

Université de France.

ACADÉMIE DE PARIS.

FACULTÉ DES LETTRES.

THÈSE

DE PHILOSOPHIE.



CAEN,

IMPRIMERIE DE PAGNY, RUE FROIDE, 25.

—
1836.



A. M. MICHELET,

Maître de conférences à l'École Normale,

HOMMAGE D'UN ÉLÈVE RECONNAISSANT.

E. VACHEROT.



THÉORIE

DES PREMIERS PRINCIPES,

SELON ARISTOTE.

Nul philosophe n'a exercé sur l'esprit humain une influence plus profonde et plus durable qu'Aristote. L'intelligence des siècles postérieurs s'est pénétrée de ses idées générales ; le langage s'est empreint de ses formules. Comment et pourquoi l'habitude de la pensée péripatéticienne est-elle devenue pour l'esprit humain une seconde nature ? Est-ce à la profondeur des idées, ou à la puissante précision des termes, ou bien à des circonstances purement extérieures qu'il faut attribuer cette influence extraordinaire ? Ne serait-ce pas plutôt qu'Aristote a exprimé et systématisé une des éternelles tendances de la pensée ? Ou enfin toutes ces causes n'ont-elles pas concouru, dans des proportions inégales, à fonder et à maintenir l'empire des idées péripatéticiennes ? Quoiqu'il en soit, l'importance historique d'une telle

doctrine impose à la science moderne le devoir de l'étudier et de l'apprécier.

La pensée de Platon est, comme on sait, tout entière dans sa théorie des idées; sa psychologie, sa morale, sa théodicée, sa politique, etc., n'en sont que des applications plus ou moins rigoureuses. De même la base du système d'Aristote est la théorie des premiers principes (τῶν πρώτων ἀρχῶν).

Ces principes une fois déterminés, approfondis et formulés, Aristote les applique à chacune des branches de son vaste système. Le principe des causes finales préside à l'analyse des organes des êtres vivants et aussi à la décomposition des éléments divers qui constituent le corps social. Le principe de la matière et celui de la cause président à l'explication des phénomènes du mouvement. Du point de vue de l'essence Aristote fait sortir toute la psychologie et la théorie de la définition, c'est-à-dire toute la logique. Enfin, transportant dans un monde supérieur les deux notions de l'essence pure et de la cause motrice, il détermine, avec une précision et une rigueur vraiment moderne, la nature même de Dieu, ses attributs divers, son action sur le monde entier.

La science, selon Aristote, * n'est pas toute espèce de connaissance. L'individuel (τὸ καθ' ἕκαστον) considéré comme tel, est bien la matière première de la science;

* Voyez le premier chapitre du premier livre de la métaphysique. Aristote y démontre que la connaissance des principes constitue seule la science (τὴν τῶν ἀρχῶν ἐπιστήμην).

c'est ce avec quoi elle se fait ; mais ce n'est point ce qui la fait. * L'individuel n'est pas l'objet de la science. Quel en est donc l'objet ? L'individuel apparaît à l'observation sous divers modes d'existence qui peuvent se réduire à quatre : Il se présente 1^o comme composé ; 2^o comme possédant une nature propre ; 3^o comme soumis au mouvement ; 4^o comme tendant à une fin quelconque.

Or l'esprit conçoit quelque chose de distinct de l'individuel proprement dit , ** qui fait que l'individuel est composé de telle manière , qu'il possède telle nature , qu'il obéit à tel mouvement , qu'il poursuit telle fin. Ce quelque chose peut donc à ce titre être considéré comme la raison et , pour parler le langage d'Aristote , comme principe de chaque mode d'existence (*ἀρχή*). Le principe , voilà l'objet propre et unique de la science. Mais comme toute réalité individuelle offre aux regards de l'intelligence quatre modes principaux d'existence , et qu'à chaque mode correspond un principe spécial , il suit que la science n'est complète qu'autant qu'elle embrasse les solutions des quatre problèmes suivants : 1^o Quelle est la matière d'un objet ; 2^o Quelle en est l'essence ; 3^o Quel en est le moteur ; 4^o Quelle en est la fin ?

Ces questions diverses supposent quatre points de vue auxquels il faut remonter comme au point de départ de toute science.

Quand on veut les appliquer aux objets , il ne suffit pas de les avoir énumérés et indiqués , il faut encore en déterminer l'origine , la nature , la portée ; il faut de plus fixer les rapports qu'ils soutiennent entre eux.

* Mét. , l. 1 , p. 5 , l. 13 , éd. Brandis. ἐπι δὲ τῶν , etc , etc. ,

** Mét. , l. 1 , ch. 3 , l. 20. τὰ δ' αἰτία λέγεται τετραχῶς , etc. , etc.

La doctrine générale d'Aristote se divise donc en deux points : 1° Théorie des quatre principes considérés seulement comme points de vue de l'esprit ; 2° Application de ces quatre principes au système entier des êtres.

Maintenant l'exposition d'une doctrine philosophique du passé n'est féconde et utile qu'autant qu'elle peut enrichir la philosophie elle-même de la part de vérité qu'elle renferme. Après l'avoir exposée, il reste donc à l'apprécier. Pour cela il faut en constater la valeur absolue et la valeur relative : la valeur absolue, en la comparant avec la vérité elle-même, ou plutôt ce que l'on croit la vérité ; la valeur relative, en la confrontant avec les doctrines du passé.

Notre Thèse se partage donc en quatre points que nous disposons dans l'ordre suivant :

1° Comment Aristote détermine-t-il la nature et les rapports des quatre principes renfermés dans sa théorie ?

2° Comment les applique-t-il aux objets ?

3° Quelle en est la valeur relative ?

4° Quelle en est la valeur absolue ?

La doctrine d'Aristote n'est pas résumée dans un traité spécial ; on en trouve les fragments, pour ne pas dire les lambeaux, épars dans la multitude de ses traités. Voilà ce qui rend si difficile l'intelligence de cette doctrine. Nul philosophe ne dispose avec plus d'ordre et de régularité le développement d'une question ; nul n'exprime son idée avec plus de simplicité et de précision. Mais Aristote, si clair dans les détails de son système, ne l'est plus dans l'ensemble, et pourtant c'est l'ensemble qui constitue surtout un système. Il a laissé à ses interprètes le soin de réunir, de com-

biner, de coordonner les parties de ce grand tout. Tache périlleuse et délicate ! Il faut remplir une grande lacune, tout en se gardant bien de faire un roman.

La théorie des quatre principes est partout, mais elle se trouve spécialement résumée dans la métaphysique, et notamment dans les livres 4, 7, 8, 9, 10, 12. La physique et le traité *περι κόσμου* en parlent aussi, mais accidentellement. C'est dans ces trois sources que nous puiserons, sans toutefois négliger les autres.

Commençons par la théorie du principe matériel (*ὕλη, ὑποκείμενον*). La science, aussitôt qu'elle s'attache à la réalité individuelle, rencontre infailliblement ce principe : telle chose est ; * de quoi se compose-t-elle ? quel en est l'élément ? ** Aucun philosophe n'a laissé échapper ce point de vue, tant il est simple et nécessaire. *** Presque tous diffèrent, il est vrai, sur la nature intime du principe matériel. Selon Thalès, Anaximène, Héraclite, etc., c'est un corps, l'eau, l'air, le feu. **** C'est un atôme, selon Leucippe et Démocrite. Pythagore en fait un nombre ; Platon une quantité indéfinie (*τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν*). Aristote élèvera la matière à son plus haut degré d'abstraction, et la réduira à la simple possibilité de l'existence ou de l'action (*δύναμις*). Ce qu'il y a de constant, c'est que tous ont reconnu l'existence du principe matériel.

Comment Aristote fut-il conduit à l'admettre ? ***** La

* Mét., p. 9, l. 23.

** Mét., p. 10, l. 4, etc., etc.

*** Id., p. 10, l. 18., etc., etc.

**** Mét., p. 11, l. 10, etc., etc.

***** Mét., p. 139, l. 7. « Ce dont une chose se fait est ce que nous appelons matière. »

science s'attache à l'individuel non comme à son objet, mais comme à sa matière. Or l'individuel est variable et fugitif. Il naît, meurt pour renaître et mourir indéfiniment. Cette transformation perpétuelle est un fait positif; comment l'expliquer? Toute transformation n'est que la transition d'un état à l'autre. Or cette transition n'est possible qu'à deux conditions: la 1^{re}, c'est qu'il y ait deux termes entre lesquels elle se produise; la 2^e, c'est qu'indépendamment de ces deux termes il y ait quelque chose qui soit le sujet de la transition. * L'individuel, en tant qu'individuel, n'est pas ce qui passe d'un état à l'autre; il n'est que le résultat de ce changement. ** Ainsi, pour nous servir d'un exemple d'Aristote, le sujet individuel, le *musicien*, n'est pas susceptible de passer d'un état à l'autre, et, par conséquent, n'est pas le sujet du changement. Ce sujet, c'est l'homme proprement dit, par-

Id, 439, l. 40. « Tout ce qui est engendré soit par la nature, soit par l'art, est matériel. »

* Mét., p. 240, l. 20. « Il faut bien admettre quelque chose qui passe d'un contraire à l'autre; puisque ce ne sont pas les contraires qui changent. En outre, quelque chose reste, le sujet du changement; quelque chose ne reste pas, savoir, l'un des contraires. Il y a donc au-delà des contraires un troisième principe qui est la matière. »

** Phys., l. 4, ch. 8. « Cela posé, du spectacle de la génération on peut conclure, si on y regarde de près, que nécessairement le sujet de la génération reste toujours le même. Il est alors unique en nombre, mais multiple quant à la forme (la forme et l'essence sont identiques). En effet, l'élément homme et l'élément non-musicien ne sont point la même chose; l'un reste et l'autre ne reste pas. L'élément homme n'étant point l'un des contraires, persiste. Quant aux deux contraires, le musicien et le non-musicien, ils ne persistent point,

ce que l'homme , de musicien qu'il était , devient non-musicien , et de non-musicien , devient musicien. La qualité de musicien et celle de non-musicien varient sans cesse, et se nomment, dans la langue d'Aristote les deux contraires, (forme et privation). Le sujet du changement , l'homme, ne varie point , et joue le rôle de principe matériel. Ainsi , sous l'apparence variable de la réalité individuelle, se cache un élément invariable qui passe d'un état à l'autre , revêt tantôt une forme et tantôt une autre, sans changer de nature , sans cesser d'être en tout et partout identique à lui-même. Cet élément , c'est la matière , principe que représente assez fidèlement la *substance* des modernes, dans son opposition à l'*essence* proprement dite.* De la définition même du principe matériel , il suit qu'il ne peut être le résultat de la génération. Tout au contraire , c'est lui qui en est le principe ou du moins l'un des principes. Le sujet individuel seul est le résultat de la génération.

Aristote ne se borne pas , comme ses prédécesseurs , à constater l'existence du principe matériel , il en recherche

pas plus que le sujet qui est formé des deux principes , matière et forme ; par exemple , l'homme non-musicien. »

* Mét., p. 244, l. 24. « Cela posé , il est évident que ni la matière ni la forme ne sont susceptibles de génération (je veux parler de la matière et de la forme dernière). En effet, tout ce qui change devient telle chose , provient de telle chose, tend à telle chose. Ce qui change, c'est la matière ; ce qui fait changer , c'est le premier moteur ; ce en quoi l'objet est changé , c'est la forme. La génération est donc infinie ; si , par exemple , l'airain devient cylindre et si le cylindre devient airain , il faut bien s'arrêter. »

Mét., p. 144, l. 9 , p. id., l. 21, etc. , etc.

la nature intime. Problème d'autant plus difficile, que la matière se produit dans une multitude infinie d'objets et sous des formes très-diverses, et qu'on est tenté de prendre pour son essence même, telle ou telle forme qu'elle revêt plus souvent, tel ou tel objet dans lequel elle se montre plus clairement. * L'essence de la matière, selon Aristote, c'est l'indéterminé pur, c'est l'indéterminé non-seulement par rapport à telle ou telle chose déterminée, mais encore par rapport à toute chose déterminée. Ainsi le corps quel qu'il soit, terre, eau, air, feu ou un élément plus subtil et plus simple encore, ne serait pas la matière dans le sens péripatéticien; car il n'est pas l'indéterminé pur. Sans doute, dans le sujet dont il constitue la substance élémentaire, le corps joue le rôle du principe indéterminé et matériel; mais il est déterminé par rapport à des éléments plus simples et purement rationnels, les atomes, par exemple. Il est donc matériel, mais il n'est pas la matière elle-même. De même, l'atome est matériel, parce qu'étant la substance élémentaire des corps, il en est le principe indéterminé; mais il n'est pas purement et simplement la matière, car il ne se rencontre pas dans les sujets non-corporels qui ont cependant aussi leur matière propre.

* Mét., p. 165, l. 18. ὅλην δὲ λέγω ἢ μὴ τὸδε τι οὖσα ἐνέργεια, δύναμις ἐστὶ τὸδε τι.

Id., p. 165, l. 23. « Qu'il existe une substance matérielle, c'est ce qui est évident. En effet, sous toutes les modifications possibles se cache un sujet, qui change de lieu, et se trouve tantôt là et tantôt ailleurs; qui change de volume, et se trouve tantôt plus grand, tantôt plus petit; qui change de qualité, et devient tantôt sain et tantôt malade. Il change également d'essence, et passe de la vie à la mort; il affecte tantôt une forme positive, et tantôt la privation de cette forme. Il est enfin le sujet de toutes les modifications possibles. »

Le *grand* et le *petit*, ou, pour parler plus clairement, la quantité indéfinie est essentiellement matérielle en raison de son caractère d'indétermination; mais elle n'appartient qu'aux sujets étendus, et, par conséquent, n'est point la matière. La dualité, dans son opposition à l'unité, est matière; mais elle ne convient qu'aux sujets numériques.

Voilà bien les principales formes de la matière; mais la matière en revêt encore d'autres moins connues, parce qu'elles sont plus abstraites. * Ainsi le général, considéré comme tel, est matériel. Soit, en effet, l'homme à définir. La définition se décomposera en deux éléments, le genre et l'espèce, l'animal et l'homme proprement dit. Or le genre, relativement à l'espèce, est dans le rapport de l'indéterminé au déterminé; l'animal peut devenir l'homme, mais il ne l'est pas encore; le genre *animal* est donc matière par rapport à l'espèce *homme*. De même le genre *être* serait matière relativement à l'espèce *animal*. Plus le genre est élevé, plus il est indéterminé, et, par suite, plus il est matériel. En résumé le général, en tant que général, est aussi matière.

** L'abstrait mathématique a une matière aussi bien que

* Aristote décompose toute définition en deux éléments, le genre et l'espèce, et fait du genre le principe matériel.

Mét., p. 154, l. 14. (ἡ μὲν γὰρ φωνὴ γένος καὶ ὕλη, αἱ δὲ διαφωραὶ τὰ εἶδη καὶ τὰ στοιχεῖα ἐκ ταύτης ποιοῦσιν).

Dans ce chapitre et dans les suivants, Aristote combat l'opinion des Platoniciens, qui posaient le général (τὸ καθ' ὅλου) comme l'essence même des choses.

** Mét., p. 149, l. 10. « Il y a une matière sensible et une matière intelligible (αἰσθητὴ, νοητὴ); la première est toute matière soumise au mouvement, comme l'airain, le bois, etc.; la seconde réside dans

la réalité sensible. Le cercle géométrique a pour matière les segments dont il se compose.

Aristote, dégageant par une abstraction opiniâtre ce caractère constant d'indétermination qui se retrouve dans tous les objets et sous toutes les formes, le pose comme essence pure de la matière, et recherche s'il n'y aurait pas une forme qui lui convînt exactement et exclusivement. * La matière, dit-il, c'est ce qui est susceptible de devenir tel objet ou tel autre indifféremment; c'est la puissance des contraires (*δύναμις*). Tout ce qui peut produire sans produire réellement; tout ce qui peut être produit, sans l'être réellement est *δυνατόν*. ** Puissance active ou virtualité, puissance passive ou simple susceptibilité, voilà l'indéterminé dans toute sa pureté, la matière dans son essence. Aristote exprime le principe matériel par deux mots *ἕλη* et *δύναμις*. Quoique souvent il emploie l'un pour l'autre, on saisit facilement la nuance qui les distingue: *ἕλη* exprime la matière localisée dans tel sujet, sous telle forme; *δύναμις* signifie la matière prise indépendamment de toute forme.

Nous venons de dire ce qu'est la *δύναμις*, montrons maintenant ce qu'elle n'est pas. Gardons-nous d'abord de la confondre avec la *puissance* des modernes. Dans nos idées, la puissance, force ou cause, est distincte de l'acte par lequel elle se réalise; elle est l'indéterminé sous ce rapport; mais elle est capable de se déterminer elle-même;

les objets qui, quoique sensibles, sont considérés d'une manière abstraite, par exemple les objets mathématiques. »

* Mét., p. 240, l. 29. « Il faut bien admettre comme sujet du changement, une matière susceptible des contraires. »

** Mét., p. 476, l. 6, etc., etc.

Mét., p. 404, l. 5, l. 10, etc., etc.

elle préexiste logiquement à l'acte et le contient virtuellement comme effet. La *δύναμις* aussi est distincte de l'acte, mais elle ne le renferme pas et surtout ne le précède pas dans l'existence. Elle est une simple possibilité et non pas une véritable puissance ; elle ne produit pas plus l'acte que le possible ne produit l'être. La *δύναμις* n'est pas non plus le relatif, le contingent tel que nous l'entendons. Tout relatif dans le point de vue moderne est déterminé, et s'il suppose la *δύναμις*, il renferme l'acte aussi (*ἐνέργεια*). Le relatif n'est pas autre chose que le *τὸ καθ'ἑκάστον* de la philosophie ancienne. Or, rien n'est plus distinct dans la doctrine péripatéticienne que le *τὸ καθ'ἑκάστον* et la *δύναμις* ou *ἴλη*. Le sujet individuel est le résultat de la combinaison des deux principes *ἴλη καὶ εἶδος*, *δύναμις καὶ ἐνέργεια*.

Enfin, pour achever de déterminer la nature de la matière péripatéticienne, nous ferons remarquer qu'Aristote la distingue de l'espace. * « L'espace, dit-il, est différent de la matière en ce qu'il existe à part de tout sujet individuel, tandis que la matière en est un élément intégrant et non séparable. »

Le principe matériel perd son essence, c'est-à-dire son caractère d'indétermination quand il se localise dans tel ou tel objet. Alors, en effet, il n'est plus susceptible de devenir toute chose ; il n'est plus que la puissance des contraires ; il exclut donc tout le reste, et devient *δύναμις στερητική*. Il se détermine par cela même. Par exemple, la médecine est en puissance de la santé ou de la maladie ; elle ne peut produire que

* Phys., l. 4, ch. 6.

l'un ou l'autre. * Le principe matériel se détermine encore davantage quand, tout en pouvant produire les contraires, il produit l'un essentiellement et l'autre accidentellement. Ainsi, pour nous servir du même exemple, la médecine est essentiellement en puissance de la santé; et ce n'est que par accident qu'elle engendre la maladie. Les différents degrés de détermination du principe matériel constituent une série de matières différentes pour chaque sujet. ** Voilà pourquoi Aristote distingue une matière première et une matière dernière. La matière première est le principe matériel à son plus haut degré d'indétermination. La matière dernière est le principe matériel le plus déterminé possible. C'est la matière spéciale *διέξεια* avec laquelle le sujet se forme immédiatement et sans aucune préparation antérieure.

L'essence de la matière étant déterminée, reste à indiquer les principaux attributs que lui prête Aristote.

