



BIBL. VICTOR COUSIN

Manuscrits 89

N° ancien

14077

14011

Diviser l'Ordre des Livres
de la Métaphysique, le proposer
sur le but et l'ensemble de la
composition —

Cette question se fera plusieurs
parties; car nous par les énumérer
nous déterminerons ensuite l'ordre
dans lequel il faut les traiter et
le plan de ce travail. Nous devons
redresser le but d'Aristote pour
l'ouvrage de la Métaphysique, et la
manière dont les diverses parties de
cet ouvrage se rattachent à ce but.
On nous demande de déterminer
l'Ordre des livres de ce
ouvrage sur le dessein et l'en-
semble de la composition. Ce sont
deux questions distinctes,
mais comme il n'est pas suffisant
pour juger l'opération d'une
façon, de connaître cette fa-
çon dans la simplicité, et qu'il
faut encore savoir quels ac-
cidents elle suppose, et combien d'écarts
accepter elle appelle, la détermi-
nation du plan de la Métaphysique

15.780

BIBLIOTHÈQUE
de

MI COUSIN

~~14044~~

donne lieu à une nouvelle question
qui avec les 9 autres épuise le
liste des questions générales qui
nous sont à résoudre. Comment
fait-il les enchaîner? Comment
pourrait-on discuter l'Ordre de
Livres? mais avec quels principes
aborderait-on dans cette discussion
littéraire? peut-on proposer de leur
donner la place d'une Idée ou d'un
groupe. D'écarter dans une œuvre
philosophique? c'est à la fois
l'addition que l'on cherche à faire
et le plan de cette supposition
pouvant nous servir. Il est sensible
de la métaphysique avant d'
venir aux sciences positives sans
différencier parties, et sachant
que l'ordre actuel des Livres
est le plus convenable? ce serait
faire l'impossible. Et pourquoi
nous écarter le plan de l'œuvre
sans en savoir le but? pour
davantage. Nous devons
d'abord commencer par écarter
et tracer nettement le plan
que s'est proposé Aristote
avant d'écrire ses quatorze
livres. Ensuite nous indiquera

quel plan est sorti d'un tel ²
dessein, en vertu de la seconde action
qu'Aristote avait conçue et de la
methode qui lui était propre.
Mais ~~il faut~~ ^{pour} aller interroger
un à un tous les livres, demander
à chacun quel est particulier, il
remplit, et le compare avec
autres livres, jeter si coupe
au sein la véritable place. Le
travail achevé, les grands traits
de la composition sont apparemment
facilement pour en apprécier
l'économie, et mettre en rapport
l'opération et l'œuvre même avec
l'esprit qui la produit, de sorte
que tout dans l'ensemble, éclairé
la conception d'Aristote par l'ordre
de son ouvrage, nous éclaircisse
de nouvelles quelle pensée profonde
se cache dans la disposition et
apparence très simple des
parties de la métaphysique, et
de faire ressortir le mérite philo-
sophique de cette composition
qui a débarrassé les détails.
à mesure que les questions
se succèdent, je rencontrerai

diverses hypothèses qui les ont été
à cette époque pour la résolu-
tion entière, tant pour quelque
partie; je discuterai les plus
célèbres d'entre ^{elles} ~~elles~~, mais y insisterai
trop fortement, parce que je
veux surtout juger la métaphy-
sique par la métaphysique
elle-même, et montrer toutes les
ressources qu'elle renferme pour
se défendre contre les attaques de
certains critiques qui ne l'ont
pas assez connue. Je serai même
obligé de renvoyer à la fin de
mon travail un assez grand
nombre de textes qui seraient
double emploi. Je les classerai
en indiquant les points qu'ils
établissent et les endroits où ils
se rapportent.

Quel est le but de la métaphysique
quel est l'objet de cette philosophie
première, distinguée nettement pour
la première fois des autres sciences
de la philosophie? Aristote
reconnait successivement à 3
science le caractère d'indépendance
d'inévitable et de Primauté

Br. 6.4

de la Science première. La
Métaphysique aurait donc un
triple objet. 1^o la recherche des
premiers principes de toutes
choses. 2^o l'explication de
cepi ta xoxora aia kai xax
ioxax. ~~et de la~~ puisque toute science
est la science de quelque principe
celle dont le but est de découvrir
et expliquer les premiers de
tous les principes est sans
contredit la première de toutes
les sciences. 3^o l'étude de l'être
en tant qu'être. ~~et de~~

Br. 216. 17

philosophie étroitement et étroitement
xoxora kai xoxora xoxora. toutes les
sciences particulières étudiant une
certaine classe d'être; celle qui
étudie ce qu'il y a d'essentiel à tous
les êtres est donc la première
des sciences. 3^o la connaissance
de l'être immuable et universel

Br. 125. 5

et de xoxora kai xoxora xoxora
xai xoxora. c'est l'excellence
de l'Objet qui fait l'excellence
de la science. Or, le premier
de tous les objets, l'être
Divin communiqué à la Théologie

qui en est la Science son
caractère d'excellence absolue et
de rang suprême. Voici donc
trois objets que doit embrasser
le philosophe, s'il veut étudier
tout ce qui mérite d'être placé
le titre de premier principe
et du plus élevé des objets de
connaissance. Mais sont-ils réel-
lement distincts? La Science du
premier principe et celle de
l'Être sont-elles deux Sciences
différentes? Nullement. La
Science de l'Être est la Science
des principes de l'Être, et les
principes de l'Être sont les
premiers principes de toute
chose, puisque l'Être est dans
toute chose, ce qu'il y a d'essentiel
et de vraiment premier.
ἡ τοῦ ἀρχαίου καὶ τοῦ ἀπορροῦ
ὅτι οἱ ἀρχαῖοι ὑπάρχουσιν, ὅθεν οἱ
ἀπορροῦ τοῦ ἀρχαίου ἀπορροῦ
εἶναι καὶ ἀρχαῖοι... ἀρχαῖοι καὶ
καὶ ἀρχαῖοι καὶ ἀρχαῖοι εἶναι οἱ
καὶ ἀρχαῖοι καὶ ἀρχαῖοι, ἀλλ' ὅτι
ὅτι — Une Science qui étudie
de l'Être doit donc faire

4
connaître par les premiers
principes de la chose, et les deux
premières définitions de la Science
philosophique peuvent se joindre
dans une seule qui est donnée
au commencement du III^e livre
et d'après lui à cette définition
est un être. Or si on n'a
cette définition d'être-elle aussi
identique à la 1^{re} et la Science
de l'être divin ne serait-elle
autre chose que la Science des
premiers principes de l'être?
non seulement la redaction de
ces deux objets de connaissance
à un seul et même objet a été
par aussi facile que celle de
deux premiers objets que nous
avons indiqués, mais on peut
dire qu'en considérant dans
l'être lui-même le point de vue
qu'il renferme l'être divin
ne peut s'identifier ni à l'être
dans la simplicité, ni à
l'ensemble des premiers
fondamentaux de tout être; mais
il appartient à celui qui
étudie l'être supérieure de

121.9

recherche en même temps la
nature et les principes de
l'être en général, parce que l'é-
tre ce qu'il y a de plus étroit dans
l'être se rattache le plus facile-
ment à celle du ~~monde~~ ^{monde} ~~monde~~
à son être - et s'égale

Pr. 226. 20 ~~écépa~~ ^{écépa} ~~piog~~ ^{piog} ~~kai~~ ^{kai} ~~soia~~ ^{soia} ~~kayon~~ ^{kayon}
~~kai~~ ^{kai} ~~duing~~ ^{duing} ~~ecépa~~ ^{ecépa} ~~draim~~ ^{draim}
~~kai~~ ^{kai} ~~cyi~~ ^{cyi} ~~toy~~ ^{toy} ~~seuy~~ ^{seuy} ~~ebey~~ ^{ebey}
~~kai~~ ^{kai} ~~woor~~ ^{woor} ~~coav~~ ^{coav} ~~tyh~~ ^{tyh} ~~pooring~~ ^{pooring}
~~kai~~ ^{kai} ~~kabot~~ ^{kabot} ~~to~~ ^{to} ~~woor~~ ^{woor} ~~coav~~ ^{coav}

Nous espérons par là de
décider la raison par laquelle
la science de l'être en général
se rattache à la science de
l'être divin, et de montrer
~~entre~~ ~~l'essence~~ ~~d'essence~~
le rapport intime qui dans
la science d'essence qu'il est
l'essence de cette chose à cette
essence suprême, fondement
et cause perpétuelle de cette
existence. Il nous suffit
maintenant de savoir que
la science philosophique
a deux parties distinctes
mais étroitement liées entre elles

et que le sort de la Métaphysique
dont l'usage se fera pour
apparaître un jour dans la science
est double une science de
l'Être en général et une Théologie.

Mais pour avoir droit d'avis
 et de faire un livre employé à
 accomplir ce double but, pour
 juger de la conséquence de leur
 disposition et de leur importance
 relative, il ne suffit pas d'avoir
 une idée générale et même
 un peu vague de l'objet de
 cet ouvrage, il faut savoir quelles
 parties essentielles composent
 l'une et l'autre science qui le
 remplissent. La science de
 l'être est multiple; le mot
 être lui-même a 4 acceptations
 qui correspondent à 4 points de
 vue fondamentaux de toute
 existence; l'être par accident
 l'être vrai et faux, l'être
 de divers. Catégories, enfin l'être
 en puissance et en acte, c'est-à-dire
 le potentiel, le nécessaire, le possible,
 le contingent, le libre, le déterminé,
 le nécessaire, le libre, le déterminé,

(The following text is handwritten in French cursive script, likely from the same manuscript as the other pages shown.)

Gr. Ch. 20.

A. B. J.

elle est en même temps elle
de tout ce qui est opposé à
l'être et à l'un. Rien

6
est opposé à l'être proprement
dit soit être d'union, mais
si l'un est opposé à la pluralité
et aux divers acceptans de l'un
le semblable, l'égal, etc. sont
opposés les divers acceptans de
la pluralité et du multiple
comme l'indiquent le dissimilable
le sont le contraire d'objets de la

Bz. 63. 18

Science physique - $\epsilon\tau\omega\sigma\eta\ \epsilon\omega\lambda\lambda\alpha\chi\iota\sigma\iota\varsigma$
 $\epsilon\ \epsilon\iota\ \lambda\omicron\gamma\iota\sigma\tau\alpha\iota$, $\kappa\alpha\iota\ \epsilon\alpha\upsilon\tau\alpha\ \epsilon\omega\lambda\lambda\alpha\chi\iota\sigma\iota\varsigma$
 $\lambda\epsilon\gamma\epsilon\iota\tau\alpha\iota$, $\epsilon\iota\mu\epsilon\varsigma\ \delta\epsilon\ \mu\eta\ \epsilon\iota\sigma\alpha\gamma\alpha\gamma\epsilon\iota$
 $\epsilon\omega\varsigma\ \gamma\iota\gamma\omega\sigma\iota\tau\alpha\iota$. Mais aucun
indique rapidement et sommaire-
ment les divers parties de la
Science de l'être en tant qu'être
que nous traiterons plus loin
de comment la Science Philo-
sophique ou l'Ontologie qu'on
a vu qui serait par fort bien
être employé par Aristote, ne
se rencontre dans aucun endroit
de la métaphysique et on peut
forte raison de les autres écrits.
Il n'en est pas de même de
celui de Théologie qu'il applique
plusieurs fois sur nous
à la Science de l'être Divin.

V. Analyt. parton.
liv. II. c. 1.

Quelle sont les diverses parties
de la Théologie? Comme elle ne soit
pas fort développée dans l'ouvrage
de Aristote et qu'ailleurs toutes
sont renfermées dans un même
livre, il est inutile pour notre but
de lui établir et la classe; je
fais remarquer seulement qu'il
s'agit proprement d'un objet particulier
et de l'examen de la discipline ou
de science, Aristote pense que
les questions générales renferment
toutes les questions particulières
que l'on peut résoudre. Mais de
ces questions s'applique à l'objet
de la Théologie - L'Être Divin
est-il ou n'est-il pas? et est-il,
pourquoi est-il; si non; qu'est-
il? et est-il. Elles sont traitées
toutes les trois dans le 1^{er} livre.
Néanmoins, il ne nous manque
plus pour aborder les parties
de l'ouvrage elle-même et d'en
leur valeur et leur ordre, que de
savoir de quelle manière Aristote
procède ordinairement au bout
qu'il s'est proposé, quels sont ses
procédés, les savoir qu'il
emploie, en un mot quelle
est sa méthode. Mais la méthode

7
d'Aristote, en restant essentielle-
ment la même peut varier et varier en
effet dans les divers. Si bien
qu'il a renouvelée ou fondée
dans une espèce que la
méthode générale la plus à son
caractère et son besoin et la
métaphysique est précisément
l'ouvrage où la méthode d'Aris-
tote se montre le plus simple-
ment et le plus clairement,
l'ouvrage où les procédés difficiles
qu'il avait employés avec plus
au nom d'élucider et de rigueur
dans les autres écrits, se réunissent
se perpétuent et se fortifient
les uns par les autres, et sont ^{en quelques-uns} d'un
caractère élevé à un caractère vraiment
trinitaire; c'est donc à l'œuvre
elle-même que nous demanderons
les secrets de la supériorité
et c'est à la métaphysique que
nous emprunterons une idée
complète et exacte sur la
méthode philosophique d'Aristote.

Pour donner les quatre lignes
de la métaphysique d'Aristote, nous
le part de chacun, et en nous
appuyant à la fin sur les bases

que nous venons de donner à
cette discussion et ne la laissons
à beaucoup qui la peuvent éclairer
après l'ordre de bon en
le ven.

Le 1^{er} Livre recherche quelle est la
nature de la connaissance philosophique
et l'objet de la Science; il
confirme ensuite les principes
établis par l'histoire des
systèmes philosophiques et prouve
en montrant qu'aucun de ces
systèmes n'a épuisé l'Objet
de la science, qu'il faut fonder
un système nouveau supérieur
à tous les autres, et qui les
embrasse tous en leur supériorité.
Chacun d'eux, il prouve aussi, par
une citation de l'un ou l'autre
qu'il faut les recevoir en leur
intégrité, et refaire en partie
ce que chacun d'eux a fait.
Le livre sur tous les rapports
est donc le premier livre de
la métaphysique; car avant de
faire une science, il faut
savoir quel est son caractère
et son objet et avant
d'y penser, il faut ~~établir~~ ^{établir} l'état

8
actuel de la science, son histoire
la vérité qu'elle a déjà mise
en lumière, la erreur qu'elle a
à elle, il faut la démentir
à soi-même et aux autres la
nécessité de réformer ce qui est
vicié, et d'abandonner ce qui est
incompréhensible. Cette vérité se fonde
cette règle de critique si importante
qu'elle demeure en quelque façon
toute la critique pour l'application
à Aristote et c'est de lui que
vient la tendance vers la jeunesse
par les principes qu'il a établis,
et vers l'abandon à la fin la
solution de la question que nous
nous étions faite sur la
place du livre que nous exa-
minions et l'un des titres de
Gore d'Aristote pour l'un de
ce procédé méthodique dont le
sujet la vaste et profonde
méthode de ce philosophe. Le
premier ouvrage le 1^{er} et le 2^e
dans deux passages dont l'inter-
prétation, le est vrai, est appelée
à discussion mais dont le
sens général est trop évident
pour qu'on n'y reconnaisse par

Or. 99. 21

des premieres des preuves
nouvelles de la justice du rais
qu'il occupe. Le 1er à la fin de
l'appartien des symboles, indique
la suite du 1er. le 2e du
2e et celui du 3e. tous de
certaines énonces. Valeur
de chacun des 3e. cetera, fin du
1er livre. Kai tous éxi tous
tous doxion, ce qu'il en est des
principes, démontrant qu'il y a
des premieres principes et non des
series de causes à l'infini, 2e livre
des énonces à tous les
tous decthon tous au tous,
certaines discussions de difficultés
que soulèvent la nature et le
nombre des principes, 3e livre.

Cette explication que quelques
doutes peuvent altérer est en-
fin terminée selon moi, par le 2e
passage, qui termine le 3e
chapitre et le livre entier.
Osa de tous tous avant éxi
(id est autres) à tous les
tous, à tous les tous. Osa
yap av éxi av tous éxi tous
tous tous tous tous tous

Or. 99. 10

Vain dans ordre de difficultés à traiter.
 Si ce mot est l'exception d'ordres
 ne signifie pas les difficultés du
 2^e livre, quelles sont les autres
 difficultés d'ordre ou résolues dans
 la métaphysique, auxquelles
 elle fait allusion. C'est les
 problèmes de la mét. se rencontrent
 dans le 2^e liv. et s'il en était
 un ou deux qui y fussent si
 peu exprimés au même double,
 suffiraient. Il peut expliquer ce
 cas l'exception d'ordres qui redonne
 évidemment une suite, et une suite
 de difficultés essentielles et funda-
 mentales les Vaines Difficultés de
 la métaphysique? Le 2^e livre.
 est donc au-dessus par ces mots, et
 par conséquent, l'exception d'ordres.
 avoir l'exception d'ordres d'ordres
 les difficultés qui s'élèvent sur les
 principes en ces termes, parvenue
 le 2^e livre. Cette distinction peu
 importante par le 1^{er} livre, c'est
 extrêmement pour le 2^e qui
 a été vivement allégué et doit
 nous servir à montrer la valeur
 et de l'ordre par le 2^e livre.

e qui est
 contestable

Le 1^{er} livre (à élucider) se compose
de 3 parties distinctes. Dans la
1^{re} Aristote prouve par de nouvelles
raisons l'hypothèse de l'existence de
la physique et montre le rapport qui
s'en suit du présent avec le passé. Il est
ici ~~la preuve par la physique~~ ~~autrefois~~ ~~l'hypothèse~~ ~~que celle du~~
passé, puis il explique une distinction
entre l'épistémologie de la philosophie
à savoir qu'elle est la science de
la vérité, en indiquant le rapport
intime de la vérité avec les notions
triangles et les notions éthiques,
qui sont pour lui la base supérieure
la base même de l'être et de
la vérité. Le commencement de
ce chapitre se rattache au
premier qu'il suppose et la
preuve par analogie à la place
du fin est également hypothétique
que si on la retranche, on voit
la métaphysique du passé
le plus décisif sur la question
capitale du rapport de la
physique à l'éthique et pour
lui l'ensemble même de l'œuvre.
La 2^e partie de ce livre
en est le fond et le vrai
sujet; chaque chose de physique

y est nécessairement tenu à une
 analyse et au dialectique rigide
 mais prétendant qu'il s'agit que
~~pour~~ pour l'acte et dans l'acte
 il y a un premier terme, tous
 les autres le tiennent pour,
 qu'on se peut remonter de principes
 au principe à l'infinit et que
 par conséquent la science des
 premiers principes est possible.
 Or, que cette démonstration
 n'y soit par, ou qu'elle soit à
 une autre place, il n'y a rien
 de métaphysique. Avant qu'il soit
 prouvé que la philosophie première
 était la science des premiers
 causes quel besoin de démontrer
 que cette science est possible? nous
 pouvons faire un jeu dans cette
 science que fait définir Jean en
 démontrant la possibilité. Toute la
 métaphysique est dans ce double
 principe qu'il y a des premiers
 causes et que les premiers causes
 sont la raison et le mouvement
 de toutes les autres, et par conséquent
 de tout ce qui est. Ainsi cette
 démonstration avancée par la
 1^{re} ligne, et avancée à la place
 qu'elle occupe, cette démonstration

qui font véritablement le Li. I. de
de la métaphys. on pourrait
en jettant un ~~bon~~ place ailleurs
1844 hypothèse et telle que
tant elle il n'y a rien de méta-
physique, et les conditions
les simples tests, après tant
aux qui attribuent à l'autorité glorieuse
toute au rejet de cet ouvrage
la première partie, le fondement
de la métaphysique n'est déjà
le secret de la composition.
La 3^e partie du Li. I. se contredit
qq. réflexions sur la méthode à
suivre dans la science dont la
possibilité n'est d'être démontrée; la
place est raisonnable; on a dû
devoir la retrancher de ce livre pour
la joindre à la Physique; mais on
s'est vu résister, et on l'en
particulier très clairement accusé
pour ce fragment sur la méthode
aux livres qui précèdent le 3^e.
d'une œuvre à l'autre.

Le passage qui a tenté de
renvoyer à la physique ^{pour en} ~~ce~~ ^{est} ~~est~~
un morceau détaché et à lui-ci:
οὐκ ἐστὶν ὁμοῖον εἰς ἑαυτὸν
ἢ φύσιν. ἔτι γὰρ καὶ ὅμοι
ἄλλων ἢ φύσιν ὅμοι ἔστι

Br. 40. 7.

M
Mais, et ce qui dans la métaphysique
il n'a pas un bon chapitre au
sujet de la ^{caractère} ~~caractère~~ de la prière et de déterminer
si ce caractère convient à la description
de la science physique? c'est la même
partie essentielle du 2^e Livre, partie
reproduite aussi quelquefois dans
le 1^{er} et en quelques pages dans
le 1^{er}.? qu'est-ce donc qui peut
encore arrêter l'esprit et venir le
doute de ce point d'appui de la science
à la notion de la prière? et l'éclaircissement
de ce terme cette phrase
du chapitre qui lui correspond
dans le 2^e livre tendrait à cette
explication inadmissible? Je ne
peux voir qu'il se trouve
cette de une forte objection; mais
cette objection tombera quand j'ex-
pliquerai dans la suite comment
dans une première rédaction
le 2^e livre se liait à ^{voici} ~~l'ouvrage~~
d'un livre maintenant fort
détaché et qui parle presque
de l'absence du caractère de la
prière et de ~~cette~~ ^{des} ~~lignes~~ ^{lignes} des
sciences physiques. La phrase
qui venait ensuite est suivie de
M. 40.9 celle-ci: mais est-ce l'ouvrage

On. 41. 4

ἡ ἀρεὶα τῆς ἀρεῖας καὶ τῆς ἀρεῖας
ἀρεῖας τῆς ἀρεῖας. Et le 2^e livre
de la 1^{re} partie est le problème
et renvoie aux livres précédents -
à propos d'après le 1^{er} livre et le 2^e
et les deux parties de la 1^{re} partie
d'après le 1^{er} livre et le 2^e livre
de la 1^{re} partie. Et cette
partie est propre à la 1^{re} partie
dans le 1^{er} livre; elle est propre
que dans la phrase du 1^{er} livre
sans avoir été; c'est dans cette
phrase que se trouve le 1^{er} livre
d'après le 1^{er} livre et le 2^e
partie du 1^{er} livre. C'est
ce que le 1^{er} livre a le plus que
lui donne la 1^{re} partie dans
l'ensemble de l'ouvrage.

Le 2^e Livre renferme cette série
de problèmes connus par deux
passages du 1^{er} livre. Le 1^{er} problème
au nombre de 19 est propre
et connu de la 1^{re} partie; le 2^e
solution propre, et la 1^{re} partie
par chacun d'eux avec la 1^{re} partie
propre à la 1^{re} partie et la
quatrième de la 1^{re} partie. Le
1^{er} livre le plus célèbre de

Il ne nous reste plus qu'à nous
 proposer sur l'ensemble de la
 composition, et à expliquer cet
 ensemble. Selon nous, la métaphysique
 se compose de 9 parties, une
 partie préparatoire une Onto-
 logie et une Théologie. La
 1^{re} comprend les 6 premiers
 livres, la 2^e les 4 suivants
 la 3^e le 4^e Dernier. Le 6^e
 premier livre ou la partie prépa-
 ratoire renferme une introduction
 à la philosophie première, et
 les éléments de cette philosophie ou
 la démonstration de vérités essen-
 tielles qui lui servent de
 fondement. Séparer l'introduction
 de cette première partie de la
 science, n'est pas une chose facile,
 parce qu'elle se mêle à l'une
 à l'autre, ou plutôt parce que
 les livres qui appartiennent à
 l'une et à l'autre s'alternent
 et se sont joints de puis naturel-
 lement en deux groupes distincts
 et successifs. L'introduction se
 compose de 4 livres, le 1^{er} le

3^e et le 1^{er} très grande appen-
dix de la méthode expérimentale
d'Aristote, histoire philosophique, d'Al-
cibiade historique, analyse du
langage. La partie théorique
de la science se compose des
2^e et 4^e livres; quant au
3^e on peut le considérer comme
une introduction spéciale à
l'Ontologie proprement dite, et
même si l'on divise toute la
métaphys. en deux parties, pré-
lative à la philosophie première
et philosophie première, on pose
d'une Ontologie et d'une Cosmologie.
Le 3^e livre servait d'introduction
spéciale à cette seconde partie,
à la tête de laquelle on pourra
le placer. On a vu que l'introduction
de la métaphysique comprenait
les 3 premiers livres, et que
les suivants jusqu'à M^{re} Vespasien
étaient l'Ontologie. Mais
d'abord le 2^e livre de la métaphys.
est un livre de doctrine aussi
bon que le 4^e; la doctrine
de la nécessité où l'on est de
trouver ^{en cette} ~~la~~ ^{et par là} ~~la~~
premier principe est un point

17 De Juvénal au même titre que ¹³
la dévotion de l'Insuperable
pour toute chose d'être à la fin
ce qu'elle est et ce qu'elle
a été par. Ensuite, comme
comprendre le 3^e livre si c'est
comme partie de l'Introduction,
si le placer si c'est dans une
longue série d'épreuves qui sont
fait subir à tous les éléments
histoire de la plume, qu'on
langage, si c'est d'écrire
sur les débris les germes de
la vérité qu'il cherche et de
leurs nuances pour l'art qu'il
qu'il a voulu et veut achever
et son œuvre expliquée comme
il a été fait de séparer ces
trois livres qui forment un même
tout, et sans craindre qu'il
est suffisamment prouvé que
l'importance même de la
méthode d'Artiste oblige à la
venir et par conséquent à
le point de l'Introduction
de la Stéphanie avant
le 3^e livre. Je ne crains pas
non plus qu'il faille accorder
que le 3^e livre sans pertes

de l'Ontologie proprement dite
par plus que le 5^e livre et non
encore que le dernier. L'Ontologie
proprement dite s'élève dans
les livres 7. 8. 9. 10 à cet point
du ~~but~~ la science de l'être en
tant qu'il est mais de l'être
seul en tant qu'il est. C'est
une métaphysique de la nature,
à l'exception de qq. réflexions
générales qui ont trait d'avance
à la Théologie et ne s'appliquent
dans les livres où ils se trouvent
que par la connaissance du but
de la métaphysique. Mais la
théorie des principes fondamentaux
de la Logique, théorie qui
venait à son tour le 4^e livre
est ~~propre~~ ^{en aucune} ~~à~~ ^{façon} particulière
à l'ontologie physique; la
principe de contradiction s'étend
aussi bien ~~est~~ dans la science
d'États tels que être immuable
et éternel qu'à être
nécessaire, soit même à
la perpétuité et à l'invariabilité
du caractère des substances
semblables éternelles et nécessaires.

de l'histoire naturelle
qui gouvernent le monde, qui étai-
tote surmonte les plus fortes
arguments contre les adversaires
du grand principe qu'il soutient
sans tomber dans ce piège d'un des
plus beaux de son ouvrage. On
y retrouve plusieurs fois l'Épître
héroïque: ἐπεὶ δὲ τὸ πρῶτον αὐτῶν,
ἐπὶ τῇ φύσει καὶ ἄλλῃ τινὶ σοφίᾳ
εἶναι τὸν ὄντα, ἥ ὅτι, κινῆται ὅλα
καὶ ὅτι θάλασσα ὅτι γενεαὶ τὸ
παράδεισον. Le 1^{er} livre se peut donc
être intitulé: c'est l'Ontologie propre-
ment dite, comme le 2^e et les
3 livres de l'Introduction il
prépare la Double science de
l'être sensible et de l'être in-
sensible, et lui donne son véritable
point de départ dans le premier
de tous les principes. Il faut
donc préjuger l'Introduction
générale de la Métaphysique
composée de deux parties qui
sont assez nettement distinguées
sur le 1^{er} livre exclusivement.
Le livre sert à la fois d'Introduction

On. 77. 9

spéciale aux deux branches Or-
logique et Chronologique et plus
particulièrement de se limiter
à l'Orlogie. La partie pré-
sente de la Chronologie. comprises
donc, comme au l'ordon-
nement plus haut, le 1^{er} livre
livre. La 1^{re} de l'œuvre de
tout le monde se termine
au 1^{er} livre; elle comprend
donc les quatre livres qui se-
raient le 1^{er} du 1^{er} livre
livre au point de vue de
toute la Chronologie de la
justification et de l'acte de
l'histoire de la Chronologie
de la Chronologie, y est
analysé; renvoyé à son élévation
et compris dans les principes
principaux. La 2^e partie de
la Chronologie se compose des
4 derniers livres; mais à dire
vrai de ces 4 livres il en est
un tout entier et la Chronologie
d'un autre qui n'appartient
rien nullement à la
Chronologie se ven

parler du 11^e et de la première
 partie du 12^e. La Théorie de
 l'Empire des 13^e et des 14^e et
 de la 1^{re} partie du 15^e. Le 11^e
 et la théorie du 12^e qui
 viennent dans la même section
 depuis le 1^{er}. se peuvent être
 considérés que par une critique
 très large contre des membres
 de la Théologie; à la fin nous
 les séparons la supposition, fait
 double emploi et doit être placé.
 Ils regardés comme un
 ouvrage de l'introduction
 de l'histoire. C'est bien
 le défaut de l'ouvrage, qu'il
 est impossible de dire, mais qui
 s'expliquent parfaitement dans
 l'hypothèse que nous avons
 développée. On comprend alors
 en lisant le livre et la
 composition de l'ouvrage dans
 la page et la dernière,
 comment on peut dire que
 ce livre est un ouvrage
 essentiel à la philosophie.

et comme elle prouve une
vraie introduction de la
Chologie, mais après des
que a H. lire avec les
premier chap. du 19. prouve
une introduction à la Chologie
Il faut que les
livres antérieurs qui dévelop-
pent cette introduction, ne
sont eux mêmes qu'une
introduction à la science
de l'Être personnel et Éternel
que la science antérieure du
premier principe tend à
ce premier principe dans
lequel la science est
le principe ^{des} ^{actes} ^{et} ^{des} ^{opérations}
~~intelligibles~~ et que la science
de l'Être est tout qu'Être
est au fond la science
de Dieu, source de l'Être
Être personnel. On comprend
la science des ^{actes} ^{et} ^{des} ^{opérations}
un simple ^{acte} ^{et} ^{des} ^{opérations}
des textes que nous rap-
plions et de la discussion

+ des vérités
causes

20

qui doit terminer ce
travail —

23

the Ch...

ce.

