans le temps de la Canicule; mais le froid dans cette, saison n'est pas d'une nécessité constante ; il n'est pas même ordinaire à cette époque de l'année; seulement, il peut parfois s'y produire.

§ 8. [1065a] Donc l'accident est ce qui n'est, ni toujours, ni nécessairement, ni même dans les cas les plus fréquents.

§ 9. Du moment que l'accident est bien ce qu'on vient de dire, on voit nettement pourquoi il n'y a pas de science possible de l'accident. Toute science s'applique à quelque chose qui est, ou toujours, ou le plus ordinairement ; et l'accident n'est, ni d'une façon, ni de l'autre.

§ 10. Par suite; il n'est pas moins clair qu'il n'y a, pour l'Être par accident, ni les mêmes principes, ni les mêmes causes que pour l'Être en soi; car alors tout sans exception serait nécessaire. Il est facile de le voir. En effet, si, telle chose étant, telle autre chose est, et que, cette seconde étant, une troisième soit aussi, non pas arbitrairement, mais de toute nécessité, la chose dont la première était cause sera également de toute nécessité; et ainsi de suite, jusqu'à la chose qui sera regardée comme étant causée la dernière. Or on supposait qu'elle n'était qu'un accident.

§ 11. Ainsi, tout ne serait que nécessité; et, par conséquent, tout ce qui peut être d'une façon, ou d'une autre, tout ce qui peut indifféremment se produire, ou ne pas se produire du tout, serait retranché du nombre des choses possibles. Cette conclusion est inévitable, en supposant même que la cause ne soit pas encore réellement, mais qu'elle soit simplement en voie de se produire; car tout alors deviendra encore absolument nécessaire.

§ 12. Supposons, par exemple, qu'une éclipse doive avoir lieu demain, si tel phénomène se produit après un autre qui le précède, et si cet autre encore se produit après un troisième. Ceci admis, si, d'un temps déterminé, on retranche le temps qui doit s'écouler, depuis l'instant où l'on est jusqu'au lendemain, on arrive à un fait présent et actuel; et comme celui-là existe bien réellement, tout ce qui doit venir après lui devient nécessaire aussi; tout alors est soumis à une absolue nécessité.

§ 13. L'Être pris comme étant vrai, et comme étant accidentel, a deux aspects : ou il vient d'une combinaison de la pensée, dans laquelle il n'est qu'une modification; et par cela même, il n'y a pas à chercher ses principes, puisqu'on ne recherche des principes que pour l'Être qui

est en dehors de la pensée et séparé d'elle; ou bien, l'Être n'est pas nécessaire, mais il est indéterminé; et j'entends ici parler de l'Être qui n'est accidentel que dans la minorité des cas.

[§ 14.](#) Pour l'Être ainsi compris, les causes sont sans ordre et sans nombre. Mais pour les choses de la nature, ou pour celles qui viennent de l'intelligence, il y a toujours un pourquoi; et il n'y a de hasard que quand une de ces choses vient à se produire accidentellement. De même, en effet, que l'Être est, ou en soi, ou accidentel, de même la cause a aussi ces deux caractères. Le hasard est cause accidentelle dans les choses où peut agir notre préférence, en vue d'une certaine fin. Et voilà comment l'intelligence et le hasard s'appliquent au même objet, puisque, sans intelligence, il n'y a pas de préférence possible.

[§ 15.](#) Aussi, les causes d'où peuvent sortir les choses de hasard sont-elles indéfinies. Le hasard échappe, et reste obscur, au calcul de l'homme; et il n'est cause qu'accidentellement; absolument parlant, il n'est cause de rien. Le hasard est bon ou mauvais, selon que ce qui en résulte est bon ou mauvais. C'est un malheur, c'est une infortune, selon l'importance des cas.

[§ 16.](#) [\[1065b\]](#) Mais comme jamais ce qui est accidentel ne peut être antérieur à ce qui est en soi, les causes ne le sont pas davantage. Si donc l'on admet que c'est le hasard, et même le spontané, qui sont les causes du ciel, on peut affirmer que la cause antérieure, c'est l'intelligence et la nature.

CHAPITRE IX

Distinction de l'acte et de la puissance, applicable à toutes les catégories; théorie du mouvement; il est nécessairement dans les choses, et ses espèces sont aussi nombreuses que celles même de l'Être; définition du mouvement ; il est l'acte du possible en tant quo possible; justification de cette théorie; exemples divers; réfutation des théories contraires; on ne saurait définir le mouvement autrement qu'on ne le fait ici; cause de la difficulté qu'on trouve à bien définir le mouvement ; c'est qu'il est indéterminé; il n'est précisément, ni en puissance, ni en acte; il n'est qu'un acte incomplet, acte obscur, mais réel; le mouvement est dans le mobile ; le mouvement est tout à la fois l'acte du mobile et l'acte du moteur; il n'y a qu'un seul et même acte pour les deux; exemples divers de cette unité, dans les nombres et dans l'espace.

[§ 1.](#) On peut distinguer ce qui est exclusivement en acte, ce qui est en puissance, et, en troisième lieu, ce qui est tout ensemble en puissance et en acte. On peut appliquer ces distinctions à l'Être, à la quantité, et à tout le reste.

[§ 2.](#) Mais il n'y a pas de mouvement possible en dehors des choses; car le changement ne peut avoir lieu que dans les catégories de l'Être; et il n'y a rien de commun entre elles, pas plus que le changement n'a lieu dans une seule et même catégorie. Chacune d'elles peut s'appliquer à toutes les choses de deux façons : par exemple, dans l'Être, on peut distinguer sa forme et sa privation ; dans la qualité, on peut distinguer, par exemple, le blanc et le noir; dans la quantité, le complet et l'incomplet; dans la translation, le haut et le bas; ou, sous un autre point de vue, le léger et le lourd. Par conséquent, il y a, pour le mouvement et le changement, autant d'espèces qu'il y en a pour l'Être lui-même.

[§ 3.](#) L'Être se divisant dans chacun de ses genres, ici en puissance, et là en acte parfait, en Entéléchie, j'appelle mouvement l'acte du possible en tant que possible. Que ce soit là une définition exacte, voici ce qui le prouve. Qu'il s'agisse, par exemple, d'une chose à construire,

en tant qu'elle peut se construire, nous disons que cette chose est en acte du moment qu'elle est construite; c'est précisément la construction. Même observation pour l'étude des choses qu'on apprend; pour la guérison d'une maladie, pour la rotation des corps, pour la marche, pour le saut, pour la vieillesse, et pour la maturité de vigueur que l'âge viril peut donner.

§ 4. Il y a donc mouvement quand l'Entéléchie est la même que la puissance, et le mouvement n'existe, ni auparavant, ni après. L'Entéléchie de l'Être en puissance, de l'être possible, qui devient par cette Entéléchie un être actuel, soit qu'il se meuve lui-même, soit qu'il devienne autre en tant que mobile, c'est ce qu'on nomme le mouvement.

§ 5. Par cette expression « En tant que », voici ce que j'entends. L'airain, par exemple, est en puissance la statue; et cependant, ce n'est pas parce qu'il y a Entéléchie de l'airain en tant qu'airain, qu'il y a mouvement. Ce n'est pas la même chose d'être de l'airain, ou d'avoir une certaine puissance, puisque, si c'était la même chose absolument, d'après notre définition, l'Entéléchie de l'airain serait un mouvement. Pour se bien convaincre que ce n'est pas la même chose, on n'a qu'à regarder aux contraires. On accorde bien que pouvoir être en santé et pouvoir être malade, ce n'est pas du tout la même chose; autrement, être en santé ou être malade, ce serait tout un. Ce qui est vrai, c'est que le sujet qui est bien portant, ou qui est malade, que ce soit par la lymphe ou par le sang, reste identique et qu'il est Un; mais, comme ce n'est pas la même chose, pas plus que la couleur n'est identique à l'objet qu'elle rend visible, la réalisation du possible en tant que possible, c'est le mouvement.

§ 6. On voit donc clairement que cette réalisation est bien le mouvement, et qu'il y a mouvement quand cette réalisation se produit, en tant qu'elle est ce qu'elle est, et qu'il n'y a de mouvement, ni avant, ni après. Toute chose, en effet, peut, tantôt être en acte, et tantôt n'y être pas.

[1066a] Considérons, par exemple, une chose à construire, en tant qu'elle est à construire. L'acte de la chose qui peut être construite, en tant qu'elle peut être construite, c'est la construction. Or, la construction, c'est, ou l'acte lui-même, ou la maison. Mais, du moment que la maison est faite, la chose à construire n'est plus, puisque ce qui était à construire est construit. Donc nécessairement, la construction, c'est l'acte; et la construction est bien un mouvement.

§ 7. On appliquerait la même définition à toutes les autres espèces de mouvements. Ce qui montre bien que cette définition du mouvement est exacte, ce sont les théories que d'autres en ont essayées, et c'est aussi la difficulté de le définir autrement que nous ne le faisons. D'abord, ou ne saurait placer le mouvement dans un autre genre que celui où nous le mettons nous-mêmes; et, sur ce point, nous en appelons aux systèmes qu'on a tentés.

§ 8. Les uns font du mouvement une hétérogénéité, une inégalité, ou le Non-Être Mais, dans tout cela, le mouvement n'est pas nécessaire; et le changement ne tend pas plus vers ces termes, ou n'en vient pas plus que des contraires. Ce qui a pu donner à croire que le mouvement se trouve dans ces notions, c'est que le mouvement fait l'effet de quelque chose d'indéterminé. Les principes de la série correspondante sont indéterminés également, parce qu'ils sont privatifs; car aucun de ces principes n'est, ni substance, ni qualité, non plus qu'il n'est aucune des autres catégories.

§ 9. Ce qui fait que le mouvement doit nous paraître indéterminé, c'est qu'on ne saurait le placer, ni dans la puissance, ni dans la réalité actuelle des choses; la quantité en simple puissance ne paraît pas avoir le mouvement, pas plus que la qualité en acte.

Le mouvement cependant doit bien être un acte; mais c'est un acte incomplet. Cela tient à ce que le possible est l'incomplet lui-même, relativement à la chose en acte. Voilà comment il est si difficile de se rendre un compte précis du mouvement.

[§ 10.](#) Il faut donc classer le mouvement, ou dans la privation, ou dans la puissance, ou dans l'acte pur et simple. Mais aucune de ces solutions ne paraît acceptable; et il ne reste qu'à répéter ce qu'on vient de dire, que le mouvement est bien un acte, mais non pas l'acte tel qu'on le définit d'ordinaire, difficile sans doute à discerner, mais néanmoins pouvant être réel.

[§ 11.](#) Il est évident, de plus, que le mouvement a lieu dans le mobile qui est mû, puisqu'il est l'acte de la chose à mouvoir, par la chose capable de donner le mouvement; et que l'acte de cette chose motrice n'est pas différent, puisqu'il faut nécessairement que le mouvement soit l'Entéléchie, ou l'acte, des deux à la fois. Être capable de mouvoir, c'est une simple puissance; mouvoir effectivement, c'est un acte. Le moteur agit sur la chose à mouvoir. Par conséquent, il n'y a également pour les deux qu'un acte unique, de même qu'il n'y a qu'un même intervalle d'Un à Deux, et de Deux à Un, comme entre la montée et la descente, et de la descente à la montée. Seulement, la manière d'être n'est pas unique, ni la même. C'est là tout à fait le rapport qui existe entre le moteur, et le mobile qui est mû.

CHAPITRE X

De l'infini; définitions diverses qu'on en peut donner; l'infini n'est pas perceptible à la sensation; il est indivisible au sens où l'on dit de la voix qu'elle est invisible; l'infini est en soi et non par accident; il n'est jamais actuel; il ne peut avoir, ni parties, ni divisions; il ne peut pas y avoir de corps sensible qui soit infini; l'infini ne peut être, ni composé, ni simple; il n'est pas composé, parce que les éléments sont en nombre fini; il ne peut pas davantage être simple, parce qu'alors il serait un seul des éléments et remplirait le monde ; citation d'Héraclite ; l'infini ne peut être un corps, parce qu'alors il aurait un lieu; il ne peut être, ni homogène, ni composé de parties hétérogènes ; le lieu des corps ne peut pas être infini, non plus que le corps lui-même ; l'infini ne peut être affecté dans aucune de ses parties: Une peut avoir non plus de position; aucune des six espèces du lieu ne peut lui convenir ; toutes les directions sont finies; et celles de l'infini ne le sont pas; l'infini n'a, ni antérieur, ni postérieur.

[§ 1.](#) L'infini est d'abord ce qui ne peut pas du tout être parcouru, attendu que c'est, par sa nature, qu'il ne peut pas l'être, de même que, par nature, la voix est invisible. Ou bien, l'infini est ce dont le cours est sans terme, ou ce dont on ne trouve le terme qu'à grande peine, ou ce qui, devant avoir un terme naturel, n'a cependant en fait, ni terme, ni limite; enfin, l'infini peut être infini, soit par addition, soit par retranchement, ou par les deux à la fois.

[§ 2.](#) [\[1066b\]](#) L'infini peut bien être quelque chose de séparé; et pourtant, il échappe absolument à la perception sensible. Si, en effet, il n'est, ni grandeur, ni nombre, et que son essence soit d'être l'infini, sans que ce soit là pour lui un simple accident, dès lors il sera indivisible, puisque le divisible est toujours nécessairement un nombre, ou une grandeur. S'il est indivisible, il n'est pas infini, à moins que ce ne soit à la façon dont on dit de la voix qu'elle est invisible. Mais ce n'est pas ordinairement ainsi qu'on l'entend; nous-mêmes nous ne le considérons pas ainsi; et nous ne le concevons que comme ne pouvant jamais être parcouru tout entier.

§ 3. Mais comment l'infini peut-il exister en soi, sans qu'il y ait une grandeur ni un nombre, dont l'infini soit une affection et un mode? D'autre part, si l'infini n'existe que comme accident, il ne saurait être un élément des êtres en tant qu'infini, pas plus que l'invisible n'est un élément de la voix, bien que cependant la voix soit réellement invisible.

§ 4. Ce qui n'est pas moins évident, c'est que l'infini ne saurait jamais être actuel; car la partie qu'on en détacherait, quelle qu'elle fût, serait infinie, puisque faire partie de l'infini ou être infini, c'est la même chose, du moment que l'infini est une substance, et n'est jamais attribuable à un sujet.

§ 5. Ainsi, l'infini est indivisible; ou s'il est divisible et partageable, il l'est à l'infini. Mais il est impossible que plusieurs infinis soient un même et seul infini. De même que l'air est une partie de l'air, de même l'infini est une partie de l'infini, si l'infini est une substance et un principe. Donc, l'infini est impartageable et indivisible. Mais il est impossible que rien de ce qui est actuel et en Entéléchie soit infini; car alors, l'infini serait nécessairement une quantité. Donc, l'infini n'existe qu'accidentellement. Or, nous avons vu qu'un principe ne peut jamais être un accident; mais ce qui est principe alors, c'est l'être même dont il est une qualité accidentelle : l'air, par exemple, ou le nombre pair.

§ 6. Jusqu'à présent, notre étude sur l'infini est restée toute générale; maintenant, il faut montrer que l'infini ne peut faire partie des choses que nos sens perçoivent.

§ 7. Si la définition du corps est exacte, quand on dit que le corps est ce qui est limité par des surfaces, il s'ensuit qu'il ne peut pas y avoir de corps, ni sensible, ni intelligible, qui soit infini, pas plus qu'il ne peut y avoir de nombre séparé et infini; car un nombre, ou ce qui a un nombre, peut toujours se compter.

§ 8. Au point de vue physique, la démonstration est la même. L'infini ne peut être, ni composé, ni simple. Il n'est pas composé, puisque les éléments sont en nombre limité; les éléments contraires doivent se faire équilibre, et l'un des deux ne saurait être infini, sans que celui des deux éléments dont la puissance serait moindre en quoi que ce fût, ne fût à l'instant détruit par l'autre, qui serait infini et absorberait le fini. Mais il n'est pas moins impossible que les deux éléments du composé soient infinis, puisque le corps est précisément ce qui a des dimensions en tous sens, et que l'infini est sans dimensions finies; de telle sorte que, si l'infini était un corps, il devrait être infini en tous sens.

§ 9. D'un autre côté, l'infini ne saurait être davantage un corps Un et simple, ni être, comme on le prétend quelque fois, en dehors des éléments, qu'on en fait cependant sortir. Évidemment, il ne peut pas y avoir de corps de ce genre en dehors des éléments, puisque les corps se résolvent dans l'élément, ou dans les éléments, d'où ils sortent. Or, il ne semble pas qu'en dehors des éléments simples, il puisse exister un pareil corps, qui serait, [1067a] ou le feu, ou tel autre élément ; car, à moins que l'un d'eux ne soit infini, il ne se peut pas que le tout, fût-il fini, soit, ou devienne, un de ces éléments, comme Héraclite prétend que l'univers entier devient feu.

§ 10. Mêmes objections contre l'Unité, que les Physiciens admettent en dehors des éléments; car tout changement vient du contraire; et par exemple, le froid vient du chaud.

§ 11. De plus, le corps sensible doit être en un lieu quelconque; et le lieu est le même pour la partie, et pour le tout auquel elle appartient, pour la terre entière, ou pour une motte de terre.

Par conséquent, si la partie est homogène au Tout, ou elle sera immobile, ou elle sera toujours poussée et en mouvement. Mais c'est là une chose impossible; car pourquoi irait-elle en haut plutôt qu'en bas? En tel lieu, plutôt qu'en tel autre? Une motte de terre, par exemple, où ira-t-elle? Dans quel lieu restera-t-elle en repos? Car le lieu du corps qui lui est homogène est partout. Donc elle occupera aussi le lieu tout entier. Mais comment? Qu'est-ce que son inertie et son mouvement? Ou bien, sera-t-elle partout en repos? Et alors elle ne pourra jamais se mouvoir. Ou bien, sera-t-elle partout en mouvement? Alors, elle ne sera jamais en repos.

[§ 12.](#) Si la partie est hétérogène, les lieux le sont aussi. D'abord, en ce cas, le corps du Tout n'est plus Un, si ce n'est par la contiguïté des parties. De plus, les parties seront finies ou infinies en espèces. Mais elles ne peuvent être finies. Les unes seront donc infinies; les autres ne le seront pas, puisque le Tout est infini, que d'ailleurs ce soit du feu, ou que ce soit de l'eau. Mais c'est alors la destruction des contraires. Si les parties sont infinies et simples, les lieux seront infinis également; et alors, les éléments seront infinis comme eux. Mais si c'est impossible et que les lieux soient finis, le Tout le sera nécessairement aussi.

[§ 13.](#) En un mot, il ne se peut pas que le corps soit infini, non plus que le lieu des corps, si tout corps sensible doit avoir pesanteur, ou légèreté. En effet, le corps sera porté au centre ou en haut; mais il est impossible que l'infini soit affecté, soit en entier, soit dans une moitié, soit dans une de ses parties quelconque. En effet, comment le diviser? Où seront dans l'infini le haut, le bas, l'extrémité, le milieu? Ajoutez que tout corps perceptible a un lieu, et que le lieu n'a que six espèces. Or, il est impossible qu'elles se trouvent dans un corps infini; et d'une manière générale, si le lieu ne peut être infini, il ne se peut pas davantage que le corps le soit non plus, puisque le corps est nécessairement quelque part. Mais, « Quelque part » signifie, ou en haut, ou en bas, ou telle autre des positions connues; et elles ont toutes une limite finie. D'ailleurs, l'infini n'est pas identique, ni en grandeur, ni en mouvement, ni en temps, comme si c'était une seule nature. Le postérieur ne se comprend que par sa relation avec l'antérieur; et par exemple, le mouvement ne se comprend que par rapport à une grandeur, dans laquelle l'être change de lieu, s'altère, ou s'accroît et le temps ne se mesure que par le mouvement.

CHAPITRE XI

Définition du changement; le changement peut être absolu ou partiel; rapports du changement au mouvement; différences du mobile; différences du moteur; le mobile et le moteur peuvent être absolus, ou partiels, ou primitifs; le changement n'a lieu réellement que dans les contraires, dans les termes moyens et dans la contradiction; il n'y a que trois changements possibles d'un sujet à un sujet, de ce qui n'est pas sujet à un sujet, et enfin d'un sujet à ce qui n'est pas sujet; il n'y a pas de changement possible de ce qui n'est pas sujet à ce qui n'est pas sujet; le changement de sujet à sujet, par contradiction, est une génération absolue; le changement de sujet en ce qui n'est pas sujet est une destruction absolue; le Non-Être et le possible ne peuvent avoir de mouvement; la destruction n'est pas non plus un mouvement; la destruction et la génération sont des termes de la contradiction; rôle de la privation.

[§ 1.](#) [\[1067b\]](#) Tout ce qui vient à changer change, tantôt d'une façon accidentelle et indirecte, comme lorsqu'on dit d'un musicien qu'il marche; tantôt, c'est en un sens absolu qu'on dit d'une chose qu'elle change, quand une de ses parties seulement vient à changer en elle. Cette dernière nuance s'applique, par exemple, à tout ce qui se divise en parties différentes. Et c'est ainsi que l'on dit de tout notre corps, qu'il va bien, par cela seul que notre oeil est guéri.

§ 2. Mais il existe un mobile qui se meut primitivement et par lui-même; c'est ce qu'on peut appeler le mobile en soi. Les mêmes nuances peuvent s'appliquer au moteur. Ainsi, tel moteur ne meut que par accident; tel autre meut partiellement; tel autre enfin meut en soi. Il y a aussi un moteur premier; et il y a également un premier mobile, qui est met dans un certain temps, partant d'un certain point et se dirigeant vers tel autre point. Quant aux espèces, aux modes, et au lieu vers lesquels se dirige tout ce qui est mû, ce sont là des termes immobiles, tout comme sont immobiles aussi la science et la chaleur. Ce n'est pas la chaleur même qui est un mouvement; c'est l'échauffement.

§ 3. Le changement, qui n'est pas accidentel, ne se trouve pas en toutes choses; il n'est précisément que dans les contraires, dans les intermédiaires, et dans la contradiction. On peut s'en convaincre par l'induction et l'analyse. Ainsi, l'objet qui est soumis au changement change en passant d'un sujet à un sujet, de ce qui n'est pas sujet à ce qui n'est pas sujet non plus, de ce qui n'est pas sujet à ce qui est sujet, et enfin de ce qui est sujet à ce qui n'est pas sujet. Le sujet que je veux indiquer ici, c'est ce qui est exprimé par l'affirmation.

§ 4. Il en résulte qu'il n'y a nécessairement que trois changements possibles, parce qu'il ne peut pas y avoir changement de ce qui n'est pas sujet à ce qui n'est pas sujet; car alors il n'y a là, ni contraire, ni contradiction, puisqu'il n'y a pas lieu à une opposition quelconque. Le changement de ce qui n'est pas sujet en un sujet contradictoire est une génération absolue, si le changement est absolu; partielle, si le changement est partiel. Le changement d'un sujet en ce qui n'est pas sujet, est une destruction absolue, si le changement est absolu; partielle, si le changement est partiel.

§ 5. Si le Non-Être peut s'entendre en plusieurs sens, et si ce qui est composé ou divisé par la pensée ne peut se mouvoir, ce qui n'est qu'en puissance ne le peut pas davantage. En effet, ce qui est en puissance est l'opposé de ce qui est d'une manière absolue; car le Non-blanc, le Non-bon peuvent bien encore avoir un mouvement accidentel, puisque l'être qui n'est pas blanc pourrait être un homme; mais ce qui, absolument parlant, n'est pas telle ou telle chose réelle, ne peut pas non plus se mouvoir de quelque façon que ce soit. C'est qu'il est impossible que le Non-Être se meuve. Par suite, et si cela est vrai, il devient impossible aussi de dire que la génération soit un mouvement, puisque c'est le Non-Être qui s'engendre et devient. Mais si le plus souvent le Non-Être ne devient qu'accidentellement, il n'en est pas moins exact de dire que le Non-Être s'applique à ce qui devient d'une manière absolue. On peut faire les mêmes observations concernant le repos du Non-Être.

§ 6. Ce sont là les difficultés qui se présentent ici ; et il faut y ajouter cette autre difficulté que tout ce qui est mû est dans un lieu, tandis que le Non-Être n'a pas de lieu possible, puisque alors il existerait quelque part.

§ 7. La destruction n'est pas davantage un mouvement; car le contraire d'un mouvement, c'est un autre mouvement ou le repos, tandis que la destruction est le contraire de la génération. [1068a] Mais, comme tout mouvement est un changement de certaine espèce, et que les changements sont au nombre de trois, ainsi qu'on l'a vu, et comme les changements relatifs à la destruction et à la génération ne sont pas des mouvements, et qu'ils ne sont que les termes de la contradiction, il résulte de tout ceci qu'il n'y a de changement possible que d'un sujet à un sujet; et les sujets ne sont que des contraires, ou des intermédiaires. Ajoutez qu'on peut prendre la privation pour un contraire, quoiqu'elle puisse s'exprimer aussi sous forme affirmative, comme dans ces mots, par exemple : Nu, Édenté, Noir.

CHAPITRE XII

Le mouvement ne peut être que dans les trois catégories, de la qualité, de la quantité, et du Lieu; il n'y a pas mouvement de mouvement, changement de changement, production de production; un mouvement ultérieur suppose l'antérieur; nécessité d'une matière où se produit le changement ; il n'y a de mouvement que dans les catégories où il peut y avoir opposition de contraires ; définitions de plusieurs termes indispensables dans ces théories : immobile, repos, simultanéité de lieu, contact, conséquence, continuité, contiguïté, combinaison, succession sans contact ni contiguïté ; différence des points et des unités; les points se touchent; les unités ne se touchent pas ; les uns ont des intermédiaires ; les autres ne peuvent en avoir.

§ 1. Si les catégories se divisent en substance, qualité, lieu, action, souffrance, relation, quantité, il n'y a nécessairement de mouvement que dans trois d'entre elles: qualité, quantité, lieu. Il n'y en a pas pour la substance, parce qu'il n'y a rien de contraire à la substance. Il n'y en a pas non plus pour la relation ; car, l'un des deux relatifs ne changeant point, il peut n'être pas vrai que l'autre ne change pas non plus. Donc, dans les relatifs, le mouvement n'est qu'accidentel.

§ 2. Il n'y a pas davantage de mouvement dans les catégories de l'action et de la souffrance, ni dans le moteur et le mobile, parce qu'il n'y a pas de mouvement de mouvement, ni génération de génération; en un mot, il n'y a pas changement de changement.

§ 3. Cette expression « Mouvement de mouvement » peut s'entendre de deux manières. Et d'abord, le mouvement pourrait alors s'appliquer à un sujet, comme on dit d'un homme qu'il est mû lorsqu'il change du blanc au noir. Ce serait en ce même sens qu'on pourrait dire du mouvement qu'il change, qu'il s'échauffe, qu'il se refroidit, qu'il se déplace, qu'il s'accroît. Mais cela est impossible; car le changement ne peut pas être pris pour un sujet. En second lieu, le changement de changement pourrait s'entendre dans ce sens que le sujet serait changé par le changement en une autre espèce ; de même que l'homme peut changer de la maladie à la santé. Mais cela même n'est alors possible qu'accidentellement.

§ 4. En effet, tout mouvement n'est qu'un changement d'un état en un autre état, comme cela est pour la production et pour la destruction; seulement, les changements entre les opposés ne sont pas des mouvements. C'est donc en même temps que l'on change de la santé à la maladie; et de ce changement même en un autre. Il est, par suite, évident, que si l'on a été malade, c'est qu'auparavant on aura éprouvé un changement quelconque; car on peut être aussi en repos.

§ 5. Et ce n'est pas toujours un changement quelconque qu'on subit; ce changement aussi tend à aller d'un certain état vers un autre état. Ce serait donc la guérison qui serait opposée à la maladie, mais uniquement parce qu'elle est accidentelle. C'est ainsi qu'on change en passant du souvenir à l'oubli, parce que le sujet, en qui sont l'oubli et la maladie, change pour arriver, ici à la science; et là, à la santé.

§ 6. Mais ce serait se perdre dans l'infini s'il y avait changement de changement, production de production. Quand un mouvement ultérieur a lieu, il faut nécessairement que le mouvement antérieur ait eu lieu aussi. Par exemple, si une production absolue a eu lieu de quelque façon que ce soit, l'être qui devient d'une manière absolue s'est produit; et [1068b] par conséquent, si l'être qui devient d'une manière absolue n'était pas encore, il était du moins

quelque chose qui se produisait, ou qui était antérieurement produit. Or, si ce dernier être venait à se produire, c'est que ce qui se produisait alors existait déjà auparavant.

[§ 7.](#) Mais comme dans les choses infinies, il n'y a pas de terme premier, il n'y en aura pas ici; et il n'y aura pas davantage de terme subséquent. Il est donc impossible que rien se produise, que rien se meuve, que rien puisse changer. Ajoutez que, pour un même objet, il y aurait alors un mouvement contraire, et aussi le repos, la génération et la destruction. Et par conséquent, au moment même où ce qui naît vient de naître, il est détruit ; car il ne se produit, ni à ce moment, ni plus tard, puisqu'il faut être d'abord pour être détruit.