1^o La matière admet dans son sein les contraires, et, par conséquent, le bien et le mal. Aristote, dans sa théorie de la *forme*, montre que l'*acte* renferme le bien *** essentiellement, et que le mal, quand il le contient, ne peut lui

* Mét., p. 177, l. 7. « Il arrive donc nécessairement que les sciences qui peuvent produire les deux résultats contraires, produisent l'un essentiellement et l'autre accidentellement. »

** Mét., p. 183, l. 18. « Il faut déterminer quand une chose est en puissance et quand elle ne l'est pas; car elle ne l'est pas toujours. Par exemple, la terre est-elle un homme en puissance ou ne l'est-elle pas? Elle l'est bien plutôt après qu'elle est devenue la substance spermatique, et peut-être même qu'à cet état, elle n'est pas encore l'homme en puissance. »

*** V. mét., p. 189., l. 5.

venir que de son rapport avec la matière. Il suit de là que tout, comme l'acte, est essentiellement le bien, la matière est essentiellement le mal. Premier attribut de la matière.

2° * La matière exclut l'idée d'éternité. En effet, ce qui peut être ou n'être pas n'est pas éternel. Cela seul est éternel qui est positivement et nécessairement. Aristote ne veut pas dire par là que la matière elle-même n'est pas éternelle. La matière étant, non pas ce qui est, mais ce qui peut être, n'a pas d'existence positive; on ne peut donc dire, ni qu'elle est, ni qu'elle n'est pas éternelle. Aristote prétend seulement que rien de ce qui est matériel ne peut être éternel.

3° La matière est le principe de la nécessité. L'ordre existe dans le monde, dit Aristote; ce qui le prouve, c'est que certaines choses ont leur cause finale, leur but. Mais la nécessité existe aussi; car il serait absurde de tout rapporter à un but bien déterminé. Comment donc la finalité et la nécessité co-existent-elles? Rien de plus simple. Chacune a son domaine à part. ** La finalité s'attache au principe *formel* des choses et la néces-

* Mét., p. 487, l. 28. « Rien de ce qui est en puissance n'est éternel; en voici la démonstration: Toute puissance suppose la négation, car si la puissance ne l'implique pas, il n'est rien qui puisse l'impliquer. Or, tout ce qui est simplement possible, peut ne pas être réellement. Voilà donc le possible qui peut être et n'être pas. Mais rien n'empêche que ce qui peut ne pas être ne soit pas en effet; et toute substance qui se trouve dans ce cas est périssable soit dans son essence, soit dans quelqu'un de ses modes, contiguité, quantité ou qualité, etc. »

** Phys., l. 2, ch. 9. « La nécessité réside dans la matière; la finalité dans la forme. »

sité au principe matériel. En effet, le principe de la *forme*, comme Aristote le montre plus tard, n'est que le principe final déposé par le mouvement dans une matière quelconque; la finalité est donc un attribut inséparable de la *forme*, et se trouve partout dans le monde envisagé sous le point de vue de la *forme*. Le principe matériel, au contraire, implique dans sa pureté primitive et naturelle l'absence de toute forme, et par suite de tout principe final; or, l'absence de la finalité est définie par Aristote, la nécessité; voilà comment la nécessité est un attribut inséparable de la matière, et se montre partout dans le monde, considéré sous le point de vue matériel. La nécessité est donc un attribut de la matière.

Telle est la théorie péripatéticienne du principe matériel considéré dans son existence, son origine, sa nature, ses formes diverses et ses attributs.

Passons maintenant à la théorie de l'essence proprement dite ou de la *forme*. On peut rechercher dans l'étude d'un objet quelconque, non pas de quoi il se compose, non pas quel il est, mais ce qu'il est. Dans ce cas, on en détermine la nature propre l'essence intime, la *forme* (*οὐσία, εἶδος, τὸ τι ἢν εἶναι, μορφή.*) * Ce principe tout aussi réel que le principe matériel, est moins apparent; aussi, n'a-t-il pu être compris et défini que par une réflexion supérieure et déjà exercée. Tous les prédécesseurs d'Aristote avaient traité de la matière. Pluton est le seul qui ait posé la question de la *forme* et ait essayé d'en déterminer la nature. Aristote fut con-

* Voyez le passage déjà cité au commencement de cette thèse, l. 1, ch. 3, p. 9, l. 20.

duit à ce principe par une double méthode. * D'abord , le phénomène de la génération lui parut inexplicable , si l'on n'admettait comme principes générateurs , d'une part , la matière , comme nous l'avons vu , et de l'autre , la forme. Voici sa démonstration : ** « Si la forme n'est pas un principe générateur , elle est engendrée ; si elle est engendrée , la génération se poursuit indéfiniment , et , par conséquent , devient impossible. Il faut donc s'arrêter à un résultat de la génération qui se décompose en deux éléments , matière et forme. Aristote a pu arriver au même résultat par une autre voie encore , par la méthode de définition à laquelle il était fidèle aussi bien que Platon et Socrate. ***

Le principe formel étant reconnu , Aristote le sépare soigneusement des autres modes d'existence ; puis il détermine à quels objets ce principe s'applique et à quels objets il ne s'applique point. Cela fait , il le considère en lui-même , et , pour mieux en saisir l'essence , s'enfonce dans la théorie de la définition. Enfin , dégageant par une abstraction qui lui est familière , le principe formel des con-

* Mét. , p. 241 , l. 22. Passage déjà cité.

** Mét. , p. 142 , l. 6. « Tout comme le sujet n'engendre pas l'airain , de même il n'engendre pas la sphère , etc. » Aristote ajoute un peu plus bas : « La génération irait à l'infini (si l'on admettait que la forme est aussi le résultat de la génération). Il est donc évident que l'essence qu'il faut appeler la forme dans les objets sensibles , n'est point engendrée , etc. »

Il termine toute cette démonstration par l'observation suivante : « Car alors il faudra bien que le résultat de la génération se décompose en deux éléments dont l'un est la matière et l'autre la forme. »

*** La définition joue le plus grand rôle dans la théorie de la forme péripatéticienne.

ditions matérielles qu'il subit ici bas , il le pose dans toute sa pureté et son indépendance , et l'exprime par la formule de l'acte pur (*ἐνέργεια*). Nous reprendrons avec Aristote chacune de ces questions.

La philosophie traite de l'être considéré comme tel ; mais l'être se produit sous bien des modes , qualité , quantité , relation , essence. Le mode auquel la philosophie doit s'attacher surtout, c'est l'essence. * L'essence est l'être par excellence. Elle mérite ce titre à tous égards. Elle est supérieure, 1° selon la raison. En effet, tous les autres modes existent en vertu de l'essence. L'essence seule peut être ** conçue comme existant par elle-même (*χωριστή*) ; *** 2° Selon le discours ; car elle se retrouve dans toute proposition , sous la forme du sujet qui est le terme par excellence ; 3° Selon la connaissance ; **** car avant de demander la quantité , la qualité , la relation d'un objet , on en recherche l'essence , et telle est la nécessité logique de ce principe , que même, quand il s'agit de connaître la quantité , la qualité , la relation , etc. , on leur applique la question de l'essence , et on dit : *qu'est-ce que* la quantité , la qualité , la relation, etc. ; 4°. Selon le temps ; ***** ce qui le prouve , c'est que cette question de l'essence des êtres apparaît la

* Mét., p. 128. Aristote se sert à dessein du mot *οὐσία* dont le sens est très-général et très-vague. *Οὐσία* se trouve posséder dans la métaphysique trois sens différents : Il signifie tantôt l'être en général , tantôt l'être par excellence , et le plus souvent il est synonyme de *εἶδος* ou *μορφή*. Ici il veut dire l'être par excellence, l'essence proprement dite.

** Mét., p. 128., l. 8, 9, 10, etc.

*** Mét., p. 129., l. 1, 2.

**** Id , p. 129., l. 3, 4, 5, etc.

***** Mét., p. 129., l. 7, 8, etc.

première de toutes dans l'histoire des systèmes, se produisant tantôt sous la forme de l'unité (de Parménide), tantôt sous la forme du fini et du parfait (de Pythagore), tantôt enfin sous la forme plus rigoureuse et plus explicite des *idées* (de Platon).

Mais qu'est-ce donc que ce principe supérieur ? * Est-ce ce qu'il y a de plus palpable comme le corps ? ** Est-ce l'abstrait mathématique comme le point, la ligne, la surface ? *** Est-ce le général (*τὸ καθ' ὅλου*) ou au contraire l'individuel ? **** enfin ne serait-ce pas la matière proprement dite ?

La matière semble aspirer à bon droit à ce titre d'essence des choses. Elle ne se rattache à rien, tout se rattache à elle ; elle persiste toujours identique et invariable à travers la variété et la mobilité de ses attributs. Non-seulement la quantité, la qualité, la relation en sont les attributs, mais la forme elle-même ***** s'y rattache comme à son *substratum*. D'un autre côté, l'essence par excellence est ce que l'on conçoit comme existant indépendamment de tout le reste. Or cela seul a ce caractère qui est positivement déterminé. ***** La matière est l'indéterminé pur. La forme, au contraire, est essentiellement déterminée ; elle est pour chaque chose le principe de détermination comme la

* Mét., p. 129, l. 13, 14, 15, etc.

** Mét., p. 129, l. 22, 23, 24.

*** Id., p. id., l. 25, 26, 27.

**** Mét., p. 131, l. 4, 2, 3, etc., etc.

***** P. 131, l. 15. « Tous les autres modes de l'existence s'affirment de l'essence ; l'essence s'affirme elle-même de la matière. »

***** P. id., l. 20. Après avoir dit que la matière semble devoir être la substance première ou essence, il reprend : « Mais cela est impossible ; car l'essence doit avoir pour attribut spécial l'indépendance et la détermination. Voilà ce qui fait que la forme et le sujet sont plutôt des essences que la matière. »

matière en est le principe d'indétermination. La forme seule peut donc être conçue comme existant à part de tout le reste ; elle est à ce titre l'essence par excellence. Si nous énumérons les essences dans un ordre hiérarchique , nous dirions : première essence, la forme qui par elle-même est déterminée et détermine toute chose ; deuxième essence , le sujet qui est déterminé, mais qui doit sa détermination à la forme ; troisième essence, la matière qui est indéterminée et devient pour toute chose le principe d'indétermination.

L'essence des choses étant la *forme* , selon Aristote , n'est ni la matière ni un des modes quelconques de la matière , par exemple , le corps , l'abstrait mathématique , le général en tant que général. Elle n'est pas non plus l'individuel pur ; car l'individuel est un composé de *forme* et de *matière*.

Bien que la distinction de l'essence des choses et de l'individuel ressorte de la définition même de l'essence (ce qui est déterminé et peut se concevoir à part) , je crois devoir y insister à cause de l'importance de la question. Deux écoles avaient donné de cette question une solution opposée. Des sophistes identifiaient l'essence avec l'individuel ; Platon l'en distinguait profondément et la plaçait dans l'opposé de l'individuel , c'est-à-dire dans le général , (τὸ καθ' ὅλου , τὸ εἶδος). Comment fut-il conduit à ce résultat ? Socrate avait le premier reconnu que l'individuel est la matière unique et indispensable, mais non l'objet de la science. Selon lui, l'objet de la science était dans l'individuel , mais n'était pas l'individuel. Par quelle méthode avait-il essayé de saisir l'élément scientifique caché dans l'individuel ? Par la définition. La définition socratique ne consiste pas simplement à distinguer un objet d'un autre, mais bien à en déterminer l'essence. Elle n'opère pas seulement sur le général comme la

définition des modernes, mais sur tout sujet individuel. Ainsi, soient donnés tel homme, tel cheval, telle maison à définir, comme l'entend Socrate, on arrive à ce résultat en déterminant le caractère constitutif et vraiment essentiel de cet homme, de ce cheval, de cette maison. Voilà pourquoi Aristote affirme quelque part que le sujet de la définition n'est pas l'essence même, mais seulement l'objet individuel. Fidèles à cette méthode, Platon et Aristote recherchent par la définition l'élément scientifique, et, pour me servir de leur langage, l'essence de chaque chose. Ni l'un, ni l'autre, pour peu qu'ils fussent conséquents, ne pouvaient identifier l'élément scientifique, l'essence avec l'individuel pur. L'antipathie de Platon pour le réel et l'individuel est trop évidente pour qu'on le soupçonne jamais de cette identification. Selon moi, on se trompe également quand on en accuse Aristote. Mais, comme il se pose sur beaucoup de points l'adversaire de Platon, on a dû le croire en opposition avec son maître sur ce point important. Platon repoussait l'individuel comme essence des choses; il fallait bien qu'Aristote identifîât l'un avec l'autre. Il n'en est rien pourtant. L'essence des choses est, pour Aristote aussi bien que pour Platon, profondément distincte de l'individuel. Voilà tout ce qu'ils ont de commun; voici maintenant les différences qui les séparent.

Platon appliqua faussement la méthode de définition. Pour définir il faut abstraire, mais l'abstraction est la condition, non le principe de la définition. Platon abandonna, peut-être sans s'en rendre compte, la sage méthode de définition pour le procédé hardi de l'abstraction. L'objet défini se décomposant en deux éléments, genre et espèce, la définition s'attache à l'espèce, l'abstraction au genre. La définition distingue sans doute l'essence de l'individuel proprement dit, mais elle ne l'en sépare pas; au contraire, elle l'y maintient;

l'abstraction non contente de distinguer , sépare et fait de l'essence idéale une entité réelle , positive. Telle est la doctrine de Platon, du moins si nous en croyons Aristote. * Mais quand Platon aurait caché sous une forme symbolique et inexacte un sens plus profond et plus rationnel , il n'en est pas moins vrai qu'il tend à isoler l'essence de l'individuel. De là son dégoût pour le réel et son amour de l'idéal ; de là aussi le caractère abstrait , vague et quelquefois chimérique de sa théorie. Ainsi, au point de vue de l'abstraction platonicienne, l'homme est l'essence par rapport à Socrate , mais l'animal devient l'essence par rapport à l'homme, et l'être est l'essence relativement à l'animal. D'où il suit que plus un objet est général, plus il est l'essence, et que la plus pure essence réside dans la plus haute généralité.

Aristote, appliquant rigoureusement la méthode de définition à l'individuel , s'attacha à l'élément *spécifique* ** et le posa comme l'essence de l'individuel. Mais, tout en le distinguant de l'individuel, il l'y rattacha et ne lui reconnut aucune existence propre et indépendante. *** Par exemple, soit l'essence de Socrate à déterminer. Aristote définit Socrate un animal raisonnable ; et, comme selon lui, c'est

* Voyez le dernier chapitre du 1^{er} livre de la métaphysique, p. 28, l. 9 ; p. 30, l. 8 , etc , etc.

** Mét. , p. 454, l. 26. « S'il en est ainsi, il est clair que la dernière différence (ἡ τελευταία διαφορὰ) sera l'essence et le principe caractéristique (ὄρισμος) de la chose. »

*** Mét. , p. 437 , l. 27. « Ces raisonnements prouvent que l'individuel et l'essence sont essentiellement une seule et même chose , et que connaître l'individuel , c'est par cela même connaître l'essence (qui y est renfermée.) »

l'espèce et non pas le genre qui constitue l'essence, l'essence de Socrate sera le *caractère raisonnable*. Cette essence est sans doute distincte de Socrate, mais elle n'a d'existence qu'en lui. Maintenant, tout comme Platon s'égare dans le genre, n'est-il pas à craindre qu'Aristote ne se perde dans l'espèce? Nullement. * Aristote ne pose pas tout élément spécifique, comme l'essence de l'individuel. Ainsi, musicien est espèce par rapport à homme, qui devient genre. Cependant, notre philosophe n'admettrait pas que cet élément spécifique fût l'essence de Socrate, parce qu'il ne réside qu'accidentellement dans Socrate. Ainsi, en résumé, l'essence de tout sujet individuel n'est ni l'individuel pur, ni le genre, ni même l'espèce, quand elle n'est qu'un caractère accidentel du sujet; c'est l'espèce formant le caractère essentiel de l'individu. Espèce, forme, essence, (*εἶδος, μορφή, οὐσία*), ** voilà les trois mots par lesquels Aristote exprime le nouveau principe qu'il a déterminé.

Reste maintenant à savoir à quels objets s'applique ce principe, et à quels objets il ne s'applique pas.

1° Soit l'essence de Socrate à déterminer. Le problème doit être ainsi posé : qu'est-ce que Socrate? Si on répond

* Id., p. 138, l. 4. « Quand l'élément spécifique n'est qu'accidentel au sujet, comme le blanc ou le musicien, bien qu'il signifie deux choses alors, il n'est pas vrai de dire qu'il est identique à l'essence du sujet. »

Mét., p. 136, l. 20.

** Ces trois mots s'emploient souvent comme synonymes; mais ils n'en ont pas moins chacun leur sens propre: *οὐσία*, c'est comme nous l'avons déjà dit, l'essence, l'être par excellence; *εἶδος*, c'est le principe de détermination pour toute espèce de sujet, sensible ou non; *μορφή*, c'est ce même principe de détermination appliqué spécialement aux sujets sensibles. Mét., p. 142, l. 19.

c'est un philosophe , ou un statuaire , ou un musicien , * la réponse ne détermine point l'essence véritable de Socrate ; car l'individu qu'on appelle ainsi est essentiellement homme et accidentellement philosophe , statuaire , musicien. L'essence ne s'applique point à ce qui n'est qu'accidentel.

2° De ce que l'essence doit toujours être une qualité essentielle du sujet, ** il ne faudrait pas conclure que toute qualité de cette nature est une essence. Soit , par exemple , la qualité *couleur* qui est essentielle au sujet *surface* ; la couleur n'est point l'essence de la surface. On en peut dire autant de toutes les qualités essentielles qui sont attribués d'un sujet quelconque. En résumé , pour qu'une qualité du sujet en soit l'essence , il ne suffit pas qu'elle lui soit inhérente ; il est nécessaire qu'elle ne lui soit point associée comme simple attribut. Voilà pourquoi la qualité d'homme

* Mét., p, 132, l. 14. « Commençons par poser un principe logique , à savoir que l'essence est ce qui est dit essentiellement. Par exemple, la qualité du musicien ne constitue point votre essence par cela même que vous n'êtes qu'accidentellement musicien. Ainsi votre essence serait seulement ce qui vous appartient essentiellement. »

** Mét., p. 132, l. 15. « Tout attribut essentiel au sujet n'en forme pas l'essence. Ainsi, soit un attribut essentiel à un sujet comme la *blancheur* à la surface , il est clair que l'essence de la surface n'est pas l'essence de la blancheur. »

Ensuite Aristote reprend: « Le complexe la *surface blanche* n'est pas susceptible d'essence. Pourquoi? parce que la qualité blancheur est ajoutée comme attribut. »

Un peu plus bas : « De sorte que si la blancheur est l'essence de la surface , et que d'un autre côté le poli soit aussi l'essence de la surface (pour la même raison), le blanc et le poli auront une seule et même essence. »

Dans l'opinion d'Aristote , la blancheur est un attribut essentiel à la surface. J'ai cru devoir substituer l'attribut couleur , tout en citant le même exemple.

est l'essence de Socrate, tandis que la qualité de mortel ne l'est point.

3^o L'essence n'appartient pas davantage au complexe qui résulte de l'association d'un sujet et d'un attribut, lors même que l'attribut est essentiel au sujet (je dis essentiel et non pas nécessaire) ; * par exemple, soit le complexe *surface colorée* : toute surface étant colorée, l'attribut est ici essentiel au sujet. Pourtant ce complexe ne renferme pas une essence qui lui soit propre. Aristote le démontre de la manière suivante : ** si l'on admet que le complexe *surface colorée* renferme une essence qui lui est propre, où placera-t-on cette essence ? Ce ne sera point dans le sujet *surface*, puisque la surface et la surface colorée sont deux choses fort différentes. Ce ne sera pas davantage dans l'attribut *couleur*, puisque la couleur n'est rien moins qu'identique à la surface colorée. L'essence du complexe ne réside donc nulle part ; elle n'existe donc pas. La difficulté resterait la même si, au lieu d'exprimer le complexe en plusieurs mots, on le résumait en un seul ; car la simplicité de l'expression ne détruit en rien la complexité de l'objet. *** Ainsi, soit *ἰμάτιον* signifiant un homme au vêtement blanc ; *ἰμάτιον* n'aura point d'essence propre, et ne sera point définissable. ****

4^o Dans le complexe, l'attribut pourrait être non pas simplement essentiel au sujet, comme nous venons de le

* Mét., p. 132, l. 23.