и др
в
в

2

25

12.

2-2

27

4

44



2

in

2

七

10

22

l'une ou l'autre des solutions
 C'est là un nouveau procédé métho-
 dique d'analyse. Les deux ce-
 les l'ont à la même époque que
 les autres que nous ^{de} ~~avons~~ ^{avons} ~~avons~~
 l'avait été dans le sens. Ce
 n'est plus seulement une histoire
 de la philosophie, c'est à la fin
 un compte rendu de cette histoire
 par la dialectique portée sur les
 faits logiques, en retraçant plus loin
 dans l'histoire problème qu'elle a avait
 fait dans la pensée des philosophes
 antérieurs, et une transcription
 de tous les problèmes anciens, dépouillés
 de l'encre qui ils avaient reçu
 aux divers degrés historiques, et
 présentés sous le vrai jour qui leur
 appartient dans le présent, ce n'est
 comme si le ~~problème~~ ^{problème} pour
 la première fois et posé dans
 les parties qui se rattachent à
 plus naturellement à la conception
 actuelle de la philosophie, à l'époque
 qui se développe en le répondant
 en quel-^{que} façon dans leur
 cadre. Les 17 problèmes se rattachent
 donc à toute la métaphysique,
 mais ils s'y rattachent d'une

manière qui le permet par
une taphyrique de lire leur
ce de le plus à l'œuvre
elle aura une forme propre et
originale tout en se servant
du code de ce problème, et
tout en le résolvant, elle se le
rappellera qu'il de l'œuvre
et servira le plus souvent
à avoir oublié. M. Michèle
a rédigé avec soin le
statut de ce problème dans
la liste de l'ouvrage, pour
tenir au 1^{er} Chapitre qui
montre jusqu'à l'existence
l'œuvre de ce livre avec
le suivant. Nous nous
efforçons de rappeler ceux qui
s'approchent des 2^{es} premiers
sont les phrases déjà citées
il en est encore deux autres
qui dans le cours du 3^e livre
renvoient au 1^{er} livre avec
qu'un air d'histoire et qu'il
a appliqué dans son exposition
historique la manière dont
le poëte tout espère et

On. 16. 13. cause par elle-même - cor
rien 80 l'œuvre en elle

32
14
αἰτια' εἰ καὶ ὅτι εἶναι καὶ εἶναι
εἶναι καὶ εἰ τοῦτο ποῦ τοῦτο
ποῦ αὐτὸν

Expliquer les formules et les termes
 (de la Métaphysique qu'Aristote a introduits
 dans la langue de la Science.

Si je n'avais à rendre compte que des
 formules qui ont été créées par Aristote, la tâche
 qui m'est proposée, quoique soit difficile encore et
 fort délicate, serait d'une assez grande simplicité.
 Aristote en effet, comme tous les grands philosophes
 ne s'en pas en autoriser, même par la nouveauté de
 ses idées, à altérer la langue de son pays en lui
 imposant des formes arbitraires. Dans un petit
 nombre de cas seulement, lorsqu'introduisant dans
 la philosophie des points de vue entièrement nouveaux
 il a senti la nécessité de les distinguer fortement
 de tous les points de vue analogues avec lesquels ils
 courraient risque d'être confondus, il s'en trouve
 conduit à créer pour la langue philosophique
 quelques mots qui lui manquaient encore.

C'est ainsi qu'il a inventé les formules du $\tau\omicron\acute{\nu}\tau\iota$
 $\gamma\acute{\nu}\nu\sigma\tau\alpha\iota$, de l' $\epsilon\upsilon\tau\epsilon\lambda\epsilon\gamma\mu\alpha$, et pour être encore

quelques autres.

L'explication de ces formules où Aristote a comme déposé le secret de sa philosophie, doit assurément tenir une très-grande place dans ce travail; Mais ce n'en est qu'une partie. On rencontre en effet dans la Métaphysique un assez grand nombre de termes qu'Aristote a sans doute trouvés en usage dans la langue des philosophes antérieurs, mais auxquels il a donné un tel degré de précision, ou qu'il a fait entrer dans des combinaisons si neuves, ou enfin qu'il a si profondément empreints du caractère de sa pensée, qu'il se les est presque entièrement rendus propres; et qu'il y a, pour ainsi dire, attaché son nom.

De ce genre sont les termes ἐνέργεια, τὸ ἐνέργεια, οὐέργοις, τὰ οὐ. ἐνεργα, et la formule: ἐστὶν ἡ οὐέργοις. οὐέργοις οὐέργοις.

Cette nouvelle espèce de termes et de formules méritent l'attention la plus sérieuse, et ce serait méconnaître l'étendue et la véritable portée de la question qui nous occupe, que de ne pas les soumettre à un examen détaillé et approfondi.

Cet examen jettera d'ailleurs un jour nouveau sur les termes exclusivement propres à Aristote, ~~et~~ et de tout cet ensemble de formules

2.

rapprochées les unes des autres et s'expliquant les unes par les autres, peut-être sortira-t-il quelque lumière sur le fond même de la pensée philosophique dont elles sont comme l'enveloppe.

Ainsi conçu, notre travail présente une assez grande complexité, et si nous ne voulons pas nous égarer dans cette multitude de formules qui remplissent la Métaphysique, il conviendrait de les partager en un certain nombre de groupes, non pas suivant les rapports extérieurs de leur forme philologique, mais d'après les rapports essentiels des objets qu'elles représentent.

Nous ~~commencerons~~ ^{separerons} donc premièrement les formules relatives à l'Ontologie proprement dite, ^{i.e. d.} à la théorie de l'être sensible et périssable, de celles qui concernent la Théologie.

En effet, c'est par l'étude préalable et la connaissance des Etres finis qu'Aristote s'élève à la science de l'Etre Divin. Cette méthode dicte la nôtre. d'examiner d'abord les formules de l'essence et de la génération des choses sensibles puis après l'explication de celles qui se rapportent à Dieu.

Dans la première partie qui en est de beaucoup la plus complexe, nous commencerons par expliquer l' $\epsilon\delta\eta$, le $\tau\omicron$ $\tau\iota$ $\gamma\epsilon$ $\epsilon\iota\varsigma$ $\alpha\iota\omega$, l' $\epsilon\iota\varsigma$ $\theta\epsilon\omicron$ s et les différents termes qui s'y rattachent, à

l'exemple d'Aristote qui considère d'abord la
 chose sous le point de vue de la matière et de
 la forme. De là, nous passerons, toujours avec
 Aristote, à la *δύναμις* et à l'*ἐνέργεια*, formule
 qui expriment un point de vue plus profond
 encore que celui de l'*εἶδος* et du *ἔνσχυον*, et plus
 difficile, parce qu'il appartient plus en propre
 à Aristote la philosophie néoplatonicienne. Enfin,
 nous suivons ^{encore} Aristote, dans l'exposition des termes
 relatifs au passage de la matière à la forme, de
 la puissance à l'acte, et aux lois de la génération
 et de la corruption des choses sensibles. C'est là
 que trouvant sur place les *οὐρεγγοί*, l'*ἀντί-
 γαοί*, l'*ἐκαστικὸς*; et les différents termes pour
 lesquels il est difficile de rendre compte, avant
 d'avoir éclairci les termes précédents, s'expli-
 queront alors, pour ainsi dire d'eux-mêmes,
 à la lumière des recherches précédentes.
 On voit en résumé, que tout en ayant pour
 but direct et principal, l'explication des
 termes et des formules de la métaphysique, nous
 serons conduits par la nature de notre méthode
 à exposer dans ses traits essentiels la doctrine
 même d'Aristote. C'est là un avantage de
 l'ordre que nous avons adopté. Car le vrai
 moyen, et nous semble, et même le seul moyen
 de pénétrer le sens des formules d'Aristote, c'est

3.

2. faire marcher de front l'exposition de ces formules et celle du système qu'elles représentent, et dont elles contiennent pour ainsi dire l'essence.

Nous allons donc d'abord, appuyés sur les deux premiers livres de l'Ontologie (Z et H), expliquer l' $\epsilon\lambda\gamma$, le $\tau\acute{o}\ \tau\epsilon\ \gamma\epsilon\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$, l' $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$ et tous les termes de cette famille.

- $\epsilon\lambda\gamma$.
- $\epsilon\lambda\gamma$ $\pi\rho\omega\tau\eta$
- $\epsilon\lambda\gamma$ $\epsilon\sigma\chi\alpha\tau\eta$.

Le mot $\epsilon\lambda\gamma$ n'est point, comme on s'en souvient, l'invention d'Aristote. On le retrouve dans tous les systèmes qui précèdent le sien. Il y a plus; c'est qu'Aristote trouve la notion de l' $\epsilon\lambda\gamma$ déjà si nettement définie par les philosophes joniens qu'il n'eût presque rien à y ajouter, si ce n'en peut être un nouveau degré de précision. $\tau\acute{\omega}\nu\ \delta\epsilon\ \pi\rho\acute{\omega}\tau\omega\nu\ \phi\iota\lambda\omicron\sigma\phi\omicron\upsilon\gamma\omicron\alpha\kappa\tau\omega\nu\ \alpha\iota\ \pi\lambda\epsilon\acute{\iota}\sigma\tau\omicron\iota\ \tau\acute{\alpha}\varsigma\ \epsilon\nu\ \epsilon\lambda\gamma\varsigma\ \epsilon\acute{\iota}\delta\epsilon\ \mu\omicron\nu\alpha\varsigma\ \omega\acute{\iota}\theta\eta\sigma\alpha\iota\ \alpha\rho\chi\acute{\alpha}\varsigma\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu\ \epsilon\zeta\ \omicron\upsilon\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \epsilon\sigma\tau\iota\ \kappa\alpha\iota\ \alpha\pi\alpha\kappa\tau\alpha\ \tau\acute{\alpha}\ \omicron\nu\tau\alpha, \kappa\alpha\iota\ \epsilon\zeta\ \omicron\upsilon\ \gamma\acute{\iota}\gamma\eta\sigma\kappa\alpha\iota\ \pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\nu\ \kappa\alpha\iota\ \epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \epsilon\gamma\theta\epsilon\acute{\rho}\epsilon\tau\alpha\iota\ \tau\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\tau\alpha\acute{\iota}\omicron\kappa, \tau\eta\varsigma\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \nu\acute{\upsilon}\sigma\iota\alpha\varsigma\ \epsilon\pi\omicron\mu\epsilon\nu\acute{\omicron}\varsigma, \tau\acute{\omega}\nu\ \delta\epsilon\ \pi\acute{\alpha}\theta\epsilon\omicron\iota\ \mu\epsilon\tau\alpha\pi\alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}\lambda\omicron\upsilon\sigma\eta\varsigma, \tau\acute{\omega}\nu\tau\omicron\ \sigma\tau\omicron\iota\chi\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu\ \kappa\alpha\iota\ \tau\acute{\alpha}\upsilon\tau\eta\nu\ \alpha\rho\chi\acute{\eta\nu}\ \gamma\alpha\rho\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota\ \tau\acute{\omega}\nu\ \omicron\nu\tau\omega\nu,$

Met. I, Cap. 3, p. 10, l. 4. Br.

(1). Ce qui demeure fixe sur la variété des modifications, et d'où vient toute génération et où aboutit toute corruption, c'en est bien là l' $\epsilon\lambda\gamma$ péripatéticienne. Mais Aristote n'attribue pas en général cette définition de l' $\epsilon\lambda\gamma$ à tous les philosophes qui l'ont précédé. Nous savons en effet par lui-même, que l' $\epsilon\lambda\gamma$, dans l'école

Platonicienne, était entendue dans un sens particulier qu'il ne sera pas inutile de rappeler ici. ~~Par~~ la langue d'Aristote, ^{en effet, tout} ~~comme~~ sa philosophie ne peut guère s'élucider et s'expliquer que par son opposition avec celle de Platon.

Platon emprunta aux Pythagoriciens leur principe de l' $\alpha\alpha\epsilon\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$, ^{parce que} c'est-à-dire, cette matière indéfinie qui par elle-même n'est rien de déterminé et à laquelle s'applique le $\tau\omicron\varsigma\epsilon\upsilon$ pour en tirer les différents êtres de l'Univers. Mais au lieu de considérer avec les Pythagoriciens, ce $\alpha\alpha\epsilon\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ comme un principe simple, Platon le redoubla en quelque sorte en une dyade composée du grand et du petit (1). Or, comme on l'a fort bien démontré par le rapprochement de nombreux passages d'Aristote, ⁽²⁾ le grand et le petit sont eux-mêmes des principes composés, ou pour mieux dire, ce sont deux termes généraux qui embrassent non seulement telle espèce de contraires, comme le ^{pair et l'impair, le pair et l'impair} ~~beau et le laid, le bon et le mal~~, et les autres contraires mathématiques, mais encore beaucoup d'autres contraires, tels que le long et le court, le large et l'étroit, le froid et le chaud, etc. Ainsi, la dyade de Platon (qu'il l'ait ou non appelée ainsi) ⁽³⁾

(1) lib. I, ch. V, p. 21, l. 7. Or.

(2) I, 7, p. 32, l. 11.

XIII, 9, p. 283, l. 15.

Vid. Trendel. De Div. et Numeris. p. 61 199.

XIV, 1, p. 291, l. 28.

(3) Vid. Trend. Ibid. p. 48, 199.

4.

s'applique à tous les contraires. En quoi donc diffère-t-elle de la matière d'Aristote qui n'est autre chose, elle aussi, que ce qui renferme tous les contraires en puissance? Elle en diffère d'abord, en ce que la dyade de Platon, quoiqu'elle s'appliquât à toute espèce de contraires, avait pourtant retenu, suivant Aristote, de son origine pythagoricienne, un caractère trop exclusivement mathématique. (καὶ ὁ γὰρ τὸν ἀριθμὸν ἀπὸ τοῦ ἀριθμοῦ ἀποκαταστήσας) (1) Mais ce n'est là qu'une différence légère, et comme une nuance. La différence réelle, c'est que Platon, après avoir placé en quelque sorte en face l'un de l'autre, le grand et le petit, le large et l'étroit, le froid et le chaud, et les différents contraires, n'avait pas reconnu, faute de pousser ^{assez} loin l'analyse, la nécessité d'un troisième terme qui servirait de lien et de soutien aux deux autres, et rendrait possible leur coexistence dans le même sujet. Le défaut de ce troisième terme, de ce τρίτον τι (2) qui est ^{pourtant} ~~pourrait dire~~ l'essence de la matière, dans le système de Platon justifie ^{le reproche} ~~l'objection~~ qu'Aristote adresse à la dyade platonicienne, ~~mais qu'il lui reproche~~ d'être plutôt un attribut et une différence des choses que leur vraie matière. (3) C'est donc dans ce τρίτον τι qui peut bien ~~pourrait~~ avoir été soupçonné par Platon

(1) I, 7, p. 35, l. 7. M.

(2) XII, 2, p. 256, l. 24.

(3) I, 7, p. 35, l. 8.

40

mais qu'Aristote, le premier, eut le mérite de
dégager nettement, que réside la différence de
l'Édy de Platon et de celle d'Aristote.

Pour compléter l'explication de l'Édy, nous
devons dire quelques mots de deux termes, qui
tous deux jouent un rôle considérable dans le
système de Platon, je veux parler de l'Édy
πρωτὴ et de l'Édy κοινή.

Aristote n'a inventé aucun de ces mots; mais
ils ont dans sa philosophie une signification
précise et une portée que les philosophes
antérieurs ne leur avaient point donnée.

L'Édy πρωτὴ est l'Édy κοινή s'appuyant
l'une à l'autre. L'Édy πρωτὴ, c'est la matière
la plus indéterminée à laquelle on puisse remonter
en suivant l'échelle ascendante des transforma-
tions successives des corps (1) l'Édy κοινή
tout au contraire, en la matière la moins
indéterminée à laquelle on arrive quand on
suit l'échelle descendante des transformations. (2)
Un exemple éclaircira cette différence. Prenons
une statue d'airain; la matière de cette statue,
c'est l'airain sans doute; mais c'est aussi la
terre, puisque la terre est la matière de l'airain;
c'est aussi l'air, puisque l'air est la matière
de la terre; jusqu'à ce que l'on arrive à la
matière première au delà de laquelle on ne
peut plus remonter et qui est la commune

(1) IX, 8, p. 184, l. 15. Br.

(2) VII, 10, p. 148, l. 24.

6.

cette οὐσία, αὐτὸ τί ἦν εἶναι, c'est aussi ce
qu'Aristote appelle souvent εἶδος. (1)

Comme l'Idée Platonicienne, l'εἶδος d'Aristote
ou le τί ἦν εἶναι est l'essence de chaque chose.
Elle est aussi ce qui rend possible la connaissance
(2) et la définition de cette chose. Elle est encore
le principe commun d'où dépendent tous les
individus d'une même espèce. Mais au milieu
de toutes ces ressemblances, éclate en quelque
sorte une différence qui est la différence même
d'Aristote et de Platon. Pour Platon, l'idée
est séparée des individus (χωριστόν) et il n'y a
qu'une idée, une seule idée, pour la multitude
des individus, εἷς ἐπὶ πολλῶν. C'est le vice
de la théorie Platonicienne suivant Aristote.
L'εἶδος séparée des individus, n'est plus qu'une
abstraction de l'esprit. (3) Pour qu'elle soit, hors de
l'esprit, une réalité, il faut qu'elle se particu-
rise dans les choses. Alors, elle est encore un
τὸ καθόλου, un universel, mais un universel
en quelque sorte individualisé. Elle est le genre
en action acte dans l'individu. (4)

Ce qu'Aristote appelle le plus souvent dans
la Métaphysique εἶδος ou τί ἦν εἶναι, c'est
aussi ce qu'il nomme quelquefois ποσόν. (5)

(1) VII, 7, p. 129, l. 34. Br.

(2) VII, 5, p. 137, l. 13.

(3) VII, 13, p. 156, l. 24.

(4) VII, 9, p. 143, l. 29, et II, p. 150, l. 1.

(5) VII, 9, p. 130, l. 21.

la $\mu\alpha\rho\rho\gamma$ n'en est qu'une espèce particulière de
 $\tau\acute{o}\ \tau\acute{\iota}\ \gamma\upsilon\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$. C'est la forme des choses
 sensibles. (1) Or le $\tau\acute{o}\ \tau\acute{\iota}\ \gamma\upsilon\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ est tout autre-
 ment compréhensif, puis qu'il embrasse non
 seulement les choses sensibles, mais encore l'âme
 de l'homme et Dieu lui-même qui est le $\tau\acute{\alpha}$
 $\pi\rho\omega\tau\acute{o}\nu\ \tau\acute{o}\ \tau\acute{\iota}\ \gamma\upsilon\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$. (2) Cette signification
 exclusive de la $\mu\alpha\rho\rho\gamma$ non seulement dans la
 terminologie d'Aristote, mais dans la langue
 philosophique en général, est d'un autre côté,
 le double sens de l' $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$ qui est en même temps
 l'Idée Platonicienne et la forme péripatéticienne
 nous explique comment Aristote s'en trouve
 obligé de créer la formule $\tau\acute{\alpha}\ \tau\acute{\iota}\ \gamma\upsilon\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$,
 faute de trouver dans la langue un mot qui
 pût rendre nettement distinctement le
 point de vue qui lui était propre.

Outre l' $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$ et la $\mu\alpha\rho\rho\gamma$, il est encore
 deux autres formules qui se rattachent au $\tau\acute{o}$
 $\tau\acute{\iota}\ \gamma\upsilon\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$, savoir le $\tau\acute{\alpha}\ \tau\acute{\iota}\ \epsilon\acute{\iota}\sigma\tau\iota$ et le
 $\tau\acute{o}\ \delta\epsilon\ \tau\iota$.

Le $\tau\acute{\alpha}\ \tau\acute{\iota}\ \epsilon\acute{\iota}\sigma\tau\iota$ diffère du $\tau\acute{\alpha}\ \tau\acute{\iota}\ \gamma\upsilon\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$, en
 ce que le $\tau\acute{\alpha}\ \tau\acute{\iota}\ \gamma\upsilon\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ s'applique à l'essence
 propre d'une chose (3) tandis que le $\tau\acute{\alpha}\ \tau\acute{\iota}\ \epsilon\acute{\iota}\sigma\tau\iota$
 ne désigne que la qualité la quantité

(1) VII, 8, p. 142, l. 18. Br.

(2) XII, 8, p. 254, l. 1.

(3) VII, 4, p. 134, l. 13.

S.

à toutes choses (1) Voilà donc les deux termes
extrêmes de la série; la matière première est
indéterminée, l'ἔδῃ ἁπλῶς, et puis, l'airain qui
est sans doute une forme par rapport à la terre,
de même que la terre est une forme par rapport à
l'air, mais qui est une matière par rapport à
la statue d'airain et qui est la dernière matière,
ἐσχατὴ ἔδῃ.

- τὸ τί ἦν εἶναι

- εἶδος.

μορφή.

- τὸ τί ἐστίν.

- τὸ ἐκ τίνος.

Tout objet a une matière, une ἔδῃ, laquelle
est le fond de toutes les déterminations qu'elle
peut recevoir; mais par cela même que cette ἔδῃ
renferme toutes les déterminations possibles de
l'objet, elle est de sa nature indéterminée. Elle
ne peut donc à elle seule constituer ces objets,
lequel est un être déterminé. Il faut donc un
second principe, un principe de détermination.
C'est ce principe qu'Aristote appelle τὸ τί ἦν εἶναι
τὸ τί ἦν εἶναι, εἶδος, μορφή, τὸ τί ἐστίν, τὸ ἐκ τίνος.
~~Il faut donc un second principe de détermination~~
~~qui explique ces différences~~
~~et distingue les uns des autres~~

Essayons d'abord de rendre compte du τὸ
τί ἦν εἶναι, de cette formule singulière, dont
l'explication grammaticale est encore à découvrir
des philologues, formule dont l'intelligence est
si nécessaire pour avoir la clef du système d'Aristote.

(1) *Metaph. Phys. IV, 5, p. 291, c. Ed. Dur.*

Metaph. III, 6, p. 481, F.

Metaph. Phys. II, 1, p. 224, E.

Nous devons renoncer à résoudre la question grammaticale du τὸ τί ἦν εἶναι, et avouer que sous ce point de vue, cette formule est encore pour nous une énigme. Nous ne rappellerons même pas les conjectures plus ou moins ingénieuses, mais toujours plus subtiles que satisfaisantes, qui ont été proposées pour la résoudre par plusieurs critiques contemporains (1). Nous ne nous attacherons qu'au sens philosophique du τὸ τί ἦν εἶναι.

Le τὸ τί ἦν εἶναι, dans chaque chose, c'est l'ensemble de déterminations qui lui donnent un caractère et une physionomie propres. C'est ce qui dans cette chose, tombe sous une définition. C'est l'objet même de cette définition. Car la définition, l'ὁρισμός, n'est autre chose que la conception du τὸ τί ἦν εἶναι; ὁ ἀρισμός ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι λόγος. (2) Le τὸ τί ἦν εἶναι étant ce qu'il y a dans chaque chose de déterminé, de défini, de réel, il en résulte que le τὸ τί ἦν εἶναι qui fait qu'une chose est ce qu'elle est, et qu'à ce titre, il en le principe de son être, il en son essence, οὐσία, (3) πρῶτον οὐσία.

(1) Vid. Trendelenburg. De Prois etc. p. 40, 41.

et Michelet, Exam. Crit. p. 294, 295.

(2) VII, 5, p. 136, l. 13, Br.

Cf. VII, 4, p. 132, l. 11.

(3) VII, 2, p. 139, l. 24.

Cf. VII, 4, p. 124, l. 23. et VII, 10, p. 148, l. 6.

8.

remarque que le sens de ce dernier passage est fort équivoque, et peut fort bien être entendu de manière à ne laisser à Démocrite que les mots $\gamma\epsilon\iota\gamma\mu\epsilon\iota\sigma\alpha\iota$ $\delta\epsilon\iota\alpha\gamma\alpha\gamma\alpha$ qui n'ont plus à beaucoup près la même portée; si d'un autre côté, l'on observe que l'école Mégarique ne paraît pas avoir tiré grand parti de l'opposition du $\tau\alpha$ $\delta\epsilon\iota\alpha\gamma\alpha\gamma\alpha$ et du $\tau\alpha$ $\epsilon\upsilon\pi\eta\gamma\mu\epsilon\iota\sigma\alpha\iota$, et n'y a guères cherché qu'une objection difficile à résoudre; si au contraire, l'on considère la fécondité de cette opposition dans la doctrine d'Aristote qui a consacré un livre tout entier et un des plus beaux livres de la Métaphysique à poser la distinction de la $\delta\epsilon\iota\alpha\gamma\alpha\gamma\alpha$ et de l' $\epsilon\upsilon\pi\eta\gamma\mu\epsilon\iota\sigma\alpha\iota$, à définir chacun des deux termes, à les comparer, à les opposer, et à déterminer tous leurs rapports essentiels, on en amène à conclure que le point de vue du $\tau\alpha$ $\delta\epsilon\iota\alpha\gamma\alpha\gamma\alpha$ et du $\tau\alpha$ $\epsilon\upsilon\pi\eta\gamma\mu\epsilon\iota\sigma\alpha\iota$ n'a guères été que soupçonné avant Aristote, et qu'en dégagant ce point de vue, en le précisant, en le développant, en le fécondant par l'application, et l'élevant à son importance et à sa valeur réelle, Aristote l'a, pour ainsi dire, marqué de son sceau, et en a fait une des découvertes et des conquêtes de son génie. L'explication de l' $\epsilon\upsilon\pi\eta\gamma\mu\epsilon\iota\sigma\alpha\iota$ et de la $\delta\epsilon\iota\alpha\gamma\alpha\gamma\alpha$ doit donc avoir sa place dans ce travail.

Aristote définit quelquefois la $\delta\epsilon\iota\alpha\gamma\alpha\gamma\alpha$

1) IX, 1, p. 175, l. 25.

le principe du changement dans un autre
sujet, en tant qu'il est autre, ἀρχὴ μεταβολῆς
ἐν ἄλλῳ, ἢ ἄλλο (1) Par exemple, un médecin
en une térapie, dans ce sens qu'il est un principe
de changement par rapport au malade, lequel est
distinct de lui-même, ἢ ἄλλο. Réciproquement,
le malade est une térapie, à ce titre qu'il a la
puissance, ou pour mieux dire, la capacité d'être
modifié par le médecin.

2) IX, 9, p. 185, l. 10.

D'autre fois, Aristote définit la térapie, le
principe du changement dans le même sujet
en tant qu'il est le même, ἀρχὴ μεταβολῆς ἐν
αὐτῷ, ἢ αὐτό (2) Par exemple, un germe
humain est une térapie, parce qu'il est capable
de se développer à certaines conditions, et de
produire une forme humaine, laquelle lui est
inhérente, ἢ αὐτό.

Ailleurs enfin, Aristote embrassant ces défini-
tions partielles dans une définition plus
générale, appelle térapie tout principe de
changement, ἀρχὴ πάσης μεταβολῆς.

Mais il faut prendre garde que ce mot,
principe de changement, ne fasse illusion sur
le vrai sens de térapie. La térapie d'Aristote
n'est pas un principe actif, ~~car~~ c'est-à-dire
un principe qui se développe par lui-même,
un principe qui entre en mouvement par son
énergie propre et sans aucune intervention
étrangère. Térapie n'exprime en général

7.

et les autres catégories, (lesquelles, comme on sait, ont aussi une matière et une forme.) La forme d'une qualité, c'est son τὸ τί ἔστιν, en sorte que, ~~comme Aristotele l'a dit lui-même~~, le τὸ τί ἔστιν en le τὸ τί ἔστιν ἵππος ἵππος de qualités, les quantités, en un mot de tout ce qui n'est pas l'essence, ὡς περ καὶ τὸ τί ἔστιν οὗτος ἀνθρώπος τὸ τί ἔστιν ἵππος, ἀλλὰ ποῦν ἢ ποῦν τὸ τί ἔστιν ἵππος. (1)

Quant au τὸ τί ἔστιν, c'est une formule dont la fonction propre est de marquer le dernier degré de l'individualité. Elles s'appliquent à un objet que l'on peut montrer, pour ainsi dire, du doigt (2) C'est ce que les Scholastiques ont heureusement exprimé par le mot d' heucitas, tant comme ils ont fort bien traduit le τὸ τί ἔστιν ἵππος par quid dicitur.

Quand Aristotele a épuisé l'analyse du principe de une de la matière et de la forme, il développe un autre principe de une qui a une relation étroite avec le précédent, c'est celui de la puissance et de l'acte, de la δύναμις et de τ'ἐνέργεια.

(1) VII, 4, p. 134, l. 14. Br.

(2) Al. Aphrod. τὸ τί ἔστιν (hoc utique) consuevit Aristoteles de sensibilibus dicere, de que res que digito monstrari valet, et omnino de res que per se consistere possunt.