[§ 8.](#) Il faut, de plus, qu'il y ait une matière pour ce qui se produit et pour ce qui change. Quelle sera donc cette matière? Et de même que ce qui s'altère est, ou un corps, ou une âme, de même la chose qui se produit ici sera-t-elle un mouvement ou une production? Quel est le point où tend le mouvement? Car il faut que le mouvement de telle chose, partant de tel point pour se diriger vers tel autre point, soit quelque chose et ne soit pas le mouvement.

[§ 9.](#) Mais comment tout cela est-il possible? Il n'y aura point, par exemple, étude d'étude, pas plus qu'il n'y a génération de génération, Puis donc que le mouvement n'appartient, ni à la substance, ni à la relation, ni à l'action, ni à la souffrance, il ne reste plus qu'à le placer dans la qualité, dans la quantité, et dans le lieu; car dans chacune de ces catégories, il y a opposition par contraires. Quand je parle de qualité, je n'entends pas la qualité qui se trouve dans la substance, ni la qualité dans la différence, mais je veux parler de la qualité affective, celle qui fait qu'on dit d'un être qu'il est affecté de telle façon, ou qu'il ne l'est pas.

[§ 10.](#) On entend par immobile, ou ce qui ne peut pas absolument être mis en mouvement, ou ce qui n'y est mis qu'à grand-peine, en beaucoup de temps, ou ce qui ne s'y met que très lentement, ou enfin ce qui, étant fait de sa nature pour se mouvoir, ne peut se mouvoir cependant, ni comme la nature le veut, ni dans le lieu qu'elle veut, ni de la façon qu'elle veut. La seule chose vraiment immobile est ce que j'appelle le repos. En effet, le repos est le contraire du mouvement; et il est la privation du mouvement pour la chose qui peut le recevoir.

[§ 11.](#) On dit que les choses ont ensemble un seul et même lieu, quand elles sont dans un même lieu primitif; et l'on dit qu'elles ont un lieu séparé, quand elles sont dans un lieu différent. Les choses sont dites se toucher, quand leurs extrémités sont assemblées. L'intermédiaire est le point où naturellement doit passer d'abord ce qui change, avant d'arriver au terme dernier, où change ce qui naturellement change d'une manière Continue. Par contraire, en fait de lieu, on entend ce qui est le plus éloigné en ligne droite.

[§ 12.](#) Une chose est dite consécutive à une autre, quand, venant après le point de départ et le principe, soit par sa position, soit par son espèce, ou par telle autre détermination, elle n'a aucun intermédiaire entre elle et les choses comprises dans le même genre. La chose est dite encore consécutive, quand elle vient à la suite sans interruption : par exemple, les lignes suivent la ligne, les unités suivent l'unité, la maison suit la maison. Rien n'empêche d'ailleurs qu'il n'y ait un autre intermédiaire; car ce qui vient ensuite vient à la suite de quelque chose, et est un terme postérieur à quelque chose. Ainsi, Un ne vient pas après Deux, et la nouvelle lune ne vient pas après le second quartier du mois. [\[1069a\]](#) On dit d'une chose qu'elle est contiguë, quand elle vient à la suite des choses qu'elle touche sans intermédiaire.

§ 13. Mais comme tout changement se passe dans les opposés, comme les opposés sont les contraires et la contradiction, et comme il n'y a pas de terme moyen dans la contradiction, il est évident que l'intermédiaire doit être compris parmi les contraires. Le continu est quelque chose de contigu, et qui touche à la chose. On dit d'une chose qu'elle est continue, lorsque les extrémités de chacune des deux choses qui se touchent, et se suivent, deviennent une seule et même chose. Par conséquent, on voit que le continu n'est possible que pour les choses qui peuvent naturellement former, par le contact, un tout unique. On voit aussi que le premier de ces termes est le conséquent; car ce qui ne fait que venir ensuite ne touche pas, tandis qu'au contraire ce qui est conséquent et continu touche la chose. Mais il ne suffit pas de toucher pour être continu.

§ 14. Pour les choses où il n'y a pas de contact possible, il n'y a pas non plus de combinaison; et c'est là ce qui fait que le point n'est pas identique à l'unité. Pour les points, il y a contact; il n'y en a pas pour les unités; pour elles, il y a seulement succession. Aussi, il y a des intermédiaires pour les points; il n'y en a pas de possible pour les unités.

LIVRE 12 (Traduction Saint-Hilaire, 1838)

CHAPITRE I

De la substance ; son importance dans le monde; la qualité et la quantité ne viennent qu'en sous-ordre, et elles n'ont qu'une réalité secondaire; recherches des anciens philosophes supérieures à celles des philosophes plus récents, en ce qu'elles étaient plus particulières; trois substances: l'une sensible et éternelle; l'autre sensible et périssable; la troisième immobile, comprenant les espèces et les entités mathématiques; division des écoles; les deux premières substances sont étudiées par la Physique ; la troisième est l'objet d'une science spéciale.

§ 1. [1069a] [18] La substance est l'objet de nos études, puisque ce sont les principes et les causes des substances que nous recherchons. Si, en effet, l'on considère une chose quelconque formant un tout, la première partie dans ce tout est la substance ; et si l'on considère l'ordre de succession, c'est la substance encore qui est la première, quand on se place à cet autre point de vue. La qualité et la quantité ne viennent qu'après elle; et même, à parler d'une manière absolue, la qualité et la quantité ne sont pas même des êtres; ce ne sont que des qualifications et des mouvements, qui n'ont pas plus de réalité que n'en peuvent avoir le Non-blanc ou le Non-droit. Nous disons néanmoins de la qualité et de la quantité qu'elles Sont, comme nous le disons aussi du Non-blanc.

§ 2. Il faut ajouter que, à part la substance, rien de tout le reste n'est séparé; et les théories des anciens philosophes nous le font bien voir, puisqu'ils recherchaient les principes de la substance, ses éléments et ses causes. De nos jours, les philosophes prennent plus particulièrement les universaux pour des substances; car ce sont des termes universels que les genres, qu'ils regardent surtout comme des principes et des substances, parce que leurs doctrines sont purement logiques. Les anciens, au contraire, adoptaient de préférence pour principes les substances particulières, le feu, la terre, par exemple, sans s'occuper de trouver un corps commun.

§ 3. Or, il y a trois substances : l'une sensible; et, dans celle-ci, on distingue la substance éternelle et la substance périssable. Tout le monde est d'accord sur cette dernière, qui comprend, par exemple, les plantes et les animaux. L'autre est la substance éternelle, pour laquelle il faut savoir si elle n'a qu'un élément unique, ou si ses éléments sont multiples.

Enfin, il existe une autre substance immobile ; et quelques philosophes soutiennent qu'elle est séparée. Les uns la partagent en deux ; d'autres n'y voient qu'une nature unique, comprenant les espèces et les entités mathématiques ; tandis que d'autres encore n'admettent absolument, comme substances, que les seuls êtres mathématiques.

§ 4. Les deux premières substances relèvent de la Physique, attendu qu'elles sont sujettes au mouvement. [1069b] Mais la dernière appartient à une autre science, puisque elle n'a aucun principe commun avec le reste.

CHAPITRE II

Condition essentielle du changement; il faut qu'il y ait un sujet qui soit permanent pour que le changement puisse s'y opérer d'un contraire à l'autre; c'est la matière ; quatre espèces de changement dans quatre des catégories seulement; le changement est le passage de la puissance à la réalité; citations d'Anaxagore, d'Empédocle, d'Anaximandre, de Démocrite; des diverses espèces de Non-Être; trois causes: la forme, la privation et la matière.

§ 1. La substance sensible est soumise au changement; or, le changement vient toujours, soit d'opposés, soit de termes intermédiaires. Il ne vient pas, cependant, de tous les opposés sans exception ; car on ne peut pas dire du son qu'il soit blanc; mais le changement vient du contraire. Il faut donc nécessairement qu'il existe quelque chose qui change, pour passer d'un contraire à l'autre, puisque ce ne sont pas les contraires eux-mêmes qui peuvent changer.

§ 2. Remarquons, en outre, que ce quelque chose demeure et subsiste, tandis que le contraire ne subsiste pas. Ainsi, il doit y avoir, outre les contraires, un troisième terme, qui n'est autre que la matière. Mais nous avons vu que les changements sont au nombre de quatre, selon qu'ils se passent dans la substance, dans la qualité, dans la quantité, ou dans le lieu.

§ 3. La production absolue, ou la destruction, est le changement relatif à la substance; l'accroissement et le décroissement se rapportent à la quantité ; la modification se rapporte à la qualité; et enfin, le changement relatif au lieu est le déplacement. Donc, les changements se font toujours entre les contraires, dans chaque genre.

§ 4. Ainsi, ce qui change, c'est nécessairement la matière, qui est susceptible d'être l'un ou l'autre des contraires indifféremment. Mais, l'Être se présentant sous deux aspects, tout changement est le passage de l'Être en puissance à l'Être actuel; et, par exemple, c'est le passage de ce qui est blanc en puissance à ce qui est blanc effectivement. Même remarque pour l'accroissement et le dépérissement. Par conséquent, non seulement toutes choses peuvent venir accidentellement du Non-Être; mais en outre, on peut dire que toutes viennent de l'Être, avec cette nuance toutefois que c'est de l'Être qui est en puissance, et qui n'est pas actuel.

§ 5. Voilà ce que signifie l'Unité d'Anaxagore; et c'est là la meilleure interprétation de son axiome, à savoir que « Tout était confondu ». Voilà ce que signifie le Mélange d'Empédocle et d'Anaximandre; ou, comme le dit Démocrite, « Tout était confondu en puissance, mais non pas effectivement ». Ainsi, tous ces philosophes touchaient de bien près, à la théorie de la matière. Donc, tout ce qui change a une matière ; mais c'est une matière autre que celle des choses éternelles, qui ne sont point engendrées, et qui ont un mouvement de simple translation. Cette matière, non soumise à la génération, va d'un lieu à un autre.

§ 6. On peut d'ailleurs se demander de quelle sorte de Non-Être peut venir la génération, puisque le Non-Être peut s'entendre de trois manières. Il y a d'abord le Non-Être en puissance, qui, du reste, ne peut pas indifféremment produire la première chose venue, mais seulement l'un venant de l'autre. Il ne suffit pas de dire que toutes choses étaient ensemble et confondues; car elles diffèrent par leur matière, et l'on peut se demander : Comment sont-elles devenues infinies, au lieu de se réduire à l'unité? Et c'eût été facile, puisque l'Intelligence aussi était Une. Par conséquent, si la matière est Une, il n'a pu se produire en acte que l'Être dont la matière était d'abord en puissance.

§ 7. Ainsi, il y a trois causes, de même qu'il y a trois principes; deux d'entre eux forment l'opposition des contraires : d'une part, la définition avec l'espèce ; d'autre part, la privation ; le troisième principe est la matière.

CHAPITRE III

La matière et la forme sont constantes; trois conditions du changement ; nécessité d'un point d'arrêt pour ne pas se perdre dans l'infini; toute substance dans la nature vient d'une autre substance de même nom; trois substances distinctes, matière, forme naturelle, individualité; citation et louange de Platon; probabilité d'une substance permanente; rôle de l'Âme, et surtout de l'entendement; réfutation du système des Idées, en ce qui concerne les individus dans In nature; simultanéité de la définition et du défini.

§ 1. Après ce qui précède, il nous faut dire que, ni la matière, ni la forme, ne peuvent être produites; je veux dire, la matière et la forme dernière. En effet, tout changement change quelque chose, par quelque chose, et en quelque chose : [1070a] Par quelque chose, c'est le premier moteur; Quelque chose, c'est la matière ; et En quelque chose, c'est la forme. Le devenir se perdrait dans l'infini, si ce n'est pas seulement l'airain qui devient sphérique, et qu'il faille encore que la forme sphérique devienne aussi, et que l'airain lui-même ait à devenir. Il faut donc nécessairement un point d'arrêt.

§ 2. Puis, il est certain que toute substance vient d'une substance qui porte le même nom qu'elle, soit dans les choses que produit la nature et qui sont des substances, soit dans une foule d'autres choses; car les choses sont le produit, ou de l'art, ou de la nature, ou du hasard, ou de leur propre spontanéité. L'art est un principe qui agit dans un objet autre que lui ; la nature, au contraire, est un principe dans l'objet même; et c'est ainsi qu'un homme produit un homme. Quant aux autres causes, ce sont les privations de celles-là.

§ 3. On peut distinguer trois substances: d'abord la matière, qui est quelque chose de distinct, apparaissant à nos sens; car tout ce qui est Un au contact, sans que ce soit une simple connexion, est matière ou sujet; ensuite, la nature à laquelle aboutit le changement, qui est la forme spéciale de l'Être et sa manière d'être quelconque; enfin, la troisième substance formée des deux premières, et qui est la substance individuelle, comme, par exemple, Socrate, Callias.

§ 4. Dans certains cas, la forme n'existe pas en dehors de la substance composée, qui la revêt. Ainsi, la forme de la maison n'existe pas en dehors de la maison, si ce n'est dans l'art qui la construit. Pour les choses de cet ordre, il n'y a, ni production, ni destruction possible; et c'est

d'une autre manière que les choses sont, ou ne sont pas, comme la maison sans la matière qui la forme, la santé, et tout autre produit de l'art.

§ 5. Mais si la production et la destruction ont lieu quelque part, c'est dans les choses de la nature. Aussi, Platon ne se trompe-t-il pas quand il dit qu'il y a autant d'Idées qu'il y a de choses dans la nature, si, toutefois, il y a des Idées différentes pour des choses telles que le feu, la chair, la tête, etc. Tout est matière dans le monde; et la matière dernière est la matière de la substance par excellence.

§ 6. Les causes motrices doivent donc être considérées comme antérieures à ce qu'elles meuvent. Mais les causes qui ne sont que des définitions sont simultanées à l'objet défini. Par exemple, du moment que l'homme est sain et bien portant, la santé existe aussi; et la figure de la boule d'airain est simultanée à la boule elle-même.

§ 7. Y a-t-il, sous tout cela, quelque chose de permanent, c'est ce qu'il faut voir; car c'est une chose très possible dans certains cas; et, par exemple, on peut croire que l'âme est quelque chose de ce genre, si ce n'est l'âme tout entière, du moins cette partie de l'âme qui est l'entendement; car peut-être l'âme tout entière ne peut-elle avoir cette propriété.

§ 8. Il est donc bien clair que, pour ces choses-là, l'existence des Idées n'a rien de nécessaire, puisque l'homme produit l'homme, et que l'individu produit l'individu. On peut faire une remarque pareille pour les choses que les arts produisent, puisque l'art de la médecine est la définition même et la notion de la santé.

CHAPITRE IV

Les principes et les causes ne peuvent être identiques pour toutes choses; exemple des substances et des relatifs, dont les principes ne peuvent être les mêmes; sens où l'on peut dire que les principes sont communs; différence du principe et de l'élément; principes généraux au nombre de trois: forme, privation et matière; on peut compter aussi trois causes; mais on peut aussi en compter quatre, principes ou causes, en y ajoutant le moteur premier, qui meut tout l'univers.

§ 1 Les causes et les principes sont, en un sens, différents pour les différents objets; et en un sens, ils ne le sont pas, si l'on se borne à parler des causes d'une manière générale, et qu'on admette que c'est, par simple analogie, que les principes sont identiques pour tous les êtres. Ainsi, l'on pourrait se demander si, en effet, les principes sont autres, ou s'ils sont les mêmes pour les substances et pour les relatifs, et appliquer à chacune des autres catégories des considérations semblables. Mais, en ceci, il serait insensé de croire à l'identité des principes pour toutes les choses, puisqu'on arriverait à dire que les relatifs et la substance viennent de principes tout pareils.

§ 2 [1070b] En ce cas, comment l'identité serait-elle possible? En dehors de la substance et des autres catégories, il n'y a rien qui puisse être commun; or, l'élément est antérieur aux objets dont il est l'élément. Mais la substance ne saurait être l'élément des relatifs, pas plus qu'aucun des relatifs ne peut être l'élément de la substance. Encore une fois, comment pourrait-il se faire que les éléments de toutes choses fussent les mêmes, puisqu'il est de tout point impossible que jamais aucun des éléments puisse s'identifier avec le composé, que forment les éléments mêmes? Ainsi, les lettres B et A ne sont pas identiques à la syllabe BA, qu'elles forment.

§ 3 Parmi les choses purement intelligibles, il n'y en a pas davantage qui puissent être des éléments, comme seraient, par exemple, l'Un ou l'Être, puisque l'Être et l'Un se retrouvent dans tous les composés. Aucune des choses intelligibles ne peut être, ni substance, ni relation; et cependant, il faudrait nécessairement qu'elles le fussent.

§ 4 Donc, les éléments ne sont pas les mêmes pour toutes choses; ou plutôt, ainsi que nous venons de le dire, ils sont en partie les mêmes, et en partie ils ne le sont pas. Ils peuvent bien, par exemple, être les mêmes pour les corps sensibles, où la forme est, tantôt le chaud, et, en un autre sens, le froid, c'est-à-dire la privation du chaud. La matière est ce qui, en puissance, est primitivement en soi le froid et le chaud; mais le chaud et le froid sont des substances, ainsi que les composés qui en viennent, et dont ils sont les principes. Et si du froid et du chaud, il sort quelque chose qui soit Un, comme la chair et l'os, qui en viennent, il faut nécessairement que le produit que forment le chaud et le froid, soit différent d'eux.

§ 5 Ainsi, pour ces corps, les éléments et les principes sont les mêmes; mais pour d'autres corps, ils sont différents. Il est donc impossible de dire en ce sens que les principes sont identiques pour tous les corps. Mais il y a entre eux une analogie pareille à celle qui fait dire que les principes sont au nombre de trois : la forme, la privation et la matière, bien que chacun de ces trois termes varie dans chaque genre particulier : par exemple, dans la couleur, c'est le blanc, le noir et la surface; c'est la lumière, l'obscurité et l'air, dont les composés sont la nuit et le jour.

§ 6 Mais comme les causes ne sont pas seulement internes, et que, en outre, elles peuvent être extérieures aux objets, ainsi que l'est le moteur, il est évident qu'il y a une différence entre le principe et l'élément. Tous les deux sont également des causes; et le mot de Principe peut avoir les diverses acceptions que nous venons d'indiquer. Mais ce qui produit le mouvement ou le repos, est bien aussi un principe et une substance. Ainsi, par analogie, on peut compter trois éléments, et quatre causes, ou principes différents, dans les différents êtres; et la cause première, telle que le moteur, peut varier d'un objet à un autre. Santé, maladie, corps; dans cet ordre d'idées, le moteur, c'est la médecine; arrangement, désordre d'un certain genre, pierres de taille, le moteur, c'est l'art de l'architecte.

§ 7 Telles sont les nuances d'acception qu'on peut distinguer dans le mot de Principe. Mais comme le moteur, pour les hommes qui existent dans la nature, c'est l'homme, et que, pour les hommes purement intelligibles, le moteur, c'est la forme ou le contraire de la forme, il y a trois causes, si l'on veut, quoiqu'on puisse aussi en compter quatre. En effet, la santé, à certains égards, se confond avec la médecine; la forme de la maison se confond avec l'architecture, qui la construit; l'homme produit l'homme. Puis, en dehors de ces objets, et comme étant le premier de tous ces moteurs, il y a le moteur qui met tout en mouvement dans l'objet entier.

CHAPITRE V

Rôle des substances; elles sont les premières entre toutes les choses; identité et diversité des principes; rapports de l'acte et de la puissance; la matière n'est jamais qu'en puissance, afin de recevoir tour à tour les contraires; exemple des causes et des éléments de l'homme; des universaux; c'est l'individu qui produit l'individu; l'universel n'a pas d'existence réelle; principes généraux; diversités d'applications qu'ils peuvent recevoir; les primitifs sont nécessairement en acte.

§ 1. Comme, parmi les choses, les unes peuvent avoir une existence séparée, et que les autres ne le peuvent pas, ce sont les premières qui sont les substances; [1071a] et ce qui fait que les substances sont les causes de tout le reste, c'est que, sans les substances, les modes des choses et leurs mouvements ne sauraient exister. Il se peut ensuite que les substances soient l'âme avec le corps, ou l'intelligence et le désir, ou le corps tout seul.

§ 2. Sous un autre point de vue, les principes sont les mêmes par analogie : tels sont l'acte et la puissance; ce qui n'empêche pas que l'acte et la puissance ne soient différents, selon les différents objets, et qu'ils ne s'y comportent différemment. Ainsi, dans certains cas, c'est la même chose qui est, tantôt en acte, et tantôt en puissance ; et ces diversités peuvent se retrouver, par exemple, pour le vin, pour la chair, pour l'homme. Ceci rentre alors dans les causes énumérées par nous. Ainsi, la forme est en acte, quand il existe un être qui peut être séparé, ou quand existe le composé qui résulte des deux. La privation, c'est l'obscurité, ou c'est la maladie. La matière n'est qu'en puissance, puisqu'elle n'est que ce qui peut devenir indifféremment l'un ou l'autre des contraires.

§ 3. L'acte et la puissance diffèrent encore d'une autre manière, dans les choses dont la matière n'est pas la même, et quand leur forme, au lieu d'être la même, est différente aussi. Par exemple, la cause qui produit l'homme, ce sont les éléments, c'est-à-dire le feu et la terre, en tant qu'ils sont la matière; c'est, en outre, sa forme propre ; et aussi, tel autre être extérieur, notamment le père qui l'a engendré. Mais, outre ces causes, on peut dire encore que la cause de l'homme, c'est le soleil et le cercle oblique que le soleil décrit. Ce ne sont là, ni la matière, ni la forme de l'homme, ni la privation, ni rien qui lui soit homogène; mais ce sont ses principes moteurs.

§ 4. Il faut remarquer encore qu'il y a des causes qui peuvent recevoir une appellation universelle, et d'autres auxquelles une telle appellation ne s'applique pas. Ainsi, les premiers principes de toutes choses, ce sont le primitif actuel et la forme; à un autre égard, c'est ce qui est en puissance, ou le possible. Mais les universaux ne sont pas des principes, attendu que l'individuel seul peut être le principe des individus. Homme est bien l'universel de l'homme, mais ce n'est jamais tel ou tel homme; tandis que c'est Pélée qui est réellement le principe d'Achille; c'est votre père qui est votre principe ; et c'est tel B qui est le principe de telle syllabe BA ; si B est universel et absolu, BA l'est également.

§ 5. De plus, les espèces sont les principes des substances. C'est que les causes et les éléments diffèrent, ainsi qu'on l'a dit, pour les choses qui ne sont pas dans le même genre: les couleurs et les sons, par exemple, ou bien aussi la substance et la quantité. Les principes ne se confondent que par analogie. Ils sont encore différents même pour des choses qui sont de la même espèce; non pas qu'alors ils diffèrent spécifiquement, mais ils diffèrent en ce sens qu'il y a un principe distinct pour chaque individu. Et, par exemple, la matière dont vous êtes fait, votre forme et votre moteur, ne sont, ni ma matière, ni ma figure, ni mon moteur. On ne pourrait les identifier que par leur définition générale.

§ 6. Quant à savoir quels sont les principes et les éléments des substances, des relatifs, des qualités, et s'ils sont différents ou s'ils sont identiques, il est évident que, si l'on ne consulte que leurs acceptions multiples, ils peuvent être les mêmes pour chaque chose; mais que, si l'on y fait les distinctions nécessaires, ils ne sont plus les mêmes, et qu'ils sont autres. Ils ne sont identiques qu'en ce sens qu'ils sont les principes de tout, ou le sont au moins par analogie, en tant qu'ils sont la matière, la forme, la privation, et le moteur en toutes choses.

[§ 7.](#) En un autre sens encore, on peut regarder les causes des substances comme les causes de tout, puisque tout est détruit dès que les substances sont détruites. La cause aussi est le primitif en acte, en Entéléchie. C'est encore de cette façon que se présentent les autres primitifs, tels, que les contraires, qui ne peuvent être pris, ni comme des genres, ni en plusieurs acceptions. Enfin, les matières, dans toutes les choses, peuvent être considérées également comme des causes.

[§ 8.](#) [\[1071b\]](#) Nous avons donc expliqué ce que sont les principes des choses sensibles. et quel en est le nombre; et nous avons dit aussi comment ils sont les mêmes, et comment ils sont différents.

CHAPITRE VI

Nécessité d'une substance éternelle et immobile ; le mouvement est éternel, ainsi que la durée ; le temps et le mouvement se mesurent mutuellement et se confondent; l'acte est indispensable au mouvement; la puissance n'y suffit pas ; critique de la théorie des idées; il faut une substance éternelle, et immatérielle; question de l'antériorité entre l'acte et la puissance ; opinions des Théologues et des Naturalistes; Leucippe et Platon soutiennent l'éternité de l'acte; question du premier principe ; lacune dans la théorie de Platon; l'antériorité de l'acte sur la puissance est soutenue par Anaxagore, Empédocle et Leucippe; uniformité et régularité périodique de l'univers ; conditions de la production et de la destruction éternelles des choses; nécessité d'un premier principe actuel et agissant sur un autre principe; les deux principes réunis sont causes de la diversité éternelle des phénomènes.

[§ 1.](#) Nous avons reconnu qu'il y a trois substances, dont deux sont physiques, et dont la troisième est immobile. Maintenant nous allons démontrer, pour cette dernière, que, de toute nécessité, il n'y a qu'une substance éternelle qui puisse être immobile. Les substances, en effet, sont les premiers des êtres; et si toutes les substances étaient périssables, tout absolument serait périssable comme elles. Mais il est impossible que le mouvement naisse, ou qu'il périsse, puisqu'il est éternel, ainsi que nous l'avons établi. Le temps ne peut pas davantage commencer ni finir, puisqu'il ne serait pas possible qu'il y eût, ni d'Avant, ni d'Après, si le temps n'existait pas.

[§ 2.](#) Ajoutons que le mouvement est continu de la même manière que le temps peut l'être aussi ; car, ou le temps se confond identiquement avec le mouvement, ou il est un de ses modes. Or, le mouvement ne peut être continu que dans l'espace; et le seul mouvement qui, dans l'espace, puisse être continu, c'est le mouvement circulaire.

[§ 3.](#) Mais l'être capable de mouvoir, ou capable de faire quelque chose, a beau exister, s'il n'agit pas actuellement dans une certaine mesure, il ne peut pas y avoir de mouvement, puisqu'il se peut fort bien que ce qui a la puissance d'agir n'agisse pas . Il serait donc bien inutile de supposer des substances éternelles, et nous nous abstiendrions de le faire, comme d'autres supposent, les Idées, s'il ne devait pas y avoir un principe qui fût en état de produire le changement. Mais ce principe lui-même, non plus que toute autre substance, qu'on supposerait en dehors des Idées, ne suffit pas ; car, si cette substance n'agit point, le mouvement sera impossible. Et même elle agirait, que ce n'est encore rien, si sa substance n'est qu'en puissance; car alors, le mouvement ne sera pas éternel, puisque ce qui n'est qu'en puissance peut aussi n'être pas.

§ 4. Il doit donc exister un principe dont l'essence soit d'être en acte. De plus, il faut que de telles substances soient sans matière; car ce sont les substances sans matière qui doivent être éternelles, s'il y a quelque chose d'éternel au monde. Donc, elles sont en acte.

§ 5. Mais ici on soulève un doute, et l'on dit :

« Il semble que tout ce qui est en acte doit être aussi en puissance, tandis que tout ce qui est possible n'est pas toujours actuel. Par conséquent, la puissance est antérieure à l'acte. » Que si l'on admet cela, pas un seul être ne pourra plus exister ; car il est très concevable que quelque chose ait la puissance d'être, sans être cependant encore. Mais, si comme le disent les Théologues, c'est de la Nuit que tout vient, ou si, avec les Naturalistes, nous supposons qu'au début toutes choses étaient confondues ensemble, l'impossibilité est la même; car, d'où pourra venir le mouvement, s'il n'y a pas actuellement de cause qui le produise? Certes, ce n'est pas la matière qui se donne à elle-même le mouvement; c'est, par exemple, l'art de l'architecte, qui le lui communique. Ce ne sont pas davantage les menstrues, ce n'est pas la terre qui donneront non plus le mouvement; mais c'est la liqueur séminale et le germe.

§ 6. De là vient que quelques philosophes ont affirmé que l'acte est éternel, comme Leucippe et Platon, attendu, disent-ils, qu'il faut que le mouvement subsiste toujours. Mais ces philosophes ne nous apprennent pas pourquoi le mouvement a lieu, ni quel il est; ils ne nous apprennent pas non plus comment il est ce qu'il est, et ils ne remontent pas davantage jusqu'à sa cause. Rien, en effet, ne se meut au hasard ; mais il faut qu'il y ait quelque chose qui subsiste éternellement; de même qu'il y a, sous nos yeux, des choses qui sont mises en mouvement par leur nature, ou qui sont mues toujours par force de telle ou telle manière, ou qui le sont par l'intelligence de l'homme, ou par tel autre principe que nous pouvons observer.