** Mét., p. 133, l. 9. « Sans doute l'homme blanc est quelque chose de blanc ; pourtant ce n'est pas la blancheur qui en fait l'essence, mais bien le complexe exprimé par *ἰμάτιον*.

*** Mét., p. 133, l. 4. ἔστω δὴ ὄνομα αὐτῷ ἰμάτιον, τί ἐστι τὸ ἰμάτιον εἶναι ;

**** Mét., p. 135, l. 5, 6, 7, etc, etc. Voyez tout le chapitre.

voir , mais nécessairement impliqué dans le sujet. Soit un complexe de ce genre: τὸ θῆλυ ζῶον. Ζῶον est nécessairement impliqué dans θῆλυ. Un tel complexe ne renferme pas l'essence. En effet, d'abord, le mode d'existence exprimé par θῆλυ ne subsiste pas par lui-même, pas plus que le blanc, le poli, le musicien ; il n'est donc pas une substance indépendante (χωριστή), et comme telle une essence. Ensuite, si je veux définir τὸ ζῶον θῆλυ, je ne puis le faire, ni par τὸ θῆλυ dont ζῶον est la substance, ni par τὸ ζῶον, qui en est très-distinct. Il faut donc réunir les deux termes dans la définition. Mais comme τὸ θῆλυ implique ζῶον, il peut se décomposer en τὸ ζῶον θῆλυ, et ainsi de suite jusqu'à l'infini. Or, toute véritable définition se résout en deux éléments simples. Ici la définition serait donc impossible, puisqu'elle renfermerait plus de deux éléments. Donc enfin, le complexe cité plus haut ne renferme pas d'essence.

5° Tout attribut, quelque simple qu'il paraisse, la *blancheur*, la *couleur*, etc., etc., ne renferme pas l'essence ; car il suppose toujours un sujet auquel il se rattache. Il n'est donc qu'un terme abstrait qui se traduit nécessairement en un complexe. Dès lors, nous retombons dans la difficulté citée plus haut.

Il suit de tout cela que l'essence n'est propre qu'aux objets simples. La simplicité est donc le signe de l'essence. Mais comme les formes du discours pourraient nous tromper, en cachant sous une apparence de simplicité une complexité réelle, il est un signe infallible auquel on peut reconnaître si un objet a une essence ou s'il n'en a pas. * Ce signe, c'est la définition. Un objet a une essence s'il est défini-

* Mét., p. 433, l. 15. « De sorte que l'essence appartient à tout ce qui s'exprime par une définition. »

sable , et il est définissable , si le discours qui en est l'expression peut se décomposer en deux éléments , genre et espèce. Ainsi , le mot Socrate est définissable , le mot blanc ne l'est pas.

La théorie de la forme ou essence posée comme distincte de l'individuel , tout en y résidant , explique fort bien le phénomène de la génération. En tant que distincte du sujet individuel , elle devient un principe de la génération , loin d'en être le résultat. En tant qu'elle réside dans le sujet , elle peut se combiner avec la matière pour former le sujet. Mais si l'essence existe substantiellement et en dehors du sujet , comme le veulent les Platoniciens , comment peut-elle se mettre en rapport avec le sujet ? Qui la fera descendre de la sphère idéale où elle réside dans la réalité individuelle ? * La *μᾶτεξις* élude la difficulté au lieu de la résoudre. On peut très-bien d'ailleurs sans la théorie des idées rendre compte de ce qu'il y a d'uniforme et de général dans la génération. ** S'agit-il de générations naturelles ? ce qui engendre est de même nature que ce qui est engendré , sauf quelques exceptions plus apparentes que réelles. L'identité *essentielle* de la cause génératrice et de l'objet engendré suffit pour expliquer les genres et les espèces. S'agit-il de générations artificielles ? une même pensée de

* Partout dans sa critique du système platonicien , Aristote attaque la *μᾶτεξις*.

V. 1^{er} livre de la Mét. , dernier chapitre , 42 et 43^e liv. , etc , etc.

** Mét. , p. 439 , l. 42. « Le principe et la loi de chaque nature est général ; car tout ce qui est le produit de la génération a une nature qui lui est propre : par exemple , la plante ou l'animal. Et il existe un principe moteur qui fait qu'une nature , une essence uniforme se répand dans une série d'êtres par communication ; ainsi un homme engendre un homme. Telle est la loi des générations naturelles. »

L'artiste peut présider à une série de générations et communiquer une essence uniforme à un très-grand nombre de sujets. *

Reste une dernière difficulté, la plus grave de toutes. La théorie de la forme et de la matière, considérées comme principes de tout sujet individuel, explique la génération et son résultat ; elle montre à merveille comment le sujet est définissable, pourquoi il est seul définissable, quel est son principe de définition. ** Mais comment la simplicité et l'unité du sujet peut-elle se concilier avec la co-existence des deux principes *forme et matière* ? Aristote établit d'abord que cette difficulté n'a été résolue par aucune des théories imaginées jusqu'à lui. *** Selon les Platoniciens, l'idée constitue l'essence de l'objet. Mais comment l'idée unie à la matière produit-elle l'unité de l'objet ? par la participation, répondent-ils, (*μέτεξις*). Mais comment la *μέτεξις* est-elle possible ? et d'ailleurs qu'est-ce que la *μέτεξις* ? L'unité du sujet est également inexplicable par une association, une union, une addition quelconque (*σύνδεσμος, σύνθεσις, πρόσθεσις*). Tous ces modes de combinaison n'aboutissent qu'à une unité factice et matérielle, et pourtant l'unité du sujet est simple et indivisible.

Aristote n'aborde pas immédiatement la difficulté ; il en prépare la solution en posant et en discutant le problème suivant : **** le sujet suppose-t-il les parties dont il se compose, et, sous ce point de vue, leur est-il postérieur, ou la réciproque

* Mét., p. 139, l. 23 « La génération artificielle a pour principe une forme qui réside dans l'âme de l'agent. »

** Mét., p. 153, l. 9.

*** Mét., p. 174, l. 13, 14, etc, etc.

**** Mét., p. 145, l. 24.

est-elle vraie. Il faut distinguer dans le sujet l'essence et la matière. Or, la matière peut se décomposer en parties; l'essence, comme principe même de la définition, peut également se décomposer en genre et en espèce. Cela posé, le sujet peut être envisagé de trois manières : comme sujet, comme essence, et comme matière. Est-il considéré comme sujet? il suppose évidemment ses parties, l'essence et la matière, et leur est postérieur. Est-il pris comme matière? un tout matériel quelconque supposant nécessairement les parties dont il se compose, le sujet suppose les parties matérielles et leur est postérieur. Enfin, est-il envisagé comme essence? l'essence elle-même suppose les deux éléments, genre et espèce, dans lesquels elle se décompose; le sujet est donc encore ici postérieur aux parties. * Les parties sont donc antérieures au sujet sous quelque point de vue qu'on le considère. Mais cela n'est vrai qu'autant que les parties sont comparées au tout spécial auquel elles correspondent. Par exemple, les parties matérielles sont antérieures au tout matériel, mais point au sujet proprement dit et encore moins à l'essence. ** Il ne faut pas dire, par exemple, que l'homme est postérieur à ses parties matérielles, et que dès lors il disparaît par le fait même de la dissolution de ces parties. Ce n'est pas l'homme qui se dissout dans la décomposition des parties matérielles, c'est seulement le tout matériel. Quant à l'essence humaine, elle ne se décompose pas plus qu'elle ne se recompose.

Voyons maintenant s'il n'y a pas moyen d'expliquer l'unité du sujet. Il est facile de voir pourquoi les Plato-

* Mét., p. 148, l. 4. Ὅστε ὅσα μὲν μέρη ὡς ὕλη καὶ εἰς ἃ διαρεῖται ὡς ὕλην, ὕστερα · ὅσα δὲ ὡς τοῦ λόγου καὶ τῆς οὐσίας τῆς κατὰ τὸν λόγον, πρότερα, ἢ πάντα ἢ ἓν.

** Id., p. 146, l. 30.

niciens et les autres philosophes n'ont pas réussi à résoudre la difficulté. Quand deux choses coexistent, et que l'existence de chacune est positive, on a beau les supposer associées, combinées, fondues ensemble, unies le plus étroitement possible, cette union n'engendre pas une véritable unité. Par exemple, que l'idéal et le réel des Platoniciens coexistent par association, participation, ou d'une autre manière, peu importe. Du moment que ces deux principes sont établis comme existant réellement et positivement, leur union ne peut engendrer une unité simple et indivisible. * Aristote résout la difficulté par un mot. Le sujet, dit-il, est un, parce que les deux éléments dont il paraît se composer, sont entre eux dans le rapport de la forme à la matière. Solution admirable, selon nous, de profondeur et de vérité, mais qui reste une énigme pour quiconque n'a pas pénétré dans la nature intime de la forme et de la matière. La matière est connue. Qu'est-ce que la forme?

Aristote dégage la forme comme il avait fait la matière, de ses modes divers et de sa condition matérielle, et se demande ce qu'elle est à cet état de pureté et d'indépendance. Tous les modes de l'existence se réduisent à ce qui est et à ce qui peut être, à l'être pur et au possible. ** Ce qui est, est par cela même positif, déterminé, simple, indivisible. Ce qui peut être, est négatif en tant qu'il n'est pas encore, indéterminé, multiple, divisible. L'être c'est l'acte (*ἐνέργεια*);

* Mét., p. 174, l. 24.

** Mét., p. 173, l. 26. « Quelle cause peut faire passer de la puissance à l'acte, si ce n'est le moteur, dans tout ce qui est engendré? C'est là la seule cause qui fait passer la *sphère* de la puissance à l'acte. »

Id., p. 241, l. 7. « Nous exprimerions l'opinion de Démocrite en disant, selon notre manière, que dans le principe tout était en puissance et rien en acte. »

le possible, c'est la *puissance*, (*δύναμις*). L'*acte* est absolu et peut très-bien exister par soi-même et indépendamment de toute *puissance* comme nous le verrons plus tard. Mais, dans le monde des réalités sensibles, l'*acte* est enchaîné à la *puissance* par des liens indissolubles. Or, ce rapport, tout nécessaire qu'il est, n'est point un rapport de coexistence; la *puissance* ne coexiste point à l'*acte* dans le sujet individuel. * L'*acte* seul est réel et positif; la *puissance* ou matière n'a qu'une existence négative. Le sujet ne se compose pas de deux éléments, forme et matière; il est tout entier dans la forme. La forme est le vrai, l'unique principe de l'être individuel; la matière n'en est que la condition, il est vrai, inévitable. Or, la forme est simple et indivisible; de là l'unité parfaite du sujet individuel. C'est ainsi du moins que j'entends Aristote.

Laissant de côté la question de l'unité du sujet comme résolue, nous nous attachons à l'*acte* proprement dit, pour déterminer ses modes divers, ses attributs essentiels et les principaux points de vue sous lesquels il est supérieur et antérieur à la *puissance*. Pour bien comprendre l'*acte* péripatéticien, il faut que notre esprit se dépouille de toutes ses notions habituelles sur la cause, l'effet et leur rapport. L'*acte* d'Aristote n'est pas plus l'acte moderne que la *puissance* n'est la cause telle que nous l'entendons. L'acte moderne est déterminé comme l'acte péripatéticien; voilà tout ce qu'ils ont de commun. Mais l'acte moderne est un simple effet, une modification; il n'est rien par lui-même. Pure abstraction quand il est pris indépendamment de sa

* Mét., p. 174, l. 9. « C'est pourquoi la même cause fait que chaque chose est une et que chaque chose est. »

Mét., p. 174, l. 27, 28, etc.

cause, il n'a de réalité qu'autant qu'il lui est rattaché. Et même, à vrai dire, il n'y a pas plus d'acte indépendant de sa cause que de cause isolée de son acte. Il y a une cause en acte et voilà tout. Au contraire, l'acte péripatéticien est absolu; il est par lui-même; il se rattache si peu par sa nature à la puissance, qu'il n'est pur et parfait qu'autant qu'il a brisé les liens qui l'unissent à elle. Seul, il possède l'énergie, la force, la vie, l'existence positive. Enfin l'acte pour Aristote, c'est l'être dans toute sa plénitude.

L'acte est pur, quand il ne soutient aucun rapport direct ni indirect avec la puissance (*ἐνέργεια*). A ce degré, il n'est définissable ni en lui-même, ni relativement à quoi que ce soit, il est l'être nécessaire et absolu, ou plus simplement, l'être. On le saisit par l'opération de la pensée la plus élevée, l'intuition pure, *νόησις*. * Aussi ne doit-on pas dire qu'il y a erreur ou vérité dans la notion de l'acte pur. La vérité et l'erreur ne se rencontrent que dans la connaissance des objets complexes quels qu'ils soient, et voici comment : tout objet complexe peut toujours se décomposer en un sujet et un attribut; l'attribut est affirmé ou nié du sujet; c'est cette affirmation ou cette négation qui est le principe même de l'erreur et de la vérité. Socrate est-il un homme, ou ne l'est-il pas? Socrate est-il musicien, ou ne l'est-il pas? L'esprit peut affirmer un rapport qui n'existe pas ou nier un rapport qui existe entre ces deux termes; la connaissance de ce complexe peut être vraie ou fausse. Quant à l'acte pur, comme il est simple, il ne peut se décomposer en deux termes entre lesquels on affirme ou on nie un rapport. La notion de l'acte pur n'est donc ni vraie ni fausse; elle est ou elle n'est pas.

* Mét. p. 190. l. 27, 28, 29, etc., etc. Voyez tout le chapitre.

Lorsque l'acte pur est son but à lui-même, * il est parfait (ἐνέργεια τελεία), il ne suppose donc pas de terme extrême dont il ne soit que l'intermédiaire et vers lequel il tende. Il ne peut donc être successif dans son développement et il embrasse dans le moment indivisible de son existence, le présent, le passé et le futur. La pensée, par exemple, est un acte parfait; car elle est sa propre fin à elle-même; elle n'est pas un simple moment d'une action totale, elle est cette action elle-même. Voilà pourquoi vous pouvez dire, *je pense* et *j'ai pensé*, et non pas *j'apprends* et *j'ai appris* dans le même sens. *Je pense*, est un acte complet; *j'ai pensé* est un autre acte également complet. Mais *j'apprends*, n'est que le commencement d'un acte total dont le but final et le complément est *je sais*. Quand l'acte se rattache à la puissance comme à sa condition matérielle, il est imparfait: il n'est pas son but à lui-même: il se développe successivement pour atteindre le but qui lui est proposé. La transition n'est possible que par le mouvement. L'acte imparfait suppose donc à la fois un mouvement et un but qui en est le terme. Considéré par rapport au mouvement, l'acte

* Mét., p. 182, l. 25. « De tous les actes qui ont un terme, aucun n'est sa propre fin; tous, au contraire, supposent une fin. Par exemple, l'action de maigrir a pour fin la maigreur. Lorsque l'action de maigrir se produit par un mouvement et qu'elle n'est point encore arrivée au terme que ce mouvement se propose, elle ne constitue pas un acte véritable et parfait, car elle n'est pas la fin du mouvement; elle-même au contraire suppose une fin et un acte véritable. On peut dire il *voit*, il *juge*, il *pense* et il *a pensé*; mais on ne pourrait dire (dans le même sens) il *apprend* et il *a appris*; il *guérit* et il *est guéri*. On dit encore, il *vit bien* et il *a bien vécu*; il *est* et il *a été heureux*. Dans le premier cas il y a simple mouvement, dans le second il y a véritablement acte. »

prend le nom de κίνησις : * considéré relativement au but, il devient ἐντελέχεια. ** Aristote traitant de l'acte pur, ne parle ni de la κίνησις ni de l'ἐντελέχεια pour exprimer le caractère propre de ce principe.

*** L'acte au sein de la puissance, en d'autres termes, la forme, ne peut se définir directement. Le sujet qui résulte de l'union des deux principes est seul définissable, parce qu'il renferme la forme, principe de toute définition. On peut définir l'acte indirectement, c'est-à-dire, en l'opposant à la puissance; ces deux termes se déterminent mutuellement par le fait même de leur corrélation. Il suit de là, que toute chose prise isolément et indépendamment de la puissance ne peut être dite en acte.**** Elle n'est telle qu'autant qu'elle est mise en rapport avec une autre chose considérée en puissance. Ainsi, le mouvement est un acte par rapport à la cause motrice; la forme est un acte relativement à la matière.

Il nous reste pour compléter la théorie de la forme, à opposer l'acte à la puissance sous divers points de vue, et à montrer comment il lui est constamment supérieur. L'acte est supérieur et antérieur à la puissance selon la raison, la substance, le temps, la génération, le but final et le bien.*****

1° Selon la raison. La puissance est ce qui aspire à *être* sans *être actuellement*. C'est donc par l'acte que nous définissons

* Mét., p. 231, l. 45. « Le mouvement paraît être un acte, mais un acte imparfait. »

** La racine d'ἐντελέχεια, τέλος l'indique suffisamment.

*** Mét., p. 481, l. 28. « L'acte, c'est ce qui est par opposition à la puissance. »

**** Mét., p. 482, l. 3, 4, 5, etc., etc.

***** Mét., p. 485, l. 43. « Il est évident que l'acte est antérieur à la puissance selon la raison. En effet, le possible n'est tel, que parce qu'il

la puissance, l'acte est donc la raison logique de la puissance. Ainsi, pour pouvoir définir telle ou telle puissance, nous sommes obligés de nommer l'acte même qui lui correspond. Nous disons le mouvement en puissance, la construction en puissance, la maison en puissance. Ces mots mouvement, construction, maison, expriment l'acte. Mais si nous définissons la puissance par l'acte, nous ne définissons point l'acte par la puissance. L'acte, c'est ce qui est. Ainsi, nous disons le mouvement, la construction, la maison, sans être tenus de nommer une puissance quelconque. En résumé, l'acte qui est positif se détermine par lui-même; la puissance qui est négative se détermine par l'acte. 2° Selon la substance. * Ce qui est en puissance pouvant être et n'être pas, est variable, contingent, temporel. Ce qui est en acte, ne flottant pas dans l'alternative de l'être et du néant, est invariable, nécessaire, éternel. L'acte pur possède essentiellement tous ces attributs. Mais dans ce monde inférieur où l'acte n'est jamais pur, il devient variable, contingent et temporel. Remarquons toutefois qu'il n'est souillé de ces imperfections qu'à cause de son rapport avec la matière. Il est donc essentiellement invariable, nécessaire, éternel, et à ces titres, supérieur substantiellement à la puissance. D'ailleurs, à ne considérer l'acte que dans le sujet individuel, c'est lui qui constitue

est susceptible de passer à l'acte. C'est ainsi que j'appelle (ici je suis obligé de me servir des mots grecs) οἰκοδομικὸν ce qui peut οἰκοδομεῖν et ὀρατικὸν ce qui peut ὁρᾶν et ὀρατὸν ce qui peut ὁρᾶσθαι. »

* Mét., p. 187, l. 23. « D'après cela il est clair que l'acte est antérieur substantiellement à la puissance. »

Un peu plus bas : « les êtres éternels sont antérieurs en substance aux êtres périssables. Or, rien de ce qui est en puissance n'est éternel. »

l'essence même de ce sujet , comme la puissance en fait la matière. Or , nous avons démontré que la substance par excellence , c'est l'essence. 3° Selon le temps. Je dis , par exemple , que l'homme est antérieur à la matière spermatique , car cette matière suppose l'homme ; sans quoi elle ne serait * pas la matière humaine proprement dite. 4° L'acte est antérieur en génération à la puissance. ** Avant de savoir jouer de la lyre ne faut-il pas en avoir joué ? Cette observation résout l'objection des sophistes qui prétendent que la faculté suppose l'acte et l'acte la faculté, et concluent ainsi à l'impossibilité de l'un et de l'autre. En effet , l'acte même d'apprendre constitue au moyen d'une certaine répétition , la faculté d'apprendre ; la difficulté ne porte donc que sur un jeu de mots. 5° L'acte est sous le point de vue final antérieur et supérieur à la puissance. *** En effet , ce n'est pas la faculté d'agir qui est le but de l'action , mais l'action qui est le but de la faculté d'agir. Une objection se présente ; ne doit-on pas distinguer deux sortes d'actes , l'un qui est son but à lui-même , l'autre qui se réduit à une opération ayant pour résultat une forme quelconque (par exemple , la construction qui a pour résultat la maison.) Dans ce dernier cas , on accorde que l'acte est toujours le but ; dans le second , on le nie et on prétend que le but est le résultat matériel seulement. **** Nous répondons que même dans ce cas l'acte se confond avec le résultat ou plutôt qu'il est

* Mét. , p. 185 , l. 18.