- δύναμις
- ἐνέργεια
- τὸ δύναμις
- τὸ ἐνέργεια
- ἐντελέχεια
- τὸ ἐντελέχεια

de mot *ὑράνιος* n'appartient à aucun titre à Aristote. Outre que ce mot existait, avant lui, dans la langue, il n'en pas même le premier qui l'ait appliqué aux matières philosophiques. Car nous le trouvons dans Platon presque à chaque page, absolument au même sens où l'a pris Aristote (1).

Il n'en est pas de même du mot *ἐρπύρεα*. Ce mot n'est point sans doute de l'invention d'Aristote, mais on peut dire en un sens qu'il en le premier qui l'ait introduit dans la langue philosophique pour l'opposer à *ὑράνιος*. Il est vrai qu'il paraît bien résulter du ch. III du livre C, et de la polémique qu'Aristote y engage contre l'école de Mégare, que les philosophes de cette école avaient non seulement établi la distinction du *τὸ ὑράνιον* et du *τὸ ἐρπύρειον*, et par conséquent employé le mot *ἐρπύρεα* au sens philosophique, mais même qu'ils avaient institué ^{les rapports} sur ~~l'opposition~~ ^{l'opposition} ~~l'opposition~~ de la puissance et de l'acte une discussion qui n'est pas sans profondeur. Il est encore vrai qu'une phrase du livre A (2) a l'air d'attribuer à Démocrite cette formule : *ἔρπυρ πᾶντα ὑράνιον, ἐρπύρεα δ' ἅλα*, laquelle exprime très nettement l'opposition du *τὸ ὑράνιον* et du *τὸ ἐρπύρειον*; Mais si l'on

(1) *Republ.* lib. V, p. 268 l. 6 199. D. B.H.H.

(2) XII, 2, p. 241, l. 7. B.

9.

qu'une capacité, c'est-à-dire une possibilité.
Ainsi un $\tau\acute{o}$ $\delta\epsilon\upsilon\alpha\gamma\alpha\iota$ ne s'actualise pas lui-même.
Pour qu'il passe de la virtualité à l'existence
réelle, il faut l'action de cet autre principe que
Aristote appelle le moteur, $\tau\acute{o}$ $\kappa\alpha\tau\alpha\gamma\alpha\gamma\alpha\iota$, $\tau\acute{o}$
 $\kappa\alpha\tau\alpha\upsilon\tau\acute{o}$. (1)

Souvent même, la $\delta\epsilon\upsilon\alpha\gamma\alpha\iota$ est moins encore
qu'une capacité. Elle n'est qu'une possibilité.
Elle ne suppose pas dans le sujet, même une simple
disposition virtuelle. Elle est uniquement fondée
sur ce que l'esprit, en supposant réalisé ce qu'il
conçoit comme possible, reconnaît qu'il n'en résulte
aucune contradiction: $\epsilon\sigma\tau\iota$ $\delta\epsilon$ $\delta\epsilon\upsilon\alpha\tau\acute{o}\nu$ $\tau\acute{o}\upsilon\tau\omicron$
 $\tilde{\omega}$, $\epsilon\alpha\nu$ $\epsilon\pi\alpha\rho\epsilon\chi\epsilon\iota$ η $\epsilon\pi\epsilon\phi\epsilon\upsilon\alpha$ $\alpha\upsilon$ $\delta\epsilon\chi\epsilon\tau\alpha\iota$ $\epsilon\chi\epsilon\iota\nu$
 $\tau\eta\upsilon$ $\delta\epsilon\upsilon\alpha\gamma\alpha\iota$, $\omega\tau\theta\iota\nu$ $\epsilon\sigma\tau\alpha\iota$ $\alpha\delta\epsilon\upsilon\alpha\tau\acute{o}\nu$. (2)

C'est au même sens qu'Aristote entend la
 $\delta\epsilon\upsilon\alpha\gamma\alpha\iota$, dans ces deux formules. D'un même
principe qui viennent si souvent dans la
Métaphysique: Il est possible que ce qui est
en puissance ne se réalise pas, $\epsilon\pi\delta\epsilon\chi\epsilon\tau\alpha\iota$ $\tau\acute{o}$
 $\delta\epsilon\upsilon\alpha\gamma\alpha\iota$ $\omega\tau$ $\mu\eta$ $\epsilon\pi\epsilon\phi\epsilon\upsilon\alpha$ (3) — toute puissance
implique une contradiction, c'est-à-dire, la
possibilité d'être ou de n'être pas, $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ $\delta\epsilon\upsilon\alpha\gamma\alpha\iota$
 $\alpha\phi\alpha$ $\tau\eta\varsigma$ $\alpha\pi\epsilon\gamma\alpha\sigma\epsilon\omega\varsigma$ $\epsilon\sigma\tau\omicron$. (4)

(1.) VII, 9, p. 145, l. 18 Cf. XII, 4, p. 243, l. 27. Cf. VII ^{et VIII} ^{partim}

(2.) IX, 3, p. 179, l. 2. Cf. V, 12. Br.

(3.) IX, 9, p. 187, l. 31.

Cf. XII, 7, p. 248, l. 9.

(4.) IX, 9, p. 187, l. 30

Cf. Ib. 9, p. 188, l. 14.

C'est là le sens le plus général de *δύναμις*.
Cependant la *δύναμις* entendue comme une
capacité, renferme plus qu'une pure possibilité,
cependant, elle tombe toujours sous la formule
ἡ δύναμις ἀγατῆς ἀντιπαρὸν ἐστίν. Car
un principe qui ne renferme pas en soi la cause
de son développement et qui ne peut se réaliser
qu'à la condition d'une action
étrangère, un pareil principe dépendant par
conséquent d'un autre principe et étant condamné
à ne jamais ~~se développer~~ sortir du possible si
celui-ci ne se développe pas, on peut évidem-
ment dire de lui qu'il renferme une possibilité
de non être, *ἀγατῆς ἀντιπαρὸν ἐστίν*.

Concluons que le point de vue de la *δύναμις*
est avant tout celui du possible.

Par suite, le point de vue de l'*ἐνέργεια*
est avant tout celui du réel.

Ainsi, l'*ἰδέα* n'existe que comme un *τὸ*
δύναμις, en ce sens que ses déterminations
qu'elle contient ne sont que possibles et non
réelles; (1) l'*εἶδος*, au contraire, ^{adpt} ~~en fait~~ quelque
chose de déterminé, elle existe en fait, *ἐν*
ἐργῳ. Elle est une réalité, *ἐνέργεια*. Tel
est le sens et l'étymologie de l'*ἐνέργεια*,
comme Aristote nous ^{l'apprend} ~~l'apprend~~ *ἐνέργεια τὸ ἐργον, διὰ τὰς συνήκειας ἐνέργεια*

(1) IX, 9, p. 186, l. 26.

ἀέχεται πρὸς τὸ ἔργον, καὶ. (1)

d'Édos en donc une ἐρέχτια. Elle en a aussi une ἐρεδέχτια. Examinons comment il en est ainsi, et nous serons conduits par là à la vraie signification de l'ἐρεδέχτια et à la différence positive, mais fort délicate à saisir qui la sépare de l'ἐρεδέχτια.

Lorsqu'une chose prend naissance, lorsqu'elle passe de la puissance à l'acte, soit qu'il s'agisse d'une génération naturelle ou d'une génération artificielle, le but auquel tend cette génération, c'est toujours la forme, le τὸ τί ἦν εἶναι. Cette forme, soit que l'art la produise ou que ce soit la nature, cette forme est la raison déterminante qui met en mouvement soit la nature, soit l'artiste. Car c'est cette forme que tous deux aspirent à réaliser. Or, il y a deux moments à considérer dans cette réalisation, le moment où elle n'est point encore complète et celui où elle est absolument consommée. Tant que la réalisation n'est accomplie encore, nous n'avons pas sans doute une vraie forme, un vrai τὸ τί ἦν εἶναι. C'en est qu'une forme plus ou moins inachevée. Mais enfin, c'est une forme, et non plus une pure ἐνέργεια; c'est une chose réelle et déterminée. C'est une ἐρέχτια.

C'est une ἐρέχτια; mais ce n'est pas une ἐρεδέχτια. La forme ne devient une ἐρεδέχτια que lorsque la réalisation est consommée, que

(1) IX, 9, p. 187. l. 5. M.

(2) IX, 9, p. 186, l. 17.

lors que le mouvement de la nature ou de
l'artiste est achevé, que lorsque le but de
la génération est atteint, que lorsqu'enfin
cette forme est tout ce qu'elle peut être en fait
de réalité et de perfection. Alors seulement,
elle est une vraie *ἐντελέχεια*, c'est-à-dire une
chose qui a atteint sa fin et qui la renferme en
soi, *ἐν τῷ ὅλῳ ἔχει*.

On voit donc que l'*ἐντέλεια* est distincte de
l'*ἐντελέχεια*. Sans doute, l'*ἐντελέχεια* est
une *ἐντέλεια*. Elle est le plus haut degré et le
comble de l'*ἐντέλεια*, c'est l'*ἐντέλεια* ou *ἐντελέχεια*
ἁπλῶς ἐντελέχεια. (1) Mais la *ἐντέλεια*
n'est pas vraie, et toute *ἐντέλεια* n'est pas une
ἐντελέχεια. Un *τὸ ἐντέλεια* peut avoir
quelque chose à faire encore pour atteindre son
but; par conséquent, il peut entrer en mouvement
en tant qu'*ἐντέλεια*. Au contraire, un *τὸ*
ἐντελέχεια, comme tel, ne peut plus se mettre
en mouvement; car tout mouvement suppose
une fin à atteindre, et le *τὸ ἐντελέχεια* a
atteint sa fin.

Telle est l'explication qui nous paraît s'accorder
avec évidence de l'ensemble des passages où
Aristote traite de l'*ἐντέλεια* et de l'*ἐντελέχεια*.

Aussi, malgré l'autorité d'un des plus grands
critiques de l'histoire de la philosophie, il nous
est impossible d'adhérer au sens qu'il donne

(1) IX, 9, p. 187, l. 5.

11.

à l'ἐντελέχεια d'Aristote.

« d'entéléchie d'Aristote qui a fait tant de bruit, dit Leibnitz (1) n'est autre chose que la force ou l'activité, c'est à dire, un état sous l'action suis naturellement, si rien ne l'empêche.

Je me joins ici à M. Trendelenburg pour (12)
remarquer que cet état sous parle ici Leibnitz
est bien plutôt le moment de la réalisation,
que celui de l'ἐντελέχεια.

Evidemment Leibnitz s'alle trop loin, en
wantant trouver non seulement une analogie,
mais une sorte d'identité entre la monade et
l'entéléchie d'Aristote. Il y a bien ce
rapport entre la monade et l'entéléchie, que
la monade renfermant en elle-même le principe
de toute la série de ses développements, se suffit
pour ainsi dire à elle-même comme l'entéléchie
et par conséquent est une chose indépendante
et accomplie en soi ; et dans ce sens, Leibnitz
a dit fort bien :

« Monades habent in se certam quandam
perfectionem (ἐξουσι τὸ ἐντελέχεια), Patent
quedam in eis sufficientia (αὐτάρκεια) vi
cujus sunt actionum suarum internatum
fontes, quasi automata incorporea. » (3)

(1) Lettre M. Rem. de Grouen. Desc. 11, p. 214.

(2) Trendelenburg. op. cit. 12, 1, 1. p. 320 19.

(3) Künig. Philos. syntheses etc. th. 18. Opp. 11, p. 22.
Desc.

Voilà bien pour le rapport de la monade et
de l'ἐντελέχεια; mais Leibnitz oublie de
marquer la différence. Elle est pourtant
profonde, et surtout, comme nous le verrons par
la suite, lorsqu'on applique la formule de
l'ἐντελέχεια à l'Être divin. Le point de vue
de la monade Leibnitzienne est celui d'un principe
essentiellement actif, d'un principe sous la
nature en le développement, tandis que
l'ἐντελέχεια d'Aristote exprime ^{un état qui est} ~~pratiquement~~
presque le contraire du développement, puisqu'il n'existe
que par la cessation et la consommation du
mouvement, puisqu'il appartient essentiellement
à l'Être achevé, accompli, qui se suffit à
lui-même dans un parfait repos.

Z, H, Θ

Après avoir (dans les *Divines Questions*) considéré
les êtres sensibles sous les deux points de vue
de la matière et de la forme (Z, H), de la
puissance et de l'acte (Θ), Aristote aborde
(dans le livre X) l'étude de l'Être dans ses
rapports avec l'Un (Ch. I et II) et passant de
là aux contraires, de l'Être et de l'un (Ch. III) il
expose (Ch. IV-X) une théorie complète des
contraires. C'est là que nous trouvons les
termes ἀρτιοίς, ὀσπυοίς, ἑναρτίωσις.

12.

- Ἀρτίπαις

- Στέρησις

- Ἐρριώσις

- Ἐρριώσις

Le mot ἀρτίπαις semble appartenir à Aristote. Du moins, nous ne l'avons jamais rencontré dans aucun ouvrage de Platon, et il ne se trouve ni dans l'Index de Mitchell, ni dans le Dictionnaire de Ast. Mais si le mot est d'Aristote, la chose ne lui appartient pas exclusivement. Car, quoiqu'avant Aristote, le principe de construction n'eût jamais été ~~formulé~~ si nettement formulé, et surtout établi avec tant de force et de rigueur que dans le IV^e livre de la Métaphysique il avait pu être reconnu expressément par Platon, notamment dans le Théétète et la République (1). Nous n'avons donc pas à insister sur l'ἀρτίπαις, puisque ce terme dans le sens philosophique ~~est~~ n'est point propre à Aristote, ne présente d'ailleurs aucune difficulté grammaticale.

Στέρησις se trouve ^{quelquefois} dans Platon ^{au sens} de privation. (V. l'Index Grecit. Platon. de Mitchell p. 643) ~~mais~~ Mais dans Platon, il n'appartient pas comme dans Aristote à la langue philosophique. Aristote en empruntant ce mot à la langue vulgaire, lui donna un sens particulier qu'il sera bon d'expliquer ^{ici} avec quelque détail, parce qu'il se rattache ~~indirectement~~ à la théorie péripatéticienne des contraires.

Quant à Ἐρριώσις, c'en est là un terme qui n'appartient pas plus à Aristote qu'aux

Pythagoriciens, à Platon et aux autres
philosophes du même temps. Nous n'en
parlerons donc que pour éclaircir les termes
analogues de $\alpha\rho\tau\iota\gamma\alpha\upsilon\varsigma$ et de $\sigma\tau\epsilon\rho\gamma\alpha\upsilon\varsigma$, et
aussi pour rendre compte de cette formule d'Aristote
qui se trouve plusieurs fois répétée dans les
livres B, Γ et I: $\epsilon\upsilon\ \epsilon\upsilon\iota\ \epsilon\upsilon\alpha\rho\tau\iota\omicron\nu$.

L' $\alpha\rho\tau\iota\gamma\alpha\upsilon\varsigma$, c'est la contradiction, c'est à
dire, le rapport de l'affirmation et de la
négation, du oui et du non.

La $\sigma\tau\epsilon\rho\gamma\alpha\upsilon\varsigma$ est en quelque façon une
contre $\alpha\rho\tau\iota\gamma\alpha\upsilon\varsigma$ (1) en ce que la privation d'une
chose est la négation de cette chose. Mais voir
en quoi la $\sigma\tau\epsilon\rho\gamma\alpha\upsilon\varsigma$ se distingue de l' $\alpha\rho\tau\iota\gamma\alpha\upsilon\varsigma$.
Elle s'en distingue de deux manières. D'abord,
l' $\alpha\rho\tau\iota\gamma\alpha\upsilon\varsigma$ n'est qu'une conception logique,
un point de vue de l'esprit; la $\sigma\tau\epsilon\rho\gamma\alpha\upsilon\varsigma$ a
une portée ontologique; elle indique une
absence réelle dans le sujet dont il s'agit. De
plus, la $\sigma\tau\epsilon\rho\gamma\alpha\upsilon\varsigma$, à la différence de l' $\alpha\rho\tau\iota\gamma\alpha\upsilon\varsigma$,
suppose dans le sujet une certaine disposition
réelle; par exemple, on dit qu'un homme est
privé de la vue, parce qu'il est de la nature
d'un homme d'y voir. ~~On ne peut pas~~ Mais on
ne peut pas dire d'une pierre qu'elle est privée
de la vue (quoiqu'il soit vrai de dire qu'elle
"n'y voit pas") parce qu'il n'y a qu'un homme qui
peut voir.

13.

pas faite pour voir.

L'évartiwois se distingue à la fois de l'artipaois et de la otépyois. L'évartiwois indique le rapport de deux choses qui diffèrent entre elles, non comme le oui et le non, mais comme par exemple, le blanc et le noir, le grave et l'aigu etc. Or, entre le oui et le non, il n'y a pas de milieu possible, tandis qu'entre deux contraires, il existe des intermédiaires, à *paragés*, par exemple, entre le blanc et le noir, il y a le gris, le rouge, le jaune etc.

L'évartiwois diffère donc de l'artipaois, en ce qu'elle admet des intermédiaires, tandis que l'artipaois n'en admet pas (1). Elle diffère aussi de la otépyois. En effet, la otépyois est une négation, et rien de plus, ~~comme~~ par exemple la privation du blanc, c'est le non-blanc, tandis que le contraire du blanc, c'est le noir. Or, le non-blanc n'est pas adéquate au noir.

Car si le non-blanc par excellence, c'est le noir, le gris est aussi un non-blanc, tout comme le jaune est le rouge. ~~comme aussi le gris, le jaune et le rouge.~~ Ainsi donc,

quoique la otépyois parfaite et absolue d'un contraire implique ^{dans le sujet l'existence de l'autre} ~~l'existence de son contraire~~ contraire, il n'en est pas moins vrai que la otépyois n'en pas l'évartiwois et que ces ont là deux points de vue ~~entièrement~~ distincts.

L'évartiwois définie comme nous venons de le faire, il est aisé de comprendre que dans un même genre, il n'existe que deux contraires.

Cela résulte de la notion même du rapport de
contrariété. C'est ce qui a conduit Aristote
à cette formule ~~qu'il a traitée~~ qui fort simple
au fond, demandait pourtant à être expliquée;
 $\epsilon\lambda\lambda\iota\gamma\iota\sigma\tau\alpha\iota$ $\epsilon\lambda\lambda\iota\gamma\iota\sigma\tau\alpha\iota$, Un contraire n'en oppose
qu'à un seul contraire. ^{cette formule doit}
maintenant s'entendre d'elle-même.

Nous croyons avoir épuisé l'examen
des formules et des termes de l'Ontologie. Il
nous reste à aborder, en nous appuyant sur
les explications précédentes, les formules
relatives à l'Être immobile et éternel.

Deux de ces formules, l' $\epsilon\lambda\lambda\iota\gamma\iota\sigma\tau\alpha\iota$ et l' $\epsilon\lambda\lambda\iota\gamma\iota\sigma\tau\alpha\iota$
ont déjà été considérées dans leur rapport
avec le monde des ~~êtres~~ ^{choses} sensibles. Mais ce n'est
n'a été là qu'une préparation à la connaissance
approfondie de ces formules qui ne peuvent être
parfaitement comprises que lorsqu'on a mesuré
la haute portée que leur donne Aristote en
les appliquant à l'Être Divin.

Une troisième formule dont nous devons
rendre compte, est celle du $\tau\omicron\upsilon\alpha\iota$ $\epsilon\lambda\lambda\iota\gamma\iota\sigma\tau\alpha\iota$.
Nous en avons, ~~à la vérité~~, touché déjà
quelques mots, mais ~~dans~~ l'explication
complète et définitive de cette formule importante.

14.

a dû être renvoyée à la seconde partie de ce travail.

Il reste enfin la célèbre formule : $\epsilon\omicron\tau\iota\tau\ \gamma\ \rho\omicron\gamma\omicron\iota\varsigma$
 $\rho\omicron\gamma\omicron\epsilon\omega\varsigma\ \rho\omicron\gamma\omicron\iota\varsigma$. Quoiqu'elle ne renferme aucun
 terme créé par Aristote, ni aucune alliance de
 mots qui lui soit propre; cependant, comme il
 n'en est pas moins vrai qu'Aristote en est le père,
 qu'elle en est restée après lui dans la langue de la
 science, et qu'il y a pour toujours attaché son
 nom; comme d'ailleurs, elle est un élément
 essentiel de la Théologie péripatéticienne et
 que si elle n'en point comprise, il est impossible
 d'entendre le vrai sens de l' $\epsilon\upsilon\tau\epsilon\lambda\epsilon\chi\epsilon\iota\alpha$ et de
 l' $\epsilon\upsilon\tau\epsilon\lambda\epsilon\chi\epsilon\iota\alpha$, nous avons cru devoir la
 soumettre à un examen sérieux, ~~et la soumettre~~ après
 de compléter par là tout ce que nous avons
 à dire sur les formules de la Théologie d'Aristote
 et par suite, sur cette Théologie elle-même.

- $\epsilon\upsilon\epsilon\gamma\gamma\epsilon\iota\alpha$.
- $\epsilon\upsilon\tau\epsilon\lambda\epsilon\chi\epsilon\iota\alpha$.
- $\tau\omicron\ \upsilon\upsilon\ \epsilon\upsilon\epsilon\lambda\epsilon\iota\alpha$.
- $\epsilon\omicron\tau\iota\tau\ \gamma\ \rho\omicron\gamma\omicron\iota\varsigma$
 $\rho\omicron\gamma\omicron\epsilon\omega\varsigma\ \rho\omicron\gamma\omicron\iota\varsigma$.

Le mot $\epsilon\upsilon\epsilon\gamma\gamma\epsilon\iota\alpha$ a dans la Métaphysique
 deux significations au fond trois distinctes, mais
 qui dans le discours se mêlent quelquefois et
 même se confondent au point que la différence qui
 le sépare en fait difficile à saisir. Voici ces deux
 significations: $\epsilon\upsilon\epsilon\gamma\gamma\epsilon\iota\alpha$ est ^{le plus} souvent opposé à
 $\tau\omicron\ \tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\alpha$, et il exprime alors le point de vue de
 l'actualité dans son opposition avec la virtualité.
 $\tau\omicron\ \tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\alpha$ est ce qui peut devenir réel, mais
 n'en est encore que possible; $\tau\omicron\ \epsilon\upsilon\epsilon\gamma\gamma\epsilon\iota\alpha$, au

contraire, en ce qui est réalisé. Dans ce cas, la signification d'ἐνέργεια tend à s'identifier avec celle d'ἐντελέχεια qui exprime, comme nous l'avons établi, le plus haut degré de la réalité, et s'applique ^{proprement} ~~exactement~~ aux êtres achevés et accomplis.

D'autres fois, ἐνέργεια se rapproche de νύξις et de πρᾶξις, et alors elle indique non plus une chose réelle, mais la réalisation d'une chose.

C'est dans ce sens qu'Aristote dit dans le IX^e livre: *δυνή γὰρ ἡ ἐνέργεια πᾶσι τοῖς νύξιν εἶναι*. (1) L'ἐνέργεια n'est plus alors identique à l'ἐντελέχεια; Elle n'est plus opposée à la δύναμις; Elle est le passage de la δύναμις à l'ἐντελέχεια; Elle se dit *κατὰ τὴν ἐντελέχειαν*, ou *κατὰ τὴν πρᾶξιν*, dit Aristote (2)

Les deux significations d'ἐνέργεια sont, comme on voit, fort différentes. Or, nulle part, il n'en est d'une plus grande conséquence de les distinguer avec rigueur que dans la Théologie. D'être divin, d'après Aristote, est un τὸ ἐνέργεια; l'ἐνέργεια en son essence, *ἀπὸ τῆς αὐτῆς οὐσίας ἐνέργεια* (3) Il s'agit de savoir dans quel sens Aristote prend ici l'ἐνέργεια. Est-ce dans le sens d'existence réelle et actuelle ou dans le sens de réalisation, d'action, de causation? La question est fort délicate;

(1) IX, 3, p. 179, l. 10.

(2) IX, 9, p. 187, l. 5.

(3) XII, 7, p. 246, l. 17.

16.
nous voulons établir c'est que le Dieu
d'Aristote est beaucoup plus un ^{principe} ~~état~~ parfait
et accompli vers lequel tendent de près ou
de loin tous les êtres de l'univers, qu'un
principe essentiellement actif dont la nature
soit de se développer et de produire sans
cesse l'activité du Dieu d'Aristote en
une activité ^{il lui manque} ~~très~~ réelle; mais
un élément fondamental qu'il n'était pas donné à la
~~philosophie ancienne de reconnaître~~ ^{philosophie ancienne de reconnaître}. C'est l'élément
de la création. Du défaut de cette haute notion, résulte
l'imperfection de l'activité divine dans Aristote. Cette
activité se trouve presque entièrement concentrée dans
l'action de la pensée. Or, si un Dieu qui pense
en déjà, à ce seul titre un Dieu-Providence, ce
n'en point la ^{la complète et vraie notion de la} ~~Providence~~ Providence, telle que
le Christianisme l'a enseignée aux hommes, et
que les grands représentants de la philosophie
moderne l'ont conçue.

La démonstration de ce point ~~non ressortira~~ ^{non ressortira}
nous l'espérons, de l'explication de la formule, $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon\gamma\ \rho\omicron\gamma\omicron\iota\varsigma$
 $\rho\omicron\gamma\omicron\upsilon\varsigma\ \rho\omicron\gamma\omicron\iota\varsigma$, combinée avec celle du
 $\tau\omicron\ \upsilon\upsilon\ \iota\upsilon\mu\alpha$.

Dieu, dans la théorie d'Aristote, est l'être
souverainement parfait. C'est le $\tau\omicron\ \pi\epsilon\upsilon\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon$
 $\epsilon\upsilon\tau\epsilon\delta\epsilon\chi\epsilon\iota$. Il s'ensuit qu'il pense. Car, s'il
ne pensait pas, on serait si digne, $\tau\iota\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$
 $\tau\omicron\ \sigma\epsilon\upsilon\tau\omicron\upsilon$; (1) Il serait comme un homme endormi.

(1) XII, 9, p. 254, l. 25 - Br.

16.

Non seulement Dieu pense, Il *est* le *voir*;
 mais sa pensée *est* une pensée éternelle *et*
 éternellement *en acte*; c'*est* une *royois*. Et non
 seulement la *royois* *est* une chose réelle *et* actuelle
 mais c'*est* une vraie action, un vrai développement.

ἐν ἑαυτῷ ὡς ἔστιν

(1) Cette pensée *est* la vie de Dieu, *voir* ἐν ἑαυτῷ
 ζωὴ (2)

Mais quel *est* l'objet de ^{la} ~~cette~~ pensée Divine?
 Cet objet, c'*est* Dieu lui-même. En effet, Dieu
est l'être qui existe le plus, puisque sans lui
 tous les autres êtres ne seraient plus, ou du moins
 ne seraient plus ce qu'ils sont. Dieu donc *étant*
 l'être en soi, il suit qu'il *est* ce qu'il y a de
 plus intelligible. Il *est* donc en même temps
 l'intelligence *et* l'intelligible en soi; Il *est*
 l'intelligence réfléchi sur elle-même *et* devenue
 pour elle-même intelligible, *voir* ὡς ἑαυτῷ
 ὁρᾷ ἑαυτὸν *voir* (3) Or, nous avons vu
 que cette intelligence de Dieu *est* une action,
 une *royois*, *et* que cette *royois* *est* le plus
 haut caractère de Dieu *et* sa vie même. Sa
 pensée *en acte*, la *royois* *étant* le fond de
 l'Être Divin, *et* cette ^{pensée} ~~royois~~ *étant* à elle-même
 son propre objet, il en résulte qu'elle *est* la
 pensée de la pensée *et* *royois* *royois*. (4)

Il ne faut pas dire que Dieu *est* la *royois*
royois. Ce serait imputer à Aristote une
 confusion d'idées qu'il n'a point commise,

- | | |
|---------------------------|----------------------------|
| (1) XII, 7, p. 249, l. 11 | (3) XII, 7, p. 249, l. 8. |
| (2) XII, 7, p. 249, l. 15 | (4) XII, 9, p. 255, l. 13. |

est supposé qu'il a pris la manifestation
essentielle de l'être pour lui-même,
que son Dieu par conséquent n'est point l'être
vivant, mais la vie, c'est-à-dire, une
manifestation sans ~~substance~~ principe, et
pour employer les formules modernes, une
cause sans substance.

Nous ne pensons pas qu'il ^{y ait} ~~soient~~ des raisons
suffisantes pour imputer à Aristote une
pareille doctrine. Son Dieu n'est pas seulement
une $\epsilon\rho\upsilon\sigma\tau\epsilon\alpha$; c'en est un $\tau\acute{o}\ \epsilon\rho\sigma\tau\alpha\tau\acute{\alpha}\nu$ (1) Ce
n'est pas seulement une $\zeta\omega\eta\ \alpha\pi\iota\sigma\tau\acute{o}\gamma$ naï
 $\alpha\iota\delta\iota\omicron\varsigma$ (2) C'en est, comme il le dit expressément
un $\zeta\omega\alpha\tau\ \alpha\iota\delta\iota\omicron\varsigma\ \alpha\pi\iota\sigma\tau\acute{o}\tau\omicron\varsigma$ (3) Aussi, dans le
18^e Chapitre, il ne dit pas que Dieu est
la $\nu\acute{o}\gamma\omicron\iota\varsigma$ $\nu\acute{o}\gamma\omicron\epsilon\upsilon\varsigma$; il dit que la pensée
en acte, la vraie pensée, la pensée divine
(et non pas Dieu lui-même) est la pensée
de la pensée. $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\tau\ \alpha\pi\alpha\ \nu\alpha\iota$, $\epsilon\iota\pi\epsilon\rho\ \delta\omicron\tau\epsilon$
 $\tau\acute{o}\ \nu\pi\acute{\alpha}\rho\iota\sigma\tau\omicron\tau\omicron\varsigma$, naï $\epsilon\omicron\tau\iota\gamma\ \nu\acute{o}\gamma\omicron\iota\varsigma\ \nu\acute{o}\gamma\omicron\epsilon\upsilon\varsigma$
 $\nu\acute{o}\gamma\omicron\iota\varsigma$ (4)

On objecte que dans la doctrine d'Aristote
la puissance est antérieure à l'acte. (5) Mais
que résulte-t-il de là? Voudrait-on identifier
le point de vue de la puissance avec celui de
la substantialité, et le point de vue de
l'acte avec celui de la causation? Mais cette
identification n'est point justifiée ^{par rien} et est fautive.