§ 7. On peut se demander aussi : Quel est le premier de tous les mouvements ? C'est là un point d'une importance incalculable. Et, pourtant, Platon lui-même ne peut dire que ce soit le principe qui, comme il l'affirme quelquefois, [1072a] se donne le mouvement à lui-même. Car, à l'entendre, l'âme est postérieure au Ciel, ou contemporaine du Ciel.

§ 8. Mais supposer que la puissance est antérieure à l'acte, c'est une opinion qui est juste à certains égards, et qui, à certains égards, ne l'est pas. Nous en avons expliqué la raison. Que l'acte soit antérieur à la puissance, c'est ce que croit Anaxagore, puisque l'Intelligence, telle qu'il la conçoit, est en acte. C'est ce que croit aussi Empédocle, avec sa doctrine de l'Amour et de la Discorde ; c'est ce que pensent, enfin, ceux qui, comme Leucippe, affirment l'éternité du mouvement. Par conséquent, le Chaos ou la Nuit n'ont pas subsisté durant un temps infini. Or, les choses sont éternellement les mêmes qu'elles sont, soit qu'elles aient des périodes régulières, soit qu'elles aient toute autre organisation, du moment qu'on admet que l'acte est antérieur à la puissance. Mais si l'univers, dans sa périodicité, reste toujours le même, il faut qu'il y ait quelque chose de permanent et d'éternel, qui agisse toujours de la même manière. Enfin, pour qu'il y ait production et destruction des choses, il faut qu'il existe un autre principe qui puisse agir éternellement, soit dans un sens, soit dans l'autre.

§ 9. Donc, il y a nécessité que ce principe agisse en soi directement, et qu'il agisse aussi sur un autre que lui. Il faut, par conséquent, qu'il agisse, ou sur l'autre principe, ou sur le primitif. Or, nécessairement, c'est sur ce dernier; car, à son tour, le primitif est à la fois cause pour lui-même et pour l'autre. Le primitif est donc supérieur; car c'est lui, comme nous l'avons vu, qui est cause de l'uniformité éternelle des choses, tandis que l'autre principe est cause de leur

diversité. Mais, évidemment, ce sont les deux ensemble qui sont causes de leur diversité éternelle.

§ 10. Voilà ce que sont les mouvements ; et à quoi bon, dès lors, chercher d'autres principes ?

CHAPITRE VII

Conséquences de l'éternité du mouvement; nécessité d'un être éternel qui le produise et le maintienne; opinion qu'on peut se faire de ce mouvement produit par un être immobile ; action qu'exerce l'objet désiré sur les êtres qui le désirent ; nécessité de diverses nuances; nécessité de l'absolu, principe auquel sont suspendus l'univers et la nature; la vie de Dieu, autant que l'homme peut la concevoir d'après la sienne propre ; comment l'intelligence et l'intelligible peuvent se confondre; définition de Dieu; son éternelle félicité de contemplation; erreur des Pythagoriciens et de Speusippe, qui font le germe antérieur à l'être d'où le germe est sorti. Le principe éternel ne peut avoir aucune grandeur, ni finie, ni infinie.

§ 1. Comme il peut en être ainsi qu'on vient de le dire, et comme, s'il n'en était pas ainsi, tout viendrait de la Nuit, ou de la confusion primitive de toutes choses, ou même du Néant, du Non-Être; nous pouvons affirmer que ces difficultés sont résolues pour nous. Oui, il existe quelque chose qui est éternellement mû, d'un mouvement qui ne s'arrête jamais; et ce mouvement est circulaire. Cette vérité n'est pas évidente seulement pour la raison ; elle est, en outre, évidemment prouvée par les faits eux-mêmes.

§ 2. Donc, le premier ciel est éternel; donc, il existe aussi quelque chose, qui lui donne le mouvement. Mais, comme le mobile intermédiaire est mû et meut à son tour, il faut concevoir quelque chose qui meut sans être mû, quelque chose d'éternel, qui est substance et qui est acte. Or, voici comment il meut : c'est comme le désirable et l'intelligible, qui meut sans être mû. De part et d'autre, pour l'intelligible et le désirable, les primitifs sont les mêmes. L'objet désiré est ce qui nous paraît être bien; et le primitif de la volonté, c'est le bien même. Nous le souhaitons, parce qu'il nous paraît souhaitable, bien plutôt qu'il ne nous paraît souhaitable parce que nous le souhaitons; car, en ceci, c'est l'intelligence qui est le principe. Or, l'intelligence n'est mue que par l'intelligible.

§ 3. L'intelligible est l'autre série, qui existe par elle-même; c'est en elle qu'est la substance première, et c'est en celle-ci qu'existent la substance absolue et la substance en acte. Mais l'Un et l'Absolu ne se confondent pas; l'Un exprime la mesure; l'Absolu exprime la manière d'être de la chose. Toutefois, le bien et le préférable en soi, sont dans la même série ; et c'est le primitif qui est toujours, ou le meilleur, ou ce qui est analogue au meilleur. [1072b] Pour se convaincre que le pourquoi des choses est dans les immobiles, il suffit de faire la division suivante : Le pourquoi s'applique à un objet; et de ces deux termes, le pourquoi est dans les immobiles; l'objet n'y est pas. Le pourquoi détermine le mouvement, en tant qu'il est animé; et, une fois mû, il meut tout le reste.

§ 4. Si donc une chose est mue, c'est qu'elle peut aussi être autrement qu'elle n'est. Par conséquent, si la translation est le premier des mouvements, et si elle est un acte en tant qu'elle est mue, il faut aussi qu'elle puisse être autrement qu'elle n'est, au moins relativement au lieu, si ce n'est dans sa substance. Mais, du moment qu'il existe une chose qui donne le mouvement, en étant elle-même immobile et en étant actuelle, cette chose-là ne peut absolument point être autrement qu'elle n'est; car la translation est le premier des changements

; la première des translations est la translation circulaire; et c'est elle que produit le premier moteur.

[§ 5.](#) Donc, de toute nécessité, ce principe existe; en tant que nécessaire, il est parfait tel qu'il existe; et c'est à ce titre qu'il est le principe. D'ailleurs, le nécessaire peut s'entendre avec diverses nuances : nécessité de violence qui contraint notre penchant; nécessité de ce qui est indispensable à la réalisation du bien; enfin, nécessité de ce qui ne peut pas être autrement qu'il n'est, et est absolu. C'est à ce principe, sachons-le, qu'est suspendu le monde, et qu'est suspendue la nature. Cette vie, dans toute la perfection qu'elle comporte, ne dure qu'un instant pour nous. Mais lui, il en jouit éternellement, ce qui pour nous est impossible; sa félicité suprême, c'est l'acte de cette vie supérieure.

Et voilà comment aussi pour l'homme, veiller, sentir, penser, c'est le comble du bonheur, avec les espérances et les souvenirs qui se rattachent à tous ces actes.

[§ 6.](#) L'intelligence en soi s'adresse à ce qui est en soi le meilleur; et l'intelligence la plus parfaite s'adresse à ce qu'il y a de plus parfait. Or, l'intelligence arrive à se penser elle-même, en se saisissant intimement de l'intelligible; elle devient intelligible, en se touchant elle-même, et en se pensant, de telle sorte que l'intelligence et l'intelligible se confondent. En effet, ce qui peut être à la fois l'intelligible et la substance, c'est l'intelligence; et elle est en acte, quand elle les possède en elle-même. Par conséquent, ce que l'intelligence semble avoir de divin appartient plus particulièrement encore à ce principe ; et la contemplation est ce qu'il y a, dans l'intelligence, de plus délicieux et de plus relevé.

[§ 7.](#) Si donc Dieu jouit éternellement de ce suprême bonheur, que nous, nous ne goûtons qu'un moment, c'est une chose déjà bien admirable; mais, s'il y a plus que cela, c'est encore bien plus merveilleux. Or, il en est bien ainsi ; et la vie appartient certainement à Dieu, puisque l'acte de l'intelligence, c'est la vie même, et que l'intelligence n'est pas autre chose que l'acte. Ainsi, l'acte en soi est la vie de Dieu ; c'est la vie la plus haute qu'on puisse lui attribuer; c'est sa vie éternelle; et voilà comment nous pouvons affirmer que Dieu est l'être éternel et l'être parfait. Donc, la vie, avec une durée continue et éternelle, est son apanage; car Dieu est précisément ce que nous venons de dire.

[§ 8.](#) On méconnaît la vérité, quand on suppose, comme le font les Pythagoriciens et Speusippe, que le bien et le beau parfaits ne sont pas dans le principe des choses, par cette raison que, si, dans les plantes et les animaux, leurs principes aussi sont des causes, le beau et le parfait ne se trouvent, cependant, que dans les êtres qui proviennent de ces principes. C'est là une erreur, puisque le germe provient lui-même d'êtres parfaits qui lui sont antérieurs; car le primitif, ce n'est pas le germe ; c'est l'être complet qui l'a produit. [\[1073a\]](#) Sans doute, on peut bien dire que l'homme est antérieur au germe ; mais l'homme antérieur n'est pas l'homme qui est venu du germe, c'est, au contraire, cet autre homme d'où le germe est venu.

[§ 9.](#) Ce qui précède suffit pour démontrer l'existence d'une substance éternelle, immobile, séparée de tous les autres êtres que nos sens peuvent percevoir. Il a été démontré aussi qu'une substance de cet ordre ne peut pas avoir une grandeur quelconque, mais qu'elle est sans parties et sans divisions possibles. Car elle produit le mouvement pendant le temps infini; or, aucun être fini ne peut avoir une puissance infinie; et comme toute grandeur est, ou infinie, ou finie, ce principe ne peut être, ni une grandeur finie, d'après ce qu'on vient de dire, ni une grandeur infinie, parce que nulle grandeur ne peut être infinie, quelle qu'elle soit. Enfin, ce principe doit également être, et impassible, et inaltérable, puisque tous les autres mouvements ne viennent qu'après le mouvement de locomotion.

[§ 10](#). Ces considérations doivent faire voir clairement que les choses sont bien ainsi que nous venons de les exposer.

CHAPITRE VIII

Théorie de la substance éternelle; insuffisance du système des Idées sur cette question; unité de la substance éternelle; rôle des astres et des planètes; il y a autant de substances éternelles que de planètes diverses; caractère spécial de l'astronomie, entre toutes les sciences ; recherches particulières de l'auteur; système d'Eudoxe sur le soleil et la lune, sur les planètes et les étoiles fixes; système analogue de Callippe; nombre des sphères élevé à quarante-sept; multiplicité des substances éternelles; unité du ciel, et unité du moteur; traditions vénérables de l'antiquité; les astres sont des Dieux, et la divinité enveloppe la nature entière; utilité de ces grandes croyances, dégagées des fables dont elles sont obscurcies.

[§ 1](#). Quant à savoir si cette substance éternelle est unique, ou s'il y en a plusieurs, et combien il y en a, c'est une question qu'il faut étudier; et l'on ne doit point négliger même les opinions des autres philosophes, quoique, sur le nombre de ces substances, ils n'aient rien dit qui offre quelque clarté.

[§ 2](#). Le système des Idées n'a pas essayé, relativement à ce point, de discussion spéciale. Les partisans de cette doctrine nous disent bien que les Idées sont des nombres; mais, en ce qui touche les nombres mêmes, parfois ils en parlent comme s'il y en avait une infinité; et, d'autres fois, ils les supposent strictement limités à la Décade. D'où vient cette quantité précise de nombres, on ne nous en apprend pas la cause, avec le soin qu'exige une démonstration. Nous allons donc, pour notre part, traiter cette question, en partant des faits, et des considérations que nous avons développées.

[§ 3](#). Le principe des choses, l'être premier est immobile ; il l'est en soi, et il l'est aussi par accident. Le mouvement qu'il produit, c'est le mouvement premier, c'est le mouvement éternel; et ce mouvement est unique. Or, nécessairement, le mobile est mû par quelque chose, et le moteur premier doit nécessairement être immobile en soi. De plus, le mouvement éternel ne peut être produit que par un éternel moteur; et le mouvement unique, par un moteur qui est unique aussi.

[§ 4](#). Mais, à coté de la simple et absolue translation de l'univers, que détermine selon nous la substance première et immobile, nous pouvons observer d'autres translations, celles des planètes, qui sont également éternelles; car le corps qui se meut circulairement est éternel, et il est sans repos, ainsi que nous l'avons démontré dans la *Physique*.

[§ 5](#). Il en résulte qu'il y a nécessité que chacune de ces translations diverses soient aussi produites isolément, par quelque substance immobile éternelle. C'est que, en effet, la nature des astres est également une sorte de substance éternelle; le moteur doit en être éternel, et il doit être antérieur au mobile mû par lui, de même que ce qui est antérieur à la substance ne peut être non plus qu'une substance.

[§ 6](#). Donc, il est évident qu'il faut nécessairement qu'il y ait autant de substances que de planètes, et que ces substances soient, par leur nature, éternelles, immobiles, en soi, sans étendue ni grandeur, d'après les raisons que nous en avons précédemment données. [\[1073b\]](#) Il

est clair, par suite, que les Planètes sont des substances; et l'on comprend quelle est la première, quelle est la seconde d'entre elles, d'après l'ordre même que présentent les translations des astres.

[§ 7.](#) Quant au nombre de ces translations, il n'y a qu'à le demander à cette partie des sciences mathématiques qui se rapproche le plus de la philosophie, c'est-à-dire, à l'astronomie. En effet, l'astronomie observe et étudie une substance sensible, mais éternelle, tandis que les autres sciences mathématiques n'étudient point de substance, témoin l'arithmétique et la géométrie.

[§ 8.](#) Que le nombre des mouvements dont ces corps sont animés soit plus considérable que le nombre de ces corps mêmes, c'est ce dont on peut s'assurer avec la moindre attention, puisque chacun des astres qui errent dans l'espace a plus d'un mouvement. Quel est précisément le nombre de ces mouvements divers? C'est ce que nous allons, à notre tour, essayer d'éclaircir, afin de faire mieux comprendre les assertions de quelques mathématiciens, et de fournir à l'esprit un nombre déterminé, auquel il puisse se fixer avec quelque précision.

[§ 9.](#) Du reste, tantôt nous donnerons nos propres recherches, tantôt nous ferons des emprunts à ceux qui se livrent à des recherches analogues; et, si, parfois, leurs observations sont en opposition avec celles que nous allons exposer ici, l'on devra nous en savoir bon gré aux uns et aux autres, tout en ne s'en rapportant qu'aux plus exacts.

[§ 10.](#) Eudoxe a cru que le soleil et la lune faisaient chacun leur révolution dans trois sphères distinctes. La première de ces sphères, selon lui, est celle des étoiles fixes; la seconde est celle qui passe par le milieu du zodiaque; et la troisième, celle qui se dirige obliquement dans la largeur du zodiaque. Seulement, d'après Eudoxe, le cercle que décrit la lune est plus oblique que le cercle décrit par le soleil.

[§ 11.](#) Quant aux planètes, Eudoxe leur assignait à chacune quatre sphères. De ces quatre sphères, la première et la seconde étaient les mêmes que pour la lune et le soleil; car, l'une est la sphère des étoiles fixes, qui emporte, selon Eudoxe, toutes les sphères sans exception; et l'autre est la sphère placée au-dessous de celle-là, et qui, avant son mouvement par le milieu du zodiaque, est commune à toutes. Quant à la troisième sphère, elle a ses pôles sur la ligne qui passe par le milieu du zodiaque. La quatrième, enfin, a son mouvement et ses cercles obliques sur le milieu de la troisième. Eudoxe ajoute que les pôles de la troisième sphère sont aussi les pôles des autres; mais ceux de Vénus et de Mercure se confondent.

[§ 12.](#) Callippe donnait aux sphères la même position que leur donnait Eudoxe, c'est-à-dire qu'il les classait de même pour l'ordre des distances. Quant au nombre de ces sphères, il en accordait le même nombre qu'Eudoxe à Jupiter et à Saturne; mais il prétendait qu'il fallait ajouter deux sphères à celles de la lune et du soleil, pour bien représenter les phénomènes. Il n'en ajoutait qu'une seule pour chacune des autres planètes.

[§ 13.](#) En outre, pour que toutes les sphères réunies rendissent bien compte des phénomènes observés, il croyait qu'il était nécessaire [\[1074a\]](#) qu'à chaque planète il y eût d'autres sphères en nombre égal, moins une, allant en sens inverse, et rétablissant la première sphère dans sa même position, relativement à l'astre toujours placé au-dessous. C'était à cette seule condition, suivant lui, que le mouvement des planètes pouvait s'expliquer complètement.

[§ 14.](#) Si donc les sphères, dans lesquelles tous ces astres se meuvent, sont, d'une part, au nombre de huit, et d'autre part, au nombre de vingt-cinq, les seules d'entre elles qui ne doivent point se mouvoir en sens inverse, sont celles où se meut l'astre placé au plus bas. Il y en aura donc six qui iront en sens contraire des deux premières; et il y en aura seize qui iront en sens contraire des quatre autres. Le nombre de toutes ces sphères, tant de celles qui ont le mouvement régulier que de celles qui vont en sens opposé, sera en tout de cinquante-cinq. Mais, si l'on n'ajoute pas à la lune et au soleil les mouvements dont nous avons parlé, toutes les sphères réunies ne seront plus qu'au nombre de quarante-sept.

[§ 15.](#) Voilà donc quel est le nombre des sphères; et il paraît tout à fait rationnel de supposer que les substances, et les principes immobiles et sensibles, sont en nombre égal. Quant à démontrer que ce soit là ce qui est nécessairement vrai, nous laissons ce soin à de plus forts que nous. Mais, s'il est impossible qu'un mouvement puisse avoir lieu sans contribuer au mouvement d'un astre, et si l'on est forcé de croire que toute nature et toute substance immuable et en soi, atteint toujours la meilleure fin possible, il faut affirmer que, en dehors des substances dont il s'agit, il n'y a pas d'autre nature possible, et que le nombre des substances qui vient d'être indiqué est absolument nécessaire.

[§ 16.](#) Si, en effet, il en existait d'autres, elles produiraient des mouvements, en tant qu'elles seraient la fin et le but d'un mouvement produit. Or, il est impossible qu'il y ait d'autres mouvements, en dehors de ceux que nous avons énumérés. C'est là ce qu'on peut conjecturer d'après les corps mêmes qui sont en mouvement; car, si tout ce qui meut est naturellement fait pour ce qui est mû, et si tout mouvement a lieu en vue d'un mobile quelconque, il s'ensuit que jamais un mouvement n'a lieu pour lui-même, ni pour un autre mouvement, mais uniquement pour les astres.

[§ 17.](#) Que si, en effet, un mouvement avait lieu en vue d'un mouvement, celui-ci devrait aussi avoir lieu en vue de quelques autres mouvements; mais, comme il ne se peut pas qu'on aille ainsi à l'infini, il faut que la fin et le but de tout mouvement soit un de ces corps divins qui se meuvent dans le ciel. Or, il est de toute évidence qu'il n'y a qu'un seul ciel de possible; car s'il y avait plusieurs cieux, tout comme il y a plusieurs hommes, il pourrait bien y avoir un seul principe spécifiquement applicable à chacun d'eux, mais, numériquement, les principes seraient multiples. Or, tout ce qui est multiple en nombre a nécessairement une matière. La définition est unique et la même pour des êtres multiples, comme est la définition de l'homme; et, par exemple, Socrate est bien Un; mais le primitif, l'essence, qui fait qu'une chose est ce qu'elle est, ne comporte pas de matière, puisque c'est l'acte même, l'Entéléchie, ce qui a en soi sa propre fin,

[§ 18.](#) Ainsi donc, rationnellement et numériquement, le premier moteur est unique et immobile; et ce qu'il meut éternellement et continuellement est unique aussi. Donc, il n'y a qu'un seul et unique ciel. [\[1074b\]](#) Une tradition qui nous est venue de l'antiquité la plus haute, et qui a été transmise à la postérité sous le voile de la fable, nous apprend que les astres sont des Dieux, et que le divin enveloppe la nature tout entière. Tout ce qu'on a pu ajouter de fabuleux à cette tradition n'a eu pour but que de persuader la multitude, afin de rendre plus facile l'application des lois et de servir l'intérêt commun. C'est ainsi qu'on a prêté aux Dieux des formes humaines, et même parfois aussi des figures d'animaux, et qu'on a imaginé tant d'autres inventions, qui étaient la suite et la reproduction de celles-là. Mais si l'on dégage de tout cela ce seul principe, que les hommes ont cru que les substances premières sont des Dieux, on peut trouver que ce sont là réellement des croyances vraiment divines, et qu'au milieu des alternatives où, tour à tour, et selon qu'il a été possible, les arts et les sciences

philosophiques ont été, suivant toute apparence, découverts et perdus plus d'une fois, ces doctrines de nos ancêtres ont été conservées jusqu'à nos jours, comme de vénérables débris.

[§ 19.](#) C'est là du moins dans quelle mesure restreinte nous apparaissent, avec quelque clarté, la croyance de nos pères et les traditions des premiers humains.

CHAPITRE IX

Théorie de l'intelligence divine ; Dieu doit penser sans cesse, et c'est là sa dignité propre ; il doit penser à eu qu'il y a de plus grand, et il ne doit jamais changer ; l'intelligence ne peut que se penser elle-même, puisqu'elle est ce qu'il y a de plus grand dans l'univers; la pensée et l'objet pensé, tous deux immatériels, se confondent dans l'intelligence de Dieu; comparaison de l'intelligence humaine avec l'intelligence divine.

[§ 1.](#) En ce qui regarde l'intelligence éternelle, on peut soulever plus d'une question. Elle est bien certainement le plus divin de tous les phénomènes; mais quelles conditions doit-elle remplir pour avoir cette supériorité? C'est là un point qu'il est bien difficile d'éclaircir. Si elle ne pense actuellement à rien, et qu'elle soit comme serait un homme plongé dans un profond sommeil, où est la dignité qui lui appartient? Si elle pense, mais que sa pensée dépende d'un autre principe supérieur, le principe, qui fait la substance de l'Intelligence divine, n'étant plus alors la pensée en acte, mais une simple puissance de penser, il s'ensuit que l'Intelligence divine n'est plus la substance la plus relevée; car sa dignité tout entière ne consiste qu'à penser.

[§ 2.](#) D'ailleurs, que sa substance soit l'intelligence seule, ou que cette substance soit l'acte même de l'intelligence, à quel objet l'Intelligence éternelle peut-elle s'appliquer? Ou l'Intelligence se pense elle-même, ou elle pense une autre chose qu'elle. Si c'est une autre chose, ou cette autre chose qu'elle pense est toujours la même, ou bien c'est une variété de choses qui se succèdent. Mais importe-t-il, ou n'importe-t-il en rien, de penser au bien tout seul, ou de penser à un objet quelconque? Et n'y a-t-il pas même des objets auxquels il serait absurde de croire que l'Intelligence divine pût penser? Donc, évidemment, le principe le plus divin pense à ce qu'il y a de plus haut dans le monde, et il ne change pas; car le changement ne pourrait qu'être une infériorité ; et un mouvement, quel qu'il fût, serait déjà quelque chose d'inférieur.

[§ 3.](#) En premier lieu donc, si l'Intelligence divine n'est pas l'acte de la pensée même, et si elle est simplement la faculté de penser, il est rationnel de supposer que la continuité de la pensée sera pour elle une fatigue. En second lieu, il n'est pas moins clair qu'il y aurait alors quelque chose de plus noble que l'Intelligence divine; et ce serait l'intelligible conçu par elle; car la faculté de penser et l'acte de penser subsistent toujours dans l'intelligence, même quand on pense à ce qu'il y a de pis. Mais c'est là une dégradation à fuir, et il est des choses qu'il vaut mieux ne voir pas plutôt que de les voir.

[§ 4.](#) Dans ces conditions, l'Intelligence divine cesserait d'être ce qu'il y a de plus parfait au monde. Donc, cette Intelligence se pense elle-même, puisqu'elle est ce qu'il y a de plus parfait; et l'Intelligence divine est l'intelligence de l'intelligence. La science, la sensation, l'opinion, la réflexion semblent toujours s'adresser à quelque objet extérieur, et elles ne s'adressent à elles-mêmes qu'indirectement.

§ 5. Mais, si penser et être pensé sont choses différentes, sous lequel de ces deux rapports la perfection appartient-elle à l'Intelligence divine? Sans doute, la pensée et l'objet qu'elle pense n'ont pas une existence identique. Mais, dans quelques cas, la science et son objet ne peuvent-ils pas se confondre? [1075a] Dans les sciences qui ont pour but de produire quelque chose, c'est la substance et l'essence immatérielle qui se confondent avec l'objet. Dans les sciences spéculatives, la définition et la pensée de la chose sont la chose même. Donc, la chose pensée et l'intelligence qui la pense n'étant point différentes, toutes les fois qu'il n'y a pas de matière, il y a alors identité ; c'est-à-dire que l'intelligence ne fait qu'un avec l'objet qu'elle pense.

§ 6. Reste, cependant, la question de savoir ce qu'il en est quand l'objet pensé est complexe; car, la Pensée divine aurait alors à éprouver un changement, en s'appliquant aux diverses parties de l'ensemble de cet objet. Ou bien tout ce qui est immatériel, n'est-il pas indivisible? Et n'en est-il pas ici de même que pour l'intelligence de l'homme? Elle aussi s'applique à des composés; et cependant, elle peut être durant quelques instants dans cette heureuse disposition ; le bien n'est pas toujours pour elle dans telle ou telle partie de l'objet; mais le mieux qu'elle poursuit, et qui est tout autre, se réalise dans un certain ensemble. C'est ainsi que l'Intelligence divine, se contemplant elle-même, se possède, et subsiste, durant l'éternité tout entière.

CHAPITRE X

Du bien et de la perfection dans l'univers; nécessité de l'ordre dans le monde; organisations diverses des différents êtres; comparaison de l'univers et d'une famille bien réglée; harmonie de l'ensemble des choses; opinions des philosophes sur ce sujet; erreurs insoutenables d'Empédocle, d'Anaxagore et de quelques autres; la théorie de deux principes contraires dans l'univers est fautive ; insuffisance de la théorie des Idées ; supériorité de la théorie nouvelle; opinions des Théologues et des Physiciens; nécessité absolue d'un principe premier, supérieur à tous les autres; sans lui, l'ensemble des choses n'est qu'une succession d'épisodes qui n'ont aucun lien entre eux; l'univers est régi par un seul principe souverain; citation d'un vers d'Homère.

§ 1. Une autre recherche que nous avons à faire aussi, c'est de savoir comment la nature de l'univers jouit du bien et de la perfection. Est-ce quelque chose qui serait séparé de lui, et qui existerait en soi et pour soi uniquement? Est-ce simplement l'ordre qui éclate dans les choses? Est-ce l'un et l'autre à la fois, ainsi qu'on l'observe dans l'organisation d'une armée ? Pour une armée, en effet, le bien consiste dans le bon ordre. Mais le bien pour elle, c'est aussi son général ; et même son général est son bien plus que tout le reste, attendu que ce n'est pas l'ordre qui fait le général, et que c'est, au contraire, le général qui constitue l'ordre.

§ 2. Tout dans l'univers est soumis à un ordre certain, bien que cet ordre ne soit pas semblable pour tous les êtres, poissons, volatiles, plantes. Les choses n'y sont pas arrangées de telle façon que l'une n'ait aucun rapport avec l'autre. Loin de là, elles sont toutes en relations entre elles; et toutes, elles concourent, avec une parfaite régularité, à un résultat unique. C'est qu'il en est de l'univers ainsi que d'une maison bien conduite. Les personnes libres n'y ont pas du tout la permission de faire les choses comme bon leur semblé ; toutes les choses qui les regardent, ou le plus grand nombre du moins, y sont coordonnées suivant une règle précise, tandis que, pour les esclaves et, les animaux, qui ne coopèrent que faiblement à la fin commune, on les laisse agir le plus souvent selon l'occasion et le besoin.

§ 3. Pour chacun des êtres, le principe de leur action constitue leur nature propre; je veux dire que tous les êtres tendent nécessairement à se distinguer par leurs fonctions diverses ; et, en général, toutes les choses qui contribuent, chacune pour leur part, à un ensemble quelconque, sont soumises à cette même loi.

§ 4. Tout autre système mène à des erreurs et à des impossibilités, dont il est bon de se rendre compte, afin de voir quelles sont, dans tout ceci, les théories les plus acceptables, et celles qui prêtent le moins à la critique. Ainsi, tous les philosophes s'accordent à faire naître toutes les choses de leurs contraires. « Toutes les choses », ce n'est pas exact; « Des contraires », ce ne l'est pas davantage; et pour les cas même où il y a réellement des contraires, on ne nous explique pas comment c'est des contraires que les choses peuvent venir, puisque les contraires ne sauraient agir les uns sur les autres.

§ 5. Pour nous, la solution est toute simple, parce que nous admettons un troisième terme. Certains philosophes prétendent que la matière est l'un des contraires, ainsi que d'autres soutiennent que l'inégal est le contraire de l'égal, et que la pluralité est le contraire de l'unité. Cette difficulté se résout, selon nous, de la même manière. La matière, qui est unique, n'est contraire à quoi que ce soit; et de plus, tout à sa part du mal, à l'exception de l'unité, puisque le mal lui-même est un des deux éléments.