** Id. , p. 186 , l. 4. « Car pour apprendre à jouer de la lyre , il faut d'abord en jouer. »

*** Mét. , p. 186 , l. 19 « L'acte est la fin en vertu de laquelle on acquiert la puissance. En effet, la vision n'est pas faite pour la vue dans les êtres vivants , mais bien la vue pour la vision. »

**** Mét. , p. 187 , l. 6 , 7 , 8 , 9 , 10 , etc.

le résultat à lui tout seul. En effet, ôtez-le du résultat, que reste-t-il? une matière informe. Supprimez l'acte de construction; que devient la maison elle-même? un amas de pierres. Donc l'acte est partout et toujours le but final de la génération, et, comme tel, antérieur à la puissance. 6°. Enfin, l'acte est supérieur à la puissance dans l'ordre du bien. * La puissance renferme toujours les deux contraires qui, envisagés sous le point de vue final, sont le bien et le mal. Or, quand la réalisation que nous appelons l'acte a lieu, jamais les contraires ne se produisent simultanément, puisque l'acte est simple et déterminé et par suite exclut tout ce qui n'est pas lui. Ainsi d'une part, la puissance renferme dans son sein le bien et le mal indifféremment, et de l'autre, l'acte comprend ou le bien pur ou le mal sans mélange. La conclusion à tirer de tout ceci serait, ce semble, que l'acte est supérieur à la puissance dans un sens et inférieur dans un autre. Mais ce n'est pas sans dessein qu'Aristote dit que l'acte est supérieur, sans distinction ni restriction, *ἡ ἄρα ἐνέργεια βελτίων*. Il ne s'est point dissimulé l'objection et s'il ne la résout pas explicitement, cette solution ressort clairement de sa doctrine. En effet, l'acte est positif sans doute en bien comme en mal. Mais s'il renferme le mal, ce n'est qu'accidentellement; ce n'est pas comme acte, mais seulement comme subissant le contact de la matière. Cela est si vrai, que dans toutes les substances purement en acte, le bien réside sans aucun mélange de mal. L'acte ne renferme donc que le bien; la matière est l'unique source du mal.

* Mét., p. 489, l. 5. « Que l'acte soit supérieur en bonté et en dignité à la puissance, c'est ce qui va être évident. En effet, tout ce qui est dit en puissance est susceptible des contraires, etc. »

Voilà pour la forme et la matière ; il ne nous reste plus qu'à exposer la théorie d'Aristote sur le moteur et la fin.

L'existence du principe moteur a été généralement reconnue. Il était difficile de ne pas chercher, entr'autres principes scientifiques, d'où vient le mouvement pour chaque chose. * Ce principe s'est produit dans l'histoire de la philosophie, sous des formes diverses. C'est le principe actif pour Parménide, c'est l'intelligence selon Anaxagore, l'amitié et la discorde selon Empédoce. Platon, si l'on en croit le témoignage d'Aristote, n'a point dû reconnaître de principe moteur. ** « Les idées, dit-il, dans sa critique, loin de répandre le mouvement, sont un principe d'immobilité. » Quoiqu'il en soit, l'existence du principe moteur est incontestable. Aristote a été conduit à la reconnaître par l'observation du phénomène de la génération. *** En effet, l'objet engendré est, comme on sait, le résultat de l'union de la forme et de la matière. Or, cette union ne peut se produire qu'à la condition d'un mouvement. Ce mouvement ne pouvant être rapporté ni à la matière, ni à la forme, principes immobiles par eux-mêmes, il faut bien le rattacher à une cause qui le communique sans l'avoir reçu. Tel est l'ἀρχὴ κινήσεως. Ni la forme, ni la matière, ai-je dit, ne peuvent être principes du mou-

* Mét., p. 9, l. 24.

** Mét., p. 32 et 33.

Mét., l. 13 et 14.

*** Mét., p. 139, l. 2.

Id., p. id, l. 14.

vement. Cela est évident pour la forme qui n'est jamais que le but et le terme du mouvement, loin d'en être le principe. Quant à la matière, la chose est plus douteuse. Dans certains cas, par exemple, on serait tenté de confondre le principe moteur et la δύναμις. Mais à y regarder de près, la δύναμις, même quand elle est une véritable faculté, une puissance active, n'est point le principe moteur. Active ou passive, la δύναμις n'exprime jamais que la pure possibilité soit de l'action soit de la passion. La δύναμις et le principe moteur, peuvent, il est vrai, coexister dans un même être; mais ils n'en sont pas moins distincts. Cet être-là est à la fois puissance et cause motrice; mais ce n'est pas en tant que simple puissance qu'il est cause motrice. Je suis en puissance du mouvement, et j'ai en moi le principe du mouvement. Si je suis principe moteur, ce n'est point parce que je suis en puissance du mouvement.

Aristote démontre par un raisonnement fort simple la nécessité d'un principe moteur. * Supposer, dit-il, que le mouvement se communique d'être en être indéfiniment, c'est le rendre impossible et avec lui toute génération. » Maintenant quel est le caractère propre du moteur? C'est de mouvoir spontanément et indépendamment de toute cause étrangère. Le vrai moteur est centre et point de départ d'un mouvement.

Le 4^e et dernier principe que la science doit rechercher,

* Je vais traduire exactement sa démonstration. Phys., ch. 2, l. 7.
« Le mouvement ne peut remonter à l'infini; il faut donc qu'il s'arrête quelque part et qu'il se rattache à un premier moteur, car, s'il remonte à l'infini, B pourra mouvoir A, G mouvoir B, D mouvoir C, et ainsi de suite indéfiniment. »

c'est le principe final. Tout comme le mouvement part d'un principe moteur, de même il tend à un but. * Personne avant Aristote n'avait posé le principe final comme tel. Platon et d'autres philosophes ont traité du bien, mais sous le point de vue de l'essence.

** Selon Aristote, le principe final et le bien sont identiques. Pourquoi? Aristote ne le dit pas explicitement, mais cela ressort de sa doctrine. En effet, nous verrons plus tard qu'il identifie la forme et la fin et pose la fin comme le principe de la forme. Or, la forme possède essentiellement le bien; donc à plus forte raison le principe final doit le posséder. *** Ce principe est bien supérieur scientifiquement au principe matériel. En effet, ce n'est point la fin qui suppose la matière, mais la matière qui suppose la fin. La statue, par exemple, ou toute autre forme, n'est pas faite pour l'airain; c'est l'airain qui est fait pour la statue.

Aristote détermine avec tant de précision et d'exactitude, l'existence, la nature et le rôle du principe final, que nous ne croyons pouvoir mieux faire que de le citer textuellement: **** « Il faut dire d'abord pourquoi la nature est une des causes finales et ensuite comment la nécessité coexiste (à la finalité) dans les phénomènes naturels. C'est à la nécessité, en effet, que tous remontent, disant, par exemple, que si le chaud ou le froid ou tout autre phénomène analogue est tel, cela est dû à la nécessité. Ils

* Phys., l. 2, ch. 9.

** Mét., p. 9, l. 25.

*** Phys., l. 2, ch. 8. και ἔπει η φύσις διττή, η μὲν ὡς ὕλη, η δ' ὡς μορφή, τέλος δὲ αὐτή, τοῦ τέλους δὲ ἕνεκα τὰ ἄλλα.

**** Phys., l. 2, ch. 8. λεκτέον δὴ, πρῶτον μὲν, etc., etc.

le disent , tout en mettant en avant un autre principe dont ils ne se soucient guère du reste. C'est ce que fait Empédocle pour l'Amitié et la Discorde, et Anaxagore pour l'Intelligence. Resterait donc à savoir pourquoi la nature , au lieu d'agir dans une fin et pour le mieux , n'imiterait pas Jupiter qui fait pleuvoir , non pour faire croître le blé , mais parce qu'il est *nécessaire* qu'il en soit ainsi. Par exemple , la vapeur qui n'est pas aspirée par le soleil doit se refroidir et par le refroidissement se résoudre en eau qui tombe sur la terre. Il en est de même du blé qui vient à pourrir dans l'aire. Ce n'est pas pour faire pourrir ce blé qu'il pleut ; mais parce que la *nécessité* le veut ainsi. Pourquoi donc n'en serait-il pas de même des autres phénomènes de la nature ? par exemple , les dents qui poussent par devant seraient aigües pour déchirer ; celles qui poussent par derrière , seraient larges pour broyer la nourriture , tout cela par pure nécessité et sans aucun but. On en dirait autant des autres phénomènes auxquels nous assignons un but. Maintenant parmi ces phénomènes qui paraissent se produire dans un but , certains se sont conservés , parce qu'ainsi le voulait la constitution qu'ils tiennent du hasard. Quant aux autres , ils ont péri et périssent chaque jour , comme ces animaux nés des entrailles d'un bœuf , ou comme les *ανδροπύρραι* dont parle Empédocle. Telle est la raison qui , jointe à plusieurs autres , pourrait faire douter de la cause finale. Mais il est impossible , reprend Aristote , qu'il en soit ainsi. En effet , ces phénomènes-là et tous ceux qui ont leur principe dans la nature , se produisent constamment ou habituellement. Or, c'est ce qui n'arrive à aucun des phénomènes sortis du hasard et de la fortune. Il semble bien en effet que s'il pleut souvent l'hiver , ce n'est point fortuitement ni par hasard ; pour qu'il en fût ainsi , il

faudrait qu'il plût pendant la canicule. De même, c'est pendant l'hiver et non dans la canicule que la chaleur excessive est vraiment fortuite et accidentelle. Si donc, tout se produit dans la nature ou par hasard ou dans un but, et que d'un autre côté les phénomènes dont nous venons de parler ne soient dûs ni à un pur accident ni au hasard, il faut qu'ils se rapportent à une fin. Or, tous les phénomènes naturels sont tels que nos adversaires eux-mêmes leur reconnaîtraient ce caractère. Il y a donc une cause finale qui préside à tout ce qui est ou se fait dans la nature.» Plus bas Aristote ajoute : « La cause finale se révèle surtout dans les mouvements des animaux qui agissent sans art, sans recherche et sans volonté. Aussi a-t-on douté si l'araignée, la fourmi et autres animaux semblables, n'étaient pas guidés par l'intelligence ou tout autre faculté. Pour peu qu'on avance dans la création, on reconnaîtra dans les plantes l'intervention de la cause finale. Ainsi, les feuilles sont destinées à protéger le fruit. Si donc l'hirondelle et l'araignée construisent leur nid dans un but déterminé; si les plantes et les feuilles poussent pour protéger les fruits, et que les racines soient placées en bas et non en haut pour nourrir l'arbre, il est évident qu'un but analogue préside à tous les êtres et à tous les phénomènes de la nature. Et comme la nature est double, forme et matière, la forme est la fin, et c'est à la fin que se reporte tout le reste. Il y a quelquefois erreur dans les choses artificielles; le grammairien écrit mal; le médecin administre une potion malfaisante. Il peut en être de même dans les choses naturelles. Si donc dans les premières on tend à un but, soit qu'on l'atteigne, soit qu'on le manque, il en est de même dans les secondes. Les monstres qui surviennent ne sont que des déviations du but que se propose la nature.»

Voilà comment Aristote établit l'ordre de l'univers et réfute le système de la nécessité. Mais il n'en reconnaît pas moins l'existence de cette nécessité. Reste à savoir comment il la concilie avec la cause finale. * Voici comment, dit Aristote, ces deux principes peuvent coexister sans se détruire. Dans la nature il faut distinguer la matière et la forme. La cause finale réside dans la forme et la nécessité dans la matière; chaque principe domine sans contradiction dans la sphère qui lui est propre. Par exemple, les ailes de l'oiseau sont-elles faites dans le but de voler? Cela est évident; on ne peut mettre la nécessité en avant. Mais pour qu'elles atteignent ce but, il est *nécessaire* qu'elles aient telle ou telle conformation. Ici donc intervient la nécessité. ** De même, pour citer l'exemple d'Aristote, pourquoi la scie sert-elle à tel ou tel usage? Parce que c'est là son but et nullement parce que cela est nécessaire; mais pour que la scie atteigne ce but, il est *nécessaire* qu'elle soit de fer.

— — —

Pour compléter la théorie des quatre principes, il nous reste à les considérer dans leurs rapports. Aristote en a-t-il fait quatre principes d'une nature différente? ou bien, tout en les posant comme distincts, n'a-t-il pas reconnu entr'eux certaine identité de nature qui en permette la réduction? *** D'abord

* Phys. ch. 9, l. 2. « La nécessité réside dans la matière; la finalité dans la forme. »

** Id., ch. id., l. id. « Par exemple, pourquoi la scie a-t-elle une forme spéciale? Pour servir à tel usage, pour atteindre tel but. Mais il serait impossible d'atteindre ce but, si la scie n'était de fer: il est donc *nécessaire* que la scie soit de fer, pour servir à tel usage. »

*** Phys., l. 2, ch. 8, passage déjà cité. ἡ δ' ὡς μόρφη, τέλος δὲ αὐτή, etc., etc.

partout Aristote identifie la forme et le but. La forme, dit-il quelque part, n'est que le but auquel tend le principe moteur. Que signifie d'ailleurs ἐντελέχεια; Le principe final (τέλος) réalisé par le mouvement dans la matière et devenant la forme. * Quelque part Aristote soutient que la forme de la maison n'est pas l'amas de pierres dont elle a été construite; mais seulement la propriété de mettre à couvert les personnes et les choses. Ici donc il confond la forme avec le but. On sait d'ailleurs qu'Aristote dans sa critique du système Platonicien s'attaquait surtout à l'existence substantielle des idées. ** L'idée disait-il, n'est que le but que se propose un agent. Or, le but n'existe point à part de l'agent. Ainsi l'idée de la maison n'est point une essence idéale, existant à part des objets; elle existe seulement dans la pensée de l'architecte. Après cette critique, Aristote ne pouvait se contredire au point de poser son principe formel, comme une entité réelle et séparée du principe moteur. Or, le principe formel résidant dans le moteur n'est autre que le principe final. Ces passages et beaucoup d'autres démontrent que dans la pensée d'Aristote le principe formel n'a pas une autre nature que le principe final. Tout ce qui les distingue, c'est une différence de position. Le même principe retient le nom de but, quand il réside dans le moteur; il devient la forme quand il a été déposé par le mouvement dans la matière. La forme n'est donc qu'une simple modification du principe final.

Maintenant le principe final n'existe pas substantielle-

* Mét., p. 68, l. 44.

** Mét., p. 140, l. 18. Τὸ δὴ ποιῶν καὶ ὅθεν ἄρχεται ἢ κίνησις τοῦ ὑγιαίνειν, ἐὰν μὲν ἀπὸ τέχνης, τὸ εἶδος ἐστὶ τὸ ἐν τῇ ψυχῇ.

ment et en dehors de tout autre principe. * Il réside comme fin dans un moteur, comme forme dans une matière quelconque ; il n'existe point ailleurs. La substance du principe final est donc soit le moteur, soit la matière ; mais la matière n'en est qu'accidentellement la substance ; car bien qu'elle soit inséparable de la forme, elle ne la contient pas, elle en est la condition et rien de plus ; le moteur, au contraire, contient le principe final. En résumé, ce principe n'existe point par soi ; il réside dans le moteur comme dans sa vraie substance ; mais il n'en est pas moins distinct de ce qui le renferme. Ainsi d'une part la matière, de l'autre le moteur, la fin et la forme ; la forme s'identifiant avec la fin, laquelle se rattache au moteur comme à son sujet.

La réduction peut, selon nous, être poussée plus loin encore. Le principe final, avons-nous dit, se distingue du principe moteur, en y résidant. Il n'y a aucun moyen de les identifier. Le moteur ne peut absorber le principe final ; le principe final peut encore moins absorber le moteur. Aristote, d'ailleurs, n'a nulle part tenté l'identification des deux principes. Mais ce dualisme peut très-bien se ramener à un principe supérieur. Dans le sein de l'acte pur (*ἐνέργεια*) se confondent le moteur et la fin ; l'acte pur en effet, c'est l'être parfait ; or, le caractère même de la perfection pour un être, est de se suffire à soi-même, et

* Phys., I. 3, ch. 2. Je cite ici le grec de peur de ne point traduire exactement. *Εἶδος δὲ αἰεὶ οἴσεται τὶ τὸ κινεῖν, ἢ τοι τόδε, ἢ τοιόνδε, ἢ ποσόνδε, ὃ ἔσται ἄρχη καὶ αἴτιον τῆς κινήσεως, ὅταν κινήοιόν ὁ ἐντελεχεία ἄνθρωπος ποιῇ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος ἀνθρώπου ἄνθρωπον.*

par conséquent d'être le principe et le but de tous ses mouvements. C'est pourquoi Aristote pose partout l'acte pur à la fois comme cause motrice et comme cause finale. Voilà donc le principe final dont la *forme* n'est qu'une modification, s'absorbant avec le moteur dans l'acte pur. D'un autre côté, la matière réduite à sa plus simple expression n'est, comme on sait, que la puissance. La réduction aboutit donc au dualisme de l'acte et de la puissance. Poussée jusques-là, la réduction est parvenue à son terme. Dans la pensée d'Aristote, un abyme sépare l'acte de la puissance, l'être du possible. Ces deux principes s'excluent, loin de s'identifier.

La théorie des quatre principes et de leurs rapports constitue la doctrine générale d'Aristote. Elle est au système péripatéticien ce que la théorie des *idées* est au système platonicien. Nous n'en suivrons pas toutes les applications dans les branches diverses de la science, physique, psychologie, morale, politique, etc., etc. Nous nous contenterons d'en exposer les résultats les plus généraux et les plus remarquables. Les objets de la science sont infiniment divers; * mais ils peuvent tous être rattachés à trois sphères: 1^o monde physique; 2^o monde céleste; 3^o monde divin.

MONDE PHYSIQUE. Chaque être y est un sujet individuel; c'est-à-dire un composé de forme et de matière. Mais comme le sujet est un et que la forme en est le principe caractéristique **, tout être du monde physique doit être défini d'après la théorie générale, telle forme dans telle matière. Veut-on connaître complètement un objet? il faut d'abord observer les divers faits par lesquels se manifeste son existence, et quand cette étude analytique est épuisée,

* Τὰ αἰσθητὰ, τὰ οὐράνια, τὰ νοητὰ.

** Principe de définition.

il reste à pénétrer l'essence intime de cet être. Or, c'est là précisément le résultat synthétique que donne la théorie péripatéticienne. Par exemple, Aristote se propose de faire la science de l'homme. Il commence par étudier les faits qui constituent la vie humaine, faits physiques et faits moraux, et rapporte ces deux classes de faits à deux principes distincts. Mais l'homme n'est pas un composé de deux principes. Aristote rétablit bientôt l'unité de l'être humain par l'application de sa théorie de la forme et de la matière. Il définit l'homme, la forme première de toute matière organisée, *ψυχή ἐστὶν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ζῶντος ἔχοντος δυνάμει*. * Cette forme est l'ame proprement dite. L'ame est distincte à la fois et inséparable de la matière. Mais cette ame elle-même est complexe; on y distingue le principe végétatif, le principe sensitif, le principe intellectuel. Ce dernier principe est à l'égard des deux autres dans le rapport de la forme à la matière, et voilà comment l'unité de l'être humain se concilie parfaitement avec la nature complexe de l'ame totale. ** L'ame survit au corps seulement dans son principe intellectuel. Et cela aussi est une conséquence de la doctrine péripatéticienne qui pose la pensée comme l'acte pur et l'être absolu, indépendant de toute condition matérielle.

* Περὶ ψυχῆς, l. 1, ch. 4.—4.