(1) XII, 6, p. 747, l. 16.

(2) XII, 7, p. 244, l. 17.

(3) Ibid. l. 18.

(4) XII, 9, p. 255, l. 13.

(5) IX, 9, parim.

17.

bien se donner de garde d'imposer à un
 système qui a deux mille ans de date des
 formules et des points de vue ^{tout} modernes. Le
 point de vue de la Dérivée ne correspond pas
 à celui de la substance; car alors, on serait
 conduit à cette conséquence ^{absurde} que les êtres périssables,
 lesquels ^{tomberont sous la Dérivée} ~~existent en puissance~~ ont plus de
 substantiâité que l'Être éternel et nécessaire,
 dans la connaissance l'essence en lui absolument
 la Dérivée. La Dérivée n'est donc pas la
 substance. Elle exprime un point de vue tout
 différent, ^{qui est} comme nous l'avons établi, celui de
 la possibilité. De même l'événement en
 l'actualité est non la causation. Qu'on il
 résulte que lorsque Aristote donne à l'événement
 l'antériorité sur la Dérivée, il n'en pose
 question de l'antériorité de la causation sur
 la ^{substantiâité} ~~substantiâité~~ mais de celle de l'actualité sur
 la ~~substantiâité~~ le possible. Ainsi entendu,
 le principe d'Aristote que l'événement en
 antérieur à la Dérivée n'en plus absurde,
 puisqu'il ne signifie pas autre chose, sinon
 qu'il faut remonter à un premier Être qui
 n'est point simplement possible, mais réel,
 et non seulement réel, mais éternellement et
 nécessairement réel.

Concluons que le reproche fait à Aristote
 d'avoir en quelque sorte étouffé le point
 de vue de la substance sous la prédominance

exclusive du point de vue de la causation, n'en peut assurément pas suffisamment justifier. Il en va de même de cette autre imputation, que le Dieu d'Aristote n'est point Providence. En effet, un Dieu qui se pense, qui se pense éternellement, qui agit éternellement en se manifestant à lui-même, n'est Dieu en déjâ Providence. Ce n'en pas tout. Outre ce premier élément de la notion d'Providence, le Dieu d'Aristote en renferme encore un autre. Car ce Dieu est la fin suprême de toutes choses. Il est pour toutes les êtres de l'univers un objet de desir et d'amour. tout mouvement en effet, toute génération se fait en vue du Bien, c'est à dire en vue de Dieu. tout est ordonné à cette fin unique, $\pi\rho\sigma\varsigma\ \tau\omicron\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \sigma\upsilon\tau\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\tau\eta$ (1)

C'est là le sens du $\tau\omicron\ \sigma\upsilon\ \epsilon\upsilon\eta\mu\alpha$. Le terme $\tau\omicron\ \sigma\upsilon\ \epsilon\upsilon\eta\mu\alpha$, comme terme philosophique, appartient sans doute à Aristote, c'est à dire qu'Aristote en le premier qui l'ait employé pour exprimer d'une manière générale le principe de la fin; mais outre qu'il ne paraît en aucune manière avoir été créé par Aristote, et qu'il est composé d'après les analogies de la langue Grecque, ^{il} n'exprime au fond aucun principe nouveau ^{particulièrement} qui soit propre à Aristote. Qu'aurait Aristote en disant

(1) XII, 10, p. 286, l. 9.

Dis, Platon a reconnu et mis en lumière le principe de la fin avec une profondeur admirable. Seulement il a appelé ce principe τὸ ἀγαθόν, τὸ αὐτὸ ἀγαθόν; et Aristote qui l'appelle aussi τὸ ἀγαθόν, l'a nommé encore τὸ οὐ εἶνα. Il n'y a point là de découverte. Aristote n'en est que disciple de Platon, et pour n'être que juste, il aurait bien fait d'en convenir.

Mais ne croyons pas d'ailleurs en conséquence devoir insister sur le τὸ οὐ εἶνα comme formule. Mais il est important d'examiner quel est le rôle que joue le τὸ οὐ εἶνα dans la Théologie d'Aristote, si l'on veut bien comprendre la vraie nature et le vrai caractère de Dieu, et par suite rendre compte du sens vrai de τὸ ἐσπύρεα et de τὸ ἐκτελέχεια, et qui est le but que nous poursuivons dans toute cette discussion.

Le principe du τὸ οὐ εἶνα ^{est} est d'une si grande importance dans la doctrine d'Aristote et il l'a sans développement que ce principe a comme absorbé l'ἀπὸ νηγόμενος. Dieu est sans doute le moteur suprême, pour Aristote; C'en même à ce titre que la nécessité de son existence nous est démontrée; Mais ne nous arrêtons pas à ces mots ^{μὴν} μὴν ἀνίημι, et demandons à Aristote comment Dieu meut

19.

Chrétien, ce Dieu qui n'est pas seulement
 la fin de la Création, mais son fond même
 et sa substance, ce Dieu dont tous les Etres
 finis ne sont que des émanations, et comme
 des acibnity, que des fulgurations continuelles.
~~A~~ Aristote ne s'en point élevé et ne pouvait
 pas s'élever à cette notion. Il ne faut pas
 lui en faire un reproche; mais il faut constater
 le fait avec soin, parce que ~~cette objection~~ ~~historique~~
~~requiert~~ ~~un~~ ~~examen~~ ~~moins~~ ~~que~~ la question ~~même~~
 du progrès de la philosophie y est engagée.

Acibnity, qui a son savoir immense et
 sa profonde intimité, se en puis partant
 dans les grands monuments philosophiques
 le fondement est la racine de son propre
 système, et on retrouve dans l'érudition
 d'Aristote, son monade et son principe de
 la force.

Nous croyons que Leibnitz s'est trompé, et
 nous avons dit comment. La monade est
 un principe dont l'essence est le développement,
 tandis que l'érudition exprime l'état
 d'un être accompli qui se suffit ~~par~~
 à lui-même dans un parfait repos.

Cette différence, transportée du monde
 sensible à la Théologie, établit, comme nous

venons de le montrer une ~~dissertation~~ ~~distinction~~
séparation profonde entre le Dieu d'Aristote et celui
du Christianisme et de Leibnitz.

Rien de cette différence que Leibnitz a
passée, que ~~seule~~ ~~principalement~~ la
supériorité de la
monadologie sur le système d'Aristote, est la
gloire de Leibnitz, quoiqu'il en dise Leibnitz
lui-même.

Il faut donc faire la part des temps et des
hommes, et rendre à chacun ce qui lui appartient.
À Aristote, l'épiphrase est l'essence qui
renferme un grand fonds de vérité; à Leibnitz,
la monade est le principe de la force qui en
contiennent plus encore.

Nous avons à rendre compte de la polémique
célèbre dirigée par Aristote contre la Théorie des
Idées de Platon. Nous commencerons par exposer
cette théorie d'après Aristote lui-même; nous
examinerons ensuite la réfutation qu'il en a don-
née.

Aristote a consacré à l'exposition du sys-
tème de Platon un chapitre entier du 1^{er} livre de sa
métaphysique; une foule de passages épars dans
ses autres écrits servent de commentaire ou
de développement au résumé succinct contenu
dans ce chapitre. En rapprochant ces divers
passages, et en les disposant dans le cadre tracé

Q. a-t-il eue de l'aut. d'avoir fals. la doct.
de son maître. Ce reproche a-t-il quelque fondement?
C'est ce que nous devons examiner avant tout; Il
~~importe d'établir d'une manière précise~~ car s'il
est vrai que nous combattons Platon, Aristote etc.
altère son système, quel intérêt présenterait alors la
polémique? quelle importance historique devrait en
avoir son témoignage?

pas Aristote lui-même, on obtient une exposition complète du ~~tout le~~ système D. Platon. Cette exposition, si on la compare à la Doctrine des dialogues, est presque partout d'une grande fidélité; mais elle renferme une partie importante du ~~système de Platon~~, que les dialogues ne contiennent point, et qui est comme dans l'antiquité sous le nom de dogmes inédits de Platon, & a appelé Sophista. Sur ces dogmes inédits, le témoignage d'Aristote est unique. Il importe donc d'en discuter avant tout la valeur, ^{de ce témoignage} et de chercher s'il y a quelques fondemens solides aux accusations dont Aristote a été l'objet.

Si l'on applique au témoignage d'Aristote

page 2.

L'abord, car de la solution dépendra le Degré
d'importance historique que nous devons accorder
à l'explication que Aristote de cette partie du syst-
tème de Platon dans ou ne pens approuver la fidélité
à l'avis des dialogues. ~~Car d'un autre côté, il est~~
~~toujours convenable,~~
~~tenant alors de rendre compte de la polémique~~
~~d'Aristote contre Platon, de déterminer le vrai caract-~~
~~ère de cette polémique & au témoignage d'Aristote~~
~~de si l'on applique son témoignage d'Aristote~~
~~les règles de la critique ordinaire, on le con-~~
~~vaincra sans peine qu'il est impossible de~~
~~supposer qu'il ait falsifié la doctrine de Platon. ce~~
~~est impossible d'admettre les diverses accusations dirigées~~
~~contre lui. D'abord, Aristote n'a pas pu le tromper~~
~~lui-même sur le système de son maître: il fut~~
~~pendant 20 ans le disciple de Platon; et avec~~
~~cette intelligence dont il était doué, avec cet im-~~
~~me desir insatiable de l'œuvre~~
~~meille de son maître qui l'a constamment~~
~~dominé constamment, il dut saisir avec une~~
~~exactitude dans la science de son maître,~~
~~et puis, dans ce commerce habituel, une~~
~~connaissance complète des doctrines de son~~
~~maître~~

maître, ~~et présenter aussi avant que possible~~
 dans la pensée même de Platon. ~~Et il est évi-~~
 dent qu'il a parfaitement connu le système de
 Platon; il ne l'en pas moins qu'il a dû le repro-
 duire avec fidélité; car il écrivait au milieu
 pour ainsi dire au milieu d'autres Disciples de
 son maître, qui étaient là pour le contredire, et
 qui n'auraient pas manqué à ce devoir! D'ailleurs
~~quoique son témoignage soit unique aujourd'hui, si~~
~~il ne nous offre plus aucun autre témoignage~~
 d'Aristote, à l'époque où il écrivait, tous le
~~les contemporains originaux~~
~~monde avant tous les yeux des ouvrages de Speu-~~
 sippe, d'Hestée, d'Héraclides de Soles, de Xénocrate,
 où étaient reproduits les dogmes inédits ^{de Platon} ~~par Platon~~
 de Platon, ~~de Platon approuvés~~; en présence
 de documents aussi nombreux, qui eussent fal-
 sifiés la doctrine du maître, et fondé une réfuta-
 tion sur des allégations ^{inexactes} ~~mensongères~~? La vérité
 d'Aristote est donc ^{par cela seul} ~~non~~ de toute contestation; ^{mais}
~~quand nous n'aurions d'autre renseignements~~
~~sur cette époque même nous n'aurions pas pour~~
~~l'établissement de motifs aussi faibles, nous n'hési-~~
 rions pas à nous en fier à ce grand et sincère

1. αμφότερα γὰρ οὐτοὶ φιλοῖν οὐδὲν ἀποσιμῶν τὴν ἀλγύ

Ιερὰ. Μορ. Νικ. λ. λ. ε. 4.

3
75
esprit d'Aristote, à cet amour sérieux
et désintéressé du vrai qui respire dans tous
ses écrits. Aristote est bien au-dessus de tous
ces soupçons de vanité spéculative, et pour nous
résumer d'un seul mot sur cette question prélimi-
naire, nous dirons avec Aristote lui-même
qu'entre deux amis, Platon et la vérité, il
a choisi la vérité.

L'autorité des témoignages d'Aristote ainsi
établie, il nous reste à déterminer les sources dans
lesquelles nous pourrions puiser ces témoignages.
Aristote avait composé sur les doctrines de Platon
un ouvrage intitulé *τοῦ φιλοσοφίας* ou *τοῦ τὰ φιλοσοφία*^{Taylors}
~~τοῦ~~, dont il est fréquemment question dans les
anciens commentateurs. M.^e Brandis ~~pour~~ considère
plusieurs passages d'Asclépius, de Simplicius, de The-
mittius et même de Philopon, comme des citations
textuelles de cet ouvrage, et ~~ces passages~~ ne trou-
vant nulle part ^{ces passages} dans ce qui nous reste d'Aris-
tote, il prétend 1^o que le *τοῦ φιλοσοφίας* est perdu,
2^o que l'on doit le tirer des lambeaux qui nous
en ont été conservés par les commentateurs, comme

76

de l'ensemble d'Aristote ou le bert des autres bêtes
D'Aristote, nous reconstruis la partie du sys-
tème de Plotin qui ne se retrouve pas dans
les dialogues. La première partie de cette conclu-
sion ~~est~~, avant ~~me~~ ou longtemps avant m.
Grandis, la première partie de cette conclusion
avait été vivement controversée, et Samuel
Petit, en montrant que presque tout le renseigne-
ment qui nous ont été transmis sur le corps
philosophique ^{peuvent être facilement rapportés} se rapportant aux trois derniers li-
vres de la métaphysique, avait établi l'iden-
tité du corps philosophique en de ces trois livres.
D'une autre côté Murat, et après lui, m. Grandis
signalaient des différences qu'il est impossible de
résoudre. M. Michelet de ^{Comment} Berlin concilie ces
deux opinions; ~~et admet~~ ^{M. Michelet de Berlin y est parvenu. Il admet} que les trois livres
A, M et N de la métaphysique sont en effet
le corps philosophique, mais qu'Aristote avant
de faire entrer ces ouvrages dans le corps de sa
métaphysique, l'a remanié et modifié ^{considérablement} sur plu-
sieurs points. Si l'on adopte cette solution, il
sera difficile de penser que les passages allégués
par m. Grandis soient en effet des citations

1. Αρχὰς ἔσονται εἰς τὸν εἶδος τούτων εἴς τε τὴν μονάδα καὶ
διάδα, καὶ τετραδά, διότι οἱ αὐτοὶ μονάδος συντίθενται
μέχρι τῆς τετραδος ποιοῦντος τὸν δίσκο (α - β - γ - δ,
δίσκος γίνεται) — ----- Philop. 1^o de anal. pr. de
omnibus — est per m. d. d. d.

4
77
hypothèses; ~~et~~ ~~lors même que l'on croirait avec lui~~
~~que le corps epistémias est perdu~~, ^{mais} rien ne le
prouverait encore, ~~lors même que l'on penserait,~~
~~contre toute probabilité, que le corps epistémias~~
~~est un ouvrage perdu.~~ Les passages protent ^{iridiquement} ~~pour~~
le caractère d'opinions récentes, à l'appui desquelles
le commentateur invoque l'autorité du corps ep-
istémias; et il en est qui contiennent des doctrines
~~évidemment empreintes de néoplatonisme~~
~~qu'on ne peut en aucune façon attribuer à Aristote~~
~~et qui, suivant la remarque de M. Brandebourg~~
~~trahissent un auteur néoplatonicien~~. Pour
ne ferons donc aucun usage de cet enseignement; et
l'unique source les ouvrages qui nous restent sous
le nom d'Aristote sous l'unique source à
laquelle nous puiserons.

Pour exposer, d'après ces ouvrages, la Théorie
des Idées de Platon, voici la marche que nous
avons cru devoir suivre.

Le 1^{er} chapitre du premier livre de la
Métaphysique contient, comme nous l'avons

78

Déjà Dit, une exposition très concise, mais
presque complète, de la Théorie des Idées de
Platon. Il ne s'agit donc que de développer ce
résumé, et de l'entourer des lumières que nous
pourrons puiser dans le reste des écrits d'A-
ristote. Or, on peut distinguer, dans le 1^{er}
chapitre du 1^{er} livre de la métaphysique deux
parties distinctes. La première montre comment
Platon a été conduit à la théorie des Idées,
elle expose cette théorie, elle décrit les Idées,
leurs caractères, leurs rapports avec le monde
sensible; elle les distingue à la fois des choses
sensibles et des choses intermédiaires. La seconde
partie les considère dans leurs éléments; elle
fait voir comment Platon a emprunté aux
pythagoriciens ces éléments des Idées, et comment
il a modifié leurs théories en les introduisant
dans la sienne. Enfin, elle nous apprend qu'en
tout que formées de ces éléments, les Idées sont
des nombres. Là se termine la partie d'expo-
sition que contient

ce chapitre, Aristote ne se proposant pas
dans le premier livre d'examiner à fond les
systèmes antérieurs, mais d'en présenter les
principaux points. Après avoir suivi jus-
que là ^{le ch. du 1^{er} l.}, nous compléterons notre exposition, en
examinant plus attentivement, toujours d'après
Aristote, la nature numérique des Idées; et ce
ne sera qu'après les avoir ainsi examinées pro-
posant ainsi dire sous toutes leurs faces, que nous
~~chercherons quel est leur rapport avec le Dieu de Platon, et~~
~~aborderons la question de savoir si le nombre~~
~~est une chose, comme le Dieu, et s'il a une complexité de ces rapports~~
~~des Idées, est limitée, et si les Idées existent~~
~~quelque part dans l'espace, ou si elles résident~~
~~seulement dans la pensée divine et dans~~
~~la pensée humaine.~~ Le monde des Idées
ainsi exploré, il ne nous restera plus, pour
clore l'exposition de tout le système, qu'à a-
jouter quelques mots sur ^{la nature des} choses intermédi-
aires et les des choses sensibles.

Chercherons quel est leur
rapport avec le Dieu de Pla-
ton, et que nous nous deman-
derons si Aristote a connu ce
Dieu, et s'il a tenu compte
de ces rapports.

Aristote au commencement du chapitre
qui nous servira de guide indique en quelques

nots les antécédents historiques de Platon.
C'est une des gloires de ce dernier d'avoir su tirer
parti des lumières de ses devanciers, et profiter
même de leurs erreurs. Les antécédents que qu'a
Aristote attribue à Platon sont les Pythagoriciens,
Cratylle et Socrate. Mais c'est surtout en
~~étudiant les Idées dans leurs éléments, que~~
nous retrouverons les traces de l'influence py-
thagoricienne, lorsque nous étudierons les Idées
dans leurs éléments; mais c'est pas l'influence
de Cratylle et l'influence contraire de Socrate
que Platon a été conduit à admettre la
Théorie même des Idées.

~~Dès sa jeunesse, Platon se familiarise dans~~
~~le commerce de Cratylle avec les opinions d'Héraglité~~
~~Cratylle, que toutes les choses sensibles sont livrées~~
~~à un perpétuel écoulement. Nous dans~~
~~ces doctrines, il les conserva tout ^{dans la suite} la vie, et porta lui~~
~~le monde sensible ne fut jamais qu'une vaine~~
~~apparence, une image, un reflet de la réalité, qui~~
~~ne pourrait ⁿⁱ exister ni être connu, ni ^{exister} ni être~~

Voici comment Aristote rend compte de l'origine de
cette théorie. Nous citons les propres paroles
~~pour citer les propres paroles d'Aristote :~~

" D'ici la jeunesse de Platon se familiarisa dans le
commerce de Cratyle avec les opinions d'Héraclite
que toutes les choses sensibles sont dans un perpétuel
écoulement, et qu'il n'y a pas de science de ces
choses ; et dans la suite il garda ces opinions.
D'une autre part, Socrate s'étant occupé de
morale, et non plus d'un système de physique,
et ayant d'ailleurs cherché dans la morale ce qui
il y a d'universel, se porta le premier son atten-
tion sur les définitions, Platon qui le suivit et le
continua fut amené à penser que les définitions
devaient porter sur un ordre d'idées à part et
nullement sur les objets sensibles ; car comment
une définition commune s'appliquerait-elle aux
choses sensibles livrées à un perpétuel changement ?
Aristote trace nettement, dans ce peu de mots,
la véritable origine de la théorie des Idées de
Platon. Platon est avant tout le disciple de
Socrate ; comme Socrate il part de la défini-
tion, et fait porter la science sur les univer-

Sans, qu'il appelle Des Idées. Mais ces
Idées sont-elles de pures conceptions De l'esprit,
ou se distinguent-elles de l'esprit qui les con-
çoit, et si elles s'en distinguent, existent-elles
dans les choses sensibles, ou ont-elles leur existence
à part?

D'abord les Idées de Platon ne sont pas de
pures conceptions de l'esprit humain; elles ne sont
pas des abstractions faites par nous à notre usage;
elles sont en nous; mais elles sont supérieures à
nous, et nous ne sommes les maîtres, ni de les chan-
ger, ni de les détruire, ni de nous y soustraire.
Leur existence est indépendante, même de l'es-
prit qui les conçoit. Que les choses que l'es-
prit perçoit; l'Idée reste. Elle reste, non pas
pour être l'objet de la pensée divine, s'il y a
un Dieu, et pour devenir celui de la pensée
humaine dès qu'un être pensant commence
d'exister. Or, si l'Idée ne tombe ni sous la
génération ni sous la corruption, elle est éternelle.

Puis que l'Idée est éternelle, et qu'elle n'est
pas un simple produit de l'activité humaine,
il reste qu'elle existe dans les choses sensibles

A. ο μὲν ἑκαστὸς τὰ κατ' ὅλον οὐ χωρίζεται
οὐδὲ τοὺς ὁρίους αἱ δ' ἐκρίσθη, καὶ τὰ τοιαῦτα τὰ
τῶν ἰδεῶν ἐκδηλοῦνται. Met. 13, c. 4. p. 266 l. 20

ou qu'elle ~~est~~ ait une existence à part. Platon,
 disciple de Cratyle, ne pourrait pas hésiter. Comme
 en effet, nous dit Aristote, une Définition commun-
 ne s'appliquerait-elle aux choses sensibles, livrées
 à un perpétuel changement? Cratyle ne voulait
 pas même qu'on pût lui donner un nom. Platon
 sépara donc les Idées, objet de la Définition et de
 la science, ~~et~~ de l'esprit, qui les conçoit, ^{pour les formes} et des
 choses sensibles, qui ne sont ni éternelles, ni stables,
 et que la Définition ni la science ne sauraient at-
 teindre. L'Idée n'occupe aucune place
 dans l'espace: elle est nécessairement dans une intel-
 ligence, mais ~~elle y est~~ ^{pour parler le langage mo-}
~~derne, elle y est objectivement~~ ^{pour en faire son objet dans l'intel-} ~~elle en~~ ^{elle en} demeure la
 parée par la nature, $\chi\alpha\rho\iota\tau\epsilon\rho$. Elle est une es-
 sence, οὐσία, elle est même ce qui est le plus
 essence, $\mu\alpha\kappa\rho\iota\sigma\tau\alpha\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$; Elle est ce qui est réel-
 lement, $\tau\omicron\ \omicron\upsilon\tau\omega\varsigma\ \omicron\upsilon\tau$. ~~C'est en donnant~~
 C'est en donnant à l'Idée le caractère d'essence
 indépendante, ^{distincte} ~~separée~~ des choses sensibles, que Platon
~~et~~ le sépare de Socrate, et jette les fondements
 de l'idéalisme. ^A C'est là le point capital, la base
 du système de Platon: les ^{Idées} ~~universelles~~ existantes

84

à part Des Individus, non comme ^{des} abstractions,
non comme ^{des} conceptions de l'esprit, mais comme
des êtres réels et les plus réels de tous les êtres.

Telles sont donc les Idées de Platon. Pour
ce qui est de la nature du phénomène est exclu de
celle de l'Idée. Le phénomène est éphémère, et
l'Idée éternelle; il est multiple et mobile; elle est
une pour chaque genre, το ἓν ἐστὶ καὶ ἓν ἑκάστῳ, elle
est immobile, δοκῶσι γὰρ αὖ ἰδῆαι κινεῖσθαι.
~~Elle est l'objet immuable~~

Am. post. p. 113. l. 25. Delk.

Aristote dans le chapitre que nous suivons, et
après avoir, comme nous l'avons vu, ~~trouvé~~ indiqué
en peu de mots l'origine du système de Platon, et
la nature des Idées, ajoute, que les choses sensibles
existent en dehors des Idées et sont nommées
d'après elles. Cependant il n'y a pas d'Idées de

page 7 bis.

Enfin il n'y a pas d'Idées communes à tous les phénomènes sensibles. Les témoignages d'Aristote sont nombreux à cet égard; et quoiqu'en lisant les Dialogues on rencontre souvent des expressions telles que l'Idée de table, l'Idée de dit, et qu'il ne soit pas difficile d'en retrouver d'analogues dans Aristote lui-même, il s'en suit à plusieurs reprises que, de l'aveu de Platon, il n'y a pas d'Idées des objets d'art, *οὐκ ἔστι τέχνης ἰδέα, οὐκ ἔστι καλλιτεχνίας ἰδέα, οὐκ ἔστι γὰρ ἰδέα τοῦ ἑκάστου*. Il n'y en a pas d'avantage du relatif, de l'accident, en un mot de tout ce qui n'est pas essence. *τὸ οὐκ ἔστιν ἀνάγκη ἰδέαν εἶναι*. Enfin il n'y a pas d'Idée commune qui s'applique à une série d'individus dont l'un est antérieur à l'autre: *ἔνθα οἷς τὸ ὀρθὸν καὶ ἄλλοις ἔστιν, οὐχ οἷον τὸ ἔστι τὸ ὀρθὸν καὶ ἄλλοις ἔστιν*. Or tout cela prouve qu'il n'y a pas d'Idées des Idées elles-mêmes.

Met. 1, 7. p. 29, 9.

4. Met. B, 3. p. 50. 12.

non seulement elle est éternelle ; mais quoi
qu'elle n'occupe aucune place dans l'espace,
elle se distingue toujours de l'intelligence
qui la conçoit, que cette intelligence soit
humaine, ou qu'elle soit divine : l'Idée
est nécessairement dans une intelligence ;
mais, pour parler le langage moderne, elle
n'est objectivement. Elle est une essence,
οὐσία, elle est même ce qui est le plus essen-
ciel, πρῶτον οὐσία. Elle est ce qui est réel-
lement, τὸ ὄντως ὄν.

Pour ce qui est de la nature du phénomène
on est exclu de celle de l'Idée. Le phénomène
ne est éphémère, ce l'Idée éternelle ; il est
est multiple et mobile : l'Idée est une pour
chaque genre, τὸ αὐτὸ κατὰ γένος ; elle
est immobile ; elle ne contient en soi au-
cun mouvement, ni aucune force motrice,
καὶ οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῇ δύναμις κινήσεως
κατὰ γένος. Elle brise plutôt le principe
d'être du repos que du mouvement, ἀκίνητος

concordance au 12^e et 13^e de l'Idée
de l'Idée. Anal. post. c. 7. p. 115.
et Bek.

Met. 12, 6. p. 246. 10.

avec elle. κατὰ περιεχόντα γὰρ ἔχει τὰ δοκί-
 λητα ὑποκείμενα ὁμοειδή τοῖς ἰδέαι.
 Qu'est-ce donc que la περιεχόντα? C'est ici un des
 points obscurs de la théorie des Idées. Aristote
 dans le passage que nous venons de citer identifie
 la περιεχόντα avec περιεχόντα avec la περιεχόντα de
 Pythagore, mais cela n'explique rien. Car il nous
 apprend encore dans le même passage que les
 pythagoriciens négligèrent d'expliquer la
 περιεχόντα, et Platon la περιεχόντα. γὰρ περιεχόντα ἢ
 περιεχόντα, ἢ γὰρ περιεχόντα, ἢ τις αὐτῇ τὰς ἐν
 αὐτῇ, ἀφ' ἑαυτῇ ἐν αὐτῇ, ἢ τῇ αὐτῇ. Platon, dans
 le *Théon*, explique la signification du mot *per-*
iechōn de manière à justifier ce reproche. Après
 avoir dit que tout ce qui est beau ne peut être
 être que par la participation du beau absolu, il
 ajoute: "Si quelqu'un vient me dire ce qui fait
 qu'une chose est belle, je m'admire moi-même
 sans façon et sans art, que rien ne la rend belle
 que la présence ou la communication, εἴτε παρούσα,
 εἴτε παύσα, de la beauté première, de quelque

manière que cette communication se fasse. Puisque telle étoit sur ce point l'incertitude de Platon lui-même, il ne faut pas s'étonner de voir Aristote hésiter sur le même sujet, et se demander dans divers passages, et notamment au 1^{er} chapitre du 14^e livre, si le ^{transpos} ~~transposition~~ de l'Idée en de la chose sensible est un mélange ou une juxtaposition, ou à son tour.

Pour les enseignement que nous pouvons tirer d'Aristote sur ce sujet, le bon sens nous avertit, qui en substituant la fin d'Idée à la fin d'Idée de Pythagore, Platon n'a fait que changer un mot, tout le reste pour se faire entendre. Pour nous faire à nous les ~~lointes et rapprochements~~ ^{autour l'opinion d'Idée et celle de Platon} que fait Aristote de Platon. Il est certain en effet que ~~en effet~~, Platon abandonne souvent l'expression de fin d'Idée pour celle de fin d'Idée, il appelle les Idées ~~κατασκευαστά~~ ^{κατασκευαστά}, et les choses ~~οφιστά~~ ^{οφιστά} ~~στα~~, ~~πυρρυστά~~; D'ailleurs ce qui confirme l'opinion d'Aristote. Peut-être M. Pindelenburg incline à penser différemment; selon lui, la fin d'Idée étoit une analogie, un rapport; et

Orniti est - e prout facit essetis les contradictions
qu'implique la thèse des Idées qu'Aristote
remarque que les espèces supposent des genres,
comme les Individus ^{supposent} des espèces, et qu'il y a par
conséquent des définitions communes à plusieurs
Idées. ^{i.e. d. d. d. Idées d'Idées.} Qu prout tar aut Intar sapadessara
Ta udy, alla xar autar tar idar, oior to
xeros, os xeros udy. xtl. - .