§ 6. Il est d'autres philosophes qui n'admettent pas que le bien et le mal soient des principes, quoique en toutes choses, cependant, le bien soit un principe éminent. D'autres reconnaissent, avec toute raison, que le bien est un principe; mais ils ne nous apprennent pas de quelle façon il peut l'être, soit comme fin, soit comme moteur, soit comme forme.

§ 7. [1075b] Empédocle commet aussi cette erreur, quand il place le bien dans l'Amour. L'Amour est, dès lors, un principe et un moteur, puisque, selon Empédocle, il rassemble et il réunit les choses. Il est, en outre, un principe matériel, puisqu'il fait partie du Mélange. Mais si, en effet, le même être peut tout à la fois être principe matériel, et principe moteur, sa manière d'être n'est pas du moins la même dans les deux cas. Or, quelle est-elle pour l'Amour ? Il est également faux d'avoir fait la Discorde impérissable, puisque la nature de la Discorde est précisément d'être le mal.

§ 8. Quant à Anaxagore, il voit dans le bien le principe moteur des choses; car l'Intelligence produit le mouvement. Mais, comme elle le produit en vue de quelque chose, il s'ensuit que ce quelque chose est autre que l'Intelligence, à moins qu'Anaxagore ne confonde les deux, et ne dise, comme nous, qu'à certains égards la médecine, qui guérit le malade, se confond avec la santé, qu'elle lui rend. Anaxagore se trompe également, quand il ne donne de contraire, ni au bien, ni à l'Intelligence.

§ 9. Mais pas un des philosophes qui admettent les contraires ne sait s'en servir, à moins qu'on ne les mette d'accord; et pas un d'eux ne nous apprend pourquoi telles choses sont périssables, et pourquoi telles autres sont impérissables, puisqu'ils font venir tout des mêmes principes. D'autres font naître les choses du néant; d'autres encore, pour n'en être pas réduits à cette nécessité, confondent tout dans une unité obscure. Un autre oubli non moins général dans tous les systèmes, c'est qu'on ne nous dit jamais comment la production des choses peut être éternelle, et quelle est la cause de la production.

§ 10. Pour les philosophes qui reconnaissent deux principes, il leur en faut nécessairement un troisième, qui soit plus puissant que les deux autres. Les partisans mêmes des Idées doivent

supposer un autre principe qui leur soit supérieur; car d'où vient que les choses ont participé aux Idées, ou qu'elles y participent?

§ 11. Les autres philosophes sont nécessairement amenés à croire que la sagesse et la science la plus haute doivent avoir des contraires. Mais quant à nous, nous ne sommes pas obligés à cette conclusion ; car rien ne peut être contraire au premier de tous les principes. Tous les contraires, en effet, ont une matière; et en puissance, ils sont identiques : par exemple, l'ignorance contraire passe à son contraire; mais il n'y a pas de contraire possible pour le principe premier.

§ 12. Ajoutons que, s'il n'y a pas au monde d'autres choses que les choses sensibles, dès lors il n'y a plus ni principe, ni ordre, ni production des choses, ni harmonie céleste. Dès lors, il faut toujours qu'un principe vienne d'un autre principe antérieur, comme le soutiennent tous les Théologues et tous les Physiciens. Si les Idées et les Nombres existent encore, ce ne sont plus du moins les causes de rien; ou si ce sont encore les causes de quelque chose, ce ne sont certainement pas les causes du mouvement.

§ 13. D'autre part, comment est-il possible que, de choses sans grandeur, puissent sortir une grandeur et un continu? Car le Nombre ne peut jamais produire la continuité, ni comme moteur, ni comme forme. Il n'y a pas non plus un contraire qui puisse jamais servir, ni à faire, ni à mouvoir quoi que ce soit, puisque ce contraire pourrait ne pas être; et que faire quelque chose ne vient qu'après la puissance de le faire. Donc, les êtres ne seraient pas éternels; et cependant, il y en a qui le sont. Par conséquent, il y a quelque chose à retrancher à ces systèmes, et nous avons dit comment.

§ 14. Autre oubli. Aucun de ces philosophes ne nous explique comment les nombres peuvent former une certaine unité, ni comment l'âme ne fait qu'un avec le corps, en un mot comment la forme et la chose peuvent composer un tout unique. Il est certain que la réponse à cette question est impossible pour tous ces philosophes, à moins qu'ils ne disent, avec nous, que c'est le principe moteur qui fait l'unité des choses. Quant à ceux qui prennent le nombre mathématique pour principe premier, et qui composent toujours de cette manière toute autre substance, venant à la suite de ce premier principe, en donnant à chacune des principes différents, [1076a] ils ne font de la substance de l'univers entier qu'une succession d'épisodes, puisque aucune substance, qu'elle soit ou qu'elle ne soit pas, ne peut avoir la moindre influence sur une autre, et ils reconnaissent par là plusieurs principes divers. Mais les choses ne veulent pas être mal gouvernées :

Tant de chefs sont un mal; il ne faut qu'un seul chef.

LIVRE 13 (Traduction Saint-Hilaire, 1838)

CHAPITRE I

Citation de la Physique; utilité de l'examen des opinions antérieures sur la substance immobile et éternelle, en dehors des choses sensibles; deux doctrines différentes sur cette question; théorie des êtres mathématiques et théorie des Idées, tantôt distinctes l'une de l'autre et tantôt confondues; étudier d'abord les êtres mathématiques, et ensuite les Idées; citation des *Traité Exotériques*; opinions diverses sur les êtres mathématiques.

§ 1. [1076a] [8] Nous avons expliqué ce qu'est la substance des choses sensibles, d'abord dans notre discussion de la *Physique* sur la matière, et ensuite [10] quand nous avons traité de la

substance en acte. Mais, comme maintenant nous voulons rechercher s'il existe, ou s'il n'existe pas, une substance immobile et éternelle, en dehors des substances sensibles, et comme aussi nous voulons, s'il existe une telle substance, connaître quelle est sa nature, nous ferons bien de voir d'abord les opinions que d'autres ont émises avant nous. [15] Grâce à cette méthode, si les autres se sont trompés à quelques égards, nous ne serons pas exposés à commettre les mêmes erreurs ; et si nous avons quelque doctrine qui nous soit commune avec eux, nous ne serons pas seuls à être atteints par la critique. Il est toujours, assez agréable de parler des choses mieux que les autres, ou, tout au moins, de pouvoir se dire qu'on n'en a pas parlé plus mal.

§ 2. Sur ce point donc, il y a deux doctrines. [20] D'abord, on reconnaît comme substances les êtres mathématiques, c'est-à-dire, les nombres, les lignes, ou les entités analogues à celles-là; et d'autre part, on admet que les Idées sont aussi des substances. Mais, comme les uns font deux genres distincts, des Idées et des Nombres mathématiques, et comme les autres ne reconnaissent qu'une seule nature pour les deux, tandis que même d'autres encore n'admettent comme substances que des substances mathématiques, ce sont les êtres mathématiques que nous devons tout d'abord étudier. Nous éviterons de nous occuper d'aucune autre nature que de la leur: et, par exemple, nous nous abstiendrons de rechercher s'il y a, ou s'il n'y a pas, des Idées, et si elles sont les principes [25] et les essences des choses, ou bien, si elles ne le sont pas, de quelque manière que ce soit. Nous nous bornerons à étudier exclusivement les êtres mathématiques, pour savoir s'il y en a, ou s'il n'y en a pas ; et si nous trouvons qu'il y en ait, nous nous demanderons alors ce qu'ils sont précisément.

§ 3. Ce n'est qu'après cette recherche que nous nous occuperons séparément des Idées elles-mêmes, soit d'une manière absolue, soit dans la mesure où nous en avons besoin ici; car déjà nous en avons dit à peu près tout ce qu'on en peut dire dans nos *Traité Exotériques*. D'ailleurs, nous entrerons, pour la présente discussion, dans des développements [30] plus étendus, en recherchant si les Nombres et les Idées sont en effet les substances et les principes des êtres ; car, après la théorie des Idées, c'est là une troisième et dernière question qui se présente à nous.

§ 4. Si les êtres mathématiques existent réellement, ils sont nécessairement, ou dans les choses sensibles, comme on l'affirme quelquefois ; ou bien, ils sont séparés des choses que nos sens nous font connaître, comme d'autres philosophes le prétendent aussi. Enfin, dans le cas où il serait prouvé que les êtres mathématiques ne sont, ni dans les choses sensibles, ni hors de ces choses, alors, ou ils n'existent pas du tout, ou bien, ils existent d'une autre façon; et, par conséquent, notre investigation portera, non plus sur leur existence en général, mais sur le mode de cette existence particulière.

CHAPITRE II

Citation des Questions antérieurement énoncées; de la nature des êtres mathématiques; ils sont indivisibles; ils ne peuvent être isolés des choses sensibles; démonstration de cette proposition par l'étude des surfaces, des lignes et des points, et par l'étude des nombres; exemples des diverses sciences, astronomie, géométrie, optique, harmonie ; impossibilité de comprendre l'unité dans les êtres mathématiques; formation des êtres mathématiques; succession des dimensions qui les forment; antériorité et postériorité logiques et substantielles ; différence de la Logique et de la réalité les êtres mathématiques ne sont pas des substances ; ils ne sont pas séparés des choses sensibles ; et ils n'en font point partie ; ils n'existent que dans un sens indirect et tout relatif.

§ 1. En posant certaines Questions énoncées plus haut, nous avons établi que les êtres mathématiques ne peuvent pas se trouver dans les choses sensibles; et nous avons prouvé que c'est là une pure fiction, parce qu'il est impossible que deux solides occupent simultanément le même lieu. [1076b] Nous pourrions dire encore que, en vertu du même raisonnement, on en arriverait à affirmer que toutes les autres puissances, toutes les autres natures, n'existent que dans les êtres sensibles, et qu'aucune n'en est séparée. Voilà ce que nous avons démontré plus haut.

§ 2. Mais, outre ces démonstrations indiscutables, il n'est pas moins évident [5] qu'un corps quelconque ne pourrait plus alors être divisible. En effet, le corps se divisera par la surface; la surface se divisera par la ligne; et la ligne, par le point. Mais, s'il est impossible de diviser le point, il le sera également de diviser la ligne; et, s'il est impossible de diviser la ligne, il y aura la même impossibilité pour tout le reste. Où est donc la différence à soutenir que le point, la ligne, la surface, sont des natures indivisibles de ce genre, [10] ou à soutenir que, ne l'étant point directement elles-mêmes, il y a cependant en elles des natures douées de ces qualités?

§ 3. Au fond, le résultat est le même, puisque, si les choses sensibles sont divisibles, les êtres mathématiques le sont aussi; ou bien, les choses sensibles ne sont pas divisibles non plus.

§ 4. Mais une impossibilité tout aussi certaine, c'est que les natures de ce genre, les natures mathématiques, ne peuvent être isolées des choses. Supposons, par exemple, qu'en dehors des solides sensibles, il y ait d'autres solides qui en soient séparés et différents, et qui leur soient antérieurs, il est bien clair qu'il y aura, [15] nécessairement aussi, dans ces solides, des surfaces, des points, des lignes, qui seront également séparés des choses réelles; c'est la conséquence forcée de ce même raisonnement. Puis, s'il en est ainsi, il y aura encore des surfaces, des lignes, des points, séparés et différents du solide mathématique lui-même, puisque les choses indécomposables sont antérieures aux choses composées.

§ 5. Mais, si les corps non-perceptibles à nos sens sont antérieurs [20] aux corps sensibles, par la même raison, les surfaces qui existent en soi doivent être antérieures aussi aux surfaces qui se trouvent dans les solides immobiles. Par conséquent, ce seraient d'autres surfaces, et d'autres lignes, que celles qui se trouvent en même temps dans les solides séparés. Les unes seraient donc simultanées aux solides mathématiques; les autres seraient antérieures à ces solides.

§ 6. Mais, ces solides mathématiques, à leur tour, [25] auront des lignes, lesquelles lignes par le même motif auront nécessairement d'autres lignes, d'autres points, qui leur seront antérieurs. Puis, dans ces lignes antérieures elles-mêmes, il y aura d'autres points antérieurs encore, qui ne devraient plus en avoir d'antérieurs à eux. Or, c'est là une accumulation insensée; car, s'il n'y a qu'un seul solide [30] en dehors du solide sensible, on compté trois surfaces en dehors des surfaces que nos sens perçoivent: d'abord, les surfaces en dehors des surfaces sensibles; puis, les surfaces dans les solides mathématiques; et, en troisième lieu, les surfaces en dehors même de ces dernières. Les lignes sont de quatre espèces, et les points sont de cinq. Auxquels de tous ces termes s'appliqueront les sciences mathématiques? Ce n'est pas certainement [35] aux surfaces, aux lignes et aux points, qui se trouvent dans le solide immobile, puisque la science ne peut jamais s'occuper que des termes premiers.

§ 7. Le même raisonnement s'applique tout aussi bien aux nombres; car, outre chacun des points, il y aurait encore des unités différentes. Il y en aurait pour chacun des êtres réels; il y

en aurait pour les êtres intelligibles, de telle sorte que les genres des nombres mathématiques pourraient être infinis.

§ 8. Puis, comment répondre aux doutes que nous avons soulevés dans nos Questions? [1077a] Car les faits dont s'occupe l'Astronomie sont alors en dehors des choses sensibles, aussi bien que ceux dont s'occupe la Géométrie. Comment, alors, concevoir l'existence du ciel, de ses différentes parties, ou de tout autre objet qui a du mouvement? Même remarque pour la [5] science de l'Optique, et pour celle de l'Harmonie musicale. Alors, la voix et la vue sont également en dehors des choses sensibles et individuelles.

§ 9. Il est donc évident qu'il en serait de même pour toutes nos sensations, et pour toutes les choses sensibles; car pourquoi les unes plutôt que les autres? S'il en est ainsi, il y aura des animaux séparés des animaux sensibles, puisque les sensations que nous éprouvons le sont aussi.

§ 10. Mais, outre ces substances, les mathématiciens [10] reconnaissent et décrètent encore quelques universaux. Ainsi, il y aurait, suivant eux, quelque autre substance intermédiaire, qui, séparée des Idées et des termes moyens, ne serait, ni nombre, ni point, ni grandeur, ni temps. Mais, si cette substance est impossible, il est évident qu'il ne se peut pas non plus que les êtres mathématiques soient isolés des choses sensibles. En un mot, quand on pose [15] les êtres mathématiques comme des natures indépendantes, on arrive à contredire les opinions les plus habituellement reçues; car nécessairement, quand on leur donne cette existence séparée, on les suppose antérieurs aux grandeurs sensibles, tandis que, en réalité, ils leur sont postérieurs.

La grandeur incomplète est antérieure, si l'on veut, en origine; mais, substantiellement, elle est postérieure, [20] de même que l'être inanimé ne vient qu'après l'être animé.

§ 11. Et puis, par quelle cause et à quel moment les grandeurs mathématiques en arriveront-elles à former une unité et un tout? Les corps que nous voyons autour de nous sont amenés à l'unité, soit par l'action de l'âme, ou d'une partie de l'âme, soit par tout autre agent propre à ce rôle, tandis que, en l'absence de cette action, les grandeurs ne peuvent que se décomposer en se multipliant. Mais pour les êtres mathématiques, divisés comme ils le sont et représentant des quantités, quelle cause pourra leur conférer l'unité et l'y maintenir?

§ 12. D'autre part, les générations des choses ne prouvent pas moins ce que nous disons. [25] Ainsi, les choses se forment, d'abord, en longueur, puis en largeur, enfin en profondeur; et alors, elles sont complètes. Si donc ce qui est ultérieur en génération est antérieur en substance, le corps solide serait antérieur à la surface et à la longueur; et il serait même d'autant plus complet, et d'autant plus entier, qu'il deviendrait un corps animé. Mais comment [30] concevoir une ligne animée, une surface animée? Du moins, une supposition de ce genre dépasse nos sens, qui ne peuvent la vérifier.

§ 13. Ajoutez que, si le corps est une espèce de certaine substance, c'est qu'il a déjà toute la perfection qu'il comporte. Or comment des lignes seraient-elles des substances? Elles ne sont, ni la forme, ni la figure des choses, dans le sens où l'on peut croire que l'âme remplit cette fonction. Elles n'en sont pas non plus la matière, comme le corps solide doit l'être, puisqu'on ne voit pas qu'un être quelconque puisse se composer uniquement de lignes, de surfaces, [35] ni de points. Si, cependant, les êtres mathématiques étaient des substances matérielles, il semble qu'ils devraient alors pouvoir présenter ce phénomène.

§ 14. Ils seront donc, si l'on veut, antérieurs logiquement; [1077b] mais tout ce qui est antérieur logiquement n'est pas, pour cela, substantiellement antérieur. Les choses sont antérieures substantiellement toutes les fois que, en étant séparées, elles n'en continuent pas moins à exister; elles sont logiquement antérieures, toutes les fois que leur notion logique se compose d'autres notions purement logiques. Mais ces deux conditions d'antériorité logique et d'antériorité substantielle, ne se rencontrent jamais ensemble. Si [5] les modes ne sont pas indépendants des substances, par exemple, le mouvement et la blancheur, la blancheur peut bien logiquement être antérieure à l'homme; mais, substantiellement, elle ne peut pas lui être antérieure; car la blancheur ne peut pas exister séparément. Elle existe toujours en même temps que le composé; et, par le composé, je veux désigner ici l'homme qui est blanc.

§ 15. Par conséquent, on voit que, [10] ni le terme abstrait n'est antérieur, ni le terme concret n'est postérieur; car c'est une expression concrète quand on dit, par addition de l'idée de blancheur, que l'homme est blanc. Donc, les êtres mathématiques ne sont pas des substances plus que les corps, et ils ne sont pas par leur existence antérieurs aux choses sensibles; ils ne le sont que logiquement, et il est impossible qu'ils en soient jamais séparés. Ce que nous avons dit suffit à le prouver. Mais [15] comme il n'est pas possible, non plus, que les êtres mathématiques soient dans les choses sensibles, il est manifeste, ou qu'ils n'existent pas du tout, ou qu'ils existent d'une manière spéciale, et qu'ainsi ils n'existent pas absolument; car on se rappelle que le mot d'Être présente toutes ces acceptions et ces nuances diverses.

CHAPITRE III

De la nature propre des Mathématiques; point de vue exclusif d'où elles considèrent les choses; procédés des autres sciences; procédés de la Géométrie; exactitude et simplicité des Mathématiques, à cause de la simplicité même des objets abstraits qu'elles étudient; méthode générale des Mathématiques; méthodes spéciales de l'Harmonie, de l'Optique et de la Mécanique; hypothèses permises à l'arithméticien et au géomètre; critiques injustes élevées contre les Mathématiques; elles s'occupent aussi à leur manière du bien et du beau; indication de nouvelles recherches sur la nature des Mathématiques; certitude des êtres dont les Mathématiques s'occupent.

§ 1. De même que, dans les Mathématiques, les axiomes universels ne s'appliquent pas à des choses qui soient séparées, et en dehors des grandeurs et des nombres réels, mais qu'ils s'appliquent aux nombres et aux grandeurs, sans que [20] ce soit en tant qu'ils peuvent être des grandeurs sensibles, ou qu'ils peuvent être divisibles; de même, il est évident qu'on peut établir aussi des discussions, et des démonstrations, relatives aux grandeurs sensibles, non pas en tant que sensibles, mais en tant que grandeurs.

§ 2. En effet, de même qu'on peut discuter de bien des manières sur les corps susceptibles de mouvement, en les considérant uniquement sous ce rapport, sans s'occuper de la nature spéciale de chacun d'eux et de leurs modifications diverses, [25] et qu'il n'est pas, pour cela, nécessaire de supposer que le mobile soit séparé des objets sensibles, ou qu'il constitue dans ces objets une nature particulière et déterminée; de même, on peut faire aussi l'étude et la science des corps susceptibles de mouvement, non pas en tant qu'ils sont mus, mais uniquement en tant que ce sont des corps, ou en tant qu'ils sont de simples surfaces, ou de simples longueurs, ou bien en tant qu'ils sont divisibles [30] ou indivisibles, et avec une certaine position, ou enfin en tant qu'ils sont exclusivement indivisibles.

§ 3. Par conséquent, puisqu'on peut dire avec vérité non seulement des choses séparées qu'elles existent absolument, mais qu'on le dit aussi des choses qui ne sont pas séparées, comme, par exemple, celles qui sont susceptibles de mouvement, on peut affirmer, [35] avec autant de vérité, l'existence des êtres mathématiques, et admettre que cette existence est bien ce qu'en disent les mathématiciens; et, de même que les autres sciences expriment la vérité sur le sujet particulier qui les occupe, et non sur les accidents de ce sujet, ne parlant pas de la blancheur d'un objet, par exemple, quand l'objet sain est blanc, si elles ne l'étudient qu'en tant qu'il est sain, mais ne parlant chacune, dans leur espèce, que de leur objet propre, [1078a] de la santé si c'est la santé, de l'homme, si c'est l'homme; de même, la géométrie ne s'occupe pas des choses qu'elle étudie, si ce sont des choses accidentellement sensibles, en tant qu'elles sont sensibles; et les sciences mathématiques en général n'auront pas davantage à s'occuper des objets en tant qu'ils tombent sous nos sens.

§ 4. Mais on ne peut pas dire non plus qu'elles s'occupent d'un objet qui serait séparé [5] de tout le reste. Il y a une foule d'accidents essentiels qui sont dans les choses, en tant que chacun d'eux remplit cette condition. C'est ainsi, par exemple, que, quoique l'animal soit mâle ou femelle, et que ce soient là des modifications qui lui sont propres, cependant il n'existe pas quelque chose qui soit femelle, ou mâle, indépendamment des animaux, et qui en serait séparé.

§ 5. Par conséquent, les Mathématiques peuvent considérer uniquement les choses en tant que longueurs, [10] en tant que surfaces; et plus les objets étudiés sont essentiellement primitifs et simples, plus la science est exacte et précise.

C'est là effectivement ce qu'est le simple; ce qui est sans grandeur peut être plus précis que ce qui a de la grandeur, et ce qui est sans mouvement est plus précis encore que tout le reste. S'il s'agit de mouvement, c'est le mouvement premier qui est le plus précis, parce qu'il est le plus simple; et dans le mouvement premier, c'est le mouvement uniforme qui est le plus précis de tous les mouvements possibles.

§ 6. Même observation pour l'Harmonie et pour l'Optique; [15] ni l'une ni l'autre n'étudient la vue en tant que vue, la voix en tant que voix, mais seulement en tant que la voix et la vue peuvent être réduites à des lignes et à des nombres, bien que ces nombres et ces lignes soient des modifications propres de la voix et de la vue. Même remarque encore pour la Mécanique.

§ 7. Lors donc que l'on sépare certains accidents, et qu'on les considère en tant que séparés de cette façon, l'on n'est pas plus dans le faux, que, quand traçant une ligne sur le sol, on dit [20] qu'elle a un pied de long, quoique, de fait, elle n'ait pas cette dimension. L'erreur n'est jamais dans les propositions de ce genre; et la manière la plus parfaite de considérer les choses avec exactitude, c'est d'isoler ce qui n'est pas isolé, ainsi que le pratiquent l'arithméticien et le géomètre. Par exemple, l'homme, en tant qu'homme, est un et indivisible. Si donc on admet, d'abord, que l'homme est un et indivisible, on peut voir ensuite si, en tant qu'indivisible, [25] l'homme ne présente pas quelque condition particulière. Mais le géomètre ne considère pas l'homme en tant qu'il est homme, pas plus qu'il ne le considère en tant qu'indivisible; il considère uniquement l'homme en tant qu'il est un solide.

§ 8. Car, pour les attributs que l'homme pourrait avoir sans être même indivisible, évidemment l'homme n'en a aucun besoin pour devenir tout ce qu'il peut être. Ainsi, les géomètres ont pleine raison quand ils soutiennent qu'ils étudient des êtres, et que ces êtres existent [30] positivement; car l'Être a deux aspects: il est actuel, et il est matériel.

§ 9. Quant au bien et au beau, qui diffèrent l'un de l'autre, en ce que le bien suppose toujours l'action, tandis que le beau peut se trouver même dans les immobiles, c'est se tromper que de reprocher aux sciences mathématiques de négliger absolument le beau et le bien. Loin de là, elles s'en occupent beaucoup ; et ce sont elles qui les démontrent le mieux. [35] Si elles ne les nomment pas expressément, elles en constatent les effets et les rapports; et l'on ne peut pas dire qu'elles n'en parlent point. Les formes les plus frappantes du beau sont l'ordre, la symétrie, la précision; [1078b] et ce sont les sciences mathématiques qui s'en occupent éminemment.

§ 10. Et comme ces qualités, je veux dire l'ordre et la précision, sont causes d'une foule d'autres choses, il est évident que les sciences mathématiques doivent traiter aussi d'une cause qui, [5] comme le beau, peut avoir tant de conséquences. Mais nous aurons ailleurs l'occasion d'approfondir ces questions. En attendant, nous avons prouvé ici que les objets traités par les Mathématiques sont des êtres; nous avons expliqué quelle sorte d'êtres ils sont, et montré dans quel sens on peut dire qu'ils ne sont pas antérieurs, ou qu'ils sont antérieurs.

CHAPITRE IV

Critique de la théorie des Idées ; cette théorie est venue de celle d'Héraclite sur le flux perpétuel de toutes choses; le rôle de Socrate a été surtout moral ; Démocrite et les Pythagoriciens; deux grands mérites de Socrate; il emploie l'induction et la définition; il n'a jamais admis que les universaux fussent séparés des choses; erreurs des fondateurs de la théorie des Idées; ils multiplient les êtres inutilement; insuffisance de leurs démonstrations; contradictions où ils tombent ; objections diverses; de la participation des Idées.

§ 1. Pour ce qui concerne les Idées, nous aurons, d'abord, à considérer cette théorie relativement [10] à son idée même, sans la confondre en rien avec la nature particulière des nombres, et telle que la prenaient ceux qui ont été les premiers à en soutenir l'existence. La doctrine des Idées a été inspirée à ceux qui les défendent, par la persuasion où ils étaient de la vérité des opinions d'Héraclite, sur le flux perpétuel de toutes choses. [15] Ils en concluaient que, si la science de quoi que ce soit et la compréhension des choses sont possibles, il faut de toute nécessité que, à côté des natures que nos sens nous attestent, il y en ait d'autres qui soient permanentes et stables, puisqu'il ne peut pas y avoir de science de ce qui s'écoule et fuit sans cesse.

§ 2. Socrate s'était occupé surtout de l'analyse des vertus morales; et il avait été le premier à en chercher des définitions générales. Avant lui, [20] Démocrite n'avait guère touché, et encore d'assez loin, qu'à des questions de Physique; et ses définitions ne s'étendaient tout au plus qu'au chaud et au froid. Les Pythagoriciens, antérieurement à Démocrite, s'étaient appliqués à définir un petit nombre de notions, qu'ils essayaient de rattacher à leur théorie des Nombres: par exemple, ils avaient, de cette façon, défini l'Occasion, la Justice, le Mariage. Mais Socrate recherchait [25] ce que les choses sont en elles-mêmes essentiellement; et il faisait bien en cela, puisqu'il voulait se rendre un compte rationnel des réalités, et que tout raisonnement doit s'appuyer sur la nature de la chose en soi. De son temps, la Dialectique n'était pas encore assez avancée pour qu'on pût étudier les contraires, indépendamment même de l'essence, et se demander si les contraires sont connus d'un seul et même coup.

§ 3. Du reste, il y a deux mérites qu'on doit hautement reconnaître à Socrate, si l'on veut être juste envers lui : il a su faire des raisonnements inductifs, et donner des définitions générales.

Ce sont là les deux fondements véritables de la science. [30] Mais Socrate n'admettait pas que les universaux, non plus que les définitions, pussent être séparés des choses, tandis qu'au contraire d'autres philosophes les en ont séparés, et que ce sont les entités de cette espèce qu'ils ont nommées des Idées.

§ 4. En suivant le fil de ce même raisonnement, ces philosophes furent amenés à reconnaître presque autant d'Idées qu'il y a de termes universels; et en cela, ils faisaient à peu près la même faute que si, voulant [35] compter un certain nombre de choses, et n'y pouvant parvenir, même sur un nombre moindre, on s'imaginait de multiplier la quantité de ces choses, afin de les compter plus aisément. C'est que, en effet, on peut dire qu'on suppose plus d'Idées qu'il n'y a d'êtres sensibles ; [1079a] et pourtant, c'était en cherchant à comprendre les causes de ces êtres que nos philosophes en étaient arrivés à cette doctrine extrême. D'abord, pour chaque objet, on reconnaît une Idée de même nom, et indépendante des substances réelles; puis, il y a l'idée qui reste Une, quelque grande que soit la foule de ces objets, tout aussi bien pour les choses ordinaires d'ici-bas que pour les choses éternelles.