Aristote ajoute à dessein *ζῶντος ἔχοντος δυνάμει*: car, dans sa doctrine, le corps est une matière organisée, mais une simple matière, c'est-à-dire quelque chose qui peut vivre et qui ne vit réellement que quand la forme ou l'ame (*ἐντελέχεια*) y est descendue.

** « Pour quelques substances, en effet, rien n'empêche qu'il n'en soit ainsi; l'ame, par exemple, peut survivre, non pas tout entière, mais dans son principe intellectuel: car il est impossible que l'ame survive en son entier. »

Ce qu'Aristote fait pour l'ame humaine , il le fait pour tout autre objet. Je regrette que les proportions de cette thèse ne me permettent pas de le suivre dans la plupart des applications de sa formule. Je m'attache aux résultats généraux. Chaque être ainsi composé de forme et de matière , dépend d'un principe moteur. Car la forme n'est , comme on sait , que le principe final déposé par le mouvement dans la matière. Or, le mouvement suppose un principe moteur. Dans le monde physique , ou le moteur tire le mouvement de lui-même , ou il l'emprunte à un moteur étranger. Dans le dernier cas , c'est à ce moteur nouveau qu'il faut remonter. Or, ce moteur autonome et spontané , est jusqu'à un certain point indépendant , puisqu'il est le principe de son propre mouvement. Mais pour qu'il meuve ainsi spontanément , soit lui-même , soit un autre objet , il faut qu'il soit provoqué à l'action par une cause extérieure et étrangère. La spontanéité du moteur physique n'est jamais entière. De là la nécessité , pour expliquer complètement les mouvements dont le monde physique est le théâtre , de s'élever à un monde supérieur qui remplisse vis-à-vis de l'autre la fonction de premier moteur. *

MONDE CÉLESTE. Selon Aristote, les êtres de ce monde supérieur, les astres sont le principe de toute vie, de toute action et de toute pensée pour les êtres de la région inférieure, et tout est placé ici bas sous leur direction. Dans le monde céleste, plus de matière, et comme la forme n'est que le principe

* De cœlo, L. 1, ch. 6, 12.

De gener. et corrupt., L. 2. ch. 10.

De gener. animal. L. 2, ch 3, L. 3 ch. 11. Meteorol. L. 1 ch. 1.
Mét. L. 12, ch. 8, Phys. L. 8. ch. 2, 3, 5.

final tombé dans la matière, plus de forme proprement dite. Les astres sont des actes purs * (ἐνεργεῖαι) ; Aristote les nomme encore ψύχαι, mais jamais εἶδη ou μορφαί. Il les pose comme des substances simples, et les distingue nettement des substances complexes qu'on appelle sujets individuels et qui sont propres à la sphère que nous habitons. ** Les astres étant immatériels sont, par conséquent, incorruptibles, éternels et sans étendue.

Comment Aristote a-t-il été conduit à cette singulière opinion ? Ce qui frappe le plus l'observateur dans le monde physique, c'est la variabilité des phénomènes et cette transformation incessante qu'on nomme la vie et la mort. Or, tout cela ne peut s'expliquer, si l'on n'admet une substance matérielle, sujet invariable des modifications qui varient sans cesse. Voilà pourquoi la matière joue un si grand rôle dans l'explication des phénomènes physiques. Ce qui frappe, au contraire, dans le monde céleste, c'est le caractère de régularité et d'immobilité des êtres qui l'habitent. Un seul changement est à remarquer, c'est le changement d'espace. Là point de génération ni de corruption, point de changement de forme, de quantité, de qualité, etc. Aristote n'avait besoin du principe matériel que pour expliquer le changement local, c'est-à-dire le simple mouvement. Voici donc à quoi se réduit l'intervention de ce principe dans le monde céleste.

* Mét., p. 188, l. 8. Ἐνεργεῖα ἅρα πάντα (τὰ ἀφθάρτα).

** Mét., p. 254, l. 3.

Mét., p. 188, l. 6.

Partout Aristote dit en parlant des astres, ἀφθάρτα, αἰδία, ἄνευ μετέθους.

Les substances qui l'habitent sont en elles-mêmes pures de toute matière. De plus, elles déterminent leurs divers mouvements par une force qui leur est propre (*ψύχαι*). Mais si elles étaient abandonnées à leur propre impulsion, leurs mouvements seraient sans règle et sans but. Or, il est de fait qu'une règle, qu'un but uniforme dirige tous leurs mouvements; il faut donc que l'une et l'autre leur viennent d'ailleurs. Elles sont donc dépendantes, sinon dans leur nature, au moins dans leur action; c'est seulement sous ce rapport qu'elles tombent sous la condition de la *puissance* et de la matière. Ainsi les astres, tout en étant doués d'un mouvement spontané, obéissent au mouvement universel imprimé par un moteur étranger et supérieur.

MONDE DIVIN. Les principes de toutes choses se réduisent à deux: l'être et le possible (*ἐνέργεια καὶ δύναμις*). Au sommet de l'existence est l'acte pur; au dernier degré se trouve la *puissance*. Tout l'intervalle est rempli par des substances intermédiaires qui tiennent de l'un et de l'autre. Toutes ces substances, fort différentes d'ailleurs, ont cela de commun qu'elles ne se suffisent pas complètement à elles-mêmes. La substance qui se suffit à elle-même, c'est l'acte pur et parfait, l'acte absolu soit dans son essence, soit dans son mouvement, Dieu.

La Théodicée d'Aristote peut se diviser en quatre parties: 1^o démontrer la nécessité d'un premier moteur; 2^o énumérer ses attributs; 3^o approfondir sa nature; 4^o déterminer le caractère de l'action divine sur le monde. *

Le premier point est fort simple à établir. Le mouvement

* Phys. L. 8, ch. 5.

existe et suppose une cause : or, à moins de se perdre dans l'infini, il faut bien s'arrêter à une cause première qui imprime le mouvement à tout sans l'avoir reçu.

Voici maintenant ses principaux attributs.

Premier attribut. Il est immobile. Nous traduisons mot à mot la démonstration d'Aristote. * « Il nous faut rechercher, en faisant usage d'un nouveau principe, comment et de quelle manière se meut ce moteur autonome. Tout ce qui est mù peut toujours se diviser en parties qui sont elles-mêmes divisibles. Car il a été démontré pour la première fois, dans le traité général de physique, que tout ce qui est mù par soi-même est continu. Or, il est impossible que ce qui se meut soi-même se meuve en totalité ; car alors, tout en restant un et indivisible par sa forme, il serait à la fois portant et porté, changeant et changé, tout cela par le même mouvement. Ainsi, par exemple, il enseignerait et serait enseigné en même temps ; il guérirait et serait guéri par la même opération. En outre, nous avons défini ailleurs comment le mobile est mù par lui-même. Il est mù en puissance et non en acte (c'est-à-dire il est susceptible d'être mù, mais il n'est pas mù réellement). Quand il est mù réellement, il passe de la puissance à l'acte. Le mouvement n'est qu'un acte imparfait du mobile. Le moteur de son côté est déjà absolument en acte. Par exemple, pour échauffer, il faut être absolument chaud ; pour engendrer, il faut absolument posséder la forme que doit transmettre la génération. Il suivrait donc de là que la même chose prise dans le même sens serait chaude et ne le serait pas en même temps. Il faudrait en dire autant de tous les moteurs

* Phys. L. 8, ch. 6.

semblables. Ainsi partie du moteur meut et partie est mue. Que le moteur se meuve de manière à ce que le mouvement ne soit pas réciproque entre les parties, c'est ce qui va être évident. » Aristote donne ici une suite de démonstrations parmi lesquelles nous choisissons la plus complète : « Ce n'est, dit-il, ni une seule ni plusieurs parties du premier moteur qui pourront se mouvoir réciproquement. En effet, si le tout est mû par lui-même, ou il est mû par lui-même tout entier, ou il est mû par l'une de ses parties seulement. Dans le second cas, cette partie qui aurait la vertu de se mouvoir elle-même (ainsi que tout le reste) serait le premier moteur ; car ce serait cette partie indépendante et non le tout qui imprimerait le mouvement. Si le tout est mû par le tout, ce ne peut être qu'accidentellement. Or, le tout n'est véritablement mû par lui-même qu'autant qu'il l'est essentiellement. Ainsi le tout sera en partie moteur et immobile et en partie mû ; de cette manière seulement il peut y avoir un moteur autonome. »

* Aristote ne se borne pas à prouver que le premier moteur est essentiellement immobile, il démontre encore qu'il n'est pas même mobile accidentellement. « Nous connaissons clairement des êtres dont la nature est de se mouvoir d'eux-mêmes ; ainsi, la classe des êtres vivants. Ces exemples nous portent à croire que le mouvement n'étant que partiel, peut fort bien ne pas toujours durer, par cela même qu'il nous apparaît comme accidentel ; car les êtres vivants, parfois immobiles, sont mûs parfois aussi. Le seul mouvement continu ne leur appartient point. Il y a en eux d'autres mouvements physiques dont ils ne sont

* Phys., L. 8, ch. 8. Ὁρώμεν δὲ καὶ φανερώς ὄντα.

point la cause et par lesquels ils sont mûs fatalement ; je veux parler des mouvements de croissance , de décroissance et de respiration , qui font passer chaque être vivant du repos au mouvement , sans que ce mouvement vienne de lui-même. La cause de ce mouvement , c'est tout ce qui les entoure et tout ce qui s'introduit entr'eux , par exemple, les aliments. Lorsqu'ils les digèrent , ils dorment ; quand ils les ont digérés , ils veillent et s'agitent sous l'action d'un principe supérieur. C'est ce qui fait qu'ils ne sont pas continuellement mûs par eux-mêmes ; il existe un autre moteur, principe de changement pour chacun des êtres qui se meuvent ainsi. Le premier moteur qui est principe de mouvement pour d'autres êtres , est mû lui-même , mais accidentellement. D'après tout cela on peut croire que s'il n'y avait que des substances essentiellement immobiles (et non accidentellement), il serait impossible que le mouvement fût continu. Mais comme le mouvement est nécessairement continu , il faut bien supposer un moteur immobile et qui ne soit pas mû même accidentellement. » Ainsi , le moteur suprême n'est mobile ni essentiellement ni accidentellement.

Deuxième attribut. Il est éternel. Aristote en donne dans sa physique une fort longue démonstration qu'il résume ainsi au dernier livre de sa métaphysique. * Je reproduis seulement le fond de ce résumé : Le temps est éternel , sans quoi la succession et par suite l'antériorité et la postériorité seraient impossibles. Or , le temps est , ou le mouvement lui-même (c'est-à-dire l'action, laquelle se confond dans Aristote avec l'existence), ou un attribut essentiel du mouvement ; il est donc nécessaire que le mouvement soit coéternel

* Mét., p. 245, l. 29.

au temps et que le moteur soit coéternel au mouvement.

* Ailleurs il démontre ainsi l'éternité du moteur : « Beaucoup de ces substances douées d'un mouvement spontané, naissent et périssent. Une substance immobile en meut une autre ; cette autre est mue par une troisième. Mais il n'en existe pas moins un moteur qui les embrasse toutes dans le cercle de son action et qui est le principe de cette alternative d'être et de non être qu'elles traversent continuellement. »

Troisième attribut. Le moteur est unique. Aristote démontre cet attribut et par l'éternité du mouvement et par l'ordre du monde. *Première démonstration.* ** « Le mouvement est nécessairement éternel ; s'il est éternel, il est continu ; *** car l'éternel implique le continu. Mais ce qui est successif n'est pas continu. Le mouvement étant continu, est unique par cela même. Or, l'unité du mouvement, suppose l'unité du moteur et celle de l'objet mù ; car si le mouvement total est multiple, il n'est plus continu, mais successif. » *Deuxième démonstration.* **** L'ordre et l'harmonie, en général, ont pour principe l'unité d'action, laquelle suppose l'unité du moteur. Aristote, du reste, ne paraît pas regarder cette démonstration comme parfaitement rigoureuse. Il se contente de dire : « Il est mieux de n'admettre qu'un moteur, parce que l'ordre du monde résulte plus facilement de l'action d'un seul que de l'action de plusieurs. ***** » « D'ailleurs, ajoute-t-il encore

* Phys., L. 8, ch. 7. *ἡ καὶ πολλὰ τῶν αὐτὰ ἑαυτὰ κινούντων*, etc.

** Phys., l. 8, ch. 7. *Δεδείκται γὰρ ὅτι ἀνάγκη*, etc., etc. †

*** *Συνεχῆς* serait peut-être mieux traduit par continu ou perpétuel.

**** Mét., p. 258, l. 22.

***** Phys., L. 8, ch. 7

quelque part, il est plus sage de préférer en ce point l'un au multiple et le déterminé à l'indéterminé ; car, quand les conséquences seraient les mêmes, le déterminé vaut toujours mieux.

Quatrième attribut. Le premier moteur est simple et inétendu. * « Nous allons le démontrer en remontant à des principes plus simples. Le premier de ces principes, c'est que rien de fini ne peut mouvoir selon un temps infini. En effet, il y a trois choses, le mobile, le moteur et le temps dans lequel se produit le mouvement. Ces trois choses sont ou infinies ou finies, ou bien deux sont finies ou enfin une seulement est finie. » Aristote raisonne dans chacune de ces hypothèses : « 1° Soit le moteur A, le mobile B, la durée du mouvement supposée infinie C. Soit en outre D qui meuve une partie de B savoir E. Ce ne pourra être dans un temps égal à C. Car plus le mobile est grand, plus il faut de temps. Le temps pendant lequel D mouvra E ne sera donc point infini. Or, en ajoutant au moteur D, j'égalerais le moteur A ; en ajoutant au mobile E, j'égalerais de même le mobile B. Pour le temps, j'aurai beau retrancher indéfiniment une partie proportionnellement égale à la quantité de moteur et de mobile que j'ajoute, je ne l'égalerais jamais ; car il est infini. Il suit de là que le moteur A pourrait mouvoir le mobile B dans un temps fini (qui serait partie de C) ; il n'est donc pas possible qu'un mobile fini soit mù par un moteur fini dans un temps infini. 2° Maintenant qu'une grandeur finie ne puisse pas posséder une force motrice infinie, c'est ce que la démonstration suivante rendra évident. Soit, en effet, une force supérieure qui produise le même effet dans un temps moins

* Phys., L. 8, ch. 15.

dre , que cet effet consiste à échauffer , à calmer , à lancer ou simplement à mouvoir : il faudra que le patient subisse à un certain degré l'action de l'agent fini en grandeur , mais infini en force ; action plus forte que celle qui viendrait de tout autre agent : car une force infinie est toujours supérieure. Mais alors il est impossible que cette action se passe en aucun temps déterminé. En effet , soit A le temps pendant lequel une force infinie a échauffé ou précipité , soit AB le temps où une force finie a produit le même effet. Si j'ajoute indéfiniment à cette force finie , j'arriverai à lui faire produire le même résultat précisément dans le temps A. Car en ajoutant indéfiniment au fini , je le dépasserai en plus , comme en lui retranchant indéfiniment , je le dépasserai en moins. Voilà donc que dans un temps égal la force finie produira le même résultat que la force infinie , ce qui est impossible. Il est donc démontré qu'aucune grandeur finie ne peut posséder une force infinie. 3° Quoiqu'il se puisse qu'une force plus grande soit dans une grandeur moindre , il arrive plutôt que la force plus grande se trouve dans une grandeur supérieure. Soit une grandeur infinie AB ; soit une autre grandeur finie BC n'ayant par conséquent qu'une force finie , laquelle mouvra une troisième grandeur D dans un certain temps EZ. Si je prends le double de BC , la même force mouvra dans un temps moitié moindre ; car il y a proportion inverse entre la grandeur et le temps. Soit ce temps ZO. Si je prends indéfiniment une quantité quelconque (le double , le triple , etc.) , je n'atteindrai jamais la grandeur infinie AB , et d'une autre part , je prendrai toujours de moins en moins du temps donné. Il faut donc que la force en question soit infinie puisqu'elle surpasse toute force finie. Or , le temps pendant lequel agit une

force finie , est nécessairement fini , etc. , etc. On voit donc clairement par là , qu'une force infinie ne peut résider dans une grandeur finie , ni une force finie dans une grandeur infinie. » Aristote résume admirablement toute cette démonstration. « Tout cela établi , il est évident que le moteur premier et immobile ne peut avoir d'étendue ; car s'il est étendu , il faut qu'il soit ou fini ou infini. Or , d'une part , il a été démontré en physique qu'une grandeur ne peut être infinie ; de l'autre , nous venons de prouver 1^o que toute grandeur finie ne peut avoir une force infinie ; 2^o qu'une force finie ne peut mouvoir une grandeur finie pendant un temps infini : donc le principe moteur qui d'ailleurs meut d'un mouvement perpétuel et éternel , est évidemment simple , indivisible et sans étendue. »

Cinquième attribut. Enfin , le principe moteur n'est pas susceptible de modification , puisqu'il ne subit l'action d'aucune cause étrangère. * De plus , il n'est soumis à aucun changement , pas même au changement de lieu qui est le plus simple de tous. En un mot , le premier moteur est impassible et immuable.

La nécessité d'un premier moteur établie , ses divers attributs énumérés et démontrés , Aristote essaie d'en pénétrer la nature. Pour bien saisir sa théorie sur ce point , il faut remonter à sa définition de l'*acte* pur. L'*acte* est l'être ; quand il ne dépend d'aucune condition et ne se propose aucun but extérieur , l'*acte* est pur et parfait ; il est l'être par excellence. Dieu étant l'être par excellence , est donc l'*acte* pur. Voilà pourquoi il meut *actuellement*. Ce serait peu d'admettre un moteur qui pût mouvoir

* Mét, p. 250, l. 7.

de toute éternité , sans mouvoir réellement ; * car alors il pourrait se faire que le mouvement n'eût réellement pas lieu. ** Non-seulement Dieu est moteur en acte, mais ce qui fait sa nature propre ce n'est pas la virtualité , mais bien l'actualité du mouvement. En effet , si l'actualité n'était pas l'essence même de Dieu , elle serait postérieure logiquement et chronologiquement à son être qui serait réduit à une simple puissance. Il faudrait qu'un jour Dieu eût passé de l'être à l'actualité ; dès lors le mouvement ne serait plus éternel.

L'acte pur est son propre but à lui-même , en cela il est complet et parfait. La seule forme sous laquelle puisse se produire l'acte parfait , c'est la pensée. Dieu est donc la pensée. Mais comment est-il la pensée ? *** Est-ce en tant qu'il pense effectivement ? ou en tant qu'il possède la faculté de penser ? Dans le second cas il n'y aurait rien de vraiment supérieur en Dieu ; car ce n'est pas la simple faculté de penser , mais la pensée en acte qui est la source de toute grandeur et de toute majesté. **** En supposant que Dieu pense actuellement , la pensée est-elle l'essence même de Dieu ou n'est-elle qu'une de ses facultés qui a passé à l'acte ? ***** Quand cette double difficulté serait levée , resterait encore à savoir ce que Dieu pense. Est-ce lui-même ou autre chose ? ***** S'il pense autre chose , l'objet de sa pensée est-il toujours le même ou

* Mét., p. 246, l. 9.

** Mét, p. 246, l. 14.

*** Mét, p. 254, l. 24, 25, etc.

**** Mét , p. 254, l. 26, 27.

***** Id., p. id., l. 29, 30.

***** Id., p. 255, l. 4.

varie-t-il ? * Ce n'est pas tout. L'objet que Dieu pense est-il le bien seulement ou un objet quelconque , le mal comme le bien ? ** Enfin , la pensée de Dieu est-elle simple ou divisible , instantanée ou successive ? Telles sont les principales difficultés qu'Aristote essaie de résoudre. ***

Première difficulté. Si l'intelligence en Dieu est virtuelle et non actuelle , la pensée devient un travail pour Dieu comme pour l'homme ; car alors il lui faudra passer de la puissance à l'acte. Dieu est donc l'intelligence en acte. *Deuxième difficulté.* Si la pensée n'est pas l'essence même de Dieu , mais une simple faculté , l'essence divine n'est plus l'essence la plus parfaite ; ce qui répugne à l'idée que nous nous faisons de Dieu. **** *Troisième difficulté.* La perfection est le caractère de la nature divine ; il est donc nécessaire que l'objet de sa pensée soit le bien absolu. Or , s'il pense différentes choses , comme le bien absolu est unique en tant qu'absolu , il faudrait que la pensée divine s'abaissât à un bien inférieur qui serait un mal relativement. Elle ne serait donc plus parfaite. ***** D'ailleurs si Dieu pense la première chose venue , il peut arriver que sa pensée soit inférieure à l'objet pensé. En effet , la pensée en s'appliquant à l'objet , s'empreint de son caractère ; elle est mauvaise , s'il est mauvais , et bonne , s'il est bon. La pensée divine sera donc tantôt bonne , tantôt mauvaise , tandis que certains objets resteront invariablement bons et comme tels seront supérieurs à cette pensée même ; ce qui est absurde.