Met 1,7. p.30.17.

Si nous examinons ce que nous avons dit
jusqu'ici, nous trouvons que c'est en partant de
la nécessité de définir, d'une part, et du mépris des
choses sensibles de l'autre, que Platon arrive à la
théorie des Idées; mais les Idées ne sont pas seule-
ment un fait de l'intelligence; inférieures à l'in-
telligence qui les conçoit, puis qu'elles existeraient
sans cette intelligence, et que l'intelligence sans
les Idées ne pourrait pas arriver à la science, elle
existent de leur vie propre, elles sont des êtres,
des réalités ontologiques. Elles sont psychologiques
parce qu'elles sont intelligibles, ~~doivent pas en être~~
~~et sont des Idées~~ ~~et sont des Idées~~ ~~et sont des Idées~~ ~~et sont des Idées~~

Mal. post. l. 1. c. 7. ll

1^{er} anal. post. l. 1. c. 7. ll.

~~ce qu'elles sont intelligibles, & qu'elles sont~~
même la source et la condition indispensable de
toute connaissance; elles sont ontologiques, parce
qu'elles existent réellement comme essences; & ^{ΣΟΦΟΥΣ, παρ' οὗ ἰδρὸν νοητὰν ἔχουσιν τοὺς διδασκόμενους ἀπὸ τῶν ἰδρῶν!}
non seulement elles voient les choses sensi-
bles susceptibles d'être connues; mais elles sont
de plus, dans les choses sensibles, le principe
de l'être, si l'on veut appliquer le mot ~~mot~~ ^{de} ~~mot~~
(d'être à ce qui n'est qu'une apparence, & n'
est ~~un~~ ^{une} ~~image~~ ^{image} de l'être. ^{Τὴν οὐσίαν, αὐτὰ τοὺς αἰσθητοὺς τὸν σῶμα.}

Ce n'est pas qu'il entre dans la nature
des Idées rien de corporel. Il est vrai qu'
elles font en quelque sorte leur apparition dans
le monde sensible; mais elles n'en demeurent pas
moins séparées de lui, ἡγετίας. Quel est donc
dans le système de Platon, le rapport qui ré-
unit ces deux classes d'êtres, séparées par
leur nature? Aristote nous apprend dans
le chapitre que nous faisons que toutes les choses
d'une même classe tiennent leur nom com-
mun des Idées, en vertu de leur participation

quel est le passage de l'être au
paraître, du monde de l'imité
à celui de la
variété et du phénomène?

la participation ou contraire sinon la présence même, au moins une communication de l'être; en un mot quelque chose de plus substantiel qu'un simple rapport entre deux termes; en sorte que Pythagore et Platon auraient laissé dans leur système la trace de la méthode particulière à chacun d'eux, celui-ci de la dialectique, celui-là des mathématiques. Cette explication, quoique fort ingénieuse sans doute, ne satisfait pas encore entièrement l'esprit. M. Trendelenburg lui-même a la bonté de le reconnaître; et nous continuons à penser avec lui que c'est là un des points sur lesquels on ne peut avoir que des conjectures.

Après avoir expliqué l'origine et la nature des Idées, et montré quel est leur rapport avec les choses sensibles, Aristote termine la première partie du chapitre que nous suivons en ~~un~~ faisant connaître une nouvelle classe d'être admis par Platon, et qui sont intermédiaires entre les Idées et les choses. // De plus

entre les choses sensibles et les Idées,
 il (Platon) reconnaît des êtres intermédiaires qui sont
 les choses mathématiques, différentes des choses
 sensibles en ce qu'elles sont éternelles et immu-
 ables, et des Idées en ce qu'elles admettent un grand
 nombre de semblables, tandis que toute Idée
 en elle-même a son existence à part. »

Il est facile de voir comment, dans ce
 passage, Aristote distingue les ~~Idées~~ choses
 mathématiques des Idées : c'est qu'il n'y a pour
 tous les solides qu'une Idée de solides; tandis
 qu'il peut y avoir autant de solides mathéma-
 tiques que de solides sensibles. Mais pour
 comprendre la différence établie par Platon en-
 tre ces solides mathématiques et les solides
 sensibles, il faut savoir que Platon n'admet
 pas, comme Aristote, de substances sensibles et
 éternelles. Le temps lui-même, qu'Aristote
 prend pour la base de son raisonnement lors-
 qu'il veut prouver la nécessité d'un moteur
 éternel, le temps n'est pas éternel pour Platon. in
 Platon d'auto γερον γερα πορον.

11

1. *Empir.* l. 8. c. 1. p. 281. 17. *ἀφ' ὧν τὰ οὐρανόφωτα γίνονται, τὰ δ' οὐρανόφωτα γίνονται. Ἡ δὲ γὰρ*
ἡ γὰρ, τὸν δ' οὐρανόφωτα γίνονται γίνονται. Ἡ δὲ γὰρ
ἡ γὰρ, quoique le tems et le ciel n'aient pas
commencé, ils ne doivent pas finir: εἰδὲ γὰρ
τὴν οὐρανὸν οὐρανὸν δοκῶν... γίνονται ἀφ' ὧν
 2. *Luciel.* l. 1. c. 10. p. 280, *τὸν δ' οὐρανόφωτα γίνονται γίνονται. Ἡ δὲ γὰρ*
 l. 28 A. *quoique ils sont impérissables, et ne sont pas*
éternels.

En voyant Platon établis ainsi une troisième
 classe d'êtres entre les Idées et les choses, on se
 demande comment il est à pu y être conduit.
 Le voici: les choses sensibles, étant livrées à un
 perpétuel écoulement, ne sont pas susceptibles
 d'être définies, par conséquent elles ne peuvent
 être en aucune façon l'objet de la science. Les Idées
 au contraire sont l'objet propre de la science; mais
 non pas de toute science: car les Idées ne peuvent
 pas se combiner entre elles, et de plus elles sont u-
 nes pour chaque genre; elles échappent donc aux
 sciences ~~mathématiques~~ ^{sciences de combinaison et de rapports} mathématiques, qui n'étudient pas
 seulement les rapports d'un genre à l'autre, mais
 les rapports des individus dans le même genre.

Pour que les Sciences mathématiques eussent un
objet il fallait donc des êtres multiples comme
les choses sensibles, éternels et immuables, Idées.
Pelle est ^{engendrée} la nature des êtres intermédiaires, et
telle est aussi la raison par laquelle Platon a été
conduit à les admettre. οἷον οὐ λεγόμενος ταυτε
ουδ' — καὶ ταυτε, οὐκ ἐστὶν ταυτε
μαθηματικὰ ἢ ἄλλως ὁριζόμενα. Ces êtres intermé-
diaires auraient pu être considérés par Platon com-
me de pures abstractions; et Aristote montre très-
bien, au 13^e chapitre du 13^e livre, que ces abstrac-
tions suffisent aux besoins de la Science. Cepen-
dant Platon a ~~fait de même~~ considéré les choses
mathématiques comme des êtres : οὐκ ὡς Πλά-
των ταυτε ουδ' καὶ ταυτε μαθηματικὰ οὐκ
οἷον, τριτην δὲ τὴν τὴν αὐτὴν οὐ μαθηματικὴν
οὐκ οἷον.

l. 5. c. l. p. 46. l. 11. —

l. 7. c. l. p. 129. l. 26.

Pour tous les points du système de Platon abordés
par Aristote dans la première partie du chapitre
qui nous sert de guide. Cette première partie
est fort abrégée par Aristote, parce que son but
principal étoit de rechercher, dans chaque philo-

Soit que les principes sont reconnus par elle, il
 n'est entré dans ces détails généraux que le sys-
 tème de Platon, qu'afin de ne pas introduire tout
 à coup les lecteurs dans un monde inconnu. Nous
 avons insisté sur cette première partie, parce qu'elle
 contient les grands résultats de la dialectique de Platon,
 et la doctrine de l'existence à part des Universaux
 existant à part, το καθ'αυτὸν ἄσπαστον, qui est le
 point capital du système, et celui sur lequel doit
 porter tout l'effort de la polémique d'Aristote. Main-
 tenant qu'en suivant Aristote et en le commen-
 tant par lui-même, nous avons fait connaître la
 théorie des Idées, et montré dans le système de
 Platon, les trois essences distinctes de l'Idée, de la
 chose mathématique et de la chose sensible,
 nous allons suivre avec Aristote la pensée de
 Platon dans des routes plus difficiles; assigner les
 ressemblances et les différences de Platon et de Py-
 thagore, dégager dans Platon les principes et les
 éléments des êtres, et reconnaître comment à la
 méthode dialectique, exclusivement suivie par Pla-
 ton dans l'origine, est venue se joindre la mé-
 thode mathématique, empruntée aux pythagoriciens.

foricains. Cette seconde partie de notre tâche,
quoique la plus difficile, est sans doute la moins
importante; car il ne s'agit plus de ce problème
éternel du réalisme et du nominalisme, d'où est sortie
l'utilité du ^{pro.}
~~le moyen-âge~~ la philosophie du moyen-âge; mais
il n'est pas sans intérêt pour l'histoire de la philo-
sophie, d'étudier ce fameux système des nombres
qui est toute la philosophie de l'école de Sythar-
gora, qui en aura tant d'importance aux yeux de
Platon, qui en conservera tant après lui dans son é-
cole. Et lorsqu'ensuite, de l'exposition nous
passerons à la réfutation, si dans la réfutation
de la première partie du système nous exposons
Aristote avançant en quelque sorte les résultats
de la polémique de tant de siècles, nous toutefo-
is ne pas avancer cette polémique ^{ultérieure} inutile aux pro-
grès de la philosophie, dans la réfutation de la
seconde partie, nous le verrons dire le dernier
mot sur le système des nombres, avoir raison
sans restriction contre ce système, et condamnés
à n'avancer pas des ^{argument} ~~raison~~ sans expliquer les
développements qu'il continu pendant quelque
temps de recevoir. Nous avons donc vu ~~un~~

devoit insérer dans cette seconde partie autant
que le demanderaient son importance et son extrê-
me Difficulté.

Aristote commence ainsi la seconde partie de
notre chapitre. "Poursuivant dans les Idées les raisons
des choses, il ~~semble~~ staton pense que leurs ~~est~~ élé-
ment étaient les éléments de tous les êtres." Le mot
d'élément employé pour désigner ce qui entre dans
la composition des Idées ne doit nullement nous
étonner; il n'implique rien de corporel. Aristote
l'emploie dans le 1^{er} livre en parlant des
nombres, τα τὰ ἀριθμητικὰ στοιχεῖα τὰ οὐκ ὄντα
στοιχεῖα πάντων ὅντων, p. 16 en plus bas, τὰ οὐκ ὄντα
ἀριθμητικὰ στοιχεῖα τὰ τὰ ἀριθμητικὰ καὶ τὰ οὐκ ὄντα
στοιχεῖα. Dans le 3^e livre page 91, il l'appli-
que aux parties du raisonnement στοιχεῖα τὰ οὐκ ὄντα
ἀριθμητικὰ καὶ τὰ οὐκ ὄντα. &c.

Les éléments dont il est ici question sont la
forme, ἰδέα, et la matière, ὕλη. La forme est
la matière sous un nombre des 4 principes
signalés par Aristote; ces quatre principes
sont la forme, la matière, le principe du

mouvement et la cause finale. Το εἶδος, ἢ ὑλὴ,
 ἀρχὴ κινήσεως, τοῦ οὐ ἐκείνου. L'élément ma-
 tériel et l'élément formel des Idées sont donc
 aussi les principes des Idées; et cette expression
 de principe est employée indifféremment par
 Aristote pour celle d'élément; c'est ainsi que dans
 le passage même que nous examinons, il ajoute ~~après~~
~~autrement~~ après avoir dit que les éléments des Idées
 sont les éléments de tout, ἀπὸ παντός καὶ ἐν παντί
 οὐκ ἔστιν ἕτερον, il ajoute autrement: καὶ περὶ
 οὗτοῦ ὑλὴν τοῦ σώματος καὶ τοῦ ψυχῆς ἕτερον ἀ-
 ρχὴν, καὶ οὐκ οὐσίαν τοῦ εἶναι. Cette nouvelle ex-
 pression, ἀρχὴν τοῦ εἶναι, surprend encore
 plus que celle de σώματα. Car lorsque l'on dit
 les principes d'une chose, on entend ordinaire-
 ment les principes par lesquels une chose est en-
 gendrée. Or, les Idées sont éternelles, et ne peuvent
 tomber ni sous la génération, ni sous la corrup-
 tion. Cependant, non seulement Aristote parle
 fréquemment des principes des Idées; mais il em-
 ploie même à propos des Idées l'expression de
 γενεῶν, et nous en trouvons un exemple
 célèbre dans ce chapitre même: διὰ το

100

contradiction; ~~et~~ le fond de la pensée de Platon n'
en serait pas moins que les Idées sont éternelles.

Après avoir énoncé, pour la résoudre,
cette difficulté qui domine la question, nous allons
rechercher quels sont d'après Platon les éléments
des principes des êtres, c'est à dire les principes des
Idées, ceux des choses mathématiques, et ceux
des choses sensibles, soit que les principes des Idées
puissent être réellement appelés principes, soit
que le nom d'éléments leur convienne seul.

Aristote dans la première phrase que nous
avons citée en commençant cette seconde partie, nous
indique la marche que nous devons suivre. "Voyons
dans les Idées les raisons des choses, Platon pen-
se que leurs éléments sont les éléments de tous les
êtres." C'est la même pensée qui est reproduite
~~avec plus de développement dans le 12^e livre si~~
les éléments de l'Idée sont les éléments de tous les
êtres, c'est de l'Idée que nous devons chercher
avant tout les premiers éléments, ou les principes. Et quels
sont ces éléments, ces principes de l'Idée? La phrase
suivante nous l'apprend: Les principes dans
ce système sont donc, sous le point de vue

15
de la matière, le grand et le petit, et sous celui
de l'essence l'unité. ces par ou $\tau\alpha\lambda\eta\tau$ to perpa
non to perpa non aggas, ces d'ouoia $\tau\alpha$ $\epsilon\tau$. Voi-
li donc quels sont les premiers principes Dans le
système de Platon; l'unité comme forme, le grand
et le petit comme matière. Rien n'est plus pro-
pre à nous faire connaître la nature de ces deux
principes que de rechercher ^{avec aristote} les raisons qui ont enga-
gé Platon à les admettre.

Parménide n'avait admis qu'un seul principe,
le $\tau\alpha$ $\epsilon\tau$, l'un en soi, éternel, immobile, et ex-
cluant à jamais tout ce qui n'est pas lui. Sortir
de ce principe exclusif, les ~~éléments~~ ^{éléments} en avaient déduits
les conséquences avec une logique inflexible; et dans
l'impossibilité absolue où ils étaient d'expliquer la
variété avec l'unité toute seule, ils avaient mé-
la variété, et englobé le monde entier dans le sein
de l'être un et immobile. Platon admet le $\tau\alpha$ $\epsilon\tau$ ^{d'après} de
Parménide avec la réalité, son éternité, son immo-
bilité. Sous lui, le $\tau\alpha$ $\epsilon\tau$ est dans les êtres le principe
de l'être, le principe de ce qui ne périrait pas, de
ce qui ne change pas. Mais cette unité qui
exclut la variété, cette

102

Substance qui exclut le phénomène, est immo-
bile en soi qui exclut le mouvement, Saiton l'
admettre-t-il seul? n'y a-t-il Dans le monde
ni mouvement, ni variété, ni phénomène? N'y
a-t-il que du vrai et de l'être, et n'y a-t-il pas
aussi du non-être et du faux? Ou bien Saiton
rapportera-t-il à un même principe ce qui est
et ce qui n'est pas, l'un et le multiple, l'être
et le phénomène? Non, certes; en c'est là la
supériorité des Parménides. A côté de l'un et
soi principe de l'unité et de l'être, il place un
second principe, principe de la variété et du
non-être. Ce second principe est vague, indé-
terminé, atorgor. Il est le principe du mal,
comme l'unité est le principe du bien. Il est
l'élément matériel, opposé au principe ~~à~~ au ^{le} ^{et} ^{et}
et qui représente le principe de la forme. Voilà
donc le vrai sens de la dualité Saitonienne: Saiton
admet l'être ^{le} ^{et} ^{et} comme Parménide, pour expliquer l'
être; et il admet le contraire de l'être, pour ne pas
^{de voir} ~~être~~, comme fait Parménide, enchaîné à la réalité
et à l'unité, sans ~~en~~ pourvoir ^{arriver} ^{jamais}
au monde des phénomènes, au monde des sens.

πολλὰ περ οὐ τα αἰτία τῆς ἐπὶ ταύτας τὰς
 αἰτίας ἐκτροπῆς, μαλίστα δὲ το αὐτορρητοῦ ἀρχαι-
 κῶς. εἰδὼς γὰρ αὐτοῖς πάντ' εἰδέναι ἐν τα-
 ῖς οὐτα, αὐτο το οὐ, καὶ μὴ τις ἄνθρωπος, καὶ οἷον
 δε βαδίζονται τῷ Πασπεριδου λόγῳ οὐ γὰρ μὴ-
 ποτε τοὺτ' οὐδαμῇ εἶναι μὴ οὐτα. ἀλλὰ ἀναγκη
 εἶναι το μὴ οὐ δεῖξαι, ὅτι εἰς οὐτα γὰρ ἐκ τοῦ
 οὐτος καὶ ἄλλου τινος τα οὐτα εἰδέναι, καὶ
 πολλὰ εἶναι.

Met. I. II. c. 2. p. 294. f.

Comme Aristote, dans le chapitre que nous
 suivons, nous a-t-il ^{indiqué} ~~montré~~ la forme et la matière
 des Idées, ~~qu'il nous apprend qu'en tant que formées~~
~~de cette matière et de cette forme les Idées sont des~~
~~nombres, et qu'il examine les différences et les ressem-~~
~~blances du système de Platon et de celui de Sisythar-~~
~~gora. Comme rien n'est plus difficile que l'étude des philosophes,~~
~~pour comprendre cette identification de l'Idée~~
~~de l'Idée, nous allons suivre Aristote dans cette comparaison~~
~~de la forme, il faut connaître autant que possible~~
~~pour présenter les Idées sous ainsi, d'après les arrivés plus d'après~~
~~la nature des éléments de l'Idée, et avant d'en~~
~~à l'intelligence des principes de Platon, c. à d. des éléments~~
~~très dans le système de ces éléments, examiner les~~
~~difficultés, nous allons continuer à présenter les Idées,~~
~~pour ainsi dire, en montrant comment ces éléments~~
~~se rapportent à ceux du système de Sisythargora.~~

Nous venons de voir que ~~font~~ échappés à l'argument de Parménide qui portait de l'unité comme principe unique, en conclut l'unité de toutes choses, selon à côté de l'unité, prise comme forme, admet un principe matériel. Les deux principes de selon nous donc le τὸ εἶναι d'une part, et le τὸ αὐτοῦ de l'autre. Ce nous aurait les principes de Pythagore. En avançant que l'unité est l'essence des êtres, ^{dit Aristote} et que rien autre chose que cette essence n'a le titre d'unité, selon se rapprocha des pythagoriciens, et il dit comme eux que les nombres sont les causes des choses et de leur essence. On peut ajouter qu'il s'en rapprocha également en admettant l'autoῦ, car Aristote nous apprend un moment après dans le même chapitre que l'autoῦ est aussi un principe pythagoricien. Le τὸ εἶναι et l'autoῦ de selon, c'est l'actif et le passif de Pythagore, c'est l'être et l'avoir, le corps et l'autoῦ, le τὸ εἶναι et le αὐτοῦ. Elles sont les choses blanches, et elles sont frappantes. Voici main-

17
105
tenant les Différences. D'abord il y a cette diffé-
rence capitale entre Pythagore et Platon que Platon
donne à l'unité et au nombre, une existence s'is-
sée. ^{Voici comment} Aristote l'exprime ~~ainsi~~, toujours dans
notre cinquième chapitre : "cette existence que
Platon attribue à l'unité et au nombre en dehors
des choses, à la différence des pythagoriciens, ainsi
que l'introduction des Idées, est due à des re-
cherches logiques (car les premiers philosophes étaient
étrangers à la dialectique)". Voilà donc ^{l'essence} ^{là} une premi-
ère différence pour le point de vue de la forme. Le
principe de la forme, le $\tau\omicron\upsilon\varsigma\ \epsilon\iota\varsigma$ ne présente plus
d'obscurité ; c'est l'un et l'être de Parménide, c'est
l'hor et le logos de Pythagore ; seulement
il existe ~~en dehors~~ pour Platon en dehors des
choses sensibles. L'arétos est loin de nous
être encore aussi bien connu. Aristote, toujours
dans ce même chapitre, marque la différence qui
le distingue du principe matériel de Pythagore.
"Mais faire une ^{différence} ~~qualité~~ de cet infini que les
Pythagoriciens regardaient comme un, et com-
poser l'infini du grand et du petit, voilà

ce qui est propre à Platon.

Ceci nous conduit à examiner plus attentivement cette dyade, et à chercher si nous pourrions nous rendre compte de la nature. Cela revient à nous demander ce que c'était pour Platon que l'élément matériel des Idées, dont l'élément formel, le τὸ εἶναι, nous est connu.

Nous pourrions déjà conclure de ce que nous avons dit précédemment que l'élément matériel de Platon est le τὸ πᾶν καὶ τὸ πᾶν ὅτι, que cet élément matériel est indéterminé ἀόριστος, en qu'il diffère surtout de celui de l'ἀόριστος pythagoricien en ce que celui-ci est un, ces deux, tandis que l'infini de Platon est une dyade, dyade composée. La première question qui se présente est celle de savoir si le τὸ πᾶν καὶ τὸ πᾶν ὅτι forment deux infinis, δύο ἀόριστα, ou s'ils ne forment qu'un seul et un seul en même principe en une double nature. La dénomination de δύο ἀόριστα, dyade indéfinie, par laquelle Aristote remplace fréquemment le τὸ πᾶν καὶ τὸ πᾶν ὅτι, est déjà un préjugé en faveur de la seconde hypothèse. Il est vrai qu'il

ne paraît pas probable que Platon ait employé
 lui-même cette expression; D'abord on ne la retrouve
 pas dans les dialogues, malgré les occasions fréquentes
 qui le rencontreraient dans ses paroles; et ~~en~~ ensuite elle
 en à peine rapportée deux fois par Aristote à Platon
 lui-même. Mais peu importe que ~~Platon~~ le mot
 de bien de Platon, pourvu que la chose soit de lui;
 et il est certain qu'Aristote emploie fréquem-
 ment le mot de deux opposés à la place du $\tau\omicron$ per
 ou non $\tau\omicron$ purgor; il dit même dans le chapitre que
 nous suivons que le grand et le petit est une dyade.
 $\omicron\tau\epsilon$ $\alpha\upsilon\tau\eta$ $\delta\upsilon\alpha\varsigma$ $\epsilon\sigma\tau\iota$ $\tau\omicron$ $\pi\epsilon\rho\alpha$ $\kappa\alpha\iota$ $\tau\omicron$ $\mu\epsilon\gamma\alpha\lambda\omicron\upsilon$. Or,
 le mot de dyade, en grec, ne signifie pas simplement
 deux, $\tau\alpha$ $\delta\upsilon\omicron$. Entendu rigoureusement, il indique
 l'union intime et nécessaire de deux termes. Mais
 on peut le demander comment deux termes tels que
 le grand et le petit, c'est-à-dire, deux contraires,
 peuvent coexister dans le même être. Aristote
 lève cette difficulté, et en la levant, il achève de
 prouver que le $\tau\omicron$ $\pi\epsilon\rho\alpha$ non $\tau\omicron$ $\mu\epsilon\gamma\alpha\lambda\omicron\upsilon$ ne sont pas
 deux infinis distincts, mais deux termes infinis dans
 un seul principe infini. Dans un passage de la
 physique, après avoir dit que certains philoso-

philosophes ont senti la nécessité d'admettre une matière
le qui fût une matière unique, il ajoute que
ceux qui parmi ^{les philosophes} ~~les philosophes~~ ont fait de la matière
une dyade renfermant le grand et le petit, ne lais-
sent pas de considérer cette matière comme uni-
que, parce qu'un des deux principes dont cette
matière se compose est la privation de l'autre...
οτι ου τινα υποκειμενα ειναι παντων μεντοι
μιαν ποιουνσι· και γαρ ει τις δυαδα ποιει,
αρχον μεν και ομικρον αυτην, ουδεν ηττον
ταυτων ποιει· την γαρ υπερ ανωκεισθαι την
ελαττω· D'ailleurs qu'est-ce que le grand et
le petit à l'infini? c'est le multiple et le Divi-
sible à l'infini, comme Aristote nous l'apprend
lui-même dans un ^{autre} passage de la physique:
εστι και πλατων δια τουτο αωριον δυο ε-
ποιουν, οτι και εως την αυξησης δοκει υ-
περβαλλειν και εις αωριον ιεραν και εως
την κατ'αφαισιν?· Or, en même temps qu'on
divise un être à l'infini, on augmente à l'
infini la somme des parties dont il se com-
pose· η γαρ διαγουμενον οραται εις αωρι-
ον, ταυτην εφοοτι· υπερειον φανεται

1. Supp. I, 2 = R. Brand. 49.

2. Supp. 3, 6 = Brand. 57.

19
ἄρα το ἀριστοτελ. Le grand et le petit peu-
vent donc coexister, et ils coexistent en effet dans
la matière de Platon, qui est unique, quoique
composée de deux termes. C'est donc là un premier
point établi, un premier pas que nous avons fait
dans la connaissance de la matière de Platon.

Pour mieux s'en rendre compte, nous allons
à déterminer maintenant à quoi s'applique cette
expression de το περὶ καὶ το πρὸς. Elle s'en-
tend s'applique également au nombre et à l'étendue
de Platon l'a-t-il rapportée au nombre,
ou à l'étendue, ou à tous les deux à la
fois ?

Savoir qu'il la rapporte au nombre, ce point
n'est pas contesté. Nous savons en effet que ce
qui explique surtout l'identité de l'Idée et du
nombre, c'est la présence de la Dyade indéfinie
dans l'Idée comme élément matériel. Mais s'il en
certains que Platon a rapporté au nombre la dyade
indéfinie, il ne paraît pas moins certain qu'il
l'a aussi rapportée à l'espace. En voici les raisons.
1^o Si Platon avait voulu désigner seulement

le grand et le petit en tout qu'il le rencon-
 tre. Dans le nombre, n'aurait-il pas, au lieu
 de ces mots τὸ ὅλον καὶ τὸ μέρος, choisi des
 termes moins généraux tels que ceux-ci, τὸ ὅ-
 λον καὶ τὸ μέρος, le beaucoup et le peu, ou
 d'autres semblables, qui auraient exclu toute
 équivoque? 1^o et 2^o serait-ce pas une conception
 bizarre, et qu'il ne faudrait pas imputer à Pla-
 ton à moins d'y être forcé, que celle d'une matière
 qui ne contient que des propriétés du nombre, et
 qui en même temps est la matière unique, la
 matière de tout ce qui est, du nombre comme
 de l'Idée, comme des choses sensibles elles-mê-
 mes? Car, nous le verrons, la dyade est la ma-
 tière des choses sensibles, comme elle est des
 Idées. 3^o Enfin, et c'est ici la raison d'être
 d'Aristote nous apprend au 4^e livre de la physi-
 que que Platon identifie la matière, c'est à
 dire, la dyade indéfinie, et le lieu: διο καὶ Πλα-
 τον τὴν ὑλὴν καὶ τὴν χώραν τὰυτὸ φη-
 σιν εἶναι ἐν τῷ Τίμειῳ, τοῦ παρὰ Πλάτωνα
 Τίμων καὶ τὴν χώραν ἐν καὶ τὰυτὸν. Et

Sup. l. 4. c. 2. p. 109. B. l. 11.

Deux lignes plus bas : ἐν τοῖς μεγέθεσι
 ἀρραφοῖς διαφασί, ὅπως τὸν τόπον καὶ τὴν
 χώραν τὸ αὐτὸ ἀποφύρατο. Nous admettons
 donc que la Dyade est relative également et aux
 nombres et aux grandeurs ; et non pas seulement
 à une espèce de grandeurs ; mais à la longueur, à
 la largeur, à la profondeur, à toutes les dimensions
 de l'étendue. Le grand et le petit n'est qu'une
 expression générale qui comprend en elle le grand
 et le petit le large et l'étroit, le mince et le
 profond, le vide et le plein : car, dit Aristote,
 c'est tout là des espèces du grand et du petit :
 ταῦτα δὲ εἶναι εἰδὴ τὸν μεγάλου καὶ τοῦ
 μικροῦ. Met 13. 9 cf. 1, 7.

Enfin pour montrer combien l'expression de τὸ
 μέγα καὶ τὸ μικρόν était compréhensive, on peut
 rapprocher de ce qui précède un passage de la sym-
 pique, dans laquelle Aristote semble donner à la ma-
 tière Platonicienne la signification la plus générale.
 Ταῦτα δ' εἶναι ἁπλῆτα, καὶ τὸν δι' αὐτοῦ καὶ
 ἑλκεύς, ὡς αὖ τὸ μέγα φησὶ Πλάτων καὶ

bon les conséquences de les opinions sur la matière,
 et qu'il ne faut considérer ces résultats que comme
 des conjectures, dont les plus importantes nous sem-
 blent néanmoins difficiles à ébranler.