§ 5. Ajoutez qu'aucune des méthodes [5] employées pour démontrer l'existence des Idées n'est vraiment démonstrative. Tantôt, le syllogisme qu'on emploie n'a aucun caractère de nécessité; tantôt, on voit surgir des Idées de choses auxquelles nos philosophes eux-mêmes ne songent pas à en accorder. Ainsi, d'après les raisonnements qu'on emprunte aux sciences, on croit qu'il doit y avoir des Idées pour toutes les choses dont la science est possible. En vertu de l'argument de l'unité de l'Idée dans la pluralité des objets, on aurait des Idées même [10] pour des négations; et, comme on peut avoir l'Idée d'une chose qui a péri, il y aurait des Idées pour les choses périssables, puisqu'on peut se faire aussi de ces choses-là une certaine représentation.

§ 6. Les discussions les plus approfondies de ce système font, tantôt, des Idées pour les Relatifs, qui cependant, d'après ces philosophes, n'ont pas d'existence en soi; et, tantôt, elles en arrivent à affirmer le Troisième homme. En un mot, ces théories sur les Idées détruisent précisément le principe, auquel leurs partisans [15] tiennent plus encore qu'à l'existence des Idées elles-mêmes; c'est-à-dire qu'ils en viennent à prendre pour principe non plus la Dyade, mais le nombre; et à considérer le relatif comme antérieur au nombre même, et aussi comme antérieur à ce qui existe en soi ; tombant, par cette confusion, dans toutes les contradictions de leurs propres principes, où se sont embarrassés quelques-uns des philosophes qui ont suivi le système des Idées.

§ 7. Que si l'on adopte l'hypothèse [20] qui leur a fait croire aux Idées et à leur existence, il y aura des Idées non seulement pour les substances, mais aussi pour une foule d'autres choses; car la pensée peut unifier non pas seulement des substances, mais aussi des choses qui ne sont pas des substances réelles; et la science alors ne reposera plus sur la substance exclusivement. On pourrait encore signaler des milliers de conséquences analogues à celles-là. Ainsi, de toute nécessité et en s'en tenant à leurs opinions [25] sur les Idées, on peut affirmer que, si les Idées sont susceptibles de participation, il ne doit y avoir d'Idées que pour les substances. Or, ce n'est pas l'accident qui peut y participer; mais ce sont les seuls objets qui ne peuvent être les attributs d'un sujet, qui participent aux Idées.

§ 8. Je dis, par exemple, que, si un objet quelconque participe à l'Idée du Double, il participe aussi à l'idée de l'éternel; mais ce n'est que par accident, parce que le double n'est éternel qu'accidentellement. [30] Donc, les Idées sont la substance; et elles désignent la substance

dans notre monde, tout comme dans le monde des Idées. Ou autrement, que voudrait-on dire quand on soutient que, outre les choses réelles, il existe de plus l'unité dans la pluralité?

§ 9. Si les Idées sont de même espèce que les choses qui y participent, il y aura quelque chose de commun aussi entre les choses qui participent et les Idées. Car, pourquoi la Dyade [35] serait-elle une et identique pour les Dyades périssables que nous voyons, et pour les Dyades multiples, mais éternelles, plutôt que pour la Dyade même et une Dyade réelle et particulière? Si l'espèce n'est pas la même, [1079b] alors les Idées et les choses ne sont qu'homonymes; et c'est tout aussi peu sérieux que si l'on allait donner le nom d'homme, tout ensemble, à Callias et à un morceau de bois, sans d'ailleurs pouvoir rien découvrir de commun entre les deux.

§ 10. Si nous admettons que, sous tous les rapports, les définitions des choses sensibles sont communes aux Idées auxquelles elles s'appliquent également bien, et que, [5] par exemple, dans le cercle idéal, on retrouve la forme, la surface et toutes les autres parties de la définition du cercle sensible, et qu'on doit ajouter seulement à l'Idée le nom de l'objet auquel elle se rapporte, prenons bien garde que tout cela ne soit absolument vain. En effet, à quelle partie de la définition devra-t-on ajouter ce nom? Est-ce au point central du cercle? Est-ce à la surface, ou à l'ensemble des éléments de la définition? Car tous les éléments qui entrent dans la substance sont déjà des Idées, comme le sont les attributs d'Animal et de Bipède, dans la définition de l'homme.

§ 11. Enfin, il est clair que, nécessairement, [10] l'Idée doit être elle-même, comme la surface, une nature particulière, qui se retrouvera, à titre de genre, dans toutes les espèces.

CHAPITRE V

Suite de la critique de la théorie des Idées; les Idées ne peuvent servir en rien faire comprendre les choses sensibles, éternelles ou périssables ; elles n'en sont pas la substance; réfutation d'Anaxagore et d'Eudoxe; les Idées ne peuvent pas être les exemplaires des choses, et ce sont là de vains mots et de simples métaphores; les choses auraient ainsi plusieurs modèles; la substance d'une chose ne peut être séparée de celle chose, comme on le fait pour les Idées; citation du Phédon: condamnation générale de la théorie des Idées.

§ 1. Le doute le plus grave qu'on puisse soulever ici, c'est de savoir en quoi les Idées peuvent servir aux choses sensibles, soit à celles qui sont éternelles; soit à celles qui se produisent et qui périssent. C'est qu'en effet les Idées ne peuvent être, pour les choses sensibles, ni des causes de mouvement, [15] ni des causes d'un changement quelconque.

§ 2. Mais les Idées ne peuvent pas aider davantage à la connaissance des autres choses. Elles ne sont pas la substance des choses sensibles; car, alors, elles devraient être en elles. Elles ne contribuent pas non plus à leur être, puisqu'elles ne sont pas dans les choses qui en participent. Tout au plus, pourrait-on croire qu'elles sont les causes des choses, comme le blanc qui vient se mêler à une chose déjà blanche. [20] Mais il est trop facile de répondre à cet argument qu'Anaxagore a exposé le premier, qu'Eudoxe a répété plus tard avec le même embarras, et que d'autres ont adopté après lui ; car, on pourrait sans peine accumuler bien d'autres impossibilités contre cette doctrine.

§ 3. Les choses sensibles ne peuvent venir des Idées, d'aucune des manières où l'on entend d'ordinaire cette expression. [25] Prétendre que les Idées sont des exemplaires, et que tout le

reste des choses en participent, ce ne sont là que des mots vides de sens et des métaphores poétiques. Que veut-on dire en affirmant que l'artiste ne peut rien faire qu'en ayant les yeux fixés sur les Idées? Tout peut exister, tout peut se produire, sans qu'on ait besoin de copier un modèle. Que Socrate existe ou n'existe pas, on peut toujours former un dessin qui lui ressemble. [30] Et ce n'est pas moins évident, Socrate fût-il éternel.

[§ 4.](#) Puis, il y aura plusieurs modèles pour une même chose; et, par suite, plusieurs Idées. Pour l'homme, par exemple, les modèles seraient l'animal, le bipède, l'homme en soi, etc. Ajoutez que les Idées seraient des modèles, non pas seulement pour les choses sensibles, mais pour les [35] Idées mêmes. Ainsi, le genre serait le modèle des espèces qui sont rangées sous le genre; et par conséquent, une même chose serait tout ensemble modèle et copie.

[§ 5.](#) On peut encore trouver impossible que la substance soit isolée de ce dont elle est la substance. [1080a] Et, alors comment concevoir que les Idées, qui sont les substances des choses, peuvent néanmoins en être isolées? Dans le *Phédon*, il est dit en propres termes que les Idées sont les causes de l'existence et de la production des choses. Mais les Idées ont beau exister, les choses ne se produisent pas, s'il n'y a point de moteur qui puisse les produire. D'autre part, il se produit une foule de choses pour lesquelles on n'a pas l'air cependant d'admettre [5] qu'il y ait d'Idées, telles qu'une maison, un anneau, etc.; et ceci montre bien que les choses dont on dit qu'il y a des Idées, existent et se produisent par les mêmes causes qui, sous nos yeux, produisent bien les choses dont nous venons de parler, sans que, cependant, il y ait des Idées pour les produire.

[§ 6.](#) Ainsi, en poursuivant cette discussion sur les Idées, on pourrait, par des arguments encore [10] plus réguliers et plus pressants, accumuler contre ce système une multitude d'objections, du genre de celles que nous venons de présenter.

CHAPITRE VI

Critique de la théorie des Nombres; diverses manières de comprendre la nature du nombre; explication du nombre mathématique ; trois espèces de nombres ; opinions des philosophes sur cette question; doctrine particulière des Pythagoriciens ; ils font des nombres la substance des choses sensibles ; théorie contraire du nombre idéal; théories du nombre appliquées également aux longueurs, aux surfaces et aux solides; réfutation générale de toutes ces doctrines sur les Nombres.

[§ 1.](#) Après avoir discuté ces matières, nous ferons bien de revenir à la théorie des nombres, pour faire voir les conséquences où l'on aboutit, quand on considère les nombres comme des substances séparées, et qu'on les prend pour les causes premières des choses.

[§ 2.](#) [15] Si le nombre est une nature particulière, et que la substance du nombre ne soit pas autre chose que cette nature même, ainsi qu'on l'avance quelquefois, il y a nécessité qu'il y ait un nombre qui soit le premier, puis un second, qui vient à la suite du premier, chacun d'eux étant d'une espèce différente. Ceci s'applique, ou directement aux unités, et alors, une unité, quelle qu'elle soit, ne peut pas se combiner avec une autre unité [20] quelconque; ou bien, toutes les unités, quelles qu'elles puissent être, se combinent successivement avec des unités quelconques, ainsi qu'on le suppose pour le nombre mathématique, puisqu'en effet, dans le nombre mathématique, une unité ne présente point de différence avec une autre unité, en quoi que ce soit.

§ 3. Ou bien encore, certaines unités se combinent entre elles, tandis que d'autres ne se combinent pas. Par exemple, Deux est le premier nombre après Un, Trois après Deux, et ainsi de suite [25] pour toute la série des nombres. Mais, dans chaque nombre, les unités pourraient se combiner entre elles : et, par exemple, dans la première Dyade, les deux unités qui la forment se combinent entre elles, de même que, dans la première Triade, les unités qui la forment se combinent également; et ainsi de suite, pour le reste des nombres. Mais les unités qui sont dans le nombre Deux lui-même, peuvent ne pas se combiner avec les unités du nombre Trois. Et de même, pour tous les nombres [30] subséquents.

§ 4. Aussi, le nombre mathématique se compte Deux après Un, en ajoutant une unité nouvelle à celle qu'on a déjà; Trois se forme en ajoutant une autre unité aux deux précédentes ; et ainsi de suite, par le même procédé. Au contraire, dans le nombre idéal, après Un, Deux est un autre nombre, qui n'emprunte rien à la première unité; Trois est également séparé de Deux, auquel il n'emprunte rien non plus; et ainsi de suite, pour [35] tout autre nombre.

§ 5. Ou bien enfin, il faut dire que, parmi les nombres, l'un est comme la première espèce de nombre dont nous avons parlé; l'autre est le nombre comme le comprennent les mathématiciens; et le troisième est celui dont il vient d'être question en dernier lieu.

§ 6. Autre considération. Ou, il faut que les nombres soient séparés des choses ; [1080b] ou bien, ils n'en sont pas séparés, et ils sont dans les objets sensibles; non pas tout à fait au sens où nous l'avons expliqué d'abord, mais comme si les choses sensibles étaient formées des nombres qui sont en elles. On peut dire encore que, parmi les nombres, l'un est séparé des choses, et que l'autre ne l'est pas, ou bien que tous le sont.

§ 7. Telles sont nécessairement les seules manières [5] de comprendre l'existence des nombres. Aussi, les philosophes même qui font de l'unité le principe, la substance et l'élément de toutes choses, et qui tirent le nombre de l'unité et de quelque autre élément, ont-ils adopté presque tous une de ces solutions, excepté celle où l'on affirme que les unités ne peuvent se combiner entre elles. [10] Et cela est tout simple, puisqu'il n'y a pas d'autre point de vue possible, en dehors de ceux que nous avons indiqués.

§ 8. Ainsi donc, les uns disent que ces deux sortes de nombres existent simultanément, à savoir le nombre qui a antériorité et postériorité, en d'autres termes, les Idées, et le nombre mathématique, qui est à la fois en dehors des Idées et des choses sensibles ; ces deux espèces de nombres étant, d'ailleurs, séparées également des choses que peuvent percevoir nos sens. D'autres philosophes soutiennent que le nombre mathématique [15] tout seul est la première de toutes les entités, et qu'il est séparé des choses sensibles.

§ 9. Quant aux Pythagoriciens, ils ne reconnaissent qu'un seul nombre, le nombre mathématique. Ils ne le séparent pas des choses, il est vrai ; mais ils prétendent en composer toutes les substances sensibles. Et en effet, ils constituent le ciel tout entier avec des nombres, lesquels, nous le reconnaissons, ne sont pas composés d'unités; mais [20] ils supposent que les unités peuvent avoir de la grandeur. Toutefois, ils ne semblent pas en état de nous apprendre comment la première unité a pu se former, en ayant une grandeur quelconque. Enfin, il y a tel autre philosophe qui n'admet, pour premier nombre, que le seul nombre idéal; et quelques-uns prétendent que ce même nombre est précisément le nombre mathématique.

§ 10. Des dissentiments pareils se produisent, en ce qui regarde la théorie des longueurs, des surfaces et des solides. [25] Tantôt, on distingue les grandeurs mathématiques des grandeurs idéales. Mais parmi ceux qui ne font pas cette distinction, les uns admettent les grandeurs mathématiques et n'en parlent que mathématiquement, et ce sont tous ceux qui ne veulent pas que les Idées soient des nombres et qui nient même l'existence des Idées ; les autres admettent bien les grandeurs mathématiques; mais ils n'en parlent pas comme de vrais mathématiciens, puisqu'ils affirment que toute grandeur ne peut pas se diviser en grandeurs, et que [30] toutes les unités quelconques ne peuvent pas indifféremment composer une Dyade.

§ 11. Tous les philosophes qui reconnaissent l'unité pour l'élément, et le principe, de toutes choses, conviennent que les nombres sont composés d'unités. Il faut cependant faire exception pour les Pythagoriciens, qui veulent que les éléments des choses aient une grandeur, ainsi qu'on l'a dit plus haut.

§ 12. D'après ce qui précède, on doit voir quels sont tous les points de vue auxquels on peut étudier les nombres, et l'on peut se convaincre qu'ils se réduisent à [35] ceux que nous avons énumérés. Toutes ces théories sont insoutenables, bien que quelques-unes le soient peut-être encore plus que les autres.

CHAPITRE VII

Suite de la critique de la théorie des Nombres; question de savoir si les unités peuvent ou ne peuvent pas se combiner ; les Idées ne peuvent pas être des nombres; de la formation des nombres; réfutation de quelques erreurs; insuffisance de la théorie qui fait sortir tous les nombres de l'unité et de la Dyade indéterminée ; conséquences insoutenables qui en résultent; difficultés réelles de la théorie des Nombres ; on peut soutenir que les unités sont différentes les unes des autres, ou qu'elles ne présentent aucune différence ; nature particulière des unités dont le nombre se compose; elles sont sans aucune différence; réponse aux systèmes contraires.

§ 1. La première question que nous avons à examiner, c'est de savoir si les unités peuvent se combiner entre elles, ou si elles ne le peuvent pas. Au cas où leur combinaison serait reconnue impossible, nous aurions à démontrer, dans lequel des sens divers indiqués par nous, elles ne peuvent pas se combiner. Il est possible, d'abord, qu'aucune unité ne puisse se combiner avec aucune autre unité quelconque. [1081a] Ainsi, il est possible que les unités qui sont dans le nombre Deux, pris en soi, ne se combinent pas avec les unités qui composent le nombre Trois, pris en soi également. Mais il se peut encore que, de la même façon, les unités qui sont dans chaque premier nombre ne puissent pas non plus se combiner [5] entre elles.

§ 2. Si l'on admet, au contraire, que toutes les unités peuvent se combiner ensemble, et qu'elles ne présentent aucune différence, on a alors le nombre mathématique; il n'y a plus que ce nombre tout seul ; et il est impossible que les idées soient des nombres. En effet, quelle sorte de nombre pourrait bien être l'homme en soi, ou l'animal en soi, ou toute autre Idée? L'Idée est unique pour chaque objet: et, par exemple, il n'y a qu'une seule Idée pour l'homme en soi, de même qu'il n'y a qu'une seule Idée, mais différente, [10] pour l'animal en soi. Tout au contraire, quand des nombres sont pareils et qu'ils n'offrent entre eux aucune différence, ils sont infinis, de telle façon qu'une Triade quelconque ne représente pas plus l'homme que telle autre Triade indifféremment.

§ 3. Mais, si les Idées ne sont pas des nombres, il s'ensuit que les Idées ne peuvent pas absolument exister. De quel principe, en effet, pourront-elles venir? Le nombre se forme, dit-on, de l'unité et de la Dyade [15] indéfinie. Ce sont là ce qu'on appelle les principes et les éléments du nombre ; mais, sous le rapport de l'ordre, les Idées ne peuvent être, ni antérieures, ni postérieures, aux nombres.

§ 4. D'autre part, si les unités sont incompatibles entre elles, et incompatibles en ce sens qu'aucune ne peut se combiner avec aucune autre, dès lors, il n'est plus possible que ce nombre soit le nombre mathématique. Car le nombre mathématique se compose d'unités qui n'offrent aucune différence entre elles; [20] et toutes les démonstrations qu'on fait sur les nombres supposent une condition de ce genre, Mais ce nombre n'est pas plus le nombre idéal que le nombre mathématique. Car la première Dyade ne pourrait plus se composer de l'unité et de la Dyade indéfinie, non plus que les nombres venant à la suite les uns des autres, et qui sont, comme on le dit, la Dyade, la Triade, la Tétrade, etc.

§ 5. Les unités qui forment la première Dyade sont produites en même temps l'une et l'autre, soit qu'à la manière indiquée par le premier auteur de cette théorie, elles viennent d'éléments inégaux [25] rendus égaux, soit qu'elles se produisent autrement. D'autre part, si l'une des deux unités de la Dyade était antérieure à l'autre, elle devrait être antérieure aussi à la dualité totale composée de ces deux unités; car, lorsque, dans un tout, telle partie est antérieure et telle autre postérieure, il faut, aussi, que le tout formé de ces parties soit antérieur à l'une et postérieur à l'autre.

§ 6. Comme d'un autre côté, l'unité en soi est la première, il faut qu'il y ait aussi, pour tout le reste, une première unité; [30] une seconde vient après la première, et une troisième après la seconde; la seconde après la seconde est la troisième après la première. Par conséquent, les unités deviendraient antérieures aux nombres dans lesquels elles se mêlent. Ainsi, dans la Dyade, il y aurait déjà une troisième unité avant même que le nombre Trois ne fût formé; dans la Triade, il y aurait une quatrième unité, et une cinquième dans la Tétrade, avant même la formation de tous ces nombres.

§ 7. Personne, je le reconnais, parmi ces philosophes n'a pu entendre que les unités étaient incompatibles entre elles à la façon qu'on vient de dire. Mais ce serait là une conséquence très logique des principes admis par eux, quoiqu'en réalité rien ne soit plus faux. [1081b] Il est tout simple, en effet, qu'il y ait des unités antérieures et des unités postérieures, du moment qu'il y a une unité première et un premier Un. Il en doit être de même pour les Dyades, du moment qu'on admet une Dyade première; car, après un premier, il est rationnel, bien plus, [5] il est nécessaire qu'il y ait un second; puis un troisième, s'il y a un second, et ainsi de suite pour tout le reste, Mais ce qui est bien impossible, c'est de soutenir ces deux assertions à la fois, à savoir qu'il y a une première unité en soi, puis une seconde après l'Un en soi, et qu'il y a aussi une première Dyade. Or, ces philosophes disent bien que l'unité et l'Un sont les termes premiers; mais ils ne parlent, ni de second, ni de troisième. Ils parlent bien aussi d'une première Dyade; mais ils ne disent rien, ni d'une seconde, [10] ni d'une troisième.

§ 8. Évidemment encore, si les unités ne peuvent jamais se combiner, il ne peut non plus jamais y avoir, ni de Dyade en soi, ni de Triade en soi, non plus qu'aucun des autres nombres. En effet, soit que les unités ne présentent aucune différence entre elles, soit qu'elles diffèrent chacune à chacune, il n'en est pas moins nécessaire que le nombre se forme, et se compte toujours, par addition. Par exemple, [15] Deux se compose, après Un, par l'addition d'une unité nouvelle; Trois se forme par l'addition d'Un à Deux, et Quatre de même, etc.

§ 9. Ceci étant de toute évidence, il est bien impossible que les nombres s'engendrent, comme ces philosophes prétendent les engendrer, avec la Dyade et l'Unité; car la Dyade est une partie de la Triade, comme Trois est une partie de Quatre; [20] la même remarque s'appliquant à toute la série des nombres. Mais c'est de la première Dyade et de la Dyade indéfinie qu'on voulait faire venir le nombre Quatre, la Tétrade; c'est-à-dire qu'il y a deux Dyades indépendamment de la Dyade en soi.

§ 10. Mais si cela n'est pas, la Dyade en soi est alors une partie de la Tétrade ; et il faudra qu'une autre Dyade, isolée aussi, s'ajoute à la première. Or, cette Dyade se composera toujours de l'unité en soi et d'une autre unité. [25] Si cela est vrai, il est impossible, par cela même que la Dyade indéfinie soit l'autre élément de Quatre; car en fait, cette Dyade ne forme qu'une seule unité, et non pas une Dyade déterminée et réelle.

§ 11. De plus, comment, outre la Triade en soi, outre la Dyade en soi, d'autres Triades, ou d'autres Dyades, pourront-elles exister? Comment se composeront-elles avec des unités dont les unes seraient antérieures, et les autres postérieures? Tout ce système [30] n'est qu'une pure illusion; et il ne peut y avoir, ni Dyade en soi, ni Triade en soi. Il faudrait bien, cependant, qu'il y en eût, si les éléments des nombres sont vraiment l'Unité et la Dyade indéterminée. Ces conséquences étant insoutenables, il est impossible aussi de soutenir que ce soient là les principes véritables des nombres.

§ 12. On le voit donc, si l'on prétend que les unités sont toujours différentes les unes des autres, quelles qu'elles soient, voilà les difficultés qu'on soulève nécessairement, outre bien d'autres difficultés analogues à celles-là. Que si l'on dit seulement que les unités sont différentes d'un nombre à un autre, et que celles-là seules ne présentent point de différence entre elles qui sont dans le même nombre, on retrouve, dans cette théorie restreinte, à peu près toutes les difficultés que nous venons de signaler.

§ 13. [1082a] Ainsi, dans la Décade en soi, il y a dix unités. Et en effet, la Décade se compose tout aussi bien de ces dix unités, que de deux Pentades, ou deux fois Cinq. Mais, comme cette Décade en soi n'est pas un nombre quelconque ordinaire, et qu'elle n'est pas composée de Pentades prises au hasard, pas plus qu'elle ne l'est d'unités arbitraires, il faut nécessairement [5] que les unités, comprises dans cette Décade, présentent des différences entre elles.

§ 14. Si, en effet, elles ne diffèrent pas les unes des autres, les deux Pentades ne différeront pas non plus dans la Décade qu'elles forment. Mais comme les deux Pentades diffèrent entre elles, les unités de la Décade différeront également. Si les unités diffèrent, n'y aura-t-il pas d'autres Pentades, d'autres nombres Cinq, dans la Décade? Ou bien n'y aura-t-il que ces deux nombres Cinq exclusivement ? S'il n'y en a pas, c'est inconcevable; [10] et s'il y en a, quelle sera la nouvelle Décade qu'ils formeront? Il n'y a pas, dans la Décade, une autre Décade possible en dehors d'elle. Il faut tout aussi nécessairement que la Tétrade ne se compose pas de Dyades quelconques; car, à entendre nos philosophes, c'est la Dyade indéterminée qui, en prenant la Dyade déterminée, a composé deux Dyades; et c'est par cette adjonction qu'elle a pu faire [15] Deux.

§ 15. D'autre part, comment concevoir que la Dyade puisse être une nature distincte, indépendamment des deux unités qui la composent? que la Triade soit aussi quelque chose, en dehors des trois unités qui la forment? Ou bien, l'un participera de l'autre, en ce même sens où l'Homme-blanc est quelque chose en dehors du blanc et en dehors de l'homme, tout en

participant de chacun d'eux; ou bien, l'un ne sera qu'une différence de l'autre, comme l'homme [20] est quelque chose en dehors de l'animal et du bipède.

[§ 16.](#) Il y a, de plus, des choses dont l'unité résulte d'un contact; pour d'autres, l'unité vient d'un mélange; pour d'autres encore, elle vient de la position. Or rien de tout cela ne pourrait s'appliquer aux unités dont se composent la Dyade et la Triade. Mais, de même que deux hommes ne forment pas une unité en dehors de tous deux, de même la séparation est également nécessaire pour ces unités. Ce n'est pas, d'ailleurs, parce qu'elles sont indivisibles que les unités présentent une différence avec les deux hommes. Les points [25] également sont indivisibles; et cependant, la Dyade que deux points peuvent former, n'est rien en dehors et indépendamment de ces deux points.

[§ 17.](#) Il ne faut pas non plus oublier de remarquer que les Dyades peuvent être antérieures et postérieures, de même que le peuvent être également tous les autres nombres ordinaires. Car, si l'on suppose que les deux Dyades qui forment le nombre Quatre sont simultanées l'une à l'autre, il n'en est pas moins vrai qu'elles sont antérieures aux Dyades qui entrent dans la composition du nombre [30] Huit, et que, de même que la Dyade en soi les a produites, de même elles produisent à leur tour les deux Tétrades, les deux fois Quatre, qui sont dans ce nombre Huit en soi. Par conséquent, si la première Dyade est une Idée, il faut aussi que ces nouvelles Dyades soient des Idées de certaine espèce.

[§ 18.](#) Le même raisonnement s'appliquerait aux unités simples, puisque les unités qui sont dans la première Dyade, engendrent les quatre autres, qui composent le nombre Quatre. [35] De cette façon, toutes les unités deviennent des Idées, et alors l'Idée se compose d'Idées. Ce qui n'est pas moins évident, c'est que les objets dont ce seront là les Idées, seront alors des composés, et qu'on arrivera, par exemple, à dire que les animaux se composent d'animaux, et s'il y a des Idées d'animaux, ces Idées seront formées d'animaux aussi.

[§ 19.](#) [1082b] D'une manière générale, admettre que les unités diffèrent d'une façon quelconque, c'est tout ensemble une erreur et une fiction; et par ce mot de fiction, j'entends qu'on fait violence à l'hypothèse même qu'on soutient. En effet, [5] il est évident qu'une unité ne peut différer d'une autre unité, ni en quantité, ni en qualité, et que nécessairement tout nombre ne peut être qu'égal ou inégal. Or, cela est vrai surtout pour le nombre formé d'unités. Donc, le nombre qui n'est, ni plus grand, ni plus petit, est égal. Par suite, les choses égales, et; d'une manière absolue, les choses qui ne présentent pas de différence entre elles, sont pour nous identiques, quand il s'agit de nombre. S'il n'en était pas ainsi, les Dyades mêmes qui entrent dans la composition de la Décade en soi, [10] tout égales qu'elles sont, ne seront plus sans différence entre elles; car, quelle cause pourrait-on alléguer pour affirmer qu'elles ne présentent aucune différence?

[§ 20.](#) De plus, si toute unité et une autre unité quelconque, jointes ensemble, font deux unités, l'unité empruntée de la Dyade en soi et l'unité empruntée de la Triade en soi, formeront une Dyade composée d'unités différentes; et alors, cette Dyade nouvelle sera-t-elle antérieure, ou postérieure, à la Triade? Ce qui semble le plus admissible, [15] c'est qu'elle doit nécessairement lui être antérieure; car, des deux unités, l'une est en même temps dans la Triade, et l'autre est en même temps dans la Dyade.

[§ 21.](#) Pour nous, nous affirmons d'une manière générale qu'Un et Un font toujours Deux, que d'ailleurs les deux objets soient égaux ou inégaux: par exemple, le bien et le mal, l'homme et le cheval. Mais les philosophes qui adoptent le système contraire, n'admettent même pas que

les unités forment une Dyade. Soutenir que le nombre Trois [20] n'est pas plus fort que le nombre Deux, ce serait déjà bien étonnant; mais si le nombre Trois est plus fort, il est clair aussi qu'il y a dans la Triade un nombre égal à Deux; et ce nombre Deux dans la Triade ne présente aucune différence avec le nombre Deux qui forme la Dyade. Or, cette égalité n'est plus possible, si un nombre est le premier, et qu'un autre nombre soit le second; et par suite, les Idées ne peuvent pas non plus être des nombres.

§ 22. Du reste, c'est là ce que peuvent dire avec raison [25] ceux qui admettent la différence des unités entre elles, afin qu'elles puissent être des Idées, comme on l'a expliqué plus haut; car l'Idée est toujours Une. Si, d'ailleurs, les unités sont sans différence entre elles, les Dyades et les Triades n'en présenteront pas non plus. Voilà comment nos philosophes sont nécessairement amenés à prétendre [30] que, quand on compte Un, Deux, etc., on n'ajoute pas une unité au nombre qu'on a déjà. C'est qu'en effet la génération des nombres ne viendrait plus alors de la Dyade indéterminée, et l'Idée n'est plus possible; puisque, de cette façon, il y aurait une Idée dans une autre Idée, et toutes les Idées ne seraient que des parties d'une seule Idée.