* Mét., p. 255, l. 2, 3, 4, etc.

** Id., p. id., l. 25, 26, 27.

*** Id., p. id., l. 7.

**** Mét., p. 255, l. 4.

***** Id., p. id., l. 9.

Ainsi nécessité pour la pensée divine de se penser elle-même. *Quatrième difficulté.* La pensée divine est-elle simple ou complexe ? * Toute pensée qui porte sur un objet complexe est temporelle ; or la pensée divine est éternelle , donc elle ne peut avoir qu'un objet simple. Donc elle est simple elle-même.

** La conséquence toute simple de l'identification de la pensée et de son objet au sein de l'essence divine , c'est pour cette essence le suprême bonheur. En effet , le bonheur pour Dieu , comme pour tout être , c'est le développement libre et complet de sa nature ; la nature divine étant l'acte et l'acte intellectuel , *** le bonheur pour Dieu c'est la pensée. Or , la pensée divine est identique à son objet et parfaite comme lui ; le bonheur divin est donc aussi parfait. Dieu seul est souverainement heureux , parce qu'en lui seul s'identifient complètement le sujet et l'objet de la pensée. L'homme aussi aspire à cette identification ; mais, quel que soit l'effort de son abstraction, il ne l'atteint jamais , et voilà pourquoi il n'est jamais parfaitement heureux.

Parvenue à cette hauteur , la pensée péripatéticienne ne s'y repose pas ; elle descend de Dieu au monde et recherche quelle peut être l'action de Dieu sur le système entier des êtres. Dieu est pour tout être le principe du mouvement. Mais son action n'est pas toujours immédiate. Il agit directement sur les substances immatérielles et éternelles ; il n'agit qu'indirectement sur les êtres du monde physique. Entre Dieu et les êtres sublunaires se placent les astres qui sont

* Mét., p. 255, l. 28, 29, etc., etc.

** Id., p. 249, l. 4.

*** Id., p. 255, l. 13.

les instruments plus ou moins immédiats de la puissance divine. * Mais quelle est la nature de l'action que Dieu exerce sur le monde ? Rien de plus simple à définir. En face d'un objet beau ou bon nous éprouvons le désir. Et remarquons-le bien, cet objet n'est pas beau ou bon, parce que nous le désirons ; mais nous le désirons, parce qu'il est beau ou bon. Ce n'est donc pas l'objet qui subit notre action ; c'est nous qui subissons la sienne. Le désir qui s'élève dans notre ame est une attraction qui l'emporte vers cet objet. Il en est de même des êtres vis-à-vis de Dieu. Dieu, principe de toute beauté et de toute bonté, est l'intelligible au suprême degré, et c'est sous cette forme qu'il attire à lui tout ce qui pense. Par le fait même de cette attraction, toutes les substances intellectuelles communiquent avec Dieu, et puisent incessamment à l'inépuisable source du bien et du beau la pensée finale qu'elles déposent ensuite dans la matière, pour l'organiser, la vivifier et l'inspirer. La majesté divine leur laisse cette fonction, parce qu'elle ne pourrait la remplir elle-même sans descendre. L'attraction universelle et constante qui emporte le monde a nécessairement pour but et pour terme le bien ; elle est donc providentielle. Le Dieu d'Aristote est une providence. Seulement ce grand philosophe n'a marqué que son action sur le monde physique. Mais, devons-nous attendre une théorie sur la providence morale, d'une époque philosophique qui soupçonna à peine l'existence du monde moral ?

Le dogme de la providence est tracé en caractères si éclatants et si majestueux dans le traité *sur le monde* ;

* Mét., p. 249, l. 4.

que je me fais un devoir de citer les paroles d'Aristote. * « Il nous reste à traiter sommairement, comme nous l'avons fait pour tout le reste, de la cause qui tient le monde entier enchaîné à sa puissance. Lors même que nous ne traiterions du système du monde que rapidement, et que nous ne ferions qu'en tracer une esquisse grossière, il y aurait une négligence coupable à ne rien dire dans ce traité du principe même de tout le système. Il court parmi les hommes une maxime antique et populaire, c'est que tout vient de Dieu et ne se conserve que par Dieu. Selon cette maxime, il n'est pas un être qui puisse se suffire à lui-même, s'il est privé de l'appui divin. Voilà pourquoi quelques anciens allèrent jusqu'à dire que tout ce qui nous environne est peuplé de divinités, dont nous ne percevons que les apparences par la vue, par l'ouïe et par les autres sens. Un pareil attribut convenait bien sans doute à la puissance divine, mais nullement à sa nature. ** En effet, Dieu est le créateur et le conservateur de tout ce qui se fait dans le monde; mais il n'est pas condamné au travail et à la peine d'un ouvrier, et de tout être vivant qui éprouve la fatigue; il le fait en usant d'une puissance irrésistible par laquelle il gouverne les choses les plus éloignées. Il doit donc occuper la première et la plus haute place. C'est pour cela qu'il est appelé suprême, et que, selon le poète, il est assis au sommet du ciel. Le corps auquel sa puissance se fait le

* *Περὶ κόσμον*, ch. 6.

** Aristote veut dire seulement que Dieu crée des phénomènes; il n'entend pas la puissance créatrice de Dieu à la matière elle-même. Voici ses propres expressions : *Σωτὴρ μὲν γὰρ ὄντως ἀπάντων ἐστὶ, καὶ γενέτωρ τῶν ὁπωσδηποτε κατὰ τόνδε τὸν κόσμον συντελουμένων, ὁ Θεός.*

plus sentir , c'est le corps le plus voisin . Puis vient le corps qui suit immédiatement celui-ci , et ainsi de suite , jusqu'aux lieux que nous habitons . C'est pourquoi la terre et les choses terrestres , par cela même qu'elles sont le plus éloignées du secours de la divinité , nous paraissent abandonnées à la faiblesse , à la discorde et au trouble . Pourtant , comme il est dans la nature de Dieu , d'étendre sa protection à toutes choses , à la terre comme au ciel , chaque être , selon qu'il est plus loin ou plus près de Dieu , participe plus ou moins à sa protection . Suit une longue comparaison du gouvernement divin avec le gouvernement du grand roi ; puis il reprend ainsi :
* Il est plus digne et plus convenable que Dieu siège dans

* Nous n'ignorons pas que l'authenticité du *περι κόσμου* a été contestée , mais nous pensons qu'on ne peut guère nous blâmer d'avoir puisé à cette source . D'abord le *περι κόσμου* a cela de commun avec presque tous les ouvrages d'Aristote ; on a contesté aussi l'authenticité de la Poétique , de plusieurs livres de la Métaphysique , du *περι ούρανου* , etc. , etc . Reste donc à savoir par quels arguments on a attaqué le *περι κόσμου* . Aucun commentateur de l'antiquité n'a affirmé que ce traité ne fût point d'Aristote . Diogène Laërce n'en parle pas , il est vrai , dans son énumération des ouvrages d'Aristote ; mais il ne fait pas mention non plus du *περι ούρανου* , ni de la métaphysique qui est reconnue authentique . Dans le premier siècle de l'ère chrétienne , saint Justin le martyr le cite comme étant d'Aristote : ainsi nulle lumière à espérer de ce côté .

Les deux principaux arguments sur lesquels s'appuient les adversaires de l'authenticité sont tirés de la nature même du traité . 1° On y retrouve des extraits des *Météorologiques* et de plusieurs autres ouvrages d'Aristote ; 2° La diction en est trop claire , trop élégante et trop fleurie pour un traité aristotélique . Le premier argument ne nous semble pas très-concluant ; car on retrouve aussi dans le premier livre de la

la région la plus élevée , et que sa force motrice parcourant le monde entier , fasse mouvoir le soleil et la

Métaphysique des fragments du quatorzième. On retrouve également dans le onzième livre, p. 230, des fragments de la Physique sur la théorie du mouvement. Personne pourtant ne considère ces traités comme de purs extraits de la doctrine aristotélique , rédigés postérieurement par un disciple. Quant au second argument , plus nous relisons le *περι κόσμου* , et moins il nous paraît rigoureux. Le style est clair et agréable , mais point fleuri. Pourquoi la clarté nous étonnerait-elle dans Aristote, quand il s'agit d'un traité adressé à Alexandre et nécessairement populaire. Il suffit d'ailleurs de parcourir les nombreux traités d'Aristote pour y reconnaître que, tout en conservant partout la même gravité, il n'est ni toujours concis, ni toujours obscur. Par exemple, il serre bien moins sa pensée dans la Physique que dans la Métaphysique. Le morceau du premier livre de la Physique sur la nécessité et la finalité qui coexistent dans le monde (cité plus haut) , est admirablement clair et développé. Pourquoi serions-nous même surpris qu'Aristote ait sacrifié aux Grâces dans ce traité ? D'abord les premiers chapitres du premier livre de la Métaphysique, qui sont authentiques, sont semés d'allusions mythologiques charmantes et presque platoniciennes. Rien de plus naturel qu'il s'en retrouve en plus grand nombre dans un traité populaire et peu didactique. Ne pourrait-on pas voir dans ces comparaisons si complaisamment développées du gouvernement divin avec le gouvernement du grand roi, l'acte d'un adroit courtisan qui saisit l'occasion de flatter le goût du conquérant pour le despotisme et le faste oriental.

En résumé, nous n'affirmons point que le *περι κόσμου* soit authentique ; nous n'avons pas la témérité de prendre un parti décisif. Mais en attendant les lumières de l'érudition , nous nous permettons seulement de conclure que l'authenticité du *περι κόσμου* n'est point attaquée par d'assez fortes raisons pour être définitivement abandonnée. Quoiqu'il en soit, tout le monde s'accorde à reconnaître que le fond des idées de ce traité est entièrement conforme aux principes de la doctrine aristotélique : peu nous importe donc pour le but que nous nous proposons, que le traité ait été rédigé par Aristote ou par un de ses disciples immédiats et contemporains.

lune et tourner tout le système céleste, et devienne le principe conservateur de la terre. Car Dieu n'a besoin ni de travailler lui-même, ni d'emprunter le ministère d'autrui, comme les princes de la terre dont la faiblesse invoque le secours de bras étrangers. Ce qu'il y a de plus divin en lui, c'est qu'il crée des formes de tout genre sans difficulté, et par le mouvement le plus simple; et il n'y prend pas plus de peine que n'en prennent les machinistes qui, à l'aide d'un seul instrument, produisent des effets nombreux et variés. Il en est de même des joueurs de marionnettes qui, en tirant un fil, font mouvoir le cou, la main, l'épaule et l'œil de l'automate, quelquefois même tous les membres à la fois, tout cela dans une certaine symétrie.

Ainsi la nature divine, par un mouvement primitif et simple, communique la force au premier continu, et de celui-ci à un autre plus éloigné, jusqu'à ce qu'il ait pénétré tout le système du monde. Un objet est mû par un autre, lequel est mû par un troisième, chaque mouvement se produisant selon la nature spéciale de l'objet, et suivant des directions différentes et diverses, quelquefois même contraires, bien que le mouvement imprimé à tout être par la cause première soit simple et uniforme. Par exemple, si on jetait à la fois d'un seul vase, une sphère, un cube, un cône ou un cylindre, chacun se mouverait d'après sa forme particulière. Ou bien encore, si quelqu'un laissait échapper de ses mains un poisson, un quadrupède, un oiseau, il est évident que ces animaux s'élanceraient l'un pour nager, l'autre pour courir, le troisième pour voler, chacun afin de pouvoir vivre à sa manière et selon ses lois, en raison de l'apti-

tude d'une cause première et unique. Il en est de même du monde. » Aristote a dit plus haut que Dieu est assis au sommet du ciel, et que de là il gouverne l'univers. Il explique comment il ne faut voir qu'une métaphore dans cette expression. « Nous devons croire qu'il en est de même de l'univers. Car, pendant que tout obéit à l'impulsion d'un mouvement unique, chaque être tend à sa fin propre, sans que ce mouvement soit visible ni apparent. Mais cela n'empêche en rien le mouvement de se produire et l'intelligence d'y croire. Par exemple, l'ame qui nous fait vivre, qui nous fait habiter des villes et des maisons, est aussi invisible en elle-même et ne se révèle que par ses œuvres. C'est elle qui donne à la vie tout son lustre, qui l'entretient et la conserve. C'est elle qui prépare et féconde la terre, qui invente les arts, qui institue les lois, qui établit l'ordre qui règne dans l'état et administre la cité, qui fait la guerre extérieure ou la paix. Il faut croire qu'il en est de même de Dieu; qu'ainsi, il est infini en puissance, en beauté, en durée, en vertu. C'est ce qui fait que tandis que son essence reste impénétrable aux regards mortels, il se révèle par ses œuvres. Car tous les phénomènes qui apparaissent dans l'air, sur la terre, dans l'eau, pourraient être dits les œuvres de Dieu qui tient le monde sous sa puissance. »

Résumons maintenant le système du monde, tel que l'a conçu Aristote. Des quatre principes, matière, forme, moteur et fin que renferme le monde physique, la matière est le seul qui lui soit propre. La forme se résout dans le principe final et le principe moteur, qui remontent à une sphère supérieure. Le monde céleste comprend les substances purement en *acte*. Ces substances

sont par cela même causes motrices et causes finales. Mais elles n'en reçoivent pas moins d'un monde supérieur le mouvement et la loi. Le principe suprême de ce mouvement et de cette loi est l'acte pur et parfait, l'être absolu, Dieu. Dieu est la pensée pure; il agit sur le monde par la pensée; il est à la fois cause motrice et cause finale. Il meut les substances célestes, et leur impose le bien comme la loi définitive de tous leurs mouvements. Chaque substance tend à ce but selon sa nature propre. De là une variété de mouvements, qui tous concourent à une même fin; et c'est cette unité dans la variété qui fait l'ordre du monde céleste. Le mouvement et la loi que les astres ont reçus de Dieu, ils les transmettent aux êtres du monde sublunaire. Principe de vie et de pensée pour ces êtres, ils forment et organisent les uns, animent et inspirent les autres. Chaque être ici-bas tend selon sa matière propre au but unique et invariable qui lui est imposé par les substances célestes. Là encore l'unité se montre au sein de la variété, et l'ordre apparaît dans le monde que nous habitons, ordre imparfait sans doute, mais toujours admirable. L'harmonie est donc la loi universelle des êtres; au sommet de l'existence comme à son plus humble degré, elle se retrouve partout, et partout aussi elle se rattache de loin et de près à la pensée divine comme à son dernier principe. Pour compléter le tableau, ajoutons que tout dans le système du monde est éternel. Éternité du moteur suprême, des astres, et du principe matériel dont se forment les êtres terrestres, éternité du mouvement premier et des mouvements secondaires; éternité de l'harmonie universelle.

Telle est l'esquisse grossière, mais fidèle, je crois, du système péripatéticien. Je n'ai rien imaginé, rien con-

jecturé , rien interprété pour le reproduire. Mais , si cette exposition est exacte , puis-je assurer qu'elle est complète ? Je n'ai rien dit qui ne fût la pensée d'Aristote ; ai-je dit toute sa pensée ? Ainsi , par exemple , le système péripatéticien ne pourrait-il pas se réduire à une expression plus simple et plus rigoureuse ? A-t-il réellement posé la coexistence des trois mondes ? N'a-t-il établi entr'eux que le rapport du moteur à l'objet mù ? Comment un esprit aussi systématique a-t-il pu reconnaître comme existant par elles-mêmes et par suite comme absolues, un si grand nombre de substances différentes ? N'a-t-il pas réduit au moins implicitement tous les principes et toutes les substances à deux , le moteur et la matière ? Enfin , n'aurait-il pas fait de la matière une pure négation de l'acte , c'est-à-dire de l'être.

Aristote s'est arrêté à deux principes simples , l'acte et la puissance ; cela est constant. Partant de cette réduction , il n'avait que trois choses à faire : absorber le dualisme de l'acte et de la puissance dans l'unité de l'absolu ; ou se borner à simplifier ce dualisme , en subordonnant la puissance à l'acte comme l'effet à la cause ; ou enfin , poser l'acte et la puissance non-seulement comme les deux seuls principes simples , (ce qu'il a fait incontestablement), mais encore comme les deux seules substances que renferme le monde.

Première hypothèse. L'acte pur et parfait existe par soi ; il est indépendant de tout le reste ; il est non-seulement absolu , mais l'absolu. La nature de l'absolu , c'est d'embrasser toute existence dans son sein , et de ne rien laisser en dehors de lui-même. Tout sort de lui , tout rentre en lui. Devant l'absolu , le monde n'apparaît que comme un ensemble d'existences relatives. Toutes les substances , les

astres, comme les êtres inférieurs, ne sont que des degrés divers dans l'immense échelle du relatif. Quelle est maintenant la substance propre de l'absolu? C'est la pensée pure. La pensée est en effet la seule réalité qui embrasse dans son sein les différences, les oppositions, les contradictions. Elle comprend également l'être et le néant, le déterminé et l'indéterminé, l'essence et la matière, le sujet et l'objet, etc. A ce titre, elle est l'identité absolue. Voici les données que cette hypothèse invoque en sa faveur. * D'abord Aristote discutant quelque part le principe de contradiction, affirme qu'une chose ne peut pas être et n'être pas en même temps; et ailleurs il explique ** comment, en dehors des contraires et même des contradictoires, il existe un tiers qui renferme les deux termes. Aristote a donc subordonné le principe de contradiction à un principe supérieur qui ne peut être que l'absolu. En outre, il réduit tous les principes des choses à l'acte et à la puissance, et en cela il paraît dualiste. Mais remarquez bien qu'il fait de l'acte, l'être, le positif, et de la puissance le non-être, le négatif. Il absorbe donc implicitement la puissance dans l'acte. Quant à l'identification de l'absolu et de la pensée, il n'est pas de point mieux établi dans toute sa doctrine. — Nous trouvons dans cette hypothèse plus de réminiscences de la *nouvelle philosophie*, que de connaissance véritable du système péripatéticien. D'abord il n'y a rien, absolument rien dans la lettre qui l'appuie. La substance prétendue supérieure et que l'on veut à toute force convertir en absolu, n'est autre que la matière. Quand Aristote la définit la *puissance des contraires*, il ne la pose pas comme une cause

* Mét., p. 67, 68, 69, 70, etc., etc.

** Id., p. 240, l. 29, passage déjà cité.

qui produit, par sa vertu interne, des effets divers et contradictoires, mais comme une simple possibilité. Nulle part Aristote n'établit un principe supérieur au dualisme de l'acte et de la puissance; nulle part il n'abaisse, devant la majesté de ce principe, l'autorité du principe de contradiction. Ensuite ce panthéisme idéaliste qui fait du monde et de ses différentes sphères les modes divers de l'absolu, n'est pas dans l'esprit de la philosophie socratique et encore moins dans le sens de la doctrine péripatéticienne. Le problème scientifique pour Aristote, consiste à rechercher dans l'échelle des êtres, l'être par excellence, l'être parfait, principe de mouvement et d'ordre pour tous les autres, mais nullement l'être absolu des modernes, principe à la fois d'existence et d'action pour tous les êtres. L'acte pur est déterminé; c'est même là son titre de supériorité aux yeux d'Aristote. Il est absolu en ce sens qu'il se suffit à lui-même; mais il est relatif en tant qu'il suppose l'indéterminé au moins comme son contraire. Il n'est donc pas l'absolu pur qui embrasse et domine le déterminé comme l'indéterminé.