Maintenant que nous connaissons la forme
 et la matière des Idées, il nous reste à savoir quel
 est le rapport qui les unit: c'est ce que nous ap-
 prend le texte même d'où nous sommes partis
 pour commencer cette discussion: $\epsilon\lambda\lambda\epsilon\gamma\epsilon\tau\alpha\iota$ $\gamma\alpha\gamma$
 (tout' est et tout sur tout car partant) $\kappa\alpha\tau\alpha$
 $\mu\epsilon\tau\epsilon\lambda\epsilon\gamma\epsilon\tau\alpha\iota$ $\tau\omega\upsilon$ $\epsilon\omega\varsigma$ $\tau\alpha$ $\epsilon\iota\delta\eta$ $\alpha\upsilon\tau\alpha\iota$ $\tau\omega\upsilon\varsigma$ $\alpha\gamma\epsilon\iota$ $\mu\epsilon\tau\epsilon\lambda\epsilon\gamma\epsilon\tau\alpha\iota$
 Le $\tau\omega$ et $\epsilon\iota\delta\eta$ l'applique donc à l'usage dans
 les Idées, pas la participation, comme les Idées l'ap-
 pliquent pas la participation à la matière des
 choses sensibles.

A peine Aristote, dans le chapitre que
 nous lisons, nous a-t-il appris que les éléments
 de l'Idée sont l'un et la dyade indéfinie, qu'il
 en tire cette conséquence, qu'en tout que formées de
 ces principes, c. à d., du grand et du petit, et par-
 ticipant de l'unité, les Idées sont des nombres.
 $\epsilon\lambda\lambda\epsilon\gamma\epsilon\tau\alpha\iota$ $\gamma\alpha\gamma$ $\kappa\alpha\tau\alpha$ $\mu\epsilon\tau\epsilon\lambda\epsilon\gamma\epsilon\tau\alpha\iota$ $\tau\omega\upsilon$ $\epsilon\omega\varsigma$

114

Ta udy erar Tous ap' I pous. Cette phrase nous apprend deux choses. 1^o que les Idées sont des nombres. 2^o qu'elles le sont à cause de leurs éléments. Si nous suivons cette indication, nous trouverons en effet que la double nature des Idées résulte, comme le veut Aristote, de la double nature des éléments dont elle se compose. Quel est pour Platon le principe formel? le principe formel est l'être, le vrai, l'unité; le principe matériel est le non-être, le faux, le multiple. Ces deux principes, donc chacun en à la fois triple et unique, ne sont pas propres à Platon. Il a emprunté le premier aux Créates, tous les deux à Pythagore; mais pour les Créates et pour Platon l'unité est surtout l'être; pour Pythagore et elle est surtout l'unité: pour Platon la matière est surtout le non-être; elle est surtout le multiple pour Pythagore. D'où vient cela? c'est que Pythagore est exclusivement mathématicien, et c'est là, suivant Aristote, sa supériorité; Platon est mathématicien et dialecticien, mais dialecticien avant tout. Le point de vue ontologique de l'être

et Du non-être, et le point de vue ~~philoso-~~
gique du vrai et du faux, qui tous deux se rap-
portent à la ^{méthode} dialectique, ont donc à les yeux une
importance égale, sinon supérieure, au point de
vue mathématique de l'un et du multiple. Voilà
pourquoi l'être qui a pour principe l'un et
~~l'être, le non-être~~ et le multiple, n'est pas seule-
ment pour lui l'être mathématique de Syllogis-
me, le nombre, il est aussi, et avant tout, l'objet
de la dialectique, l'Idée. Or, si de la double
nature dialectique et mathématique des principes
de l'Idée, résulte la double nature dialectique
et mathématique de l'Idée, ou ce qui revient
au même l'identité de l'Idée et du nombre.
ἐξ ου ου ου κατὰ φύσιν τὸν αὐτὸν τὰ
αὐτὰ εἶναι τοὺς ἀριθμούς.

Cette identité de l'Idée et du nombre, pour-
vue des la nature de leurs éléments, est confirmée par
le passage suivant où par κατὰ φύσιν τὸν αὐτὸν τὰ
αὐτὰ εἶναι τοὺς ἀριθμούς. εἰς δὲ ἐκ
τῶν ὁμοίων. τὸν αὐτὸν κατὰ φύσιν τὸν αὐτὸν
αὐτὸν. Le passage conclut l'identité de l'Idée et

1 r. B. de par.

1. voyons - nous qu'Aristote ajoute dans le même chapitre ~~to tous~~ que les
nombreux sont les causes de l'être ~~to tous~~ ap. Il nous envoie vers tous
Aristote nous envoie, et qu'il a objecté à Platon dans le ch. 7^e que --

du nombre, non seulement de l'identité de leurs ^{de l'id. de leurs fonctions, mais} fonctions comme principes, $\alpha\chi\alpha\iota\ \tau\alpha\iota\ \omicron\upsilon\tau\alpha\iota$. Les commentateurs ont insisté sur ce dernier point, pour montrer que les Nombres étaient principes de la même manière que les Idées. Nous n'entrons point dans l'examen de leurs opinions à ce sujet; nous nous bornerons à remarquer qu'il était en effet nécessaire, pour que l'identité entre l'Idée et le nombre fût éternelle, que le nombre fût principe comme l'Idée. Or, ~~comment~~ ^{comment} a-t-il ~~été~~ ^{été} ~~établi~~ ^{établi} ~~à l'évidence~~ ^{à l'évidence} que les Nombres en auraient été principes. Et $\tau\iota\ \alpha\iota\tau\iota\omicron\upsilon\tau\alpha\iota\ \alpha\chi\iota\ \iota\pi\omicron\upsilon\varsigma\ \tau\alpha\ \epsilon\iota\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\tau\alpha\iota\ \alpha\tau\iota\omicron\upsilon\tau\alpha\iota$; etc.

p. 50. l. 29.

Il est donc établi que les Idées sont des nombres. Mais il nous reste à savoir si tous les nombres sont des Idées et si toutes les Idées sont des nombres. 1^o Tous les nombres ne sont pas des Idées. Selon Distingue plusieurs espèces de nombres; ^{cette} celle qui se confond avec les Idées porte le nom de nombre idéal: $\omicron\iota\ \delta\epsilon\ \alpha\gamma\alpha\tau\omicron\iota\ \delta\upsilon\omicron\ \alpha\chi\iota\ \iota\pi\omicron\upsilon\varsigma\ \delta\omicron\iota\ \eta\alpha\upsilon\tau\alpha\iota$, $\tau\omicron\upsilon\tau\alpha\ \tau\alpha\ \alpha\iota\delta\alpha\tau\ \alpha\chi\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\alpha\lambda\alpha\sigma\mu\alpha\tau\iota\alpha\upsilon\tau\alpha\iota$. 2^o Au contraire toutes les Idées sont des nombres. Nous prouverons que toutes les Idées ne sont pas des nombres,

Met. 14.6. p. 299. 34.

(1) nous devons encore préciser que le τ_0 qui n'est pas
un nombre est identifié avec certains τ 's, en sorte qu'il en résulte
que ces τ 's ne sont pas des nombres. Mais on peut dire
que dans ce cas le τ_0 joue le rôle de nombre; d'ailleurs s'il n'est
pas un nombre, il n'est la première du nombre, et se retrouve dans
tous comme élément le formel. Les préliminaires établis, entre

Il y a une Idée commune de tous les nom-
bres, et que les nombres fussent des Idées
et, il y aurait des Idées d'Idées, ce qui est im-
possible. Les deux objections écartées, ⁽¹¹⁾ entre plusieurs
preuves que nous pourrions apporter pour prouver
que toutes les Idées sont des nombres, nous nous
bornerons aux deux raisons suivantes. à celle-ci.
C'est que l'idée à celle-ci, qui nous en fournie pas
Aristote, au 13^e livre; c'est que les nombres Idées étant
des nombres à cause de leurs éléments, pour qu'elles
ne fussent pas des nombres, il faudrait qu'elles n'eus-
sent pas d'éléments, ou qu'elles eussent des éléments
différents de ceux que nous leur avons assignés.
c. à d. il faudrait que le système de Platon fût
autre qu'il n'est réellement. et de μη εἶναι ἀριθ-
μὸν αἰδέαι, οὐδ' ὁλως εἶναι αὐτὰς εἶναι. καὶ
τινὰς γὰρ εἶναι αἰδέαι ἀριθμὸν αἰδέαι; ὁ γὰρ ἀριθ-
μὸς εἶναι καὶ τοῦ εἶναι καὶ τῶν δυάδων καὶ τῶν
οὐδ' εἶναι.

Met. 13, 7. p. 172. l. 18.

Pour les Idées sont donc des nombres Idées.
Le nombre, par définition, est 1^o composé de
monades. 2^o pair ou impair. L'Idée qui est
un nombre implique ce que tout nombre impli-
que nécessairement. Examinons donc rapidement.

les questions qui se rattachent à ces deux nouveaux points de vue de la nature des Idées.

1^o Le nombre Idéal est composé de monades.
 μοναδικούς δε τούς αριθμούς υμάρσιν πάντας τιθένται. Met. 13. 6. p. 271.
 La monade est le dernier élément dans lequel un être peut être divisé, ou conçu divisé; c'est un ατομικόν, un ἀδιαίρετον. La même définition s'applique au point. Ce qui distingue le point de la monade, c'est que le point est localisé dans l'espace. ^{livre 1^{er}} το δε σημειον διαίρετον κατὰ τὸ ὡσόν, ὅτι μὴ καὶ ποῦναι, ἢ μὴ αἰετος ποῦναι, ἢ δε ἰστος ὅτι μὴ. ^{livre 13.} ἢ μὴ αἰετος ὅτι μὴ αἰετος εἶναι.

1. l. 5. c. 6. p. 97. l. 20.
 2. met. 13, 8. p. 282.

Le nombre Idéal quoique composé de monades, ne laisse pas d'être simple et indivisible. Il n'y a pas là contradiction. L'homme, en un sens, est indivisible; en un autre il est divisible. La définition est une et indivisible, ἔν τε καὶ ἀδιαίρετον; cependant elle renferme plusieurs parties. ^{En général} ~~Mon~~ on peut dire d'un composé qu'il est un, lorsqu'il ne peut être divisé en parties de même espèce que lui. Or le nombre Idéal est un, car les monades ne sont pas des nombres idéaux.

Enfin, les monades dont le nombre Idéal se compose sont différentes entre elles, ou αἰσθητικαί, et pas contraires.

quand ne peuvent être combinées les unes avec les
 autres voir ἀσφιλῆτοι. Aristote nous apprend
 qu'il en devrait être ainsi nécessairement, puis que
 sans cela les Idées seraient entrées les unes dans
 les autres comme des espèces dans leurs genres: οὐδ'
 ἰδέας ἰδέωνται ἑκάστη ἐν ἑαυτῇ καὶ ἄλλη ἐν ἄλλῃ
 ἢ ἐν ἑαυτῇ.

13,7. p. 277.

2°. Le nombre Idéal est pair ou impair. C'est
 la seconde conséquence de la nature numérique de
 l'Idée; mais à elle-ci se rattache une question plus
 difficile que celle qui dérive de la monadicité, si
 on peut faire le mot, du nombre Idéal. Nous allons
 exposer notre opinion sur ce point, après avoir averti
 de nouveau, que nous ne donnons pas nos conjectures
 pour des résultats certains.

page 25.

1^o Le nombre Idéal est pair ou impair. A cette propriété du nombre Idéal se rattache une question extrêmement difficile à résoudre ; et sur laquelle nous n'exposerons notre opinion qu'après avoir averti que nous sommes fort loin d'en être satisfait. On lit dans le 1^{er} livre, ch. 6 : τὸ δὲ διὰ δυνάμει τῆς ἑτέρας φθὸν διὰ τὸ τοὺς ἀγίπτοις ἔχει τὰς ἀφάρτοις ὑφῆες, ἐξ αὐτῆς γινώσκαι, ὡς οὐκ ἔστι τῶν ἑξαγώνων. Les ces mots ἔχει τὰς ἀφάρτοις M. Brandis entend les nombres impairs, et il en conclut qu'à la vérité les nombres viennent de l'un comme forme et de la dyade comme matière, mais que les nombres Idéaux impairs font exception à la règle générale, et viennent de l'unité première sans intervention de la dyade. Cette opinion a pour elle Pl. d'Épist. qui entend par ἀγίπτοις ἀφάρτοις les nombres impairs. ~~et un texte fort obscur d'Aristote qui semble prouver que le nombre impair et le nombre pair n'avaient pas les mêmes principes, et dans l'Idéal pythagoricienne. Tout~~

~~par où on voit qu'on ne peut pas dire, que
Sylar est le même qu'on ne peut pas dire.~~

Met III, 4 On sent combien cette opinion
de M^e Brandis a de gravité; si on l'admet
une fois, il faudra expliquer ensuite les Diffi-
cultés suivantes 1^o Sous quelle raison les princi-
pes du nombre pairs et ceux du nombre impairs
doivent-ils différer? 2^o Quels sont les principes du
nombre impairs? M^e Brandis prétend que les
monades dont ils se composent viennent de l'uni-
té sans la dyade. Ils n'ont donc pas de principe
matériel? 3^o Comment se fait-il que les prin-
cipes originaux par Platon, dans vingt endroits d'
Aristote, au nombre γ en général, ne soient pas
les principes du nombre en général, mais seule-
ment de la moitié des nombres; et qu'Aristote
n'en ait jamais? 4^o Comment Aristote
qui vient si souvent aux principes des
nombres pairs, n'a-t-il jamais un compte des
principes des nombres impairs, surtout si ces
nombres sont les premiers à des sens, ou
à des sens opposés? A ces difficultés déjà
assez graves, nous joindrons les raisons

26.

présentées par m.^e Pendelburg dans son
opuscle. Sur les Idées de Platon suivant Aristote.
M.^e Pendelburg fait remarquer d'abord que
le nom d'ἀγ. ιδ. μοι τῶν ὀρίων s'applique tout
autr. naturellement aux nombres impairs id éaux
qu'aux nombres impairs ; et nous ajouterons que
chez les anciens lorsqu'on énumérait des principes
contraires, le pair était toujours placé avec l'im,
le défini, le mâle dans la première catégorie, et
l'impair dans la seconde, comme le prouvent di-
vers passages d'Aristote. M.^e Pendelburg ap-
porte ensuite deux ou trois textes de la Métaphysique
où le mot de ὀρίων ἀγ. ιδ. μοι lui paraît
s'appliquer au nombre Idéal : nous ne croyons
pas ces passages décisifs. Il rappelle que la quali-
fication de ὀρίων est donnée à certains nom-
bres ^{Idéaux} pairs ou impairs, ~~mais~~ ^{indifféremment} ~~Idéaux~~, pour les dis-
tinguer des mêmes nombres, non-Idéaux : ^{ἀγ. ιδ. μοι τῶν ὀρίων} ~~ἀγ. ιδ. μοι τῶν ὀρίων~~
^{ὁ δὲ ὀρίων πλάτος ἀγ. ιδ. μοι τῶν ὀρίων καὶ τριῶν} ~~ὁ δὲ ὀρίων πλάτος ἀγ. ιδ. μοι τῶν ὀρίων καὶ τριῶν~~. Cet argument est im-
portant. Nous inclinons donc à penser comme
m.^e Pendelburg : mais la difficulté subsiste en-
core, et au premier coup d'œil, elle n'est que
plus grande : car si les nombres Idéaux ne

Met. 13. 8, p. 278 l. 22.

124

Dérivent pas De l'un et de la dyade indé-
finie, que dérivent tous nos raisonnements de
l'identification de l'Idée et du Nombre, à cause
de l'identité de leurs principes ? Voici comment
M^e Prendelburg est sorti de cette difficulté :
Aristote dans la phrase dont il s'agit ne nous
dit pas que les nombres premiers ne provien-
nent point de l'un et de la dyade, mais seu-
lement qu'ils en proviennent difficilement, ou
ἐν σφύρας. Or, les nombres premiers, composés de
monades incombinaibles doivent en effet proce-
der difficilement des mêmes principes ; et c'est
pour cela que quelques platoniciens ont discu-
té la question de savoir si les diverses mona-
des viennent de la même matière, ou de ma-
tières différentes. Si l'on adopte cette solution,
on ne peut l'adopter qu'en l'appliquant
également aux nombres pairs pairs et aux
nombres pairs impairs, l'harmonie est ré-
tablie entre les différents textes d'Aristote.
Dans tous les cas, sans oublier cette grave dif-
ficulté, nous n'aurions pas abandonné à cause
d'un texte unique et obscur, nos opinions sur

27
 les élémens du nombre, opinions fondées sur beau-
 coup de passages, et sur la suite et l'ensemble
 de théories de Platon.

Rappelons-nous maintenant la marche que
 nous avons suivie jusqu'ici dans cette seconde partie.
 Après avoir établi avec Aristote que les élémens des
 Idées sont les élémens de toutes choses, nous avons
 cherché quels sont les élémens des Idées; ce sont l'un
 comme forme, et la dyade indéfinie comme matière;
 nous avons étudié d'abord ces deux principes; puis, en
 suivant toujours notre chapitre, nous avons montré com-
 ment de la nature des élémens des Idées résulte l'i-
 dentité de l'Idée et du nombre. Cette identité une
 fois établie, nous avons dû en examiner les conséquences
 immédiates. Voilà où en est maintenant la question.
 Si nous examinons le chapitre qui nous sert de gui-
 de, nous voyons qu'abandonnant pour un moment
 le système de Platon, Aristote examine des questions
 qui lui sont étrangères, toutelois sans sortir de son objet
 principal, la recherche des 4 principes dans les sys-
 tèmes des philosophes précédens. Cette recherche
 le ramène bientôt à Platon, et nous y revenons
 avec lui. En exposant le système de Platon,

Aristote nous a montré le principe Dans ce système le principe De la forme et celui De la matière. Il se demande maintenant si ce sont là les seuls principes que Platon ait connus, et s'il a ignoré entièrement, le principe Du mouvement, et celui de la cause finale.

La réponse D'Aristote est négative sur les deux points. Elle l'est sans restriction pour le principe du mouvement. Les Platoniciens, dit-il, ^{l. l. c. 5} ne regardent pas les Idées et les principes des Idées... comme le principe d'où leur vient le mouvement (car ce troisième ^{platon} selon eux, est contraire D'immobilité et de repos). *ακίνητος γὰρ αἰτία πᾶσιν καὶ τοῦ ἐκ ἡσυχίας εἶναι φασί.* Dans le 7^e chapitre du même livre: οὐτε γὰρ αἰτίας, οὐτε μεταβολῆς οὐδέναις εἶναι αἰτία αὐτοῖς. Une page plus loin: οὐδ' οὐδὲν ἐκ τῶν οὐδὲν τῆς σοφίας περὶ τῶν φανερῶν τοῦ αἰτίου, τοῦτο μὲν εἰσαφέρειν οὐδὲν γὰρ λέγουσιν περὶ τῆς αἰτίας, οὐδὲν ἢ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς. Il approche à diverses reprises à Platon l'immobilité des Idées qui ne contiennent aucune puissance capable de produire le mouvement. Orisk dans le 11^e livre: οὐδὲν ἀγαθόν, οὐδ' ἔαν οὐσίας αἰώνως ὄντας, ὥσπερ οἱ ταῦτα εἶδη, εἰ μὴ τις δύνα-

28
p. 246, 10. c. 6.

πρην εἶναι ἀπὸν πρῶτον αἰτία.

Aristote ne l'exprime pas d'une manière
aussi explicite que le τὸ οὐκ ἔστιν, et cependant, il
est clair que son opinion est ^{encore la même} ~~que ce principe n'était~~
~~point connu à Platon~~. Voici ce qu'il dit à ce sujet
dans le chapitre que nous suivons: quant à la fin
en vue de laquelle se font les actes, les changements et
les mouvements, ils mentionnent bien en quelque ma-
nière ce principe, mais ils ne le font pas dans cet esprit
ni dans le vrai sens de la chose; ~~car ceux qui mettent~~
~~en avant l'intelligence et l'unité, posent bien ce~~
~~principe comme quelq~~ ----- De sorte qu'il leur arri-
ve en quelque façon de parler à la fois et de ne pas
parler du principe du Bien; car ils n'en parlent
pas d'une manière spéciale, mais seulement par
accident. Il est inutile de rien ajouter à ce
passage. Suivant Aristote, il n'y a donc pour
Platon que deux principes, la forme et la matière.

Quand on arrive à ce résultat, et qu'on se rap-
pelle les magnifiques passages des lois et de la républi-
que, où se trouve démontrée l'existence d'un être su-
prême qui cause le mouvement sans être touché, qui
est à la fois la source de l'être et du devenir,

et l'exemplaire éternel sur lequel tout doit
se régler pour qu'il y ait dans le monde unité
et harmonie, on ne peut s'empêcher d'accuser
ici Aristote d'injustice envers son maître, et de se
demander s'il est bien vrai qu'Aristote n'a point
comme le Dieu de Platon, qu'on n'en retrouve nulle
part aucune trace dans ses écrits? Ici se place
l'examen du célèbre passage du *de Regi* *1^{re} 1^{re}*,
qui a donné lieu à tout de controverses, et dans
lequel il est fait une mention assez explicite du
Dieu de Platon, pour que les opinions d'Aristote que
nous rapportions tout à l'heure, en deviennent
encore plus inexplicables.

Comme ce sujet est encore l'objet de controver
ses dans lesquelles nous ne pouvons pas entrer, nous
procéderons avec la plus grande circonspection.

sp. 29

~~Ce que nous avions à dire de l'Idée con-
sidérée en elle-même. Et les nombres qui,
suivant eux, sont les seuls nombres, Idées,
réunis sous formes au seul être, composent
l'animal en lui, $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$ $\tau\acute{o}$ $\epsilon\iota\omega\tau$. C'est donc
de l' $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$ $\tau\acute{o}$ $\epsilon\iota\omega\tau$ que nous allons
maintenant nous occuper.~~

~~Ce sujet est encore presque entièrement livré
aux conjectures.~~ Nous citerons ^{d'abord} ~~en entier~~ le principal
texte où Aristote ait parlé de l' $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$ $\tau\acute{o}$ $\epsilon\iota\omega\tau$
or, et nous nous bouterons ensuite à présenter
quelques réflexions sur ce texte.

$\tau\acute{o}\nu$ $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$ $\delta\epsilon$ $\tau\rho\acute{o}\tau\omega\nu$ $\epsilon\nu$ $\tau\acute{\omega}$ $\tau\iota\theta\alpha\iota\acute{o}$
 $\pi\lambda\acute{\alpha}\tau\omega\nu$ $\tau\eta\varsigma$ $\psi\upsilon\chi\eta\varsigma$ $\epsilon\kappa$ $\tau\omega\nu$ $\sigma\alpha\iota\chi\epsilon\iota\omega\nu$ $\omega\sigma\iota-$
 $\epsilon\upsilon\psi\eta\gamma\eta\acute{\omega}\sigma\alpha\tau\omicron$ $\lambda\alpha\iota$ $\gamma\acute{\alpha}\rho$ $\theta\mu\acute{o}\iota\omega$ $\theta\mu\acute{o}\iota\omega\nu$. $\tau\acute{\alpha}$ $\delta\epsilon$
 $\sigma\tau\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha\tau\alpha$ $\epsilon\kappa$ $\tau\omega\nu$ $\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\omega}\nu$ $\epsilon\upsilon\nu\alpha\iota$ $\theta\mu\acute{o}\iota\omega\varsigma$ $\delta\epsilon$
 $\kappa\alpha\iota$ $\epsilon\nu$ $\tau\acute{o}\iota\varsigma$ $\sigma\epsilon\gamma\acute{\iota}$ $\phi\iota\delta$. $\lambda\epsilon\gamma\acute{o}\iota\varsigma$ $\delta\iota\omega\gamma\mu\acute{o}\varsigma$, $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$
 $\mu\acute{\epsilon}\nu$ $\tau\acute{o}$ $\epsilon\iota\omega\tau$ $\epsilon\kappa$ $\tau\acute{o}\nu$ $\pi\rho\acute{o}\tau\omega\nu$ $\mu\acute{\eta}\chi\omega\varsigma$ $\kappa\alpha\iota$
 $\omega\sigma\tau\acute{\alpha}\tau\omega\varsigma$ $\kappa\alpha\iota$ $\beta\acute{\alpha}\rho\omega\varsigma$. $\tau\acute{\alpha}$ δ' $\alpha\lambda\lambda\alpha$ $\theta\mu\acute{o}\iota\omega\tau\acute{\rho}\omega-$
 $\tau\omega\varsigma$. $\epsilon\upsilon\tau\epsilon$ $\delta\epsilon$ $\kappa\alpha\iota$ $\alpha\lambda\lambda\omega\varsigma$, $\rho\acute{o}\nu$ $\mu\acute{\epsilon}\nu$ $\tau\acute{o}$ $\epsilon\nu$
 $\omega\sigma\iota\gamma\eta\mu\eta\nu$ $\delta\epsilon$ $\tau\acute{\alpha}$ $\delta\upsilon\omega$ $\mu\omicron\nu\alpha\chi\acute{\omega}\varsigma$ $\gamma\acute{\alpha}\rho$ $\epsilon\psi'$ $\epsilon\nu$.
 $\tau\acute{o}\nu$ $\delta\epsilon$ $\tau\acute{\epsilon}$ $\epsilon\omega\omega\acute{\iota}\delta\omega\nu$ $\acute{\alpha}\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\tau\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\varsigma$ $\delta\acute{o}\xi\alpha\nu$ $\alpha\iota\omega$.
 $\delta\eta\sigma\iota\nu$ $\delta\epsilon$

τὸν τὸν τοῦ θεοῦ οἱ περὶ τὰς ἀνθρώπων
τὰ ἴδια αὐτὰ αὐτὰ ἀρχαὶ τὰς ὁρτὰς ἐπὶ
τοῦτο ε.τ.λ. ^{...ἐπεὶ δὲ χιρῆτιχον ἀδοξεῖν ἡμῶν φύσιν}
~~Le Deuisme~~ ^{Le Deuisme} ~~τὸν προεβίχον, ἡμῶν ἀδύποτο ἀνθρώπων~~
^{μὲν γὰρ τοῦτο αὐτὸ}

Voici ce qui paraît résulter de ce passage:
Le semblable est connu par le semblable:
l'Être en le connaissant doit donc avoir les
mêmes principes: ces principes sont les 4 premiers
nombres. ^{Après les 4 premiers nombres} embrassent tous les degrés de l'Être,
comme tous les degrés du connaître. Réunis dans
une même ^{nature} ~~être~~, ils forment de cette ^{nature} ~~être~~ l'Être le
plus parfait, l'Être en toi, ou plutôt, l'animal
en toi, αὐτὸ τὸ ἔσθω. Ainsi les Idées ne
~~sont pas en quelque lieu hors le ciel, ou des der-~~
~~hors du ciel; elles ne sont nulle part dans les~~
~~frases, des τὸ περὶ τοῦ εἶναι τὰς αἰδέας, et~~
~~les sont dans cet être suprême qui est l'essence~~
~~la plus haute de l'union de l'intime de ce~~
~~qui est en de ce qui connaît l'animal en~~
~~toi en donc composé d'éléments, ἐκ τῶν~~
~~τοιούτων εἶναι. Et pourquoi est-il composé~~
~~d'éléments? parce qu'il doit connaître~~
~~tous les êtres, et que le~~

Semblable est comme pas le semblable.
 C'est pour la même raison que l'âme hu-
 maine, les animaux inférieurs à l'animal
 en toi, tous corp-mêmes composés d'éléments
 d'éléments, et de mêmes éléments, et opoios de
 διαρίων, τὰ δ' ἄλλα οἰοιοτρόπως. Le passage
 tout entier roule sur cette comparaison de l'âme
 humaine τὴν ψυχὴν et de l'ἀντὶ τὸ ἑὸν
 or, c. à dire, si l'on tient compte de ce rappro-
 chement, de l'Idée de l'âme, de l'âme la
 plus parfaite, de l'âme qui est le principe de
 toutes âmes, de l'âme du monde. Cette âme
 supérieure, cet animal en toi qui renferme tous
 les principes de l'être et tous les principes du
 connaître, contient en elle-même les Idées qu'
 elle connaît éternellement, comme est l'âme hu-
 maine la connaît dans le temps pas la remi-
 niscence. Les Idées en effet ne sont en aucun
 lieu sous le ciel, ni hors du ciel; elles ne sont
 nulle part, δια τοῦ μηδε ὧν οὐρα τὰ πάντα;
 elles sont les objets de la pensée humaine et
 de la pensée divine. L'âme qui contient

en toi toutes les Idées est pas cela même
 le principe universel : l'âme du monde, elle est
 active comme l'âme humaine, et elle ~~est~~ ^{est}
 en toi le principe de ton mouvement, ^{c'est le τὸ αὐτὸ} car ^{attribuée à Platon dans le 1^{er} livre.} τὸ αὐτὸ αὐτὸ
 pour. Elle est donc à la fois l'essence de tou-
 tes choses, puisque les Idées sont les causes,
 et la cause de toutes choses, puisque comme
 l'âme elle veut par sa propre force, et qu'
 ailleurs d'elle il n'y a rien. L'αὐτὸ τὸ ἑαυτοῦ
 est donc l'âme humaine divinisée ; c'est
 Dieu, l'intelligence suprême, à la fois essence
 et cause de tout ce qui est.

Si toute cette théorie du Dieu de Platon
 semble sortir naturellement de la phrase que
 nous avons citée, nous n'en sommes que plus
 vigoureusement tenus à rappeler les objections. Elles
~~se présentent en foule~~. La plus grave, ^{pour moi} ~~selon moi~~ ^{selon moi} ~~si je me souviens~~, c'est le même D.
 Aristote partant ailleurs, ^{c'est} le reproche qu'
 il adresse si souvent à Platon d'avoir fait
 un monde épisodique, sans principe commun
 qui établisse l'unité et l'harmonie. M.

cf. l. 12. c. 6. ou de τὸ πλάτων
 vi. 458. 1. 1091. x. 7. 1.