§ 23. En partant de leur hypothèse, ils ont raison de parler comme ils le font; mais, d'une manière absolue, ils sont dans l'erreur; car ils renversent ici bien des choses, et ils doivent au moins convenir qu'il y a quelque difficulté à savoir si, [35] lorsque nous comptons Un, Deux, Trois, nous ajoutons successivement quelque chose, ou si au contraire nous ne faisons que des divisions. En fait, nous faisons les deux choses à la fois; et aussi, est-il assez ridicule de faire de cette différence une si grande différence de substance.

CHAPITRE VIII

De la différence du nombre et de l'unité; rapporta des unités entre elles ; erreur de la théorie des Idées et de la théorie des êtres mathématiques ; citation de Platon ; on ne peut identifier le nombre idéal et le nombre mathématique; réfutation des théories des Pythagoriciens; le nombre ne peut pas être séparé des choses comme on le prétend; objections diverses ; de la nature de l'unité, prise pour principe des nombres; les Pythagoriciens ont eu tort de vouloir étudier à la fois les êtres mathématiques et les universaux; ils en arrivent à faire le nombre Deux antérieur au nombre Un.

§ 1. [1083a] Entre toutes les questions qu'il serait bon d'éclaircir, la première, c'est d'expliquer ce que peut être la différence dans le nombre et dans l'unité, si toutefois une différence de ce genre est réelle. Nécessairement, elle ne peut porter que sur la quantité, ou sur la qualité. Or, ni l'une ni l'autre de ces alternatives ne semble possible; ou du moins, la différence n'est possible en quantité que s'il s'agit d'un nombre. Évidemment, si [5] les unités aussi différaient, de l'une à l'autre, en quantité, alors un nombre pourrait différer d'un autre nombre, tout en lui étant égal, cependant, par le total de ses unités. Et puis encore, est-ce que les premières unités sont plus grandes, ou plus petites, que les autres? Ou bien est-ce que ce sont les unités qui viennent ensuite qui s'accroissent, ou qui, au contraire, diminuent?

§ 2. Toutes ces conséquences sont insensées. Mais il ne se peut pas non plus que les unités diffèrent, de l'une à l'autre, en qualité; car elles ne peuvent subir [10] aucune modification; et nos philosophes reconnaissent que, pour le nombre, la qualité ne peut venir qu'après la quantité. Encore une fois, cette différence de qualité ne pourrait venir pour les unités, ni de l'unité première, ni de la Dyade. L'unité première n'a pas de qualité; et la Dyade n'a que la

qualité de produire la quantité, puis que c'est elle qui, par sa nature même, est cause de la multiplicité des êtres.

[§ 3.](#) Si, en ceci, il en peut être autrement [15] de quelque façon que ce soit, c'est dès le début qu'il faudrait surtout le dire; et, en traitant de la différence des unités entre elles, ce qu'il faut expliquer avant tout, c'est la nécessité même de cette différence. Si ce n'est pas comme nous qu'on la comprend, alors comment la comprend-on? Ainsi donc, dès que l'on admet que les Idées sont des nombres, il en résulte évidemment que les unités ne peuvent jamais se combiner entre elles, et qu'il est impossible qu'elles ne se combinent pas, les unes avec les autres, [20] d'aucune des deux manières indiquées.

[§ 4.](#) D'ailleurs, ce que d'autres philosophes disent des nombres n'est pas plus admissible; je veux parler de ceux qui, tout en niant l'existence des Idées, soit leur existence absolue, soit leur existence comme nombres, n'en soutiennent pas moins l'existence des êtres mathématiques, et qui, croyant que les nombres sont les principes des êtres, trouvent l'origine de tous les nombres dans l'unité en soi. D'abord, il est absurde de supposer qu'il y a un [25] Un premier antérieurement à tous les Uns, comme le disent ces philosophes, et qu'il n'y a pas une Dyade première antérieure à toutes les Dyades, une Triade première antérieure à toutes les Triades; car, de part et d'autre, les raisons sont absolument les mêmes.

[§ 5.](#) Si c'est bien là ce qu'est le nombre, et si l'on admet le nombre mathématique tout seul, l'unité en soi ne peut plus être, dès lors, le principe des nombres; car il faudrait nécessairement que ce Un là, tel qu'on le fait, fût bien différent des [30] autres unités, Si cet Un existe en effet, il faut qu'il y ait aussi une Dyade première entre les Dyades; et qu'il en soit de même pour toute la suite des autres nombres.

[§ 6.](#) Mais; si l'unité est le principe des nombres, il faut d'autant plus nécessairement qu'il en soit des nombres ainsi que le disait Platon, et qu'il y ait une première Dyade, une première Triade, et qu'alors les nombres ne puissent jamais se combiner [35] les uns avec les autres. Pourtant, si l'on persiste à admettre ces dernières assertions, les conséquences absurdes qui en sortent ne sont pas moins nombreuses, ainsi que nous l'avons fait voir. Il faut bien, de toute nécessité néanmoins, qu'il en soit de l'une ou de l'autre façon; mais s'il n'en est, ni d'une façon ni de l'autre, il s'ensuit que le nombre ne peut pas être quelque chose de séparé.

[§ 7.](#) [\[1083b\]](#) De tout cela, il doit ressortir évidemment que la troisième explication est la plus mauvaise de toutes, à savoir celle qui identifie le nombre idéal avec le nombre mathématique. Ce dernier système contient alors à lui seul nécessairement deux erreurs : d'abord, de cette manière, il n'y a plus de [5] nombre mathématique ; et ensuite, outre les hypothèses propres qu'on admet, on est forcé encore de répéter, en les exagérant, les théories de ceux qui prétendent que le nombre se confond avec les Idées.

[§ 8.](#) Quant au système des Pythagoriciens, il offre moins de difficultés que ceux dont nous venons de parler ; mais il en présente aussi quelques autres, qui ne sont qu'à lui. [10] Ainsi, en ne supposant pas le nombre séparé des choses, on évite sans doute bien des impossibilités; mais il est toujours impossible d'admettre que les corps soient composés de nombres, et que le nombre qui compose les corps soit le nombre mathématique. D'abord, il n'est pas vrai qu'il y ait des grandeurs indivisibles; et en supposant, à toute force, qu'il y en ait, [15] on ne peut pas dire que, du moins, les unités aient une grandeur quelconque. Mais, comment une grandeur pourrait-elle se composer d'indivisibles? Néanmoins, le nombre mathématique est composé

d'unités. Or, ces philosophes prétendent que les nombres sont les choses elles-mêmes; et ils adaptent leurs spéculations aux corps réels, comme si les corps étaient composés de nombres.

§ 9. De plus, puisque le nombre [20] qui constitue les êtres est, à ce qu'on assure, quelque chose qui existe en soi, il doit nécessairement se présenter sous une des formes que nous avons étudiées plus haut. Or, il ne peut être d'aucune de ces manières; et par conséquent, il est bien évident que la nature du nombre n'est pas du tout celle que lui prêtent certains philosophes, quand on fait le nombre séparé des choses.

§ 10. On peut se demander encore si chaque unité vient du Grand et du Petit, qui ont été rendus égaux, ou si telle unité vient du Petit, tandis que telle autre unité [25] vient du Grand. Si ce dernier cas est le vrai, chaque unité ne se compose plus de tous les mêmes éléments; et les unités ne sont plus sans différence entre elles, puisque, pour l'une, c'est le Grand qui est l'élément, et que, pour l'autre, c'est le Petit, lequel par sa nature est cependant le contraire du Grand. Et puis encore, de quelle espèce sont les unités qui entrent dans la Triade en soi? Car il y a une de ces unités tout au moins qui doit être impaire; et c'est peut-être pour cela que nos philosophes prétendent que l'unité en soi est [30] un terme moyen dans tout nombre impair.

§ 11. En second lieu, si chacune des deux unités de la Dyade se compose à la fois du Grand et du Petit, rendus égaux, comment la Dyade elle-même pourra-t-elle être une seule et unique nature, provenant du Grand et du Petit? En quoi différera-t-elle alors de l'unité? Ajoutez que l'unité est antérieure à la Dyade, puisque, si l'unité est détruite, la Dyade le sera également. L'unité en soi serait donc nécessairement une Idée d'Idée, et antérieure [35] à une Idée. Mais, en tant qu'antérieure, de quelle origine pourrait-elle provenir? puisqu'en effet c'était la Dyade indéterminée, comme le prétendent nos philosophes, qui devait doubler les choses.

§ 12. Il y a, de plus, une nécessité absolue que le nombre idéal soit infini ou fini; et quoique nos philosophes supposent que le nombre est séparé des choses, il n'en est pas moins impossible que le nombre ne soit, ni l'un, ni l'autre. [1084a] En premier lieu, il est évident qu'il ne saurait être infini; car le nombre infini n'est ni pair ni impair, tandis que la formation des nombres ne peut jamais porter que sur un nombre impair ou sur un nombre pair. Quand Un [5] est ajouté à un nombre pair, ce nombre devient impair; et si c'est la Dyade qui vient s'y ajouter, le nombre ainsi formé se trouve doublé une fois. Deux nombres impairs s'ajoutant l'un à l'autre, le nombre qui résulte de leur total est pair. On peut dire encore que, si toute Idée est l'Idée de quelque chose, et si les nombres sont des Idées, le nombre idéal infini sera l'Idée de quelque chose aussi, soit d'une des choses sensibles, soit de quelque autre chose. Mais ceci n'est possible, ni d'après leur [10] système, ni d'après la notion essentielle de l'Idée; et c'est ainsi qu'ils classent les Idées. Que si le nombre idéal est fini, jusqu'où l'est-il? Car il ne faut pas affirmer seulement qu'il est fini, il faut expliquer en outre pourquoi il l'est. Or, si le nombre idéal ne va que jusqu'à la Décade, comme quelques philosophes le prétendent, d'abord les Idées manqueront bien vite; et, par exemple, si le nombre Trois est l'Homme en soi, quel nombre sera le Cheval en soi? [15] Car chaque nombre ne représente la chose en soi que jusqu'à Dix. Il faudra bien nécessairement que le cheval en soi se trouve dans quelqu'un des nombres compris entre ces limites, puisque ces nombres sont les substances et les Idées. Mais cependant il y aura des lacunes; et, par exemple, les Idées et les espèces de l'animal seront laissées en dehors.

§ 13. Il n'est pas moins clair que, si la Triade représente l'homme en soi, les autres Triades le représenteront également, puisque les Triades sont semblables en tant qu'elles sont formées des mêmes nombres; [20] et par conséquent, les hommes seront infinis. Si chaque Triade est

une Idée, chaque homme individuel sera une Idée aussi ; et si ce n'est pas l'homme individuel, ce seront tout au moins les hommes. Si un plus petit nombre n'est qu'une partie d'un plus grand, et j'entends un nombre plus petit qui serait formé d'unités combinées entre elles dans le même nombre, il en résulte que, la Tétrade en soi étant l'Idée de quelque chose, par exemple, l'Idée du cheval ou de la blancheur, l'homme sera une partie [25] du cheval, puisqu'on suppose que l'homme est une Dyade.

§ 14. Et puis, il est absurde qu'il y ait une Idée pour le nombre Dix, et qu'il n'y en ait pas pour le nombre Onze, ni pour les nombres suivants. De plus, il existe, et il se produit sans cesse, des choses pour lesquelles il n'y a pas d'Idée. Pourquoi n'y a-t-il pas d'Idée de ces choses? Les Idées ne sont donc pas des causes. Il est absurde, en outre, que le nombre jusqu'à Dix [30] soit plus Être et plus Idée que la Décade en soi, bien que, pour l'unité, il n'y ait pas de génération possible et qu'il y en ait une pour la Décade.

§ 15. Nos philosophes s'efforcent de restreindre le nombre, comme si, dans les limites de la Décade, le nombre était parfait. Du moins, ils font naître les conséquences des nombres, c'est-à-dire le vide, la proportion, l'impair, et toutes choses semblables à celles-là, dans l'intérieur de la Décade. De ces entités, [35] ils donnent les unes pour des principes tels que le mouvement, l'inertie, le bien, le mal; ils donnent les autres pour des nombres. Voilà pourquoi, à leur sens, l'unité est l'impair; car si l'impair n'était que dans la Triade, comment le nombre Cinq serait-il aussi un nombre impair? Mais les grandeurs, et toutes les choses de cet ordre, ne vont aussi, dans leur système, que jusqu'à une certaine quantité. [1084b] Par exemple, la ligne indivisible est la première; puis, vient la Dyade, et le reste suit jusqu'à Dix.

§ 16. On peut demander encore, puisque le nombre est séparé, si c'est l'unité qui est antérieure, ou bien si c'est la Triade et la Dyade. Quand on considère que le nombre [5] est un composé, c'est l'unité qui paraît antérieure. Mais, en tant que l'universel et la forme sont antérieurs à toute autre chose, c'est le nombre qui est antérieur à l'unité. En effet, chacune des unités forme une partie du nombre à titre de matière; et le nombre représente la forme. En un certain sens, c'est comme l'angle droit est antérieur à l'angle aigu, parce que l'angle aigu se définit par la définition même de l'angle droit ; mais, en un sens aussi, c'est l'angle aigu qui est antérieur, parce qu'il n'est qu'une partie de l'angle droit, et que l'angle droit se divise en angles aigus. Ainsi, l'angle aigu est antérieur comme matière et élément, et l'unité l'est de la même façon. Mais quant à la forme et à la substance exprimée par la définition, c'est [10] l'angle droit qui est antérieur, comme l'est le composé total qui vient de la réunion de la matière et de la forme; car ce composé, résultant de la réunion des deux, se rapproche davantage de la forme et de la définition substantielle, bien qu'on réalité il ne vienne que postérieurement.

§ 17. Comment donc l'unité peut-elle être un principe? C'est, à ce que disent nos philosophes, parce qu'elle n'est pas divisible. Mais l'universel, le particulier et [15] l'élément sont indivisibles aussi, tout en l'étant d'une façon différente, l'un sous le rapport de la notion, l'autre sous le rapport du temps. Dans lequel de ces deux sens l'unité est-elle donc un principe? Ainsi qu'on vient de le voir, l'angle droit est, à ce qu'il semble, antérieur à l'angle aigu; et réciproquement, celui-ci l'est à celui-là, sans que, ni l'un, ni l'autre, cesse d'être un seul et même angle. C'est de ces deux manières que nos philosophes comprennent que l'unité est principe, Mais c'est là encore une chose impossible; car alors l'unité est, [20] d'une part, forme et substance ; et d'autre part, elle est partie et matière. En quelque sorte, l'une et l'autre unité sont bien chacune dans le nombre ; mais, à dire vrai, c'est en simple puissance, puisque le nombre forme une unité de certaine espèce, et n'est pas seulement un amas confus, et puisqu'un nombre différent est composé d'unités différentes, ainsi que nos philosophes eux-

mêmes le reconnaissent. Mais chacune des deux unités n'existe pas dans le nombre d'une manière réelle et complète.

[§ 18](#). La cause de l'erreur que nos philosophes commettent, c'est qu'ils ont voulu tirer leurs recherches tout à la fois des Mathématiques [25] et des universaux, que les Mathématiques emploient, de telle sorte que c'est en partant de ces données, qu'ils ont considéré l'unité comme un point et un principe; et en effet, l'unité est un point qui n'a pas de position. Ainsi donc, à l'exemple de quelques autres philosophes, eux aussi ils ont composé les êtres avec l'élément le plus petit possible. L'unité devient ainsi, pour eux, la matière des nombres, et elle est antérieure à la Dyade, et tout ensemble elle lui est postérieure [30], la Dyade étant une sorte de Tout, composé de l'unité et de la forme. Mais en cherchant à considérer comme universelle l'unité attribuée à tous les nombres, ils la traitèrent comme une simple partie de ces nombres. Or, il est bien impossible que ces deux qualités puissent simultanément appartenir à une seule et même chose.

[§ 19](#). Si, au contraire, il n'y a que l'Un en soi qui seul puisse être sans position, car l'Un en soi n'offre aucune autre différence avec le point que celle-là, ou encore celle d'être un principe, et si la Dyade est divisible, tandis que l'unité ne l'est pas, on doit en conclure que l'unité [35] ressemblerait plus que la Dyade à l'Un en soi. Mais, si c'est l'unité qui a cette ressemblance, l'Un en soi serait plus ressemblant aussi à l'unité qu'à la Dyade. Par suite, l'une et l'autre des deux unités de la Dyade seraient antérieures à la Dyade même. Or, nos philosophes le nient absolument; et aussi est-ce la Dyade en soi qu'ils font naître en premier lieu. [\[1085a\]](#) Autre objection : si la Dyade en soi est une sorte d'unité, la Triade en soi en est une aussi; et les deux ensemble font une Dyade. Alors, d'où vient cette Dyade nouvelle?

CHAPITRE IX

De la formation des nombres ; fausse explication de quelques philosophes; notion de la grandeur; difficultés que présentent toutes ces théories; rapports vrais de l'unité et de la pluralité ; de la notion du point géométrique ; le nombre et la grandeur ne peuvent être séparés des choses; différence du nombre idéal et du nombre mathématique ; confusion des Idées et des êtres mathématiques ; critique spéciale de la théorie des Idées ; citation d'Épicharme; origine réelle de la théorie des Idées; rôle de Socrate, qui n'adopta pas cette théorie en ce qu'elle sépare les Idées et les choses sensibles; notion fautive de la réalité des choses.

[§ 1](#). Un contact quelconque n'étant pas possible entre les nombres, et comme il n'y a de possible pour eux que la succession des uns aux autres, on peut se demander, pour toutes les unités entre lesquelles il n'y a rien d'intermédiaire, [5] par exemple, pour les unités de la Dyade et de la Triade, si ce sont elles qui succèdent à l'Un en soi immédiatement, ou ne lui succèdent pas; et si c'est la Dyade qui succède la première à l'Un en soi, ou si c'est une des deux unités qui la forment. Les mêmes difficultés se présentent pour les autres entités, qui viennent à la suite des diverses espèces du nombre, à savoir la ligne, la surface, le corps ou le solide.

[§ 2](#). Parmi nos philosophes, les uns tirent ces entités des Idées du Grand et [10] du Petit; et par exemple, les longueurs viennent, selon eux, du long et du court; les surfaces viennent du large et de l'étroit ; les solides, de l'épais et du mince; et de fait, toutes ces différences ne viennent, au fond, que de celles du Grand et du Petit. Quant au principe qu'on prétend trouver, pour toutes ces choses, dans l'unité seule, d'autres philosophes ont des théories fort dissemblables.

Mais on y peut signaler aussi une foule d'impossibilités [15] et d'illusions, absolument contraires à tout ce qu'on peut dire de raisonnable sur ce sujet.

[§ 3.](#) Toutes ces entités sont isolées et indépendantes les unes des autres, si leurs principes ne se suivent pas et ne s'enchaînent pas entre eux, de telle sorte que le large puisse devenir, ou étroit, ou long, ou court. Mais si les principes s'enchaînent, la surface peut se réduire à une ligne, et le solide devenir une simple surface. Et puis, comment ces doctrines pourraient-elles se rendre compte de ce que c'est que les angles, les figures géométriques, [20] et tout ce qui s'en rapproche? On commet ici la même erreur que les philosophes à l'égard du nombre. Angles, figures, etc., ce ne sont là en effet que des modifications de la grandeur; ce n'est pas de cela que se compose précisément la grandeur elle-même, pas plus que la longueur n'est composée du droit et du courbe, pas plus que les solides ne se composent du poli et du rude.

[§ 4.](#) Dans toutes ces questions, se retrouve la difficulté commune qu'on rencontre aussi pour expliquer les rapports des espèces et du genre, [25] quand on admet la réalité des universaux, et que l'on a à se demander si l'Animal en soi est dans l'animal qu'on a sous les yeux, ou si l'animal réel est différent de l'Animal en soi. Si, en effet, l'universel n'est pas séparé des choses, il n'y a plus la moindre difficulté. Mais du moment que, comme le prétendent les partisans de ce système, l'Un en soi et les nombres sont séparés des objets, la solution n'est pas facile; si l'on peut dire toutefois, d'une chose qui est impossible, qu'elle ne soit pas facile. [30] Ici, en effet, lorsque l'on pense à l'unité dans la Dyade, ou plus généralement dans le nombre, pense-t-on à l'Un en soi, ou à quelque autre chose ?

[§ 5.](#) Ainsi, les uns font sortir les grandeurs d'une matière analogue à celle qu'on vient d'indiquer; d'autres les font sortir du point, qui, à leurs yeux, ne se confond pas avec l'unité, et qui est seulement quelque chose qui ressemble à l'unité; du point, dis-je, et d'une autre matière qui ressemble à la quantité, sans être la quantité précisément. Mais ces théories présentent tout autant de difficultés [35] que les précédentes. Si cette matière est unique, la ligne, la surface, le solide se confondent ; car, des mêmes choses, il ne peut sortir qu'une seule et même chose. [1085b] S'il y a plusieurs matières, et qu'elles soient différentes pour la ligne, pour la surface, pour le solide, ou ces matières dépendront les unes des autres, ou elles n'en dépendront pas; et de cette façon, on retombe encore dans les mêmes embarras que tout à l'heure. Ou la surface n'aura pas de lignes, ou elle sera réduite à n'être qu'une ligne.

[§ 6.](#) Et puis, comment [5] se peut-il que le nombre se forme de l'unité et de la pluralité, c'est ce qu'on n'essaie même pas de nous expliquer. De quelque façon qu'ils s'y prennent, ils se heurtent aux mêmes objections que nous avons opposées au système qui prétend tirer le nombre de l'unité et de la Dyade indéterminée. Ici, en effet, tel philosophe crée le nombre en le formant de la pluralité prise comme un attribut universel, et non d'une pluralité particulière ; et tel autre philosophe fait bien sortir le nombre d'une pluralité déterminée, mais c'est de la pluralité première, [10] qu'on croit trouver dans la Dyade, prise comme la première pluralité qui soit déterminée. Par conséquent, il n'y a pas, on peut dire, la plus légère différence de part et d'autre; et les mêmes difficultés se représenteront : mélange, position, combinaison, production, des nombres et toutes autres explications analogues.

[§ 7.](#) Ce qu'il faudrait rechercher par-dessus tout, c'est de quoi se compose chaque unité du nombre, si l'on admet que chacune des unités soit Une et indépendante. Certainement, chaque unité ne peut pas être l'Un en soi ; [15] donc il y a nécessité, dans le système de nos philosophes, qu'elle soit composée de l'Un en soi et de la pluralité, ou d'une partie de la pluralité. Dire que l'unité soit une pluralité, c'est tout à fait impossible, puisque l'unité est

indivisible. Soutenir qu'elle est composée d'une partie de la pluralité, n'offre pas moins de difficultés également embarrassantes; car il faudrait, alors, de toute nécessité que chacune de ces parties fût indivisible, ou que chacune fût une pluralité, que l'unité devînt divisible, et que, par suite, l'Un en soi et la pluralité [20] cessassent d'être l'élément de l'unité, puisque chaque unité ne se formerait plus de la pluralité et de l'Un en soi.

§ 8. En soutenant cette opinion, on ne fait absolument que créer un autre nombre d'une nouvelle espèce, puisqu'une pluralité d'indivisibles est un nombre, Mais l'on peut demander encore, aux partisans de cette théorie, si leur nouveau nombre est infini ou fini; car on admettait aussi, à ce qu'il semble, une pluralité [25] finie, d'où venaient les unités finies, ainsi que l'Un en soi. Mais la pluralité en soi et la pluralité infinie sont des choses différentes. Alors, quelle est la pluralité qui est l'élément du nombre avec l'Un en soi?

§ 9. On peut soulever les mêmes objections, en ce qui concerne le point, et l'élément spécial d'où nos philosophes font naître les grandeurs; car ce n'est pas un seul et unique point absolument qui peut les engendrer. Alors, d'où viendraient chacun [30] des autres points? On ne peut pas, certainement, nous répondre que le point vient d'une étendue quelconque et du Point en soi, puisque les parties de l'étendue ne peuvent pas être des parties indivisibles, comme peuvent l'être les parties de cette pluralité d'où l'on fait venir les unités ; car, si le nombre peut se composer d'indivisibles, les grandeurs n'en sont jamais composées.

§ 10. Toutes ces considérations, et une foule d'autres [35] qu'on pourrait y joindre, montrent clairement qu'il est bien impossible que le nombre et les grandeurs aient une existence séparée des choses. [1086a] Mais, en outre, les dissentiments même qui éclatent, entre les plus habiles de ces philosophes, sur la nature des nombres, sont la preuve frappante que c'est la fausseté de toutes ces théories qui les jette dans un trouble aussi profond. Les uns, ne reconnaissant que les êtres mathématiques, en dehors des choses sensibles, et remarquant tout ce que la théorie des Idées a d'obscur et de factice, se sont éloignés du nombre [5] idéal, et ont imaginé le nombre mathématique. Les autres, voulant concilier, tout à la fois, les Idées et les Nombres, et ne voyant pas comment, si l'on admet ces principes, le nombre mathématique pourra subsister en dehors du nombre idéal, ont confondu et identifié, mais rien que dans les mots, le nombre idéal et le nombre mathématique. De fait, c'était supprimer le nombre mathématique, que de recourir à des hypothèses qui n'ont plus rien de mathématique [10] réellement, et qui sont uniquement propres à la théorie des Idées.

§ 11. D'ailleurs, le philosophe qui avait admis le premier l'existence des Idées et celle des nombres, avait eu toute raison de séparer les Idées et les êtres mathématiques; et, par suite, nos philosophes sont tous dans le vrai, à quelques égards, mais ils n'y sont pas d'une manière absolue. Eux-mêmes, du reste, conviennent qu'ils n'ont pas les mêmes théories et que leurs systèmes [15] se combattent. La cause de leurs divisions, c'est que leurs hypothèses et leurs principes sont faux. Or, comme le dit Épicharme :

« Il est difficile de parler bien quand on part a de données mauvaises; car, alors, pour peu qu'on parle, l'erreur éclate sur-le-champ à tous les yeux. »

§ 12. Mais ce que nous avons dit sur la nature des nombres, et sur les questions qu'elle soulève, doit suffire, avec les solutions que nous en avons essayées. Car, s'il est très possible que quelqu'un qui serait déjà [20] convaincu, le fût encore davantage par une discussion plus développée, la discussion ne pourrait rien absolument sur un esprit qui ne serait pas tout d'abord de ce même avis,

§ 13. Quant aux principes premiers, aux causes premières et aux éléments, et quant aux opinions de ceux qui se sont occupés de la substance sensible exclusivement, nous avons traité quelques-unes de ces questions dans nos Ouvrages sur la nature; et le reste n'appartient pas à la présente étude. Mais une suite toute simple de nos recherches, c'est d'examiner les théories [25] de ceux qui reconnaissent d'autres substances en dehors des substances sensibles; et puisqu'on a prétendu qu'il existe des Idées et des Nombres dans cette condition, et que leurs éléments sont, dit-on, les éléments mêmes et les principes des êtres, il faut voir ce que pensent précisément ces philosophes, et la manière dont ils soutiennent leurs systèmes. [30] Plus tard, nous étudierons les théories qui n'admettent que des nombres tout seuls, et des nombres mathématiques. Quant à ceux qui défendent les Idées, nous allons, tout à la fois, exposer leurs opinions, et présenter les objections qu'elles provoquent.

§ 14. Ces philosophes considèrent aussi, tout ensemble, les Idées comme des substances universelles, comme des substances séparées, et comme les substances des choses individuelles. Déjà, [35] nous avons montré combien tout cela est impossible. Ce qui a pu porter les partisans des Idées universelles à réunir confusément ces théories contradictoires, c'est qu'ils n'attribuaient pas les mêmes substances aux choses sensibles. Ainsi, ils supposaient que, pour les choses sensibles, tout est dans un flux perpétuel, et qu'il n'y a rien de permanent en elles; [1086b] et ils soutenaient que l'universel est indépendant des choses, et qu'il en est tout différent.

§ 15. Comme nous l'avons dit précédemment, c'est Socrate qui suscita cette théorie par ses définitions; mais il se garda bien de séparer l'universel des choses particulières. Certes, il avait toute raison [5] de ne pas le séparer; et ce qui le prouve, c'est l'observation même des faits. Sans les universaux, il est impossible, certainement, d'arriver à la science; mais c'est la séparation de l'universel quia fait naître toutes les difficultés que présente la théorie des Idées. Quant à nos philosophes, ils ont soutenu que, dès le moment qu'outre les substances sensibles exposées à un perpétuel écoulement, il y a d'autres substances, il faut de toute nécessité que ces substances soient séparées. Comme ils n'avaient pas d'autres substances que les substances prises universellement, ce furent celles-là [10] qu'ils altérèrent en les déplaçant, de telle sorte que, pour eux, les natures universelles et les natures particulières en vinrent à se confondre presque entièrement. C'est là, qu'on le sache bien, la difficulté essentielle et capitale de la doctrine dont nous nous occupons.