Deuxième hypothèse. Dieu serait créateur aussi bien que moteur du monde. La lettre et l'esprit de la doctrine repoussent cette interprétation. On sait d'ailleurs que la philosophie ancienne ne s'est point élevée à l'idée de la création.

Troisième hypothèse. Toutes les substances se réduisent à deux, l'acte et la puissance. L'acte, c'est Dieu, la puissance, c'est le monde matériel. Ainsi, Dieu d'un côté, la matière de l'autre. Les substances célestes et terrestres dites en acte, seraient ou des attributs de Dieu ou les produits de son action sur la matière. En tout cas, elles n'existeraient point par elles-mêmes. Cette hypothèse est

contredite par le texte de la manière la plus formelle. * Aristote ne parle jamais des substances célestes que comme d'êtres existant par eux-mêmes et ne se rattachant à Dieu que comme à leur moteur. Ensuite, Aristote réduit logiquement les principes à deux, l'acte et la puissance; mais la seule conséquence ontologique qu'il en tire, c'est qu'il n'y a que deux sortes de substances, l'être en acte et l'être en puissance.

La doctrine péripatéticienne exposée, nous allons rapidement l'apprécier relativement aux doctrines précédentes. Aucun philosophe avant Aristote n'avait embrassé le cercle entier des questions scientifiques. L'école ionienne et l'école atomistique n'ont compris et recherché que le principe élémentaire des choses. ** L'école pythagoricienne, quoi-

* Voyez passage déjà cité, Mét. p. 488, l. 5, 6, 7, etc.,

Voyez encore un autre passage cité, Mét., p. 251, l. 3, 4, 5, etc.

** Selon Aristote, tous les philosophes qui ont précédé Anaxagore et Empédocle n'ont envisagé le principe des choses que sous le point de vue de la matière; de sorte que tous, sans exception, Pythagore et Parménide aussi bien que Thalès et Démocrite, ont été matérialistes dans le sens péripatéticien du mot. Cette classification semble choquer l'ordre naturel et logique des systèmes et confondre ce qui est réellement distinct. Par exemple, l'histoire a toujours considéré l'école pythagoricienne et l'école éléatique comme idéalistes et comme opposées de tout point à l'ionisme et à l'atomisme. La contradiction est plus apparente que réelle. Aristote, comme nous avons pu le voir, n'entend pas le principe matériel comme l'école sensualiste. Pour lui tout ce qui est substance (je dis substance et non pas essence) est matière, quelle qu'en soit la nature, sensible ou rationnelle, unité ou variété, fini ou infini; et rechercher dans les objets leur principe substantiel,

qu'elle eût un caractère plus abstrait et plus idéal, a consumé ses efforts dans l'étude du même principe. Le panthéisme des Eléates n'était autre chose que le principe élémentaire posé comme la substance unique et immobile en dehors de laquelle il n'y a que néant. Anaxagore et Empédocle ont ajouté à ce principe le moteur. Platon est le seul qui ait établi catégoriquement le principe de l'essence (εἶδος). Nul ne reconnut comme principe spécial la cause finale. Aristote a complété la liste des principes scientifiques en y introduisant ce dernier principe. Il a en outre démontré que l'esprit ne concevait plus rien au delà de ces quatre principes ; il a donc définitivement fermé la liste des principes scientifiques. Par là il a circonscrit le domaine, mesuré l'étendue et déterminé la méthode de la

c'est les considérer sous la catégorie de la matière. D'après cela l'idéalisme pythagoricien ou éléate rentre aussi bien dans le point de vue *matérialiste* que le sensualisme ionien ou atomistique. Aristote n'eût pas hésité à y renfermer le panthéisme de Spinoza. La classification péripatéticienne laisse donc subsister les différences fortes et nombreuses qui séparent le sensualisme de l'idéalisme, mais comme elle part d'un autre point de vue, elle les néglige.

Reste à savoir laquelle des deux classifications est la meilleure. La classification habituelle a pour base la différence essentielle des procédés de l'intelligence, observation et abstraction rationnelle ; la classification d'Aristote repose sur la distinction et l'énumération des divers problèmes que comprend la science, quel que soit d'ailleurs le point de vue spécial, relatif ou absolu, sensualiste ou idéaliste, sous lequel elle envisage chaque problème. Ainsi il y a quatre grands systèmes possibles, parce qu'il y a quatre grands problèmes auxquels se réduisent tous les autres, savoir : la matière, la forme, le moteur et la fin. Ces deux classifications ont chacune un caractère fixe et invariable, et par conséquent scientifique. La classification habituelle nous semble avoir en outre l'avantage de marquer plus fortement la différence et l'opposition des systèmes.

science elle-même. Il n'a pas créé ni achevé la philosophie ; mais il l'a constituée et organisée. Cette puissante organisation a dominé pendant 15 siècles la pensée humaine , et n'a cédé qu'à l'ascendant de l'esprit moderne.

Enfin Aristote a creusé plus avant qu'aucun de ses prédécesseurs dans la nature de chaque principe. D'abord il a élevé à son plus haut degré de rigueur la théorie de la matière ébauchée par les travaux antérieurs. Les philosophes précédents n'avaient point su séparer le principe matériel des mille formes sous lesquelles il s'enveloppe et cache sa vraie nature. L'école ionienne fidèle aux grossières indications des sens , posa comme principe matériel un élément palpable et corporel , l'eau , l'air , le feu , etc , etc. Substituant l'induction au témoignage direct des sens , les atomistes réduisirent le principe matériel au plein et au vide. Ces deux éléments ont déjà un caractère rationnel. Les pythagoriciens , par une abstraction supérieure , convertirent la matière en principe d'indétermination , de désordre et de mal. Mais la formule arithmétique de la Dyade était trop étroite et identifiait la matière avec une de ses formes, la forme numérique. Platon posa la matière comme le principe du plus et du moins, de l'indéfini (*τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν*). Cette formule est supérieure à celle des pythagoriciens en ce qu'elle est plus compréhensive. Elle s'étend non-seulement aux nombres , mais encore aux grandeurs. Néanmoins il est facile de voir qu'elle est encore trop étroite ; car elle suppose que les quantités seulement ont une matière , ce qui n'est pas exact. Aristote sépara le principe matériel de toutes les formes accidentelles qu'il revêt , le posa comme le principe même de l'indétermination , et le produisit sous sa forme essentielle qui est la *δύναμις*.

Passons au principe de la *forme*. Les pythagoriciens l'a-

vaient soupçonné dans leur dualisme du déterminé et de l'indéterminé ; mais ils ne surent pas le dégager du principe matériel. Platon posa catégoriquement le principe de l'essence. Il y arriva comme on sait , par la méthode de définition. Mais la définition renferme deux éléments, le genre et l'espèce. Platon s'attacha au genre et fit du général en tant que général le principe de l'essence des êtres. C'est là une erreur radicale. En effet , le général en soi , loin d'être en toute chose principe de détermination , de forme et d'essence , est souvent le principe indéterminé et matériel. Dans beaucoup de cas , par exemple, l'essence idéale de Platon se confond avec la matière d'Aristote. La théorie de Platon , à la considérer dans son principe , n'est qu'une échelle parfaitement graduée de généralités dont la base est l'individu , et le sommet l'être. Pour être conséquent, il faut donc admettre que l'essence par excellence, c'est l'être ; non pas l'être dans sa vivante réalité , mais l'être abstrait, l'existence séparée de ses modes. Dieu ne devrait être, dans la théorie des *idées*, que l'abstraction de l'être ; ce n'est que par une sublime inconséquence que Platon lui prête les attributs d'intelligence , de providence et de sainteté morale. Il sort également de sa théorie, lorsque pour expliquer le mouvement et la vie de certains êtres , il suppose un principe nouveau qu'il appelle l'ame. L'ame est une substance qui n'a rien de commun avec l'essence idéale. Platon , en invoquant ce principe nouveau et étranger à sa théorie , avoue que son principe est impuissant à constituer toute la réalité. Le système platonicien pris dans ses parties n'est point l'application rigoureuse de la théorie des *idées*. A côté de cette théorie , il faut reconnaître 1° la doctrine de l'ame qui vient on ne sait d'où , mais qui vient certainement d'ailleurs ; 2° une série de conceptions admi-

rables sur le beau, le vrai, le saint, l'unité, la pensée, qui ne se lient guère qu'indirectement avec la théorie des *idées*. Ajoutons à cela l'obscurité et le vague des symboles sous lesquels Platon cache plutôt sa pensée qu'il ne l'exprime, et nous comprendrons comment le système platonicien a dû faire illusion sur sa valeur scientifique. Cette valeur est grande sans doute malgré nombre de lacunes, d'inconséquences et d'incohérences ; il y aurait folie de notre part à ne pas le reconnaître. Seulement nous pensons qu'elle a été exagérée. Le platonisme vaut surtout par son côté moral ; nulle doctrine philosophique antérieure ou postérieure ne peut lui être comparée sous ce point de vue. Aussi a-t-il laissé une trace large et profonde, plutôt encore dans la vie morale de l'humanité que dans le développement de sa pensée.

La théorie de la *forme* est autrement précise et vraie. S'attacher à l'élément général de chaque chose comme à son essence, c'est se perdre dans le vague et poursuivre une ombre. Mais rechercher, comme le fait Aristote, l'élément spécifique et caractéristique de chaque objet, c'est en creuser la nature intime ; c'est attaquer le cœur même de la réalité. De là la théorie de l'*acte pur* et de la pensée posée comme essence des choses. Partout la pensée, c'est-à-dire le mode le plus élevé à la fois et le plus vivant de l'existence, est substituée à la généralité vide de l'être. Partout la réalité, la vie, la science, remplacent un vague idéal, l'abstraction, l'imagination. Partout la doctrine de l'esprit s'est élevée sur les ruines de la théorie de la substance. Qu'est-ce donc en effet que la *forme*, que l'*acte*, que l'*acte* parfait, sinon l'esprit à ses degrés. L'esprit est partout dans le système péripatéticien ; il est Dieu dans le monde intelligible ; il est l'âme dans les êtres vivants du monde physique ;

il est une simple forme dans les êtres inanimés. Toute forme en effet, par là même qu'elle suppose un but final, n'est-elle pas une représentation de l'esprit? Le but final substitué partout à l'aveugle nécessité, c'est la pensée qui remplace la matière dans l'explication de tous les phénomènes de l'univers. Or, partout où éclate la pensée, elle manifeste l'esprit, sinon dans sa vie même, au moins dans ses œuvres. Et voilà l'homme que l'on accuse encore à l'heure qu'il est de sensualisme! Aristote n'est pas plus sensualiste qu'idéaliste. Il a laissé ces deux systèmes à la philosophie du passé, et s'est créé une doctrine nouvelle. C'est à lui que le spiritualisme doit son premier monument.

Je ne dirai qu'un mot du principe moteur. Empédocle le premier en a parlé, mais fort grossièrement; son dualisme de l'amitié et de la discorde ne soutient pas l'examen. Par un progrès remarquable, Anaxagore fit du principe moteur, l'intelligence; il indiqua même d'une manière générale son action sur le monde en le posant comme principe organisateur du chaos matériel. Mais il n'expliqua point comment l'intelligence organise, et surtout il ne sut tirer aucun parti de son principe. Aristote ne se contente pas de poser le principe moteur, il dit aussi de quelle manière il agit sur le monde. Quant au principe final, il suffit de remarquer que personne n'en avait parlé avant lui.

Nous n'avons plus qu'à apprécier la valeur absolue de la doctrine péripatéticienne. Selon Aristote, la science n'est complète qu'autant qu'elle a répondu sur chaque objet aux quatre questions suivantes: Quelle est la matière d'un

objet ? Quelle en est l'essence ? Quelle en est la cause ? Quelle en est la fin ? Ces quatre questions sont-elles véritablement scientifiques ? Doivent-elles par conséquent se retrouver dans toute science qui aspire à être complète, dans la science de l'avenir comme dans celle du passé ? Ou bien n'ont-elles par elles-mêmes aucune valeur scientifique ? Doivent-elles rester ensevelies dans la poussière du passé et n'en plus sortir que comme pure matière d'érudition ?

La science exclusivement analytique du siècle dernier a proscrit les quatre points de vue péripatéticiens. Elle n'a fait du reste que répéter l'arrêt de proscription lancé par l'auteur du *Novum Organum*. Aux yeux de Bacon et de son école, tout problème scientifique se réduit à observer des faits et à les généraliser, pour en tirer soit des classes, soit des lois, selon la nature de l'objet étudié. Observation, classification, induction, voilà toute la méthode de la science, et comme la classification et l'induction ne sont que l'observation généralisée, il suit que le problème scientifique se ramène à l'observation pure et simple.

La science a un double objet ; 1^o étudier un être ou un phénomène en lui-même ; 2^o l'étudier dans son rapport avec ce qui précède ou ce qui suit. S'agit-il d'étudier un être en lui-même ? La question à résoudre est celle-ci : Quels sont les phénomènes par lesquels cet être se manifeste à nous ? Quels sont les modes divers de son développement ? Quels sont ses éléments ? Toutes formes différentes d'une même question. Dans ce cas, une description exacte et complète de tous ces phénomènes, et si l'on veut, une classification dont le seul but sera d'alléger à la mémoire le fardeau des faits, voilà toute la science. S'agit-il d'étudier le fait ou l'objet dans ses rapports avec ce qui précède et ce qui suit, c'est-à-dire dans ce qu'on nomme impropre-

ment * sa cause et son but? Rien de plus simple. On observe si le rapport de succession entre le fait étudié et un autre fait est constant ou accidentel : s'il est constant, on le transforme en loi ; s'il est accidentel, on le néglige comme n'ayant aucune valeur scientifique. Une loi n'est qu'une succession constante. Telle est d'après le point de vue de l'école baconienne, la seule méthode positive, la méthode à laquelle la science doit tous ses progrès. Cette méthode varie dans ses détails et selon ses objets. Tantôt son instrument est le sens externe, tantôt il est le sens interne. Ici, l'observation s'aide de l'induction, là seulement de l'abstraction. Toujours est-il que l'esprit de la méthode reste partout le même. Cela posé, il est facile de montrer que les quatre points de vue péripatéticiens sont stériles et chimériques.

Inutile de rechercher le principe matériel des objets. Peu ** importe en effet à la physique que les éléments du

* Est-il besoin d'avertir ici que je ne fais qu'exposer les idées de l'école baconienne?

** Bacon, *Novum Organum*, L. 2, Aphorism, 2.

« *Quam infeliciter se habeat scientia humana, quæ in usu est, etiam ex illis liquet, quæ vulgo asseruntur. Recte ponitur, vere scire, esse per causas scire. Etiam non male constituuntur causæ quatuor, materia, forma, efficiens et finis. At ex his causa finalis tantum abest ut prosit, ut etiam scientias corrumpat, nisi in hominis actionibus. Formæ inventio habetur pro desperata. Efficiens vero, et materia (quales quæruntur et recipiuntur, remotæ scilicet, absque latenti processu ad formam), res perfunctoriæ sunt et superficiales, et nihilifere ad scientiam veram et activam. Neque tamen obliti sumus, nos superius notasse et corrigisse errorem mentis humanæ, in deferendo formas primas essentiæ. Licet enim in natura nihil vere existat præter corpora individua, edentia actus puros individuos ex lege; in doctrinis tamen, illa ipsa lex, ejusque inquisitio, et inventio atque explicatio, pro fundamento est tam ad sciendum quam ad operandum. »*

corps soient des atômes, ou des molécules divisibles à l'infini, ou de simples forces dépourvues d'étendue. Les phénomènes qui affectent nos sens sous la forme de corps, n'en conserveront pas moins leurs caractères et n'en suivront pas moins invariablement leurs lois. Peu importe que le principe mystérieux qui produit l'électricité ou le magnétisme, ou le calorique, ou la lumière, soit un élément matériel, simple et irréductible, ou bien le résultat de la combinaison d'éléments simples déjà connus. La vérité ou la fausseté d'une pareille hypothèse n'influe en rien sur la nature des phénomènes, sur leur mode de production, leur nombre et leurs lois. Ajoutez à cela que ce genre de recherches stériles paraît dépasser la portée de l'intelligence humaine.

Inutile d'approfondir l'essence des objets. Qu'importe que l'essence d'une chose soit telle ou telle, puisque les faits par lesquels elle se révèle ne changent pas? Pourquoi par exemple, nous obstiner à pénétrer l'essence même de l'homme? N'avons-nous pas assez du riche spectacle des phénomènes qui constituent sa vie intellectuelle, morale et physique? Que la science de l'homme s'occupe à décrire ces phénomènes et à les classer, et qu'elle n'aille pas consumer ses efforts dans la vaine et ténébreuse recherche de l'*essence* ou de l'âme proprement dite.

Inutile de remonter à la cause efficiente d'un fait. D'abord, une cause est un être métaphysique qui ne se voit pas, ne se touche pas, ne s'observe d'aucune manière. S'il existe des causes (ce dont la science moderne n'est pas bien sûre, et d'ailleurs ne se soucie guère), elles resteront éternellement inaccessibles aux regards de l'intelligence humaine. Ensuite, c'est peine perdue que de s'enfoncer dans la recherche des causes. Pourquoi désirons-nous con-

naître la cause d'un phénomène? Dans le double but de prévoir l'effet, la cause étant connue, ou de produire l'effet en faisant agir la cause. Or, ce double but est complètement, atteint si on connaît seulement la loi du phénomène en question. Les lois substituées aux causes, voilà une méthode nouvelle, facile et féconde qui a tous les avantages de l'ancienne sans en avoir les inconvénients.

Inutile enfin de rechercher la cause finale des objets. D'abord, il est tout aussi difficile de pénétrer la destination absolue des êtres que leur cause réelle. D'ailleurs, il suffit que l'observation constate qu'un fait succède à un autre constamment. L'esprit en conclut que le second fait est le résultat du premier. Que la science s'attache au résultat comme à quelque chose de positif, de visible, de palpable, et qu'elle ne tente pas d'arracher à Dieu son secret sur la destination absolue de chaque être.

Pour notre part nous ne pouvons souscrire à cet anathème. Nous convenons que l'objet de certaines sciences telles que la physique, l'histoire, etc., etc., est la recherche des lois et non pas des causes, et que la méthode inductive tracée par Bacon leur convient essentiellement. Nous convenons encore que ces sciences ne pouvaient devenir positives et fécondes en résultats, que du moment qu'elles auraient secoué le joug des idées *a priori* et de la méthode scholastique. Mais nous n'accordons pas que toutes les sciences soient condamnées à l'ignorance des causes, et par suite à la nécessité de se borner à la recherche des lois. La psychologie, par exemple, pénètre directement les causes des faits qui se passent sur le théâtre de la conscience. Le moi n'aperçoit pas seulement ses actes; il saisit encore la puissance qui les produit. S'il sait qu'il est une cause, ce n'est point par

induction , mais bien par un sentiment immédiat et profond de sa causalité.

Ce n'est pas tout. Même dans les sciences auxquelles s'applique spécialement la méthode inductive , il y a deux parties à distinguer , le fait et le principe , ce qui est et ce qui doit être , le relatif et l'absolu. L'observation donne le fait ; l'induction le généralise. Mais le fait généralisé est toujours le fait , et parce qu'on lui donne le nom de loi , il ne faut pas croire qu'il en ait les caractères. La loi qui se tire de l'induction est empirique et contingente ; elle n'est donc pas une loi dans la rigueur du mot ; elle tient de la loi , nous l'accordons ; mais le caractère même qui la fait tenir de la loi ne sort pas de l'induction , comme nous le verrons bientôt. Quoiqu'il en soit , l'esprit cherche encore quelque chose au-delà d'une loi empirique , et ne peut se reposer que dans une loi nécessaire ou dans une cause proprement dite. La philosophie de toutes les sciences spéciales est précisément la recherche des causes premières et des lois nécessaires qui dominent les faits et les lois empiriques. Le point de vue de la cause a donc son importance scientifique , quand il est mis à sa place. Nous en dirons autant de la cause finale. L'observation avertit qu'un fait est constamment suivi de tel résultat ; l'induction érige en loi cette association du fait et du résultat ; c'est tout ce que veulent obtenir certaines sciences ; à la bonne heure : mais l'esprit humain demande en outre si ce résultat est le véritable but du phénomène. C'est dans cette explication seulement qu'il se reposera.