Bendelburg objecte aussi que les quatre Degrés
 de la connaissance dont il est question dans ce passage
 ne coïncident pas exactement avec les quatre degrés
 indiqués par Platon dans la République. Enfin
 l'unique phrase sur laquelle on fonderait toute
 cette théorie est en elle-même fort obscure et a
 donné lieu à des interprétations diverses. Nous
 ne présentons pas conséquemment tout ce que nous
 avons dit sur l'art de l'Écor que comme de
 simples conjectures. Ajoutons cependant que si ces
 hypothèses étaient fondées elles s'accorderaient par-
 faitement avec le Dialogue et aussi avec les tradi-
 tions Alexandrines, qui sont remontées à l'école des
 Pythagoriciens, laquelle finit par
 se confondre avec les premiers disciples de Platon,
 la croyance à la tétrade, nombre sacré, et si je
 puis le dire, vivant, comprenant en lui l'unité,
 la dyade, la triade, et la tétrade, et principe à la
 fois de l'être et de la connaissance. On connaît
 la formule de serment attribuée par Platon aux
 Pythagoriciens.

Οὐ μὴ τὸν ἀποτίξω, ὧς ἀπαδὸν τὰ τέταρτα
 Πάτερ ἀνθρώπων ὡς οὐρανὸς καὶ ἔσθ' ἡ γῆ καὶ τὸ ὕδωρ.

J'en passe par celui qui a donné à notre âme
la ténacité, source inépuisable de la nature éternelle.

Il ne nous reste plus que les Idées qui nous laissent
difficulté à résoudre, ou plutôt à faire connaître; car
ici encore, nous sommes réduits aux conjectures. En
rendant compte de l'hypothèse de l'ἀπὸ τοῦ ἑαυτοῦ
or, l'hypothèse qui a tant préoccupé les commen-
tateurs, nous avons vu que les Nombres Idées
sembleraient réduits à l'unité et aux trois premiers
nombres. Cela nous conduit à nous demander si les
nombres Idées sont en effet restreints dans une
limite, ou s'ils s'étendent dans une même série
de nombre, depuis l'unité jus qu'à l'infini. La
réponse à cette question n'est pas douteuse. La
quantité des nombres Idées est limitée, Aristote
l'atteste dans 10 endroits, et elle est limitée à
10. περὶ τῶν δεκάδος α ἀριθμῶν βιβ. 13. ἀπὸ τοῦ
δε καὶ τοῦ τῶν περ δεκάδος εἶναι ἰδέαν, ἐν δεκάδος δε
κατ, περὶ τῶν ἀριθμῶν ἀριθμῶν. 16.

Sous concilier la ténacité avec cette Diade les
commentateurs ont été obligés de recourir à un é-
trange moyen : un, deux, trois et quatre, disant

ils, ajoutés l'un à l'autre forment la Diade,
 a - b - γ - δ, d'exa γγννννν. Cette hypothèse
 ne mérite pas que nous nous y arrêtions. Une
 plus grande Difficulté serait d'expliquer com-
 ment il n'y a que 10 Idées, tandis que tout Sta-
 ton et même tout Aristote réclament contre cette
 assertion. Semblerait-il pouvoir-on dire qu'à cha-
 que nombre Idéal se rapportent plusieurs Idées,
 ou plutôt une seule Idée qui nous apparaît sous
 diverses faces. Le τὸ ἔν παρ' ἐξ: qui n'est pas un
 nombre Idéal, ni une Idée, mais un principe ou
 forment à l'Idée et au nombre Idéal et qui le
 retrouve dans chacun, le τὸ ἔν est le Bon, le beau,
 le juste. De même la Dyade représenterait toutes les
 longueurs, la triade tous les solides &c. &c. Cependant
 cette solution même est combattue par Aristote;
 il est plus sage de nous en tenir à l'ob-
 ject des Idées qui paraissent avoir embarrassé
 Aristote lui-même.

J'ai terminé l'exposition du système des
 Idées de Platon, et la première partie de notre

tâche. Nous ne pourrions pas dans les
 mondes inférieurs la pensée de Platon. Nous avons
 montré comment les Idées se distinguent des cho-
 ses sensibles, comment les intermédiaires se distin-
 guent des choses sensibles et des Idées. La dyade
 est la matière des choses sensibles comme celle des
 Idées; à cette dyade l'applique l'Idée au lieu du
 $\tau\omicron$ et $\epsilon\iota$, et cette union a lieu par la participation. Comme
 l'Idée est dans le reste le principe de la forme, et
 que la matière est la même dans tous les êtres, les
 principes des Idées sont les principes de tous; et com-
 me de la double nature de ces principes est résultée
 la double nature de l'Idée, les intermédiaires et
 les choses sensibles, sont aussi d'une double nature,
 et il y a le nombre mathématique et le nombre
 sensible, comme il y a le nombre Idéal.
 C'est ainsi que Platon a été rigoureux jusque dans
 les erreurs, et que l'on retrouve les conséquences
 de ses premiers principes au dernier bout du
 dernier de ses mondes.

La première partie de notre tâche est terminée. Nous avons exposé d'après Aristote la théorie des Idées de Platon. Il nous reste à reproduire la réfutation qu'Aristote a donnée de cette théorie; et quand nous l'aurons reproduite avec toute la fidélité dont nous serons capables, nous essaierons d'en apprécier la valeur, et de nous prononcer enfin entre Platon et Aristote, à l'aide des lumières que les siècles ont ^{répondue} ~~versées~~ sur la question qui les divise.

Aristote ne s'en pas borné, pour combattre Platon, à un petit nombre d'arguments ^{fondamentaux} ~~essentiels~~ dans lesquels il eût concentré toute la force de la polémique; il a au contraire ^{il a} poursuivi la théorie des Idées dans les moindres détails, et si nous voulons reproduire les nombreux arguments qu'il a dirigés contre elle, de manière à pourvoir ensuite les embrasser d'un coup d'œil,

il est nécessaire de réunir en faisceaux toutes les objections de même nature, et de simplifier ainsi au moyen d'une méthode sévère, cette inépuisable polémique. Or, le premier livre de la métaphysique dans le cinquième chapitre nous a servi de guide dans l'exposition de la théorie des Idées, contient aussi en chapitre où cette théorie est réfutée. Ce chapitre a le mérite d'enfermer en quelques pages la substance de presque tous les arguments disséminés dans le reste des écrits d'Aristote. De plus il a été composé en vue du cinquième chapitre, et répond par conséquent à l'ordre que nous avons suivi nous-mêmes dans l'exposition. Rien n'est donc plus naturel que de le prendre pour guide, et de reproduire la réfutation de Platon par Aristote dans l'ordre même qu'Aristote a choisi lorsqu'il a résumé et commenté cette réfutation. Toutefois il n'est plus ici comme dans le cinquième chapitre où tous les points ^{principaux} ~~capitales~~ étaient indiqués, et où il ne s'agissait que de les entourer des lumières que nous pouvions

4
 fournies dans d'autres passages. Quoique le 8^e
 chapitre soit un résumé excellent de toute la so-
 lémique d'Aristote, certains arguments qui ne s'y
 retrouvent pas ne pourront être introduits dans
 ce résumé sans en modifier ~~légèrement~~ l'éco-
 nomie. Ce que nous emprunterons au 8^e cha-
 pitre, ce sera donc surtout le plan général, ce sera
 la méthode d'exposition et nous nous laisserons
 guider ^{par} dans le ~~détail~~ ^{système} par l'analogie des matières.

Dans le quatrième chapitre du premier li-
 vre, Aristote après avoir indiqué les raisons
 sur lesquelles se fonde la théorie des Idées, a tracé
 une esquisse de cette théorie, en considérant les Idées
 d'abord en elles-mêmes, puis dans leurs rapports
 avec le nombre. Cela fait il s'en demande
 quels sont dans cette théorie, les principes des
 choses.

Voici maintenant l'ordre de la ^{correspondance} so-
 lémique dans le 8^e chapitre.

1^o Les raisons sur lesquelles se fonde la
 théorie des Idées ne peuvent être admises.

2^o l'existence des Idées implique des contra-
 dictions; elle en implique surtout lorsqu'on identifie

fic l'Idée en le nombre.

3. - Son même que la théorie des Idées n'impliquerait pas de contradictions, elle n'en serait pas moins un mauvais système d'épistémologie; car elle ne rend pas compte d'une manière suffisante, des principes des choses. Les platoniciens n'ont fait que doubler le monde sans l'expliquer. —

Surcourageons successivement ces ^{trois} ~~quatre~~ parties de la polémique d'Aristote contre son maître.

1.° Réfutation des arguments sur lesquels se fonde la théorie des Idées.

~~" De tous les arguments dans on se sert pour établir l'existence des Idées, aucun ne la démontre, dit Aristote, dans le chapitre que nous suivons. La conclusion qu'on tire des uns n'est pas rigoureuse, et d'après les autres, il y aurait des Idées là même où les platoniciens n'en admettaient pas. Il développe d'abord le second objection. Les~~

Pour mines les arguments par lesquels Platon
 a voulu établir l'existence des Idées, Aristote
 montre 1° que ces arguments ^{proposés par lui} prouvent l'existence
 d'un plus grand nombre d'Idées que les
 Platoniciens n'en admettent, 2° qu'en prouvant
 une partie du système, ils en ~~entraînent~~ ^{entraînent} une
 autre partie, ~~et~~ qu'ils entraînent des
 conséquences contraires à la réalité et aux
 opinions mêmes des platoniciens; enfin qu'ils
 ne prouvent pas même, ce qu'ils ont la prétention de prouver.
 1°. D'abord il résulte de ces arguments qu'il
 y a des Idées là même où les platoniciens
 n'en admettent pas. En effet, une des raisons
 sur lesquelles on se fonde pour établir l'exis-
 tence des Idées, c'est que l'individuel ne
 pouvant être connu, la science ne peut
 porter ^{néanmoins} que sur le général. Or, il résulte
 de cet argument, posé dans la nature de
 la science, qu'il y aura des Idées de
 tout ce dont il y a science. car si par
 tous les jours tous et par son être,

εἰς τὴν αὐτὴν οὐρανὸν οὐρανὸν οὐρανὸν οὐρανὸν οὐρανὸν.
 Il y a plus. Pour ce qui est xar' o'lou, tout
 Universel est une Idée. Sans conséquent toutes
 les fois que plusieurs choses auront un caractè-
 re commun, c'est à dire, toutes les fois qu'il
 y aura unité dans la pluralité, ^{et} xar' o'lou,
 c'est à dire, toutes les fois que plusieurs
 choses auront un caractère commun, il
 y aura une Idée de ces choses. ~~xar' o'lou~~
~~et xar' o'lou~~ (εἰς τὴν αὐτὴν) xar' o'lou αὐτὸς οὐρανὸν
 οὐρανὸν. Orm' il y en aura des négations, par-
 ce que xar' o'lou ^{et} xar' o'lou, et, xar' o'lou
 αὐτὸς οὐρανὸν, il y en aura des choses
 qui ne sont plus, mais dont on garde le sou-
 venir, ~~parce que les choses sensibles, fugitives~~
~~et passagères, ne pourraient pas être com-
 munes dans la même~~ xar' o'lou de τὸ οὐρανὸν
 τὴν φανερὰν τὸν φανερὰν. Enfin
 si l'on prend les conséquences jusqu'à
 venir, il y aura ^{des relations} de ^{ou} xar' o'lou
~~αὐτὸς οὐρανὸν τὸν οὐρανὸν~~ ~~αὐτὸς οὐρανὸν~~ ~~αὐτὸς οὐρανὸν~~
~~αὐτὸς οὐρανὸν τὸν οὐρανὸν~~ ~~αὐτὸς οὐρανὸν~~ ~~αὐτὸς οὐρανὸν~~

en l'il y a quelque chose de commun d'entente, 143
~~Si on veut l'entente, il faut en avoir des idées~~
~~l'idée et l'objet qui s'y rapporte, il y aura des~~
~~elles-mêmes, à moins qu'on ne prétende qu'il~~
~~idées ou des idées elles-mêmes.~~
~~et si on veut le commun entre l'idée d'une chose~~
~~et la chose qui s'y rapporte, entre l'idée d'homme~~
~~par exemple, et les hommes individuels, on se con-~~
~~traîne à l'absurde.~~

1^o Pour ébaucher une partie du système, on
 renverse ce que les partisans des idées ont fait à cet
 égard, et que l'existence même des idées : οὐκ ἔστι
 τὸ ἀναγκαῖον οὐδὲ τὸ ἀπορροῦν λόγον, ἀλλὰ μαρ-
 τὸρ εἶναι βούλονται οὐ λεγόμενα εἶναι, τοῦ τὰς
 ιδεῶν εἶναι. En effet d'après le principe que tout
 ce qui est commun à plusieurs, n'est qu'une seule chose,
 suppose une idée, la dyade indéfinie qui divise
 les platoniciens, est un principe premier, celle
 de l'être. Car qu'est-ce que la dyade indéfinie,
 sinon une certaine dyade qui se distingue des
 autres dyades, parce qu'elle est indéfinie ? Il y a
 donc au-dessus de la dyade indéfinie et de la dyade
 définie quelque chose de commun à ces deux
 dyades, à savoir la dyade ; c'est à dire, le nom-
 bre deux, ou l'idée du nombre deux, οὐ μὲν
 οὐκ ἔστι μὴ εἶναι τὴν δυάδα ἀγα-

144
Tux, at la tor agi-For.

3^e Dans la première objection, Aristote a montré qu'il résulte des principes de Platon des conséquences que Platon n'a point reconnues. Or nombre de ces conséquences est celle-ci, qu'il y aura des Idées de ce qui n'est point même, et même de ce qui —

Voyez page 37.

est le moins même, des relations tar d'pos
te. Or, cela est impossible, l'il est vrai
que les Idées sont ce dont les choses partici-
pent. et est per se extra ta rdy. En effet, pour
quoi une même sensible est-elle une même?
Si l'on adresse cette question à un platonicien,
il répondra qu'elle est une même, en vertu
de la participation avec une Idée qui elle
même est une même. Ce que la chose
sensible emprunte à l'Idée, c'est précie-
usement son même, et non pas les acci-
dens; car un des accidents de l'Idée, c'
est d'être éternelle, et la chose sensible
participe de l'Idée sans participer de son
éternité. Si la seule raison pour laquelle
~~une même~~ la chose sensible est une même,
par la seule raison que l'Idée dont elle par-
ticipe est une même, il faut de toute
nécessité ou que toutes les Idées ne soient

pas Des Mêmes, ou que toutes les choses
 sensibles partent qui participent d'une
 Idée même Des Mêmes. Si donc De sim-
 ples relations participent d'une Idée, c'est
 à dire s'il y a des Idées de relations, ces Idées
 ne peuvent pas être des Mêmes; elles sont néces-
 sairement des relations, comme les choses dont
 elles sont les principes. Or, admettez qu'une
 Idée n'est pas une même, c'est tout le
 système Des platoniciens, car suivant eux,
 non seulement toute Idée est une même
 ce, mais l'Idée est ce qui est le plus
 même, το παλλορ ομοια. Par conséquent
 puisque si l'on ^{ne peut} donner quelque valeur aux
 raisons par lesquelles ils veulent prouver l'
 existence de ces Idées, il ~~faut~~ ^{faudra} conclure de
 ces raisons des Notes contraires à leur sys-
 tème, ils sont obligés de renoncer ou à
 leur système lui-même, ou du moins aux
 raisons sur lesquelles ils l'appuient.

~~Le tout pour établir l'existence des Idées~~

4^e Enfin non seulement les raisons ne font rien ; mais pas les quelles on cherche à démontrer l'existence des Idées, démontrent également bien l'existence de certaines Idées, qui cependant ne peuvent être admises ; mais à considérer la nature des Idées, on voit qu'elles ne répondent nullement au but que se sont proposés les Sclatoniens. En effet, ~~les deux raisons font~~ ^{pourquoi} ~~elles~~ les Sclatoniens ont-ils admis les Idées ?
 1^o la nécessité d'expliquer C'est l'pour ~~expliquer~~ ^{donner un objet}
 2^o la science ? l'est pour assigner un principe aux essences des choses sensibles. Or si les Idées existent, comme ils le prétendent, à part des choses sensibles, si elles sont ~~et~~ ^{hors}, elles ne peuvent être ni expliquer la science, ni être ni l'objet de la science, ni le principe de l'essence dans les choses sensibles.

D'abord, comment pourraient-elles être l'objet de la science ? l'Idée en générale, c'est à dire que si on la considère relative

compare aux objets sensibles, qui s'y rap-
portent, elle est quelque chose de commun
à ces divers objets - Mais si

Voyez page 39.

Met. 7. c. 18. p. 159. l. 23

on considère l'Idée en elle-même, indépendamment des Mots qui s'y rapportent, et en la comparant à d'autres individus idées, elle est quelque chose de un et d'indivisible, et car adungetor, elle est un individu, car pas kad' exator s' idra, ws qad, car xapriy. Or, c'est un principe, dans la philosophie de Platon, que les individus ne peuvent être connus. Pourquoi ne peuvent-ils pas l'être? Si c'était uniquement comme choses sensibles, livrées à un perpétuel changement, cela ne pourrait pas s'appliquer aux Idées. Mais ce qui fait surtout qu'un individu ne peut être connu, c'est que rien n'est connu sans Définition, et qu'il est impossible de Définir un individu, fût-il permanent et éternel, fût-il une Idée. En effet, comment le Définira-t-on? On ne peut le définir qu'avec des mots. Or xapriy de est oropator etra tor dapor. Or, ces mots, ou bien on les inventera exprès pour l'individu qu'on veut Désigner, ou bien on les empruntera à la langue. Si on les invente, on ne sera pas com-

Ποις: οραμα δ' οὐ δεινόν ο ορίχοις οραμα
δὲ οὐκ ἔστιν. Il est donc qu'on la devine
des anciens mots de la langue. Mais ces mots ont
tous une signification générale, τα δὲ οὐκ ἔστιν οὐ
τα δὲ οὐκ ἔστιν. Ils ne peuvent donc servir à désigner
un individu ^{de manière à le distinguer d'un autre individu.} Voilà pourquoi on ne peut jamais
désigner un individu par une définition; mais une
définition l'applique toujours à tous les individus
d'un même genre. Donc prouve que le genre peut
comme individu (c. à d. l'Idée) peut être défini,
il faudrait qu'il rentât comme individu, ou com-
me espèce dans un genre plus élevé: ce qui est con-
traire à la nature. Donc l'Idée ne peut être comme

L'Idée en tant que χωρίστος ne peut pas d'ar-
bitraire être la cause de l'essence dans les choses sensi-
bles. D'abord l'Idée, existant à part, ne peut pas
être elle-même l'essence de la chose sensible.
ἐστὶ δὲ οὐκ ἔστιν οὐκ ἔστιν οὐκ ἔστιν οὐκ ἔστιν
οὐδὲν καὶ τὸ οὐ ἢ οὐδὲν οὐδὲν οὐδὲν οὐδὲν
οὐδὲν, οὐδὲν τὸ οὐδὲν οὐδὲν οὐδὲν, χωρίστος
οὐκ ἔστιν; puisque l'Idée n'est pas elle-même
l'essence de la chose,

l. 1, c. 7. p. 30. l. 20

Voyez page 40

comment bra - t-elle donc le principe
 de cette essence? Si l'on répond que c'est par
 participation, κατὰ συνέθεσιν, c'est là faire
 une métaphore poétique, et prononcer des
 mots vides de sens, αερολογεῖν καὶ περὶ
 φλογος λεγέειν δοκίμως. La participation
 n'explique rien, lorsqu'on l'identifie
 avec la surposition de Pythagore; car nous
 avons vu dans l'exposition que Pythagore en
 Platon ont négligé d'expliquer le sens et
 la valeur de ces deux mots. η̄ de συνέθεσιν
 καὶ η̄ surposition, η̄ τις αὐτῇ τῶν αἰδῶν,
 ἢ κοινῶς ἀφαιρῶν τὴν αἰδῶν. Dira-t-on
 que les Idées sont causes comme ~~braves~~
 en se mêlant à l'objet, μίξαι, ce qui ne
 peut se concilier avec la nature de l'Idée
 qui est une et indivisible, ἢ καὶ ἀδια-
 ρετον? ou encore qu'elles sont causes par
 juxtaposition, οὐκ ἰσότη, comme si dans
 ce cas, l'esprit pourrait concourir comme un
 tout

ce sont choses justes posées ! Les choses
ne sauraient donc venir des Idées dans
aucun des cas dans lesquels on a continué
de l'entendre. αὐτὰ πῶς οὐδὲ ἐκ τῶν ἐν
τοῖς ἰσχυρίσιν οὐδὲ ἐκ τῶν ἐν
τοῖς ἰσχυρίσιν. ~~ainsi les Idées ne~~

~~font ni les objets de la connaissance, ni les
principes de l'âme dans les choses. Ten-
tible. Elles ne sont donc rien de ce que l'on
prétend qu'elles sont.~~

Mais supposons pour un moment, que
les Idées soient les âmes des choses. Il
s'ensuivra qu'une même chose aura plu-
sieurs âmes ; car l'homme rapporte égale-
ment sa à l'Idée d'animal, et à l'Idée de
bipède. οἷον τοῦ ἀνθρώπου τοῦ ζώου καὶ
τοῦ δίποδου. En quelle est la source de tou-
tes ces conséquences contradictoires ? c'est que
l'on a fait de l'Idée une âme à part,
τὴν χωριστὴν. Si l'Idée est en effet une

même à part, il faut donc avouer qu'elle
n'est ni l'objet de la science, ni le principe
de l'âme dans les autres êtres, car si c'était
alors tous les êtres.

Ainsi pourquoi admet-on les Idées ? pour
qu'elles soient l'objet de la science, et le principe
de l'âme. Elles ne peuvent être ni l'un ni
l'autre. Donc elles ne sont pas. De plus, si les
raisonnements pour lesquels on les admet prouvaient
quelque chose, elles prouveraient plus que l'
on ne veut prouver, elles ne prouveraient une
partie de la théorie qu'en ~~la~~ renversant une
autre partie, enfin elles entraîneraient des
conséquences contraires au bon sens, et aux
opinions mêmes des Platoniciens. Ainsi, de ^{tous}
les arguments dont on se sert pour établir
l'existence des Idées, aucun ne la démontre.
καὶ οὐκ ἔστιν οὐδὲν οὐδὲν οὐδὲν οὐδὲν οὐδὲν
οὐδὲν, καὶ οὐδὲν οὐδὲν οὐδὲν οὐδὲν οὐδὲν.

Alexandre d'aphrodisie termine ainsi
l'exposition de cette 1^{re} partie de la polémi-
que d'Aristote contre Platon : si les raisons

par les quelles les platoniciens ont voulu démontrer l'existence des Idées n'ont aucune valeur, il est inutile de chercher d'autres arguments pour combattre leurs opinions. Car leur système manque de fondement, et s'écroule de lui-même.

Seconde partie.

Refutation des Idées de Platon, considérées en elles-mêmes, dans leurs éléments, et dans leur union avec le nombre.

En exposant le système de Platon, nous avons déjà fait connaître les arguments par les quels il l'avait fondé; nous n'avons pas besoin de répéter la réfutation qu'Aristote a donnée de ces arguments. L'origine de la théorie des Idées me fait comme, nous avons montré quels sont les principaux caractères des Idées, en indiquant surtout son point fondamental, que, suivant Aristote, les Idées de Platon existent à part, $\lambda\omicron\gamma\iota\varsigma$ $\tau\omicron\varsigma$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\lambda\omicron\gamma$. Voici comment Aristote combat cette existence des Idées à titre d'êtres indépendants.

Seconde partie. Réfutation Des Idées de
Platon, considérées en elles-mêmes, Dans leurs
éléments, et Dans leurs rapports avec le nombre

Aristote ne se contente pas d'avoir montré
la faiblesse des arguments sur lesquels repose
la théorie des Idées. C'est déjà beaucoup
~~d'avoir montré~~ Il attaque cette théorie en
elle-même; et il prouve qu'elle contient des
contradictions il prouve que les Idées ne
peuvent exister, et que par conséquent
cette supposition et prenant les Idées telles
que leurs partisans les ont faites, il démon-
tre qu'elles impliquent des contradictions,
et que leur existence est impossible.

Suivant les platoniciens, les Idées
sont séparées des choses sensibles; et cependant
les choses sensibles ne sont définies et
n'ont une forme actuelle et déterminée
qu'en vertu de leur participation avec les

I dées. Aristote a déjà montré que
si les Idées sont en effet séparées des
choses, elles ^{n'en} ne peuvent être en aucune façon
les principes; maintenant il va plus loin, et
il prétend que cette séparation de l'Idée
qui est de l'objet qui ^{représente} la forme,
~~qui est la forme de l'Idée, et de l'Idée~~
~~qui ^{est} de la forme qui se dérive, et~~
est une hypothèse entièrement inadmissible.

En effet, si toute forme est séparée
de l'Idée à laquelle elle se rapporte, comme
tous les êtres ~~ont une forme~~ ne peuvent être communs que par
leur forme, tous les êtres et par conséquent
~~ont tous une forme, tous les êtres supposent~~

En effet si toute forme est séparée de
l'Idée à laquelle elle se rapporte, ^{tout objet ayant} est par con-
séquent ~~une forme~~ suppose ^{l'existence de lui} l'existence d'une Idée, et
par conséquent l'Idée elle-même, qui a une forme, puisque
rien ne nous est connu que par la forme,
et que nous connaissons les Idées, l'Idée suppose
l'existence d'une autre Idée, séparée d'elle
et antérieure à elle. ~~donc~~ ad hoc et ov-

ouïa ouïa tas idiosyncrasas, non ouïa ouïa
 ouïa ouïa. Or, cela même est déjà
 une contradiction; car selon les platoniciens
 les Idées sont des êtres indépendants. Desquelles
 il n'y en a pas d'autres: très voir ouïa
 ouïa ouïa sur voir ouïa sur voir ouïa
 ouïa ouïa, ouïa ouïa, ouïa ouïa ouïa.
 Ce n'est pas tout: si les êtres qui ont une
 certaine forme, sont nécessairement séparés
 de l'Idée à laquelle cette forme se rapporte
 et, comme l'Idée seule existe, il en ré-
 sulte que rien de ce qui a une forme n'
 existe. Si rien de ce qui a une forme n'
 existe, ce qui existe n'a pas de forme; ^{en conséquence} ~~ou~~
 nous ne connaissons les choses que par leur
 forme, donc ce qui existe ne peut être con-
 nu. Ainsi, de deux choses l'une, ou les
 Idées ont une forme, et alors elles n'existent
 pas; ou elles n'ont pas de forme, et alors
 nous ne pouvons pas savoir si elles
 existent: car si par accident elles ap-

ἄλλοι, ~~ταρ φαν οὐκ ἔστιν ἐν τῷ ὄντι~~, ταρ
φαν οὐκ ἔστιν ἐν τῷ ὄντι, τα δ' οὐκ ἔστιν
οὐτα. Enfin, dans l'opinion des platoniciens,
une chose n'est ce qu'elle est que par la
forme. Si donc l'Idee, et l'objet sous la
forme se rapporte à cette Idee, tout nécessaire-
ment s'ensuit, c'est à dire si l'Idee n'a
pas elle-même sa propre forme, l'Idee
n'est pas ce que nous disons qu'elle est,
l'Idee du Bien, par exemple, n'est pas
le Bien, l'Idee de l'être n'est pas l'être,
etc. καὶ μὴν ὁ ἀόρατος ἀφανὲς, ἔστιν,
οὐκ ἀφανὲς. Aristote conclut de tout
cela qu'il est impossible que l'Idee soit
séparée de la forme. ἀφανὲς ἀγαθὸν ἔστιν
το ἀφανὲς καὶ τὸ ἀφανὲς, ἔστιν.

~~Dans le 2^e livre de la métaphysique,~~
~~il arrive à la même conclusion d'une autre~~
~~manière. Ceux qui considèrent les Idées~~
~~comme des entités existant à part, sont~~
~~obligés d'admettre qu'il n'y a des Idées~~

Dans le neuvième livre de la Métaphysique, Aristote voulant montrer de plus en plus que l'hypothèse de l'Idée existante à part, ne doit point être admise, dirige contre Platon l'argumentation suivante. Ceux qui admettent les Idées comme ~~essences~~ ~~essences~~, ~~leur obligés~~ et qui en font des essences, ne peuvent admettre que des Idées d'essences; en admettre pour les autres catégories, ce serait sortir entièrement des bornes de la raison ~~εἰς τὸν αἰὲν αἰῶνα~~. Ils admettent donc des Idées de la science et du mouvement, sans que la science et le mouvement leur des essences; mais ils n'en admettent pas de l'homme sachant et de la pierre mue; car ce sont-là des accidents. Cependant l'homme sachant et la pierre mue sont en acte; le savoir et le mouvement ne sont qu'en puissance. Qu'en résulte-t-il? C'est que l'homme sachant est plus réel

lement Homme sachant que la science
n'est la science, étant plus réellement ce
qu'il est, il en aubi à un plus haut de-
gré susceptible d'être connu; En sorte qu'il
est faux de dire que l'Idée ^{est} ce qui est le
plus réellement, et ce qui est le plus suscep-
tible d'être connu. $\epsilon\iota\alpha\gamma\alpha\tau\iota\tau\epsilon\varsigma\epsilon\iota\delta\epsilon\pi\upsilon\lambda\alpha\iota$
 $\eta\sigma\upsilon\sigma\iota\alpha\iota\sigma\iota\alpha\varsigma\lambda\epsilon\gamma\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\iota\sigma\iota\epsilon\tau\omicron\iota\varsigma\lambda\omicron\gamma\omicron\iota\varsigma$
 $\tau\alpha\varsigma\iota\delta\epsilon\alpha\varsigma,\omega\sigma\tau\epsilon\mu\alpha\lambda\lambda\omicron\tau\epsilon\omega\iota\epsilon\gamma\chi\epsilon\iota\omicron\tau\epsilon$
 $\epsilon\iota\eta\eta\alpha\upsilon\tau\omicron\epsilon\omega\iota\epsilon\gamma\chi\epsilon\iota\omicron\alpha.\tau\lambda.$

9, 11. p. 188 sq.