CHAPITRE X

Suite de la critique de la théorie des Idées; égale difficulté de les admettre et de les repousser; objections dans les deux sens; démonstration sur les lettres prises comme éléments des mots ; par les Idées, on multiplie les éléments des choses à l'infini, et l'on rend dès lors la science impossible; nécessité absolue des universaux pour constituer la science; double sens des mots Science et Savoir, en simple puissance et en acte ; la puissance est la matière de l'universel, et elle est indéterminée: l'acte est toujours déterminé dans un objet individuel; exemples de la vue et de la couleur; les principes sont nécessairement universels ; les deux aspects de la science.

§ 1. Il est un point qui embarrasse, à peu près également, ceux qui admettent la théorie des Idées, [15] et ceux qui la repoussent. Nous l'avons indiqué déjà, quand, au début de cet ouvrage, nous avons posé les questions à discuter; mais maintenant, nous croyons devoir y revenir.

§ 2. Ce point, le voici : nier que les substances soient séparées des choses et qu'elles existent à la façon dont existent les êtres individuels, n'est absolument détruire la substance, ainsi que nous voulons le montrer; et, d'autre part, si l'on admet que les substances sont séparées, [20] alors comment concevoir ce que sont leurs éléments et leurs principes? Si les principes ne sont que particuliers, et s'ils ne sont point universels, les êtres seront, alors, aussi nombreux que les éléments; et, par cela même, les éléments ne seront plus susceptibles de science. Par exemple, supposons que les syllabes dont se forment les mots, soient des substances; et que les éléments des syllabes soient les éléments de ces substances, il faudra nécessairement que la syllabe BA, ou, si l'on veut, [25] toute autre syllabe, soit absolument unique, puisqu'elle n'est pas universelle; et que les syllabes étant de la même espèce, chacune d'elles soit numériquement seule et unique, c'est-à-dire quelque chose de distinct, qui ne soit pas simplement homonyme, puisque aussi bien l'on prétend que chaque chose est seule et unique, en étant, ce qu'elle est par sa condition essentielle.

§ 3. S'il en est ainsi des syllabes, il en est de même des éléments, ou lettres, dont les syllabes se composent. Il n'y aurait donc pas plus d'un seul et unique A ; et chacune des autres lettres ne serait pas davantage plus d'une, par cette même raison [30] qui fait que, parmi les autres syllabes, une même syllabe ne peut pas être successivement différente d'elle-même. Mais s'il en est ainsi, il n'y aura pas d'autres éléments, ou lettres, que celles que nous connaissons ; et il n'y aura que ces lettres toutes seules.

§ 4. Ajoutez que, dès lors, les éléments échapperont à la science, quand on prétend qu'ils ne sont pas universels; car c'est sur les universaux exclusivement que la science se fonde. C'est ce qu'on peut bien voir par les syllogismes, et par les définitions. Le syllogisme, par exemple, ne pourrait pas conclure [35] que les trois angles de tel ou tel triangle spécial, sont égaux à deux droits, si, d'abord, on n'avait point reconnu que tout triangle a toujours ses angles égaux à deux droits. On ne saurait point que tel ou tel homme est un être animé, si d'abord on n'avait pas admis que tout homme est un être animé. [1087a] D'un autre côté, si les principes sont regardés comme universels, ou, même, si c'est d'eux que viennent les substances universelles, il en résulte que ce qui n'est pas substance est antérieur à la substance, puisque l'universel n'est pas une substance, et que l'élément et le principe sont universels. Or, l'élément et le principe sont nécessairement antérieurs aux objets, dont ils sont le principe et l'élément.

§ 5. Toutes ces conséquences ne sont que parfaitement rationnelles, [5] lorsqu'on admet que les Idées se composent d'éléments, et qu'à côté des substances qui renferment l'espèce en soi et les Idées, on se figure qu'il y a encore quelque unité séparée des choses. Mais rien n'empêche que, comme pour les lettres dont les mots sont formés, il n'y ait plusieurs A et plusieurs B, sans qu'il y ait, cependant, ni d'A en soi outre les A multiples, ni de B en soi outre les B. [10] Et cela suffira pour que les syllabes pareilles soient en nombre infini.

§ 6. Dans tout ce que nous venons de dire, le point qui peut être le plus contestable, c'est cette assertion que toute science est universelle, et que, par suite, il est nécessaire que les principes des choses soient universels aussi, sans être, cependant, des substances séparées. Cette assertion est vraie sans doute, à un certain point de vue; mais, à un autre point de vue, elle ne l'est pas.

§ 7. [15] C'est que Science et Savoir sont des expressions à double sens : tantôt, elles signifient l'état de simple puissance, et tantôt, l'état de réalité actuelle. La puissance, en tant que matière universelle et indéterminée, s'applique à l'universel et à l'indéterminé. Mais l'acte,

au contraire, est déterminé, en s'appliquant à un objet déterminé; il est telle chose spéciale, dans telle chose aussi spéciale que lui. La vue ne voit la couleur universelle qu'indirectement, parce que cette couleur actuelle qu'elle voit [20] est de la couleur, comme cet A spécial qu'étudie le maître d'écriture est bien un A réel.

§ 8. Si les principes sont nécessairement universels, il faut nécessairement aussi que les conséquences des principes soient universelles, comme elles le sont dans les démonstrations. Or, s'il en est ainsi, il n'y aura rien de séparé ; et il n'y aura plus de substance. Mais il est clair que, sous un certain point de vue, la science est universelle, et qu'à un autre, elle [25] ne l'est pas.

LIVRE 14 (Traduction Saint-Hilaire, 1838)

CHAPITRE I

Retour sur la théorie des Contraires; il leur faut toujours un sujet substantiel, dans lequel s'opère le passage d'un contraire à l'autre ; théories diverses qui cherchent dans les contraires l'origine des nombres ; le grand et le petit, l'égal et l'inégal, le surpassant et le surpassé ; le peu et le beaucoup ; l'unité et la multiplicité ; l'unité est la véritable mesure ; son rôle essentiel ; tout le reste n'est que du relatif; nature véritable de la relation ; elle a moins de substance que toute autre catégorie ; le nombre ne peut pas n'être qu'une relation.

§ 1. [29] Nous nous bornerons donc aux considérations précédentes sur la substance ainsi comprise. Mais, tous les philosophes [30] s'accordent à reconnaître que les principes sont contraires, et que, de même qu'ils le sont dans la nature, ils le sont aussi pour les substances immobiles. Cependant, s'il ne peut y avoir au monde quoi que ce soit d'antérieur au principe de toutes choses, il s'ensuit qu'il est impossible qu'un principe, qui serait encore quelque autre chose que principe, soit un principe véritable. Ce serait aussi faux que si, par exemple, prenant le blanc pour principe et le posant comme principe, non pas en tant qu'il est autre chose que blanc, mais en tant qu'il est essentiellement blanc, on allait dire en même temps que le blanc est un attribut, [35] et que, tout en étant aussi autre chose que blanc, il reste blanc néanmoins. Alors c'est cette autre chose qui serait antérieure au blanc.

§ 2. Sans doute, toutes les choses viennent des contraires ; mais c'est à la condition d'un sujet préalable. C'est même surtout dans les contraires que cette condition doit être remplie. [1087b] Toujours les contraires, quels qu'ils soient, se rapportent à un sujet ; et il n'est pas un contraire qui existe séparément. Or, ainsi que le plus simple regard jeté sur les choses, la raison nous atteste, de même, qu'il n'y a rien de contraire à la substance. Donc, il n'y a pas de contraire qui puisse être, à proprement parler, le principe de toutes choses ; et le principe vrai est tout autre chose que cela.

§ 3. Parmi les philosophes, les uns font, de l'un des deux contraires, la matière [5] des choses. Ceux-là opposent ce contraire à l'unité, c'est-à-dire l'inégal à l'égal, regardant l'inégal comme la nature de la pluralité. Mais d'autres philosophes opposent la pluralité à l'unité. Dans telle théorie, les nombres viennent de la Dyade, de l'Inégal, du Grand et du Petit ; dans la théorie d'un autre philosophe, ils sortent de la pluralité ; mais c'est toujours de la substance de l'unité que naissent les nombres, dans les deux théories également. Le philosophe qui ne prend [10] pour éléments que l'Inégal et l'Unité, et qui regarde l'Inégal comme la Dyade du Grand et du Petit, confond dans une seule expression l'Inégal, le Grand et le Petit, sans faire remarquer

que, si ces termes peuvent être une seule et même chose pour la raison, numériquement ils ne le sont pas.

[§ 4.](#) Du reste, ces philosophes n'expliquent pas mieux ce que sont les principes des nombres, qu'ils appellent leurs éléments. Les uns, admettant le Grand et le Petit avec l'unité, en font les trois [15] éléments des nombres; et, selon eux, les deux premiers de ces éléments représentent la matière des nombres, et c'est l'unité qui en représente la forme. D'autres adoptent pour principes des nombres le Peu et le Beaucoup, parce que le Grand et le Petit appartiennent, par leur nature propre, plus particulièrement à la grandeur. D'autres, prenant encore un terme plus général dans toutes ces notions, regardent comme éléments des nombres le Surpassant et le Surpassé.

[§ 5.](#) Toutes ces théories n'offrent, pour ainsi dire, aucune différence entre elles, en ce qui regarde bon nombre de leurs conséquences; et [20] elles ne diffèrent que pour les difficultés logiques que ces philosophes tâchent d'éviter, parce qu'eux-mêmes aussi ne font que des démonstrations logiques. Toutefois, c'est un seul et même argument de prendre le Surpassant et le Surpassé pour principes des nombres, au lieu du Grand et du Petit, et de soutenir que le nombre est antérieur à la Dyade, parmi les éléments des nombres. Bien que le nombre et le Surpassant soient l'un et l'autre [25] des notions plus universelles, néanmoins nos philosophes admettent l'un, et n'admettent pas l'autre.

[§ 6.](#) Selon quelques autres philosophes, l'unité a pour opposés le Différent et l'Autre. Il en est qui n'opposent que la pluralité et l'unité. Mais si, comme ils le veulent, les êtres viennent des contraires, et si, pour l'unité, il faut reconnaître, ou qu'il n'y a point de contraire possible, ou que, si l'on veut à toute force qu'il y en ait un, ce ne peut être que la pluralité, l'Inégal étant le contraire de l'Égal, le Différent [30] étant le contraire du Même, l'Autre étant le contraire de l'Identique, il s'ensuit que la doctrine qui paraît la plus solide est celle des philosophes qui opposent l'unité à la pluralité. Et encore, celle-là n'est-elle pas suffisamment vraie, puisque l'unité deviendra alors le Peu, et que c'est la pluralité qui est le contraire du petit nombre, comme Beaucoup l'est de Peu.

[§ 7.](#) Il est, d'ailleurs, de toute évidence que c'est l'unité qui exprime la mesure ; et en toute chose, il y a toujours quelque chose d'autre qui sert de fondement. Ainsi, dans [35] l'harmonie, c'est le demi ton, le dièse ; dans les mesures de longueur, c'est le pouce, ou le pied, ou telle autre unité analogue ; dans les rythmes, c'est la base ou la syllabe. De même aussi pour les mesures de pesanteur, c'est un certain poids déterminé. En un mot, il en est de même dans tous les cas; [1088a] pour les qualités, la mesure est une qualité; pour les quantités, c'est une quantité, etc.

[§ 8.](#) La mesure est indivisible, soit par son espèce même, soit pour nos sens, la mesure adoptée n'étant pas une substance en soi. Du reste, cela se comprend sans peine, puisque l'unité signifie la mesure [5] d'une certaine pluralité ; que le nombre est une pluralité mesurée, et une pluralité de mesures. Aussi, n'a-t-on pas moins raison de dire que l'unité n'est pas un nombre, pas plus que la mesure ne peut être une réunion de mesures ; mais la mesure n'est qu'un principe, aussi bien que l'unité. De là vient que la mesure doit toujours rester Une et la même, pour toutes les choses mesurées. Si la mesure est un cheval, elle s'applique à tous les chevaux ; si c'est l'homme, à tous les hommes. [10] S'il s'agit de l'homme, du cheval, de Dieu, la mesure est, si l'on veut, l'être animé ; et leur nombre peut encore être un nombre d'êtres animés. Mais si l'on veut réunir l'homme, le blanc, et la marche, il n'y a plus de nombre possible pour ces trois termes, en ce sens que toutes ces déterminations se rapporteraient au

même être et à un être qui numériquement est Un. Toutefois dans ce cas même, il peut y avoir encore un nombre pour les genres de ces déterminations, ou de telle autre dénomination analogue.

[§ 9](#). [15] Les philosophes qui font de l'Inégal une sorte d'unité, et qui admettent la Dyade indéterminée du Grand et du Petit, s'éloignent infiniment trop des opinions généralement reçues, et même des opinions qu'on pourrait adopter. L'Inégal, le Grand et le Petit, ce sont là, en effet, de simples modifications et des accidents, bien plutôt que les sujets véritables des nombres et des grandeurs. Le Peu et le Beaucoup ne sont que des modes du nombre ; le Grand et le Petit, des modes de la grandeur, comme [20] sont aussi de simples modes le Pair et l'Impair, le Poli et le Rude, le Droit et le Courbe.

[§ 10](#). Ce qui rend, en ceci, l'erreur encore plus forte, c'est que le Grand et le Petit ne sont nécessairement que des relatifs, ainsi que tout ce qui leur ressemble. Or, de toutes les catégories, c'est le relatif qui est certainement moins que toute autre une nature et une substance véritable. A cet égard, la relation ne vient qu'après la qualité et la quantité. La relation, [25] ainsi qu'on l'a dit précédemment, n'est qu'un mode de la quantité; ce n'en est pas la matière, si, d'ailleurs, le relatif est quelque autre chose encore, soit que l'on considère le relatif d'une manière absolue et commune, soit qu'on le considère dans ses parties diverses et dans ses espèces. Rien, en effet, n'est absolument petit ou grand, peu ou beaucoup, en un mot rien n'est relatif qui ne soit aussi quelque autre chose, en même temps qu'il est peu ou beaucoup, petit ou grand, ou relatif.

[§ 11](#). Ce qui prouve bien que le relatif n'est pas, [30] dans quelque mesure que ce soit, une substance et une réalité, c'est que, pour lui seul, il n'y a ni production, ni destruction, ni mouvement, tandis que, pour la quantité, il y a accroissement et diminution ; pour la qualité, il y a altération ; pour le lieu, il y a translation ; pour la substance, il y a la production et la destruction absolues, tous phénomènes qui ne peuvent avoir lieu pour le relatif. Ceci vient de ce que, sans même se mouvoir, un relatif peut être, tantôt plus grand, tantôt [35] plus petit, tantôt égal, selon que l'autre des relatifs viendra à être mû et à changer en quantité. [1088b] Et puis, la matière d'une chose quelconque est nécessairement ce qui, en puissance, est cette même chose; et c'est là aussi la condition de la substance. Mais le relatif n'est substance, ni en puissance, ni en acte.

[§ 12](#). Il est donc absurde, ou plutôt, il est impossible de faire, de ce qui n'est pas une substance, l'élément et l'antécédent de la substance. Car toutes les catégories ne viennent qu'après elle. Ajoutez [5] que les éléments ne peuvent jamais être les attributs des choses dont ils sont les éléments. Le Peu et le Beaucoup, soit séparés, soit réunis, sont les attributs de la ligne; et la surface est large ou étroite.

[§ 13](#). Et s'il y a réellement une pluralité à laquelle on puisse appliquer toujours la notion de Peu, la Dyade, par exemple, puisque si la Dyade était le Beaucoup, ce serait l'unité qui devrait alors être le Peu ; [10] si, d'autre part, il y a un Beaucoup absolu, qui serait, je suppose, la Décade, et si, après elle, il n'y a rien de plus grand, si ce n'est les nombres infinis, comment concevoir que le nombre puisse venir du Grand et du Petit? Ou il fallait que les deux à la fois composassent le nombre et lui fussent attribués, ou il fallait ne lui attribuer, ni l'un, ni l'autre. Mais, selon la théorie de nos philosophes, il n'y a que l'un des deux qui puisse être l'attribut du nombre.

CHAPITRE II

De la composition des choses éternelles ; elles sont sans éléments ; de la nature éternelle des nombres ; explications diverses qui en ont été données; erreurs de quelques philosophes ; objection de Parménide, et réponse à cette objection ; acceptions diverses du mot d'Être ; ce qu'on doit entendre par le Non-Être; distinction du Non-Être et de l'Être en puissance ; nuances des diverses catégories ; question de la multiplicité des êtres, au point de vue de chacune des catégories successives ; solutions incomplètes qu'a essayées le système des Idées; les nombres ne sont pas des Idées ; et, comme tels, ils ne sont pas causes des choses ; inutilité du nombre idéal ; caractère véritable des théories arithmétiques.

§ 1. Une question générale qu'il faut examiner ici, c'est de savoir s'il est possible que des choses éternelles soient formées [15] d'éléments ; car alors elles devront avoir une matière, puisque tout ce qui est formé d'éléments est un composé. Si donc nécessairement tout être provient des éléments dont il est formé, qu'il soit d'ailleurs éternel ou qu'il ait été produit, tout ce qui devient et se produit provient d'un être qui, en puissance, est ce qu'il devient en acte; car il ne pourrait, ni devenir, ni exister, s'il devait partir de ce qui ne peut pas être. Mais le possible peut arriver à l'acte, [20] ou n'y pas arriver. Bien que le nombre soit éternel plus que toute autre chose, et surtout plus que ce qui a une matière quelconque, il pourrait alors aussi ne pas être, tout comme peut cesser d'exister l'être qui n'a qu'un jour à vivre, tout comme celui qui vivrait un nombre d'années aussi grand qu'on voudrait, et qui, si l'on veut pousser encore plus loin, existerait pendant un temps sans limite.

§ 2. A ce point de vue, il n'y aurait donc pas d'êtres éternels, puisque ce qui peut un jour ne pas être n'est pas éternel, ainsi que nous avons eu l'occasion de le démontrer dans d'autres discussions. [25] Mais, si ce que nous disons ici est universellement vrai, à savoir qu'il n'y a pas de substance éternelle qui ne soit en acte, et si les éléments sont la matière de la substance, il en résulte qu'il ne peut pas y avoir, pour une substance éternelle quelconque, des éléments qui en formeraient la composition intrinsèque.

§ 3. Quelques philosophes font de la Dyade indéterminée, avec l'unité, l'élément des nombres, et [30] ils ont grande raison de repousser l'Inégal, à cause des conséquences insoutenables de cette dernière théorie. Or, s'ils évitent quelques difficultés, ce sont celles-là seules que rencontrent nécessairement les philosophes qui font de l'Inégal et du Relatif les éléments du nombre. Mais, en dehors de ce point de doctrine, eux aussi ils s'exposent inévitablement aux mêmes embarras, soit qu'ils tirent de ces éléments le nombre idéal, soit qu'ils n'en tirent que le nombre mathématique.

§ 4. On peut rapporter à bien des motifs ce retour à un pareil ordre de causes ; [1089a] mais le motif principal, c'est que nos philosophes se sont trop dirigés à la manière des anciens, dans leurs recherches. Ils se sont figuré que tous les êtres se réduiraient à un être unique, à l'Être en soi, si l'on ne répondait pas victorieusement à l'objection de Parménide, et si l'on marchait d'accord avec lui: « Il n'est pas possible que jamais, ni de quelque façon que ce soit, puisse être ce qui n'est pas » ; [5] et de là, ils ont conclu qu'on était forcé d'établir démonstrativement que le Non-Être existe. De cette façon, à les en croire, les êtres sortiraient à la fois de l'Être et de quelque autre chose, et leur pluralité deviendrait possible.

§ 5. Ici cependant, le premier soin qu'on doit prendre, c'est de s'assurer si le mot d'Être ne peut pas recevoir plusieurs acceptions. Être exprime d'abord la substance, puis la qualité, puis la

quantité, et les autres catégories. Quels sont donc précisément les êtres qui pourraient, tous ensemble, arriver à n'en former qu'un, si [10] le Non-Être venait à ne pas exister? Seraient-ce les substances, ou les simples modes ? En peut-il être également pour toutes les autres nuances de l'Être, sans distinction? Ou bien, l'Être unique serait-il la réunion de toutes ces nuances : réalité substantielle, et qualité, et quantité, et telle autre des acceptions diverses que l'Être peut revêtir? Mais il est absurde, ou plutôt il est impossible, que ce soit une seule et même nature qui devienne cause que l'être soit, d'abord, l'être qu'il est, et tel être particulier, puis ensuite qu'il ait telle qualité, ou telle quantité, [15] ou qu'il soit dans tel lieu.

§ 6. En outre, de quel Non-Être et de quel Être fera-t-on sortir les êtres? Le Non-Être, en effet, a aussi ses nuances diverses, du moment que l'Être a les siennes. Dire d'un être qu'il n'est pas homme, c'est dire simplement qu'il n'est pas tel être particulier; dire d'une chose qu'elle n'est pas droite, c'est dire qu'elle n'a pas telle qualité; dire d'une chose qu'elle n'a pas trois coudées, c'est dire qu'elle n'est pas de telle grandeur ou quantité. Mais les êtres multiples, de quel Être et de quel Non-Être peuvent-ils venir? [20] Il va même jusqu'à appeler du nom de mensonge, et à confondre avec cette nature du mensonge, le Non-Être d'où sort, en même temps que de l'Être, la multiplicité des êtres. Aussi, ajoutait-on encore qu'il faut bien admettre, au fond de tout, une hypothèse fautive et mensongère, à l'imitation des géomètres, qui donnent un pied de long à une ligne qui n'a pas du tout un pied.

§ 7. Mais il est bien impossible que tout cela soit exact. Ni les géomètres ne font l'hypothèse erronée qu'on leur prête; et la preuve [25] c'est que cette ligne supposée n'entre jamais pour rien dans leurs conclusions; ni les êtres ne peuvent jamais venir d'un Non-Être ainsi compris, non plus qu'ils ne peuvent périr dans un tel Non-Être. Mais comme le Non-Être, selon les cas que nous avons indiqués, a tout, autant d'acceptions qu'il y a de catégories, et qu'outre le Non-Être qui, ainsi qu'on l'entend, n'est en effet qu'un mensonge, il y a le Non-Être en puissance, c'est de celui-là que sortent les choses. Ainsi, [30] l'homme vient certainement de ce qui n'est pas homme, mais est homme en puissance, comme le blanc vient de ce qui n'est pas blanc actuellement, mais est le blanc en puissance. Cette remarque est la même, soit qu'un seul être se produise, ou que ce soient plusieurs êtres.

§ 8. Évidemment, cette recherche se borne à savoir comment l'Être qui s'applique spécialement aux substances, peut devenir multiple ; car toutes les choses qui se produisent sont, d'après cette théorie, des nombres, des grandeurs, et des solides. Mais il paraît absurde, quand on recherche [35] comment l'Être peut devenir multiple dans la substance, de ne pas rechercher en même temps comment il peut le devenir dans la qualité, ou dans la quantité. Ce ne peut pas être la Dyade indéterminée, pas plus que le Grand et le Petit, qui font qu'il y a deux choses blanches, ou qu'il y a plusieurs couleurs, qu'il y a plusieurs saveurs, plusieurs figures; [1089b] car alors, tout cela, saveurs, figures, couleurs, seraient aussi des nombres et des unités.

§ 9. Si nos philosophes avaient approfondi ces considérations, ils auraient bien vu la cause de la multiplicité des êtres, et découvert où est la vérité, pour les modes aussi bien que pour les substances. C'est l'identité et l'analogie qui, en ceci, sont les vraies causes. Cette première déviation a fait encore que, [5] en recherchant l'opposé de l'Être et de l'Unité, duquel, en même temps que de l'Être et de l'unité, viendraient tous les êtres, on a admis que cet opposé était le Relatif et l'Inégal, qui ne sont, ni le contraire, ni la négation de l'Unité et de l'Être, et qui ne sont qu'une nature particulière des choses, aussi bien que le sont la substance et la qualité.

[§ 10.](#) Il fallait se demander, aussi, pourquoi les Relatifs sont multiples, et comment il se fait qu'il n'y a pas un seul et unique Relatif. Mais on se contente, ici, de rechercher d'où peut venir la multiplicité des unités, [10] en dehors de l'Un en soi ; et l'on s'abstient de rechercher comment il peut y avoir multiplicité d'Inégaux, après l'Inégal en soi. Cependant nos philosophes emploient, eux aussi, tous ces termes, et ils nous parlent du Grand et du Petit; du Peu et du Beaucoup, d'où ils font venir les nombres ; du Long et du Court, d'où vient la longueur; du Large et de l'Étroit, d'où vient la surface ; de l'Épais et du Mince, d'où viennent les solides; et ils reconnaissent, ainsi, une foule d'espèces diverses du Relatif. [15] Mais encore une fois, d'où vient, selon eux, cette multiplicité, et quelle en est la cause ?

[§ 11.](#) Il faut donc, de toute nécessité, comme nous le soutenons, supposer, dans tous les cas, l'Être en puissance. L'auteur de la doctrine que nous étudions a expliqué, en outre, qu'on doit entendre par Relatif ce qui en puissance est telle chose et telle substance, sans exister cependant en soi, comme il l'eût dit de la qualité, qui n'est, ni l'Un ou l'Être en puissance, [20] ni la négation de l'unité, ni celle de l'Être, mais qui compte néanmoins parmi les êtres. Ainsi que nous l'avons fait observer, il eût bien mieux valu, puisque notre philosophe recherchait d'où vient la multiplicité des êtres, qu'il ne se bornât pas à se demander comment, dans une seule et même catégorie, y a multiplicité de substances, ou multiplicité de qualités ; en un mot, il aurait dû rechercher comment la multiplicité des êtres est possible en général, puisque les êtres sont, tantôt des substances, tantôt de simples modes, tantôt des Relatifs.

[§ 12.](#) Pour les catégories autres que la substance, la question de savoir comment la multiplicité peut s'y produire, [25] mérite plus d'insistance encore. Comme en elles, l'Être n'est plus séparable, on pourrait dire que c'est, parce que le sujet peut devenir et être plusieurs choses, qu'il y a aussi plusieurs qualités de possibles et plusieurs quantités. Mais il n'en faut pas moins qu'il y ait toujours une matière pour chacun de ces genres. Seulement, il est impossible que cette matière soit séparée des substances. Mais, pour les individus, il y a quelque motif sérieux de se demander comment l'individuel peut devenir multiple, [30] s'il n'y a pas, d'abord, un individu réel comme lui, et une nature du genre de celle que nous venons d'indiquer.

[§ 13.](#) C'est même de là plus particulièrement, qu'est venue la question de savoir comment les substances en acte peuvent être multiples, et pourquoi il n'y a pas une seule et unique substance. Quoi qu'il en soit, à moins que l'on n'identifie la substance et la quantité, on ne nous dit pas pourquoi, ni comment, les substances sont multiples; on nous explique uniquement comment les quantités le sont. Tout nombre en effet exprime la quantité ; et l'unité l'exprime [35] aussi, à moins qu'elle ne représente une mesure, en tant qu'elle est indivisible sous le rapport de la quantité. Si donc la quantité est autre chose que la substance, et si la substance est autre chose aussi que la quantité, on ne nous explique pas d'où vient l'individualité, ni comment elle se multiplie. [1090a] Mais, en soutenant que la substance et la quantité sont identiques, on soulève encore bien des objections contre soi.

[§ 14.](#) On pourrait en outre insister non moins vivement, sur la manière dont on considère les nombres, en demandant sur quelles preuves on prétend en affirmer l'existence. Quand on admet les Idées, les nombres peuvent, jusqu'à un certain point, expliquer la cause [5] des êtres, puisque chaque nombre est une Idée, et que l'Idée est, dit-on, cause de l'existence de toutes les autres choses, de quelque façon d'ailleurs que ce soit ; théorie que nous laissons à ses partisans. Mais, quand on repousse ce système, à cause des difficultés qu'il présente, jusqu'au point de s'en passer pour concevoir les nombres, et quand on admet seulement le nombre [10] mathématique, à quoi bon irait-on croire à l'existence d'un nombre idéal? Et en

quoi un pareil nombre pourrait-il servir aux autres choses ? Car, d'une part, celui-là même qui en affirme l'existence déclare que ce nombre n'est cause de rien, et il se borne à en faire une certaine nature qui existe en soi. D'autre part, il semble bien en effet que ce nombre n'est cause de quoi que ce puisse être, puisque toutes les considérations et les théorèmes de l'arithmétique se fondent aussi sur des données sensibles, [15] comme nous l'avons fait voir.

CHAPITRE III

Suite de la critique de la théorie des Idées; doctrine et erreur des Pythagoriciens ; ils sont dans le vrai quand ils ne séparent pas les nombres et les choses; théories diverses où ils ne tiennent pas assez compte des faits tels que nos sens les observent en ce monde ; opinion de quelques philosophes sur le rôle des limites dans la composition des corps ; les limites ne peuvent pas être des substances ; ordre et régularité des oeuvres de la nature ; théories des premiers philosophes, qui ont admis le nombre idéal et le nombre mathématique ; défauts de toutes ces théories ; on peut leur appliquer le mot de Simonide sur les discours sans fin ; les Pythagoriciens essaient d'expliquer l'origine des choses ; leurs recherches sur l'univers sont surtout physiques ; et l'on ne peut s'en occuper qu'indirectement dans la présente étude.