Nous allons maintenant plus loin : nous avons accordé que l'induction suffit à déterminer une loi ; nous mainte-

nons cette concession à une condition ; c'est que l'induction suppose alors , soit le point de vue de la cause, soit le point de vue final. Voici comment : une corneille vole à ma gauche et je tombe malade quelque temps après. Cette coïncidence des deux faits se reproduirait dix fois , cent fois , perpétuellement , que je me garderais d'en induire une loi, à moins d'être pourvu d'une forte dose de superstition. Pourquoi ? Parce que ma raison répugne à supposer entre ces deux faits tout autre rapport que le simple rapport de succession. Pour que j'induisse une loi , il faut que je puisse concevoir un rapport quelconque de dépendance entre les deux faits. Ainsi la succession des faits est la condition indispensable de l'induction, rien de plus vrai ; mais elle resterait une matière stérile, si elle n'était fécondée par le point de vue de la causalité. De même pour la cause finale. En vain un fait aura été suivi nombre de fois de tel résultat ; s'il m'est impossible de concevoir entre le fait et le résultat le rapport du moyen à la fin , je ne convertirai pas cette succession en loi. Ainsi en résumé , soit comme condition indispensable de l'induction , soit comme complément de la science, le point de vue de la cause et celui de la fin ont leur valeur propre.

Je vais démontrer que les deux points de vue de l'essence et de la matière ne sont pas moins féconds. Soit un être à connaître complètement, l'homme , par exemple. On peut d'abord constater et approfondir tous les faits qui révèlent sa triple nature , physique , intellectuelle et morale. Cette analyse faite , on sait beaucoup sur l'homme , sans doute ; mais on ne sait pas tout. On sait comment il se développe ; on ne sait pas ce qu'il est à travers ses divers modes de développements. Enfin on le connaît dans la variété de ses phénomènes ; mais il reste encore à le saisir

dans l'unité de son être. Il faut donc que l'esprit ait conçu d'avance que tout être, et l'homme surtout, est à la fois unité et variété, centre et circonférence, essence et matière, pour nous exprimer comme Aristote. C'est sous l'empire de cette conception supérieure à l'observation que l'on recherchera quel est le fait caractéristique et constitutif, quel est le fait humain par excellence, parmi les faits nombreux qu'a livrés l'analyse. Ce fait reconnu et déterminé, on le dégagera soigneusement des autres faits dans lesquels il restait enveloppé, et on le posera comme la nature intime et l'essence même de l'homme. Par exemple, le résultat de l'analyse, c'est que l'homme est un composé d'éléments physiques et moraux. Appliquons à ce complexe la conception synthétique de l'essence et de la matière, et nous obtiendrons la définition suivante : l'homme est un principe doué de raison et de volonté, c'est-à-dire, une âme se développant dans un appareil organique dont elle est distincte, et qu'on appelle le corps. Le même point de vue de l'essence et de la matière s'applique à tous les êtres et donne des résultats analogues.

Il est vrai que depuis le règne absolu de l'analyse, la science est devenue étrangère à cette conception. La science telle que l'a faite le XVIII^e siècle représenté par Locke, Condillac, les Ecossais et même Kant, s'est réduite à une pure statistique des faits de la vie humaine. On a traité l'homme comme un être collectif, et pourtant l'unité de l'être humain est profondément simple et indivisible. Cette unité vivante a disparu sous le luxe un peu stérile des classifications et des divisions. Une pareille méthode ne nous étonne pas dans Condillac et son école. Quand on réduit toute unité, même l'unité des êtres vivants, à un pur mot ou à une collection d'attributs, ce qui est la même chose,

on doit proscrire toute vue synthétique, comme absurde et inintelligible ; mais que la philosophie du XIX^e siècle ait conservé cette méthode étroite, même dans sa réaction spiritualiste, voilà ce que nous nous permettons de regretter vivement. Que l'analyse continue son œuvre et enrichisse la science de ses précieuses monographies ! Mais aussi que la synthèse commence la sienne et qu'elle essaie une théorie de l'ame humaine proprement dite. A aucune époque de la philosophie, la science de l'homme n'a possédé autant de faits ; à aucune époque les faits n'ont été aussi bien constatés et aussi bien décrits. Pourquoi donc ajournerait-elle encore sa formule synthétique ? Puisse le mouvement péripatéticien qui commence à se propager en France, hâter ce résultat ! La philosophie a mieux à faire sans doute qu'à se traîner sur les traces de son ancien maître ; mais elle puisera dans ses théories la direction synthétique qui lui manque, et, sous cette direction supérieure, elle coordonnera et fécondera les riches travaux de l'analyse sur la science de l'homme et sur la science des êtres en général. Telle est la portée du mouvement péripatéticien. C'est ainsi du moins que je comprends la pensée de son illustre promoteur.

En résumé, je crois avoir suffisamment établi que les quatre points de vue péripatéticiens ont une valeur positive dans la science. Si j'étais entré dans les détails de la question, j'aurais déterminé le rôle spécial de chaque principe dans toute science particulière. Ainsi, j'aurais fait voir que le physiologiste le plus empirique procède sous l'influence des causes finales à l'étude des divers organes et de leurs fonctions respectives. J'aurais prouvé que le naturaliste le plus fidèle à l'analyse, suppose entre les fonctions de chaque animal ou de chaque plante et les conditions intérieures et extérieures de leur développe-

ment le rapport de la fin au moyen , ce qui ne l'empêche pas de renvoyer dédaigneusement la conception des causes finales aux *Harmonies de la nature*. J'aurais enfin démontré que le moraliste le plus hostile aux idées *a priori* ne peut même poser le problème moral , quelle est la destinée de l'homme , sans concevoir d'avance que tout être a une fin qui lui est propre , et qui est absolue comme l'ordre même du monde dont elle est un fragment. Je me borne à indiquer ces résultats et je passe à un point plus contestable du système péripatéticien.

La théorie des quatre principes était déjà une réduction de principes plus nombreux énumérés sous le nom de *catégories*. Aristote sentit que cette réduction pouvait être poussée plus loin encore , et que ces quatre principes se ramenaient au dualisme de l'acte et de la puissance. Ce dualisme se trouve constamment dans l'histoire de la philosophie sous des formes plus ou moins rigoureuses. C'est l'unité et la variété , l'esprit et la matière , l'idéal et le réel , l'âme et le corps. Il est vrai et profond dans son application aux réalités sensibles. Là en effet , mais là seulement , ce dualisme est le principe et la loi de tout être. Aristote a encore simplifié ce dualisme , en subordonnant la puissance à l'acte. Nous avons vu dans l'exposition de sa doctrine avec quel succès il l'a appliqué à la définition des objets sensibles et particulièrement de l'homme.

Malheureusement ce dualisme et le dualisme en général n'ont de vérité que dans le monde sensible. Il devient faux et absurde s'il tente d'en dépasser les limites. Pour pouvoir embrasser et expliquer tout le système des êtres , il faut s'élever à un principe supérieur , qui est l'*absolu*. L'intelligence de l'absolu n'a pas tout à fait manqué à

notre grand philosophe. La recherche de l'essence des êtres est la question de l'*absolu* sous sa forme antique. Aristote a fort bien compris que l'*idée* platonicienne n'est qu'une substance vague qui se réduit au possible, et par conséquent qui n'a aucun caractère absolu. Il a compris également, ce qui était plus difficile, que la cause en tant que cause ne pouvait être posée comme l'*absolu*. Car la causalité implique la transition de l'être à l'action et par suite un dualisme qui répugne à l'essence même de l'absolu. Il a donc cherché, pour en faire l'absolu, une substance qui fût à la fois simple et positive, qui exclût toute négation et toute dualité. Il a rencontré l'*acte* pur ou la pensée. Cette doctrine a beaucoup de rapports avec la théorie de l'esprit pur (de Hegel). Pour Hegel comme pour Aristote, l'absolu c'est la pensée. Seulement Aristote pose la pensée comme le déterminé pur, et c'est même à ce titre qu'il en fait l'absolu. Hegel voit surtout dans la pensée la merveilleuse propriété d'embrasser les contraires, le déterminé et l'indéterminé, la vie et la mort, l'être et le néant, l'idéal et le réel, le sujet et l'objet. Voilà pourquoi la pensée lui apparaît comme la forme propre de l'absolu.

La théorie d'Aristote est profonde, et pourtant elle ne l'est point encore assez. La pensée péripatéticienne avait un dernier degré à franchir, quand elle s'est reposée dans l'acte intellectuel comme dans le terme suprême de ses efforts. L'acte intellectuel est le mode de l'être le plus élevé que l'esprit puisse concevoir, mais il n'est pas l'être lui-même; il est la plus haute détermination de l'absolu, il n'est pas l'absolu; comme détermination, il est encore le relatif. Aristote a donc manqué la solution du problème

qu'il n'avait fait qu'entrevoir. De là, tous les vices et toutes les lacunes de son système. Voilà pourquoi, par exemple, il s'est arrêté à la formule de l'acte et de la puissance. Mais qu'est-ce que ce principe matériel qu'il laisse subsister en dehors de l'essence? Comment existe-t-il? Comment les deux principes peuvent-ils coexister indépendamment l'un de l'autre? mystère inexplicable pour toute doctrine qui ne s'est point élevée à l'absolu! En vain Aristote s'efforce-t-il d'atténuer, d'effacer autant que possible son principe matériel; en vain le réduit-il à une ombre d'existence: cette ombre se pose devant son principe prétendu absolu et le frappe d'un caractère relatif, par le fait même de cette opposition. Voilà pourquoi aussi, dans le système du monde, Aristote reconnaît une multitude de substances existant par elles-mêmes et n'empruntant que le mouvement à la substance absolue. Cela, en effet, est une conséquence de sa théorie de l'acte pur. L'acte pur est le premier des êtres; mais il n'en est pas le principe d'existence, il en est seulement le principe d'action. Dès lors, rien n'empêche qu'une multitude de substances n'existent hors de son sein.

La conception de l'absolu pur pouvait seule combler cette lacune et couronner le grand système péripatéticien, en lui imprimant le caractère d'unité qui lui manque. Nous prions qu'on nous permette d'esquisser cette conception. Il sera plus facile de comprendre ensuite jusqu'où devait aller la pensée péripatéticienne pour être complète, et à quel point précis elle s'est arrêtée.

Par delà le dualisme de l'esprit et de la matière, de l'idéal et du réel, de l'unité et de la variété, du déterminé et de l'indéterminé, de la substance et du phéno-

mène, la raison conçoit l'absolu, l'être proprement dit, non pas l'abstraction stérile de l'être considéré à part de ses attributs, non pas l'unité morte de Parménide, ou même la substance immobile de Spinoza, mais bien l'être dans sa plénitude et sa majesté, Dieu en un mot. L'absolu ainsi conçu ne se détermine ni ne se définit, toute détermination et toute définition impliquant un dualisme quelconque. Il se nomme, voilà tout. On peut bien dire ce qu'il n'est pas; il n'est en soi ni la cause, ni l'unité individuelle, ni l'idéal, ni l'intelligence, ni la volonté, même dans leur perfection. En soi il ne crée pas, ne se développe pas, ne se manifeste pas, n'affecte aucun mode spécial de l'existence, pas plus la pensée qui en est le plus élevé, que l'étendue qui en est le plus humble. Il n'est pas non plus la collection des divers modes de l'existence. Il est. Il faut bien se garder, comme dit Fénelon, de chercher ce qu'il est ni comment il est. Toute définition de Dieu se réduit aux paroles de l'écriture: il est celui qui est. Dans le sein de cet être infini, éternel, immense, absolu, vient s'abîmer le temps, l'espace, le monde, toute existence et toute action. Tel est le Dieu de la logique et de la raison.

L'homme recule devant ce formidable théisme, et pour sauver du naufrage le temps, l'espace, le monde et cette chère liberté qui fait tout son être, il se rejette dans le dualisme. Mais la logique l'y poursuit, et, quelle que soit la forme sous laquelle ce dualisme se présente, la logique démontre facilement l'absurdité d'un système qui pose deux absolus en face l'un de l'autre. Chassé du dualisme, l'esprit se réfugie dans la création. La logique l'y poursuit encore. Vous posez Dieu comme

une cause, dit-elle aux partisans de la création; mais de deux choses l'une : ou bien la causalité est l'essence même de Dieu, ou elle n'en est qu'un attribut. Si elle en est l'essence, la cause ne peut être éternelle en tant que cause; car la causalité implique le développement et la succession. Dieu n'est donc pas éternel, ou du moins son éternité reste un mystère pour la raison. Si la causalité n'est qu'un attribut de Dieu, comment expliquez-vous alors la transition de l'essence à l'attribut, de l'être à l'action? Comment Dieu être devient-il Dieu cause? Voilà donc l'esprit humain rejeté par la puissance irrésistible des idées dans l'abyme de l'absolu.

Je m'abuse, peut être; mais j'avoue que je n'ai jamais trop redouté cet abyme; je le crois même tout-à-fait chimérique. Comprendons bien la position de l'homme concevant l'absolu; il le conçoit du sein du relatif; il est d'ailleurs relatif lui-même. Parvenue à l'absolu, la raison maintient le relatif qui lui a servi de point de départ et le détruit en même-temps. Elle le maintient comme relatif et le détruit comme absolu. Elle écarte ainsi le dualisme d'une main et le panthéisme de l'autre. Elle croit à Dieu absolument; elle croit au monde relativement. Elle pose le monde en face de Dieu comme le temps en face de l'éternité, comme l'espace en face de l'immensité. Mais quoi, dira-t-on! Si vous n'accordez qu'une existence relative au monde, à l'homme, à la liberté, vous les réduisez à de pures ombres d'existence. Je répondrai à cela d'abord: par ombre d'existence, entendez-vous des existences relatives, j'accepte la conséquence, et je demande à mon tour si on aime mieux accorder au monde une existence absolue, et retomber dans ce dualisme absurde que que l'on voulait prévenir par le système de la création. On

ne pose pas le monde comme éternel et incréé , parce qu'on craint d'en faire un absolu ; on le tire de la création. Mais ensuite , par une contradiction manifeste , on maintient comme absolu ce monde , pure création de Dieu. Consultons mieux les lois de la raison , puisque c'est avec la raison seule que toute doctrine se fait ; laissons à chaque sphère de vérité sa valeur propre , à l'absolu sa valeur absolue , au relatif sa valeur relative , et ne nous obstinons pas à les opposer , à les contredire , à les détruire l'un par l'autre.

Le monde trouve sa place dans la théorie de l'absolu. Il nous reste à montrer que les attributs de causalité , d'intelligence , de volonté et de sainteté morale , que le sens commun prête à Dieu , se concilient également avec notre doctrine. Dieu en soi n'est ni cause , ni intelligence , ni volonté. Mais la raison , pour l'atteindre , part du monde et traverse l'intermédiaire de la causalité. La causalité est le vrai médiateur entre l'homme et Dieu , le point de jonction entre les deux sphères. De l'absolu considéré comme tel au relatif , il n'y a pas de transition possible ; du relatif considéré comme tel à l'absolu , il y a un abyme infranchissable. La cause n'est ni l'absolu pur ni le relatif pur ; elle participe de l'un et de l'autre ; elle rappelle Dieu et annonce le monde. Dieu , tout en restant impénétrable dans son essence , se révèle à nous indirectement et sous la forme de la causalité. Voilà comment Dieu est cause. Encore une fois , il ne l'est que pour sa créature ; il ne l'est que relativement. La causalité est l'attribut accidentel et non l'essence même de Dieu.

Dieu créant et produisant (toujours au point de vue relatif) , chaque mode de son développement est à la fois une affirmation et une négation de lui-même ; une affirmation

en ce que Dieu passe dans ce mode comme dans son œuvre, une négation en ce qu'il en demeure parfaitement distinct. En un mot, chaque mode est divin, mais n'est pas Dieu. Il suit de là que tout mode d'existence, depuis le plus élevé jus qu'au plus humble, est un dualisme, dont le premier terme est positif, idéal, un, essentiel, et dont le second est négatif, reel, multiple, matériel. Absolument parlant, un terme ne manifeste pas plus l'essence divine que l'autre; mais relativement, le terme positif, idéal, un, essentiel, est une manifestation supérieure de Dieu. L'idéal est un reflet divin plus immédiat que le réel. Ce qui n'empêche pas la raison de reconnaître qu'aucun terme n'est plus voisin qu'un autre de l'infini, et qu'il n'est donné à aucune existence relative d'être, je ne dirai pas l'image, mais même l'ombre de l'absolu. Enfin, le même rapport qui subsiste entre les deux termes de chaque mode d'existence, se retrouve entre les modes comparés entre eux. Tous ces modes forment une échelle immense dont la base est l'étendue et le sommet la pensée. La pensée (et dans ce mode de l'existence je comprends la volonté et la moralité,) est le mode idéal par excellence, le mode divin proprement dit.

En résumé, Dieu peut être considéré sous trois points de vue. 1° Dans son essence; il est l'absolu, l'être pur; 2° dans son action créatrice; il devient cause; 3° dans son œuvre; il apparaît comme l'esprit, c'est-à-dire le type de la pensée, de la volonté et de la sainteté morale. L'être, la cause et l'esprit; l'essence, l'attribut et le mode, voilà la trinité divine telle que je la comprends. D'après cela, il est facile de juger en quoi la théorie péripatéticienne est incomplète. Aristote n'a compris de l'absolu que le mode qui le manifeste le plus clairement aux regards mortels; il n'en a pénétré ni l'attribut ni l'essence.

Nous venons d'exposer et de juger la théorie des quatre principes ; notre tâche est remplie. Nous terminerons en résumant les principaux résultats de ce travail.

PREMIÈRE PARTIE.

Exposition. Les principes de la science sont au nombre de quatre , forme , matière , moteur et fin.

1° Rien de plus simple à déterminer que la nature et la fonction des deux derniers principes. La définition de la matière et de la forme présente seule des difficultés. La matière est l'indéterminé ; la forme est le déterminé. Elle n'est ni le général ni l'individuel.

2° Ces quatre principes se réduisent à deux , l'acte et la puissance. La puissance, c'est la matière sous sa forme pure. Dans le sein de l'acte se confondent l'essence , la fin et le moteur.

3° Le système entier d'Aristote, soit qu'on l'analyse dans ses détails , soit qu'on l'embrasse dans son ensemble , est l'application rigoureuse de la théorie des quatre principes.

4° Dans sa Théodicée , Aristote pose Dieu comme moteur, nullement comme créateur, et encore moins comme l'unité absolue qui ne laisse subsister hors d'elle-même que ses propres modes.

5° L'action du moteur divin sur le monde est toute intellectuelle et par conséquent providentielle.

DEUXIÈME PARTIE.

Critique.

1° Considérée dans sa valeur relative la théorie d'Aristote est supérieure à toute doctrine du passé. Elle est plus complète dans l'ensemble et plus profonde sur chaque point.

2° Envisagée dans sa valeur absolue, elle s'applique de tout point aux objets du monde sensible. Rien à ajouter, rien à retrancher.

3° Elle n'est plus applicable au monde intelligible. Nécessité d'un principe supérieur.

4° Ce principe n'est pas le dualisme de l'acte et de la puissance. Ce dualisme, tout supérieur qu'il est aux doctrines du passé, n'est point le terme de la science. Il est impossible d'en tirer un système du monde vraiment un et simple.

5° La conception de l'absolu pur est seule capable de donner ce résultat.

*Vu et lu, à Paris, Sorbonne, le 11 juin 1836, par le Doyen de la
Faculté des Lettres de Paris,*

VICTOR LECLERC.

PERMIS D'IMPRIMER.

L'Inspecteur-Général des études, chargé de l'administration de l'Académie de Paris,

ROUSSELLE.

DEUXIÈME PARTIE

Le point de doctrine avancé dans cette thèse, sera soutenu par ETIENNE VACHEROT, Licencié ès-lettres, aspirant au grade de Docteur.