§ 1. Les philosophes qui ont admis l'existence des Idées, et qui les prennent pour les nombres, supposent, pour expliquer les choses particulières, qu'outre les choses multiples, il y a une certaine unité à laquelle chacune d'elles se rapporte ; et ils essaient, pour tout objet individuel et Un, de montrer par là comment, et par quelle cause, il existe. Mais, comme toutes ces théories ne sont, ni nécessaires, ni même possibles, [20] on ne saurait dire qu'elles expliquent davantage l'existence du nombre.

§ 2. Quant aux Pythagoriciens, comme ils avaient observé que beaucoup des propriétés des nombres se trouvent dans les corps sensibles, ils ont soutenu que les êtres sont des nombres, mais non pas des nombres séparés ; et ils ont avancé que les choses se composent de nombres. Et pourquoi? Parce que, selon eux, les propriétés des nombres se manifestent dans l'harmonie musicale, dans [25] le Ciel, et dans une foule d'autres choses.

§ 3. Lorsqu'on n'admet que le nombre mathématique tout seul, il n'est pas possible d'accepter de telles doctrines, même en partant des hypothèses qu'on se donne ; mais on disait que, sans cette condition, la science des nombres n'est pas possible. Pour notre part, nous répétons, ainsi que nous l'avons précédemment établi, que, de toute évidence, les entités mathématiques ne sont pas séparées des choses ; [30] car, si les nombres étaient séparés, leurs propriétés ne se retrouveraient pas dans les corps.

§ 4. Sur ce point, les Pythagoriciens sont à l'abri de toute critique. Mais, quand ils composent les corps de la nature avec des nombres, quand ils composent, avec des éléments qui n'ont, ni légèreté, ni pesanteur, les corps légers ou pesants, ils semblent vraiment nous parler d'un autre ciel et d'autres corps, mais non des corps que nos sens [35] connaissent. Quant à ceux qui veulent que le nombre soit séparé, ils se fondent sur ce que les axiomes, tout vrais qu'ils sont et tout en persuadant l'esprit, ne s'appuient pas non plus sur les choses sensibles, et que, cependant, on admet leur existence et leur séparation, de même qu'on fait aussi cette hypothèse pour les grandeurs mathématiques.

§ 5. [1090b] Mais, il est clair qu'un raisonnement opposé amènera des conséquences contraires; et la question que nous posions tout à l'heure, reste à résoudre par ceux qui

adoptent ce système : « Pourquoi, disions-nous, les nombres n'étant pas dans les objets sensibles, leurs propriétés cependant se trouvent-elles dans les objets sensibles ? »

[§ 6.](#) [5] Quelques autres philosophes, remarquant que les limites et les extrémités des grandeurs sont, le point pour la ligne, la ligne pour la surface, la surface pour le solide, s'imaginent justifier, par cet argument, l'existence indispensable de pareilles natures. Mais, ici encore, il faut bien prendre garde que ce raisonnement ne soit trop peu solide; car ces extrémités des grandeurs ne sont pas des substances réelles ; ce sont là bien plutôt de simples limites, puisqu'il faut toujours qu'il y ait une limite à une marche quelconque, et, d'une manière générale, au mouvement. [10] On prétend donc faire de ces limites un objet réel et une substance ; mais c'est absurde; car, en supposant même que ce soient là de véritables substances, elles feront toutes partie des choses sensibles, puisque l'on reconnaît cette vérité. Et alors comment peuvent-elles en être séparées?

[§ 7.](#) On pourrait encore insister, à moins que l'on ne soit de trop facile composition, et demander : Pourquoi, dans tout [15] nombre, quel qu'il soit, et dans les entités mathématiques, les éléments antérieurs et les éléments postérieurs n'ont-ils pas la moindre influence les uns sur les autres ? Ainsi, en supposant même qu'il n'existe pas de nombre, les grandeurs n'en doivent pas moins exister, pour ceux qui ne croient absolument qu'aux êtres mathématiques ; et en supposant encore que ces êtres n'existent pas non plus, il reste du moins l'esprit qui les conçoit, et les corps sensibles qui les contiennent. Cependant, d'après tout ce que nous voyons, la nature ne montre pas à nos yeux une succession [20] de vains épisodes, comme on en trouve dans une mauvaise tragédie.

[§ 8.](#) Il est vrai que les philosophes qui croient à l'existence des Idées, échappent du moins à cette faute, en prétendant que les grandeurs viennent de la matière et du nombre : les longueurs étant, selon eux, formées avec la Dyade ; les surfaces étant formées avec la Triade ; les solides étant formés avec la Tétrade, ou bien encore de tels autres nombres; car ceci importe assez peu. Mais ces entités-là [25] sont-elles bien des Idées ? En quel lieu les place-t-on ? Quel rapport ont-elles avec les êtres réels? Elles n'en ont absolument aucun, pas plus que les entités mathématiques. Il n'est pas même possible de leur appliquer aucun des théorèmes ordinaires, à moins de vouloir bouleverser les mathématiques, de fond en comble, et de s'y faire des doctrines insoutenables et toutes particulières. Rien n'est plus aisé, [30] en imaginant des hypothèses quelconques, que d'en tirer un long tissu d'argumentations sans fin ; et telle est l'erreur de ceux qui, sur cette pente, ont essayé d'accoupler les entités mathématiques et les Idées.

[§ 9.](#) Mais les philosophes qui, les premiers, avaient réduit les espèces du nombre à deux, le nombre idéal et le nombre mathématique, sans vouloir en ajouter d'autre, ne nous ont pas dit, et ils eussent été bien embarrassés de nous dire, ce que c'est précisément que le [35] nombre mathématique et d'où il vient; car ils en font un intermédiaire entre le nombre idéal et le nombre sensible. Si le nombre mathématique est formé du Grand et du Petit, il se confond alors avec le nombre idéal. Mais c'est d'un Grand et d'un Petit tout différents, puisqu'on leur fait produire les grandeurs. [1091a] Si l'on dit que c'est encore un autre Grand et Petit, alors on multiplie les éléments sans mesure; et, si l'on veut que quelque unité soit le principe de l'un et de l'autre, il faudra que cette unité devienne un terme commun, supérieur à tous les deux. Il y a donc à rechercher comment cet Un en soi peut devenir ces termes multiples ; et, en même temps, le nombre devra se former d'une autre manière que de [5] l'Un en soi et de la Dyade indéterminée ; ce qui pourtant est impossible, d'après notre philosophe.

[§ 10](#). Toutes ces théories sont insensées ; elles se combattent elles-mêmes et se contredisent, en même temps qu'elles contredisent la raison. C'est bien là que l'on retrouve « Ce discours sans fin » dont parle Simonide ; car ce discours sans fin ressemble beaucoup à celui de nos esclaves, quand ils n'ont absolument rien de bon à nous alléguer. Ces prétendus éléments du [10] Grand et du Petit nous font l'effet, on peut dire, de jeter les hauts cris, en se voyant si violemment réunis, et de ne pouvoir engendrer que le nombre multiplié sans cesse par lui-même.

[§ 11](#). En outre, il est bien absurde, ou plutôt il est absolument impossible, de nous parler d'une origine lorsqu'on fait les nombres éternels. Mais, quant à savoir si les Pythagoriciens admettent, ou n'admettent pas, une origine pour les nombres, il n'y a pas la moindre hésitation sur ce point; [15] car ils disent très clairement que, l'Un en soi s'étant une fois constitué, soit par des surfaces, soit par une couleur, soit par un germe, soit par d'autres éléments, qu'on ne saurait d'ailleurs nous indiquer, la partie de l'infini la plus voisine fut attirée sur-le-champ et fut bornée par la limite. Mais, comme les Pythagoriciens traitent de l'univers, et qu'ils prétendent en parler d'après les principes de la Physique, il est juste de n'étudier leurs recherches qu'en traitant de [20] la nature, et de n'en pas parler davantage dans la présente étude, puisqu'elle s'occupe de principes qui régissent les choses immobiles. Par conséquent, nous ne considérerons ici que la génération des nombres de cette espèce.

CHAPITRE IV

Suite de la critique de la théorie des Idées et des nombres ; question nouvelle sur le rapport du bien et du beau avec les principes ; opinion des Théologues contemporains et des plus anciens poètes sur l'unité dans l'ordre universel des choses; citations de Phérécyde, des Mages, d'Empédocle, d'Anaxagore ; difficulté de comprendre ce que c'est que le bien dans la théorie des Idées ; confusion fâcheuse du bien et du mal dans plusieurs systèmes ; causes générales de ces erreurs.

[§ 1](#). Les Pythagoriciens n'admettent pas la production de l'impair, parce qu'il leur semble de toute évidence qu'il n'y a que le pair qui soit produit. Mais, quelques philosophes prétendent que le nombre pair se compose, tout d'abord, de termes inégaux, le Grand et le Petit, ramenés à l'égalité. Ainsi, avant de devenir égaux, [25] il fallait nécessairement que l'inégalité régnât entre eux. Mais, s'ils étaient rendus égaux de toute éternité, ils n'étaient donc pas primitivement inégaux ; car il ne peut pas y avoir quelque chose d'antérieur à ce qui est éternel. Par conséquent, il est clair que ce n'est pas seulement d'une manière spéculative que ces philosophes admettent la génération des nombres.

[§ 2](#). Ici se présente une question [30], qu'on aurait grand tort de regarder comme facile à résoudre. Quel rapport les éléments et les principes ont-ils avec le Bien et le Beau? Ou, pour préciser encore davantage la question : Le bien en soi et le parfait en soi, comme nous voulons les entendre, font-ils partie des principes? Ou ne viennent-ils qu'en sous-ordre et après eux? Cette dernière opinion semble être celle de quelques Théologues de nos jours, qui [35] nient que le bien et le parfait soient des principes, et qui croient que le bien et le beau n'ont apparu qu'après de bien longs progrès, dans la nature des choses. S'ils adoptent cette doctrine, c'est afin d'éviter la sérieuse difficulté qu'on soulève lorsqu'on prétend, comme on le fait quelquefois, que c'est l'Un en soi qui est le principe. [[1091b](#)] Mais ici la difficulté vient, non pas de ce qu'on regarde le bien comme inhérent au principe, mais de ce qu'on prend l'Un

en soi pour principe, et de ce que, prenant ce principe pour élément, on veut faire sortir le nombre de l'Un en soi.

[§ 3.](#) Les poètes les plus anciens avaient une opinion semblable, lorsqu'ils attribuaient la puissance souveraine et [5] le règne sur toutes choses, non pas aux êtres qu'ils regardent comme les premiers, la Nuit, le Ciel, le Chaos, ou même l'Océan, mais à Jupiter. Ce qui les a portés à s'exprimer de cette manière, c'est qu'ils font varier les maîtres du monde. Mais, ceux d'entre eux qui, par un sage mélange, ont évité de rendre ces pensées uniquement sous les formes de la fable, par exemple Phérécyde, et quelques autres, [10] ont posé le Bien, dans toute sa perfection, comme le premier générateur des choses. C'est là aussi ce qu'ont fait les Mages, et les philosophes qui sont venus plus tard, tels qu'Empédocle et Anaxagore, quand ils ont pris, l'un, l'Amour pour l'élément, et l'autre, l'Intelligence pour principe.

[§ 4.](#) Quant à ceux qui ont admis des substances immobiles, il en est qui ont dit que l'Un en soi est le bien en soi, tout en déclarant, néanmoins, que l'Un en soi [15] est surtout l'essence du bien. Mais ici on peut se poser cette question : A laquelle de ces opinions doit-on s'arrêter? Il serait bien singulier que, si les attributs premiers, qui appartiennent à l'Être premier, sont d'être éternel et souverainement indépendant, ce ne fût pas à titre de Bien que lui appartenissent aussi l'indépendance et l'éternelle conservation. Mais, rien ne peut être impérissable, ni indépendant, par aucun autre motif que celui de sa perfection même.

[§ 5.](#) Donc, affirmer qu'il existe [20] un principe de ce genre, c'est une vérité conforme à la raison ; mais, prétendre que ce principe est l'Un en soi, ou que si ce n'est pas l'Un, c'est un élément et l'élément des nombres, c'est une théorie insoutenable. Il y a là une énorme difficulté, dont quelques philosophes ont cru se débarrasser, en reconnaissant que l'Un en soi est le premier des principes et le premier élément, mais seulement le principe du nombre mathématique. [25] Dès lors, toutes les unités deviennent chacune un Bien, et l'on se trouve avoir ainsi une abondance de Biens vraiment incalculable.

[§ 6.](#) Si, d'autre part, les Idées sont des nombres, les Idées aussi sont toutes et chacune un Bien particulier. Peu importe, d'ailleurs, qu'on suppose des Idées pour tout ce qu'on veut; car, s'il n'y a des Idées que pour les Biens, les substances cesseront d'être des Idées; et s'il y a des Idées aussi pour les substances, tous les animaux, [30] toutes les plantes, tous les êtres qui participent aux Idées seront bons également. On le voit : ce seraient là des conséquences absurdes ; et, par suite, l'élément contraire de l'Un en soi, ou la pluralité, ou l'inégal, ou le Grand et le Petit, seraient le Mal en soi. C'est là ce qui fait que notre philosophe a évité de confondre le Bien avec l'Un en soi ; car il aurait fallu accepter aussi la proposition contraire, et dire que le Mal est la nature de la pluralité, puisque les contraires [35] sont la condition de toute production.

[§ 7.](#) Mais d'autres philosophes pensent que la nature du Mal vient de l'inégalité. Alors, tous les êtres participeraient au Mal, sauf cependant l'Un en soi. Les nombres participeraient plus que les grandeurs à ce mal sans mesure. [1092a] Le Mal prendrait la place du Bien ; et ainsi, il chercherait et désirerait sa propre destruction, puisque le contraire est destructif du contraire. Mais si, comme nous le soutenons, la matière de chaque chose est cette chose même en puissance : par exemple, si le feu en puissance est [5] la matière du feu en acte, le Mal sera lui-même le Bien en puissance.

[§ 8.](#) Du reste, toutes ces erreurs, quelles qu'elles soient, viennent de ce qu'on fait de tout principe un élément, ou de ce qu'on prend les contraires pour principes, ou de ce qu'on prend

pour principe l'Un en soi, ou de ce qu'en faisant, des nombres, les premières substances, on les sépare des choses, et qu'on en fait des Idées.

CHAPITRE V

Suite de la critique de la théorie des Nombres ; les nombres ne sont pas les premiers éléments des choses ; dans quelle mesure on peut dire que le nombre se mêle aux choses; le nombre ne peut pas venir des contraires; le nombre est impérissable, tandis que les contraires sont essentiellement périssables ; erreur d'Eurytus ; les nombres ne peuvent être à aucun titre causes des choses ; ils ne sont, ni cause substantielle, ni cause efficiente, ni cause finale.

§ 1. Si l'on ne peut s'empêcher de compter le Bien parmi les principes, et s'il est impossible également de [10] l'y comprendre comme on l'a fait, il est clair que cette double impossibilité tient à ce qu'on a mal déterminé les principes, ainsi que les substances premières. On n'est pas plus dans le vrai, quand on assimile les principes de l'univers à l'organisation des animaux et des plantes, et que, voyant que, dans ces derniers êtres, les plus parfaits viennent toujours d'êtres indéterminés et incomplets, on croit pouvoir affirmer qu'il en est de même des premiers principes; ce qui [15] ôterait toute existence réelle à l' Un en soi.

§ 2. Mais les principes, aussi, d'où viennent les animaux et les plantes, sont complets, quoiqu'on en dise ; car c'est l'homme qui engendre l'homme, et ce n'est pas la semence qui est le principe antérieur. Il n'est pas moins absurde de faire l'espace, ou le lieu, contemporain des solides mathématiques ; car le lieu se rapporte spécialement aux individus, qui sont, en effet, séparables ; mais les êtres mathématiques [20] ne sont pas dans un lieu quelconque ; et il est tout aussi peu sensé de dire que le lieu existe pour eux, et de ne pas dire ce qu'est ce lieu.

§ 3. Puisqu'on prétend que les êtres viennent d'éléments, et puisqu'on fait, des nombres idéaux, les premiers des êtres, il fallait, parmi les sens divers où l'on peut dire d'une chose qu'elle vient d'une autre, expliquer spécialement la manière dont le nombre vient des principes. Est-ce en se mêlant [25] à eux, par exemple ? Mais tout n'est pas susceptible de mélange ; l'être qui vient à se produire par suite d'un mélange est un autre être ; et l'Un en soi n'est plus séparé, et ne forme plus une autre nature, comme le veulent nos philosophes. Si ce n'est pas par un mélange que se forme le nombre idéal, sera-ce par une composition, comme la syllabe se compose de lettres? Alors, une position est ici de toute nécessité ; et quand l'esprit pense l'unité et la pluralité, il les pense séparément l'une et l'autre. Ce sera donc là le nombre, à savoir : une composition d'unité et de pluralité, ou bien de l'Un en soi et de l'Inégal.

§ 4. Mais, comme quand on dit d'une chose qu'elle est composée de certains éléments, [30] cette expression signifie, tantôt que ces éléments subsistent dans la chose, et tantôt qu'ils n'y subsistent pas, de laquelle de ces deux façons le nombre sera-t-il composé? Il n'est possible qu'un être soit composé d'éléments, qui subsistent en lui, que quand il y a génération de cet être. Ou bien peut-être, le nombre vient-il de ses éléments, comme d'une semence. Mais il ne se peut pas que rien sorte de l'indivisible. Le nombre se compose-t-il encore comme une chose dont on dit qu'elle vient de son contraire, lequel ne reste pas permanent? Mais, tout ce qui se produit ainsi vient d'abord d'une chose qui subsiste d'une manière permanente. Or, puisque l'on prend l'Un en soi, tantôt pour le contraire de la pluralité, [1092b] tantôt pour le contraire de l'Inégal, l'unité étant considérée comme représentant l'égal, le nombre, alors, viendrait, en quelque sorte, des contraires. Donc, il y aurait alors un autre terme; et c'est de ce troisième

terme, qui serait permanent, et de l'un des deux autres, que se composerait, ou que sortirait, le nombre.

§ 5. Puis, comment se fait-il que toutes les choses qui viennent de contraires, ou qui ont des contraires, soient périssables, fussent-elles uniquement [5] composées du contraire tout entier, et que le nombre ne soit pas périssable comme elles? On ne nous dit rien de cette difficulté, quoique cependant le contraire, qu'il soit dans la chose ou qu'il n'y soit pas, détruit toujours son contraire, comme on dit que la Discorde détruit le Mélange; ce qui pourtant ne devrait pas avoir lieu, puisque le Mélange n'est pas le contraire de la Discorde.

§ 6. On ne nous explique pas davantage comment les nombres peuvent être causes des substances et de leur existence réelle. On ne dit pas si c'est à titre de limites, comme les points, qui, en tant que limites, seraient les [10] causes des grandeurs ; ou bien, si le nombre est la cause de quelque chose de déterminé, celui-ci étant la cause de l'homme, celui-là la cause du cheval, comme le prétendait un certain Eurytus, qui n'hésitait pas à représenter même les figures des plantes par des calculs arithmétiques, ainsi que le font ceux qui appliquent les nombres aux figures géométriques, telles que le triangle ou le quadrilatère. Ou bien, de même que l'accord symphonique n'est qu'une proportion de nombres, de même l'homme [15] vient-il d'une proportion spéciale, ainsi que le reste des êtres ? Mais comment les modes et les qualités des choses, la blancheur, la douceur, la chaleur, pourraient-elles être des nombres ?

§ 7. Il est donc bien clair que les nombres ne sont pas des substances, pas plus qu'ils ne sont les causes de la forme des choses ; car c'est la proportion qui serait la substance, et le nombre serait la matière. Ainsi, la substance de la chair ou de l'os serait un nombre, en tant que trois parties de feu et deux parties de terre composeraient cette substance ; et toujours le nombre, quel qu'il soit d'ailleurs, est le nombre de [20] certains objets, ou de feu, ou de terre, ou d'unités quelconques. Mais, la substance exprime toujours une certaine proportion de telle quantité relativement à telle autre quantité, dans le mélange. Or, ce n'est pas là le nombre ; c'est uniquement le rapport du mélange des nombres, qui sont, ou corporels, ou doués de toute autre qualité.

§ 8. En résumé donc, le nombre n'est pas cause efficiente, aussi bien le nombre pris en général que le nombre unitaire ; il n'est pas la matière, ni la notion, ni la forme des choses ; et il n'est pas davantage leur cause finale.

CHAPITRE VI

Suite et fin de la critique de la théorie des Nombres ; rapport du Bien au nombre ; importance de la proportion dans la composition des choses ; de la vraie nature du mélange ; application des nombres au mouvement des corps célestes; vanité de ces théories; les nombres ne peuvent être causes ; et souvent l'identité de nombres dans les choses les plus dissemblables n'est qu'une coïncidence ; exemples divers ; obscurité impénétrable de ces questions ; le Bien existe ; mais il faut l'expliquer tout autrement; des effets de l'analogie dans toutes les catégories de l'être ; il ne faut pas s'y laisser tromper ; réfutation nouvelle de la théorie des Nombres idéaux. — Conclusion générale; les êtres mathématiques ne sont pas séparés des choses sensibles ; et ce ne sont pas des principes.

[§ 1.](#) On pourrait bien se demander encore en quoi consiste cette vertu bienfaisante, qu'on prétend trouver dans les nombres, quand on dit que le mélange est bon, s'il a lieu selon un nombre bien proportionné, ou selon un nombre impair : par exemple, quand on assure que le mélange le plus sain de miel et d'eau est celui qui se compose de trois parties de l'un contre trois parties de l'autre. Mais, cette boisson peut aussi valoir mieux, même quand elle n'est soumise à [30] aucune proportion, et quand l'eau y domine, sans que le mélange soit réglé par aucun nombre proportionnel.

[§ 2.](#) Ajoutez que les rapports des mélanges se forment par la simple addition de nombres, et qu'ils ne se constituent pas précisément suivant des nombres multipliés par eux-mêmes. Ainsi, par exemple, ces rapports sont de trois parties contre deux, et non pas de trois fois deux. Cela tient à ce que, dans les multiplications, le genre de la chose doit toujours rester le même. Ainsi, l'élément de la mesure est A, dans la série ABC ; il est D, dans la série [35] DEF ; et de cette façon, tous les termes ont la même mesure. Donc, le nombre du feu ne peut pas être BECF, pas plus que celui de l'eau ne peut être deux fois Trois.

[§ 3.](#) [1093a] Si donc il y a nécessité que tout participe du nombre, comme on le prétend, il en résultera, nécessairement aussi, que bien des choses seront absolument identiques, puisque le même nombre peut s'appliquer également à une chose et à une autre. Mais, est-ce donc là une cause véritable ? Est-ce bien là ce qui fait que la chose existe telle qu'elle est ? Qui peut en rien savoir ? Il y a, par exemple, un certain nombre pour les mouvements du soleil, [5] et aussi pour les mouvements de la lune. Il y en a un encore pour la vie et pour la durée de chaque animal. Qui empêche que, parmi ces nombres différents, les uns ne soient carrés, que les autres ne soient cubiques, d'autres égaux, d'autres doubles ? Rien ne s'y oppose. Mais alors, le soleil, la lune, les animaux devraient nécessairement se mouvoir selon ces nombres, si, comme on le dit, tout participe du nombre, et si les choses les plus diverses [10] peuvent tomber sous un nombre identique. Il en résulte encore que, si le même nombre s'appliquait à quelques-unes d'entre elles, toutes ces choses deviendraient alors identiques les unes aux autres, du moment qu'elles auraient la même espèce de nombre. A ce compte, par exemple, le soleil et la lune devraient se confondre.

[§ 4.](#) Mais comment les nombres seraient-ils vraiment des causes ? Il y a bien sept voyelles ; il y a sept cordes à la lyre ou sept harmonies ; les Pléiades sont au nombre de sept ; [15] certains animaux perdent leurs dents à sept ans, bien que d'autres ne les perdent pas à cette époque ; enfin, il y avait sept chefs devant Thèbes. Est-ce donc parce que le nombre de sept existe, que les chefs Thébains ont été au nombre de sept, et que la Pléiade compte sept étoiles ? Ou bien plutôt, ces héros n'ont-ils pas été sept à cause du nombre des portes de la ville, ou pour toute autre raison, quelle qu'elle soit ? Quant à nous, nous acceptons bien les sept étoiles de la Pléiade ; mais nous en comptons douze dans la constellation de l'Ourse ; et eux, ils en comptent même davantage.

[§ 5.](#) [20\$ Ils disent encore que les trois lettres xi, psi, dzeta, sont des consonances ; et comme il n'y a que trois consonances dans la musique, il n'y a aussi, selon eux, que trois lettres de ce genre. On voit qu'ils s'inquiètent fort peu de rechercher si l'on ne pourrait pas former, à volonté, un nombre infini de ces consonances ; car les deux lettres C et R, par exemple, pourraient tout aussi bien, en se réunissant, être représentées par un seul signe. Mais, si chacune de ces consonances seulement est double, et s'il n'y en a point d'autre, cela tient à ce qu'il n'y a, dans l'organe de la voix, que trois points où l'on puisse adjoindre le Sigma ; et c'est là uniquement ce qui fait, qu'il n'y a que ces trois consonances [25] de lettres qui puissent être de ce genre ; ce n'est pas du tout parce qu'il n'y a que trois consonances musicales. En effet, il

y a bien plus de trois consonances en musique ; mais, pour les lettres, il n'y en a que trois de possibles, et les autres ne le sont pas.

§ 6. Ces philosophes ressemblent aux anciens Homérides, qui discernent les plus mesquines ressemblances, et qui n'aperçoivent pas les plus grandes. Certaines gens soutiennent aussi qu'une foule de choses sont dans le même cas ; et, par exemple, ils remarquent que les deux cordes moyennes de la lyre ont, l'une neuf tons, et l'autre huit, et que le vers épique est leur égal en nombre avec ses dix-sept syllabes, puisque ce vers marche avec neuf syllabes dans sa partie droite, et avec huit dans sa partie gauche. [1093b] Nos philosophes ajoutent encore que, dans les lettres, l'intervalle entre l'Alpha et l'Oméga est égal à l'intervalle de la note la plus basse à la note la plus haute sur la flûte ; et ce nombre, selon eux, répond à l'harmonie complète de l'univers.

§ 7. [5] Ici, du reste, on doit reconnaître que l'on n'aurait pas grand'peine à donner de telles explications, ni à faire de telles recherches, en ce qui regarde les choses éternelles, puisqu'on le fait même pour les choses périssables. Mais, ces natures qu'on imagine dans les nombres, et dont on dit tant de merveilles, et aussi leurs contraires, en un mot toutes les entités mathématiques, que quelques philosophes exaltent en les prenant pour les seules causes de la nature, nous font l'effet d'échapper [10] complètement à ceux qui suivent cette méthode, dans leurs spéculations. Rien de tout cela n'est une cause, à aucun des points de vue que nous avons indiqués, en parlant des principes.

§ 8. Tout ce que ces philosophes nous montrent clairement, c'est que le Bien existe, et que l'impair, le droit, l'égal et les puissances de certains nombres, font partie de la série du Bien et du Beau. C'est encore ainsi que les saisons de l'année sont en un certain nombre, et qu'en même temps il existe un nombre pareil. [15] Mais toutes les conséquences que ces philosophes accumulent, en les tirant de leurs théories mathématiques, n'ont pas plus de valeur, ni de portée, que celles-là. Aussi, ne doit-on voir en tout cela que de simples coïncidences. Ce sont des accidents, qui tous ont des conditions qui les mettent en rapport les uns avec les autres ; et leur unité apparente consiste uniquement dans leur analogie. En effet, l'analogie se retrouve dans chacune des catégories de l'Être ; et ce que le droit est [20] pour la longueur, l'uni l'est pour la surface, si l'on veut ; l'impair l'est pour le nombre ; et le blanc, pour la couleur.

§ 9. Encore une fois, les nombres idéaux ne sont causes, ni des accords dans l'harmonie, ni d'aucune des choses de cet ordre ; car ceux même de ces nombres qui sont égaux, en espèce, n'en diffèrent pas moins les uns des autres, parce que leurs unités aussi sont différentes. Voilà donc bien des motifs suffisants pour ne pas admettre la théorie des nombres idéaux ; et telles sont les objections qu'on peut y opposer, et auxquelles il serait aisé d'en ajouter encore une foule d'autres. [25] Mais, toutes les peines qu'on se donne pour expliquer la production des nombres et l'impossibilité où l'on est d'en rendre compte en quoi que ce soit, doivent être pour nous une preuve que les êtres mathématiques ne sont pas séparés des choses sensibles, comme le prétendent quelques philosophes, et que ce ne sont pas là les vrais principes des choses.

FIN de la Métaphysique d'Aristote.