Donc seulement Aristote montre
aux Platoniciens que la séparation de l'Idée
et de la forme est impossible, que la thé-
orie ^{des Idées} existant à part à l'été d'essence, les en-
traîne ^{dans} contradictions et dans des absur-
dités; mais il prétend que les platoniciens
eux-mêmes, après avoir admis les Idées,
font des raisons dont il a montré la faibles-
se, ont été en quelque sorte embarrassés
de leur ^{que} création; et ne sachant quels

28

caractères assignés aux êtres nouveaux qu'ils
venaient d'introduire, ils se font sous
contrainte de les faire semblables aux choses
sensibles, et de les distinguer de celles-ci en
leur donnant l'éternité et l'immobilité.
Il en est résulté un monde nouveau dans
ils ont ~~substitué~~ l'étude à l'étude de ce
~~monde vulgaire~~, monde étrange, ^{où} dans lequel
les choses dont la nature et le caractère propre
est d'être mobiles, se trouvent immobilisées,
où le ciel même est sans mouvement. Mais quand
quand ils ont ainsi constitué leur nouveau
monde, ils veulent concentrer dans son sein
les investigations de la science, et substituer
l'étude de leur ciel immobile, de leur na-
ture éternellement uniforme, à celle de ce
monde vulgaire. Mais les esprits pen-
sables à persuader ^{un grand nombre de} ne laisseront pas déplacer
ainsi le domaine de la philosophie. Que
Newton et son école, à la suite des anthropo-
morphistes, donc ils continuent les traditions,

1. 14.

l. 3. c. 2. p. 4619.

penfent Des efpace imaginaires de
fontaines qu'ils croient éternels; le bon sens
retiendra les hommes sages dans cette région sub-
terrene qu'il l'aajt d'expliquer et de compren-
dre, et qui ne devient pas plus intelligible
lorsqu'on ajoute une vaine syllabe aux
noms qui désignent chaque objet.

Mais quand une fois les Platoniciens ont
admis les Idées, et qu'ils en ont décrit
les caractères, il leur reste à assigner les éléments
dont elle se composent. ~~Ces éléments sont l'un~~
Aristote les pourroit encore sur ce terrain.
Les éléments des Idées sont l'un et la dyade
indéfinie. Qu'est-ce que l'un? c'est le τὸ ἓν
et le τὸ ἓν de Parménide. C'est l'être un,
éternel, immuable, ^{l'état} sans mouvement et
sans vie. Parménide prend le τὸ ἓν pour
principe unique, et il part de l'être pour
montrer la vie. Platon ne veut pas ^{l'écart} ~~l'écart~~ à ce
point de vue des formes les plus naturelles à

l'homme. Tout lui, comme pour son maître
Cratyle, le monde sensible n'est qu'un non-
être, un reflet de la réalité, une vaine appa-
rence. Mais cette apparence toute vaine qu'elle
est, Platon veut en rendre compte; il veut sortir
de l'imité absolue, de l'être absolu; ~~car~~ il en veut
pas le contraire de l'imité et de l'être. A côté
du τὸ εἶναι τὸ οὐκ εἶναι de Parménide, il place
le τὰ αὐτὰ καὶ τὸ μὴ εἶναι; l'ἀσέβεια de
Pythagore.

Que fait Aristote? il combat d'abord Par-
ménide. Non, le τὸ εἶναι τὸ οὐκ εἶναι, n'est pas
une essence à part; il n'est pas le principe
suprême, la source éternelle de l'être. Ainsi
Parménide s'est trompé; et le principe que Pla-
ton lui emprunte est un principe faux, et que
Platon aurait dû rejeter. Mais pour que Platon
l'admettait, il n'aurait dû l'admettre que lui;
Et Parménide a raison contre Platon. Arist-
ote après avoir combattu les Platon dans
la partie de leur système qui leur est
commune avec les platoniciens, se ram-

164

de ensuite de lents au côté, et tourne contre
le second principe de
distinguer les arguments de la logique Créatique.

Le $\tau\omicron$ $\epsilon\upsilon$ $\kappa\alpha\iota$ $\tau\omicron$ $\omicron\upsilon$ ne peut pas être
une même à part. En effet l'âme est tou-
jours individuelle, et le général, loin d'être une
même, est un attribut, un $\kappa\alpha\tau\eta\gamma\omicron\gamma\eta\mu\alpha$
qui s'applique à plusieurs êtres. Or le
 $\tau\omicron$ $\epsilon\upsilon$ et le $\tau\omicron$ $\omicron\upsilon$, et un $\tau\omicron$ $\kappa\alpha\lambda\omicron\sigma\theta\omicron\upsilon$;
il est même le $\tau\omicron$ $\mu\alpha\lambda\iota\sigma\theta\omicron\upsilon$ $\kappa\alpha\lambda\omicron\sigma\theta\omicron\upsilon$. Il
ne peut donc pas être une même. Et de
 $\mu\epsilon\gamma\epsilon\upsilon$ $\tau\omicron\upsilon$ $\kappa\alpha\lambda\omicron\sigma\theta\omicron\upsilon$ $\delta\upsilon\upsilon\alpha\tau\omicron\upsilon$ $\omicron\upsilon\delta\iota\omega$
 $\epsilon\iota\tau\alpha\iota$, ... $\delta\eta\lambda\omicron\upsilon$ $\omega\varsigma$ $\omicron\upsilon\delta\epsilon$ $\tau\omicron$ $\epsilon\upsilon$. $\tau\omicron$ $\gamma\alpha\rho$
 $\epsilon\upsilon$ $\kappa\alpha\iota$ $\tau\omicron$ $\epsilon\upsilon$ $\kappa\alpha\lambda\omicron\sigma\theta\omicron\upsilon$ $\kappa\alpha\tau\eta\gamma\omicron\gamma\eta\tau\alpha\iota$
 $\mu\alpha\lambda\iota\sigma\theta\alpha$ $\tau\omicron\upsilon\tau\alpha\upsilon$. Mais supposons que
le $\tau\omicron$ $\epsilon\upsilon$ puisse exister à part. Au
moins ne pourra-t-il pas être principe.
De quoi le serait-il? Qu'y a-t-il de com-
mun entre l'unité et la variété? Comment
le multiple qui est son contraire de l'
unité aurait-il pour forme l'unité
elle-même? Si l'on prend l'unité

10, c. 2. p. 196. l. 11.

11, 2. p. 215. 16.

pour principe, jamais on n'en tirera la variété. L'unité ne peut expliquer qu'elle-même. C'est en vain que Platon propose d'admettre un principe du non-être. Ce principe existe ou n'existe pas; et s'il existe, il est l'être, et n'est pas le non-être. D'ailleurs s'il y a du non-être, ce non-être est un ou plusieurs; un, il tombe directement dans la catégorie de l'un et de l'être; plusieurs, il y entre encore nécessairement; car ce qui est plusieurs est divisible; et la division épuisée, on arrive à quelque chose d'atome, qui tombe d'indivisible, et se can-
adanger. Or le non-être lui-même est être, et s'il n'est pas être, s'il n'est absolument rien, pourquoi Platon s'en occupe-t-il? Que Platon ^{donc} renonce à prendre le ^{et} pour principe; ou s'il l'admet, qu'il n'admette que lui; et qu'il donne l'Ététique.

Mais enfin Platon, sans l'inquiétude de

B. C. 4. p. 86. l. 9. 1/2

Ces difficultés, pour répondre à ces objections
qui Aristotle empoignent cependant à Zénon
et à Parménide, ne songe qu'à la nécessité
de rendre compte du phénomène, et il ad-
met un bon principe. Quel est ce nou-
veau principe de Platon? Ormis par une
erreur de logique, enferme-t-il dans son
sein ~~et dans la nature même~~, de nouvelles
impossibilités? causes d'exclusion? Oui certes;
et la première est précisément cette qualité
de non-être, de το μη ον, qui lui est at-
tribué par Platon lui-même. Sans le
justifier d'avoir admis le non-être comme
principe, Platon par la réfère aux géomé-
tries qui prennent aussi pour principes,
des êtres qui n'ont point d'existence réelle
mais Ces êtres sont des abstractions, et une abstrac-
tion, donnée sous telle, pour très bien servir
de base à un raisonnement: ~~Mais cela ne prouve~~
~~rien, qu'un non-être, qui en tout autre chose qu'une~~
~~fausse abstraction, se distingue~~
~~non-être~~ abstraction, peut être pris comme principe
ontologique.

Met. 14, c. 2 init.

Du reste, ~~le seul~~ donné à l'arignon une existence en adoptant l'arignon de Sythugore, Platon ne s'est pas borné à lui donner une existence à part. Il lui a fait subir d'autres transformations, dont aucune n'échappe à la critique d'Aristote. Ainsi quoique l'arignon existe à part, en soi, il est dans les choses, sensible, dans les nombres, dans les idées; et si dans son union avec les différents êtres, il conserve son caractère d'infini qui est son être même, il devient cependant quelque chose de plus déterminé; il est une dyade. Cette dyade se compose de deux termes le grand et le petit, το μᾶλλον καὶ το μίλλον; et c'est avec le grand et le petit à l'infini que Platon veut expliquer la variété et le mouvement.

Mais, dit Aristote, le grand et le petit sont deux contraires de même espèce, qui, s'ils expliquent quelque chose, ne peuvent expliquer que les longueurs. Ne faut-il pas aussi composer aussi de la largeur, de la pro-

170

fondent ? Platon répond que le grand et le
petit n'est pas l'unique principe de la va-
riété. Il admet le large et l'étroit, le
mince et le profond. Mais à quel titre
veut-on que l'on revise ces nouveaux principes
qu'il introduit ? Sera-ce comme des principes
distincts du $\tau\omicron$ $\mu\epsilon\gamma\alpha$ $\kappa\alpha\iota$ $\tau\omicron$ $\mu\epsilon\lambda\lambda\omicron\upsilon$? Dans
ce cas, après avoir expliqué la variété de
choses par la variété des principes, il lui restera
à rendre compte de la variété des principes
eux-mêmes. Le large et l'étroit, le mince
et le profond, ne sont-ils au contraire que des
espèces du grand et du petit ? alors le solide sera
une espèce du plan. Et d'ailleurs, si on admet
que le grand et le petit contiennent en lui ~~comme~~
toutes les dimensions de l'étendue, comme
le genre contient les espèces, il tout ne sera pas
encore expliqué. N'y a-t-il pas ^{en effet} des
êtres sans étendue ; et n'y a-t-il pas
d'autres catégories que celle de l'étendue ?

Non seulement la Dyade n'explique pas tout ce qu'elle devrait expliquer; mais on peut même dire qu'elle n'explique rien, $\omega\sigma\eta\sigma\alpha\varsigma$ $\pi\epsilon\iota\sigma\tau\omicron\iota$ $\delta\upsilon\omicron$ $\alpha\sigma\upsilon\mu\mu\alpha$, ou $\chi\epsilon\eta\tau\alpha\iota$. Car suivant Platon, la dyade doit se retrouver comme élément dans les Idées, dans les nombres. Mais la dyade est le principe du mouvement; comment sera-t-elle dans l'Idée qui est immobile? Platon l'identifie avec le lieu et l'espace, $\chi\omega\sigma\mu\alpha$ $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma$, comment sera-t-elle dans l'Idée qui n'est nulle part? Elle est divisible et multiple à l'infini, que peut-elle avoir de commun avec le nombre, dont la limite est la monade du côté du petit, et du côté du grand? la ^{la dyade} ~~la dyade~~ $\omega\upsilon\tau\epsilon$ $\tau\omicron\upsilon\tau\iota$ $\tau\eta\tau$ $\alpha\omega\lambda\alpha\gamma\epsilon\iota\tau$, η $\pi\alpha\varsigma$ $\mu\omicron\upsilon\alpha\varsigma$ $\epsilon\lambda\alpha\chi\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$, $\omega\upsilon\tau\epsilon$ $\tau\omicron\upsilon\tau\iota$ $\alpha\upsilon\gamma\chi\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ $\mu\epsilon\gamma\epsilon\iota$ $\pi\alpha\varsigma$ $\delta\epsilon\chi\alpha\delta\omicron\varsigma$ $\omega\sigma\epsilon\iota$ $\tau\omicron\upsilon$ $\alpha\gamma\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\varsigma$.

Après avoir combattu séparément les deux éléments de l'Idée, l'un et la dyade indéfinie, Aristote les compare l'un à l'autre, et établit que ce sont deux contraires. En effet les contraires de

172
l'un et de l'être sont le multiple et le
non-être. Ainsi Platon a donné des contraires
pour éléments aux Idées, c'est à Dire, aux pre-
miers êtres. Il en résulte qu'on délie de les contrai-
res, l'un n'y a pas d'autre élément ni d'autre
principe auquel on puisse l'élever. Or,
c'est là un vice nouveau qu'Aristote signale;
car, selon lui, tout contraire est un *κατὰ φύσιν*
et non une essence. Comment l'un des contraires
serait-il une essence, puisque l'essence n'a pas
de contraire? Si donc tout contraire est un *κατὰ φύσιν*,
les contraires supposent une antécédente d'un
une essence à laquelle ils se rapportent, et pas
conséquemment il ne se fait pas que Des contraires
soient les éléments premiers des Idées.

Enfin quand même le système de Platon serait
si habilement construit, quand les éléments
qu'il admet ne prêteraient pas à tout d'ob-
jections, ~~n'en serait-ce~~ le fait seul d'avoir
composé d'éléments les Idées qui sont éternelles,
n'est-il pas une grave erreur à reprocher à

Platon ! ce qui est composé d'éléments est matériel, ce qui est matériel n'est pas en acte, ce qui n'est seulement en puissance, et ce qui est en puissance peut ne pas être et par conséquent n'est pas éternel. Qui est-ce qui un système dans lequel rien n'existe nécessairement ? et de nous ramène-t-il pas au chaos et la nuit, et à toutes les suppositions des théologiens et des poètes.

Platon n'aurait donc pas dû donner des éléments aux Idées ; il n'aurait pas dû leur donner deux éléments donc l'un fût le contraire de l'autre, et dont chacun fût à part, fût inadmissible. Mais s'il passait par toutes ces contradictions, au moins ne feroit-il pas donner des éléments seulement pour élément des choses, et ne pas les considérer ^{que ces éléments fassent} comme étant à la fois les éléments et les principes ^{des choses}. Le principe d'une chose en est séparé ; les éléments sont ^{dans les choses} en elles-mêmes. Or si l'un est la dyade indéfinie, principes de l'Idée

Sont séparés de l'Idée, élément de l'Idée
existent en elle. Ils sont donc à la fois dans
l'Idée et hors de l'Idée, Xagis xar apa!

Si les éléments dont l'Idée se compose les
Idées fournissent une ample matière aux ob-
jections d'Aristote, la principale conclusion con-
séquence qui résulte de la présence dans l'Idée
de l'un et de la Dyade infinie, c'est à dire
l'identité ^{119^{de}} et du nombre idéal, n'est pas moins
seconde en difficultés de toute espèce.

La première pensée d'Aristote en abordant
cette partie de la réfutation au 8^e Chapitre
du premier livre, est de se demander comment
les nombres peuvent être des principes. Il est vrai
qu'il a montré tout à l'heure que les Idées
ne l'étaient pas: mais enfin il y a quelque
apparence de raison à donner aux choses une
cause semblable à elle; et c'est là un côté du
système par lequel on peut en quelque sorte
excuser les fautes partisans des Idées, tant
qu'ils s'en tiennent aux Idées. Mais

Lorsque l'expliquant plus catégoriquement
 sur la nature de l'Idée, ils viennent à l'iden-
 tifier avec une certaine espèce de nombre, leur
 considération la difficulté devient bien plus grande
 d'expliquer comment un nombre est cause de
 ce qui n'est pas un nombre. Il ne se pourrait
 pas qu'une objection si naturelle au système
 à Platon; Une objection qui se présente si na-
 turellement à l'esprit, ne pourrait pas échapper
 à Platon; il l'a prévue; et pour y répondre,
 il se identifie les choses sensibles avec le nom-
 bre sensible, comme les Idées avec le nombre
 idéal. Ainsi l'Idée d'homme est un certain
 nombre. Or si lorsqu'il explique une chose sensi-
 ble par une Idée, c'est ^{lors} un nombre qui en
 explique un autre. Grâce à cette explication,
 ou plutôt grâce à cette nouvelle Hypothèse
 jointe aux ^{autres} Hypothèses précédentes, la na-
 ture numérique des Idées ne les rend pas plus inca-
 pables de servir de principes qu'elles ne l'étaient
 auparavant; c'est toujours la même question
 qui revient: l'Idée ne diffère de la chose sensi-

met. l. I. ch. 6. à la fin.

C'est que par son éternité ; le nombre
 Idéal ne diffère du nombre sensible que par
 son éternité. Mais comment l'Idéal et le nom-
 bre Idéal ont-ils cause de la chose et du
 nombre sensible ? Voilà ce que l'on ne dit pas
 et ce que l'on ne peut pas dire ; car que
 les uns soient éternels, les autres non, cela n'y
 fera rien. Et par conséquent en admettant mé-
 me que les Nombres sensibles sont des nombres sen-
 sibles, il resterait à expliquer pourquoi ^{le} nombre
 éternel est cause de celui qui ne l'est pas.
 Mais cette identification de la chose sensible
 et du nombre sensible, sous quoi peut-elle être
 fondée ? n'est-elle pas évidemment une réponse
 à laquelle on a eu recours pour sortir d'une
 objection embarrassante ? Et dans ce cas ne sau-
 rait-il pas longes à prouver ce qu'on allègue ?
 Sur tout lorsque l'on énonce des opinions si
 éloignées des croyances communes et de tou-
 tes les apparences ? Qu'est-ce qu'un nombre
 suivant la croyance universelle ? c'est l'ex-
 pression d'un rapport entre des quantités,

ou si l'on veut, c'est ce rapport lui-même. ~~La raison~~ Platon a-t-il été déterminé à identifier les choses avec le nombre sensible, par la considération que les choses sont des rapports de nombres ? *ὅτι λόγος ἀπὸ ἰσῶν τὰ ἁπλῶς* ; Mais tout rapport suppose un sujet, et même des sujets différents. Et ces sujets, il faut bien qu'ils soient distincts du nombre. L'identité des choses sensibles et du nombre sensible ne pourrait donc être admise ; et il reste toujours à montrer comment les choses sensibles ont pour cause un nombre idéal.

Si l'identification de l'idée et du nombre idéal n'entraînerait pas d'autre conséquence que celle de rendre l'idée moins propre à servir de principe, ce serait là une légère entrave pour un système dans lequel on se fâit de vains mots et de métaphores, au lieu de chercher sérieusement et de bonne foi la vraie origine et les vraies causes des êtres. Mais c'est là une des moindres difficultés que signale Aristote. En examinant la

178

nature Du nombre, il montre qu'un de
ses caractères est de pouvoir être additionné,
soustrait, en un mot soumis aux diverses
opérations de l'arithmétique. Les Idées étant
des Nombres, il faudrait donc que l'on pût
en réunir plusieurs en une seule Idée.
Cependant cela est expressément contraire
aux doctrines platoniciennes. Chaque Idée existe
à part, d'une existence indépendante; elle est
par sa nature profondément distincte de toute
autre Idée; et par conséquent deux Idées ne
peuvent être en aucune façon réunies pour
former un tout.

Mais Platon a prévu cette objection, et
pour y répondre, il prétend que les nombres
Idéaux tenant plutôt en cela de la nature de
l'Idée que de celle du nombre, ne ~~peuvent~~
pas être réunis pour former un tout, à un
~~autre nombre~~ Idéal comme les nombres
auxquels opère l'arithmétique. Cela con-
duit Aristote à une objection plus impor-

84

toute; car insistent toujours sur la propriété
que tous les nombres, doivent avoir d'être com-
posables entre eux, il demande si au moins les
éléments dont les nombres Idéaux se composent,
peuvent être combinés entre eux, c'est à dire
s'ils sont ~~de même nature~~ ^{de même nature} dans les différents nombres.
Si les éléments dont se composent les nombres
Idéaux ne peuvent pas, plus que les nombres
Idéaux eux-mêmes, être combinés entre eux,
les nombres Idéaux, privés <sup>pour tous les points de vue en eux-
mêmes de toute apparence d'élément</sup> d'une propriété es-
sentielle à la nature du Nombre, n'ont donc de
nombres que le non. Et si ces éléments peuvent
être combinés, comment les platoniciens expli-
queront-ils que les nombres ne le soient pas? puis-
sent-ils pas l'être eux-mêmes?

~~Les nombres éléments dont se composent les nom-
bres Idéaux sont les monades. Les monades, se qui
composent les différents nombres peuvent-elles être
combinées entre elles indifféremment? peut-on prendre
pour exemple les deux monades de la dyade et les
huit monades de l'octave, pour en faire une
décade?~~

Les platoniciens aiment à choisir entre

Ces deux objections avoient préféré admettre
 que les monades sont incombinaibles. Mais s'il
 en est ainsi, non seulement les nombres Idéaux,
 incombinaibles entre eux et composés de com-
 bin de monades incombinaibles, ne peuvent être
 considérés comme des nombres; mais en admet-
 tant même que ce qui ne peut être additionné
 soit un nombre, on trouverait qu'il n'en est pas
 moins impossible de ~~seroit~~ d'accepter cette doc-
 trine. ~~En effet~~ Si les monades sont incombina-
 bles comme on le prétend, comment se fait-il
 qu'il y ait des nombres Idéaux? ces nombres
 ne sont-ils pas une combinaison de monades?
~~Si la monade ne peuvent pas être combinées,~~
 Pour concilier la nature de chaque nombre
 avec celle des monades dont il se compose, di-
 ra-t-on que chaque nombre est formé, non
 pas une combinaison de monades, mais par
 le nombre qui le précède, auquel l'ajouterait
 l'unité? Il y aurait donc ~~entre les~~ prio-
 rité et ~~post~~ antériorité entre les nombres, et
 pas conséquem entre les Idées, ce qui en

11
 contraire à tout le système. D'ailleurs, en admettant cette supposition de la génération des nombres les uns par les autres, il s'en suit une contradiction. Car ~~l'un~~ de l'un est dans l'un une fois, dans le deux il est deux fois. Le premier un du deux, est déjà second, à cause de l'un; et le second un du deux est troisième. Le ~~troisième~~ du trois est donc contenu dans le deux, et serait par conséquent antérieur à lui-même; ainsi ce qui est absurde. Ainsi de tous les autres nombres.

Mais Aristote ne se borne pas à montrer à Platon les conséquences funestes qui résultent pour son système de cette opinion que les monades sont incombinaibles; il lui montre que cette opinion elle-même est erronée, et qu'en fait les monades sont combinaibles. Il suffit pour s'en convaincre de considérer un nombre quelconque, par exemple le nombre 10. Ce nombre est composé de 10 monades, ou si l'on

sent de dyades, ou d'une tétrade et
 de deux triades &c. Si dans le nombre 10,
 il y a ~~dyades~~, chacune de ces dyades une
 tétrade et deux triades, il en résulte que les
 monades ~~sont~~ corabes de la tétrade peuvent être
 des monades de la dyade, et ~~l'un~~ le combi-
 ner avec elle, de la triade. Il y a plus, c'est
 qu'à considérer seulement la nature des
 monades, on reconnait évidemment qu'elles ne
 renferment aucun élément par lequel elles
 puissent différer entre elles. Si elles différaient
 ce serait nécessairement en quantité ou
 en qualité; mais comment pourraient-elles
 différer en quantité puisqu'elles sont indi-
 visibles? ou en qualité, puisque la qualité
 est postérieure à la quantité et la suppose.
 Ainsi les monades ne diffèrent pas, et Pla-
 ton a prétendu qu'elles différaient; de plus,
~~si il avait eu raison de le prétendre~~, son
 système serait faux et donc faux, parce qu'il
 renferme des erreurs; et si Platon avait rai-
 son de prétendre que les monades sont

incombinales, son système seroit faux encore, parce que si les monades sont incombinales, les nombres Pléaux n'existent pas.

Aristote pourroit en demeurer là sur cette question; mais ~~pour rendre~~ il veut aller jusqu'au bout, et rendre la réfutation complète et en quelque sorte inévitable. Il a montré que ~~l'opinion de Platon~~^{l'opinion} est que les monades sont incombinales; que cette opinion est erronée; que si elle étoit vraie, elle ruineroit le système des Idées-nombres. Il va montrer maintenant que Platon n'a pas pu ne pas faire les monades incombinales, et que cette opinion, qui est à la fois une erreur, et une source de contradiction dans son système, il étoit nécessaire que Platon l'adoptât.

En effet nous avons vu que puisque les nombres sont Pléaux pour des Idées, ils ne peuvent être combinables entre eux, et qu'il seroit impossible de rendre raison de ce fait, et même de le concilier, si les nombres incombinales,

Ch. 7

Se composaient de monades combinables
 entre elles. De plus, si les monades avoient
 été combinables, et par conséquent sem-
 blables, il en étoit impossible d'assigner
 une différence entre le nombre Idéal et le
 nombre sensible. Prenons par ex. l'Idée d'
 Homme et supposons qu'elle soit une
 triade; les Hommes individuels sont autres
 des triades; ces deux triades ne diffèrent pas
 comme triades; elles ne peuvent différer que
 par la nature des trois éléments que cha-
 cune d'elles renferme. — Donc ces éléments, qui
 sont des monades, doivent différer de nature. Donc ils sont incombinables.
 Il fallait bien que les monades fussent
 combinables ou incombinales: mais quelque
 parti qu'adopte Mr. Slaton, il serait lui-même é-
 galemeut funeste.

Après avoir combattu par ce dilemme
 la théorie des Idées-nombres, Aristote re-
 marque que les Idées-nombres étant in-
 combinables, et par conséquent ne pouvant
 être l'objet des mathématiques, Slaton
 pour ainsi dire duquel les choses sensi-

185
bles ne peuvent être l'objet d'aucune science,
ce, étoit bien obligé d'admettre, outre le
nombre idéal et le nombre sensible, un
troisième nombre, le nombre mathématique.
Or l'admission la nécessité d'admettre cette
troisième espèce de ~~nombre~~ nombre est déjà un
malheur pour le système de Platon; mais ce
malheur devient beaucoup plus grand quand
on considère que l'admission des êtres mathématiques
conduit à une multiplication des
êtres dont il est ~~impossible~~ presque impossible
d'assigner la limite. Car les choses mathématiques,
objets des sciences mathématiques, n'ont
pour toutes autres d'elles un être mathématique
plus simple qui est leur principe;
ainsi le solide mathématique ce qui double,
triple, quadruple tous les êtres: ainsi le solide
mathématique et le solide sensible, ce sont deux
solides. Mais la surface ^{impliquée dans le solide} mathématique, la surface
impliquée dans le solide sensible, et la surface
principale du solide, ce sont trois surfaces.

Enfin Dans cette multiplication générale
des êtres, l'homme lui-même se trouve en
développement. Cet homme nouveau a de nouveaux
organes auxquels correspondent de nouveaux
objets sensibles, qui supposent au-dessus d'eux
de nouveaux objets mathématiques. Et si
l'on s'engage dans cette série, on ne pourra
plus en sortir.

Aristote termine la polémique contre
les Idées-nombres par quelques reproches qui,
sans exiger moins de développement, ne lui
paraissent pas moins forts que les premiers.
Ainsi Platon prétend que tout vient de
l'un et de la dyade. Par conséquent la
monade vient de la dyade; mais la dy-
ade à son tour implique la monade.
En second lieu, puisque suivant Platon,
les monades sont différentes, ne doit-il
pas déterminer le nombre de leurs espèces,
et les caractères de ces espèces? les philosophes
sans qui tout est corporel, ne se bornent

met. l. 3. c. 2. p. 47. l. 5
et 13, c. 2. p. 260 l. 12
et 261 l. 20

l. 1. c. 7

58.

pas à dire que le corps est l'élément des
choses ; mais ils distinguent quatre élé-
ments, ou moins, suivant leur système.
Newton ou contraire nous donne l'Unité
comme une essence existant à part ; ^{et} ~~on~~
~~bien il nous donne~~ la monade avec une
définition générale ; mais comment l'unité
diffère-t-elle de la monade, et comment
les monades diffèrent-elles entre elles, voilà ce
qu'il n'explique point. Un système qui
néglige des questions de cette importance,
est-il un système complet ?

Un autre reproche qu'Aristote fait
à Newton, à propos de l'^{identité} ~~mon~~ du nombre
et de l'Unité, c'est d'avoir conclu et établi cette
identité sans autre fondement que de ana-
logies peu frappantes. Si nous identifions la
ligne et le deux, par exemple, ~~et le~~ ou le
plein et le trois, on se contente de cette

l. 7. c. 11. p. 150

remarque superficielle que deux points
fruto posés dans le sens de la longueur for-
ment une ligne ; que la ligne avec une
dimension de plus, savoir la largeur, forme
~~la surface~~ le plan, ne pourrions-on pas
craindre bien identifiés toutes choses et
mes absolument les différentes ?

En outre la dyade prise deux fois en-
semble la tétrade. la tétrade, prise deux
fois produit l'octave. ~~Si les nombres~~
~~se composent~~ Or mettre que les nom-
bres idéaux se composent de nombres
idéaux, c'est composer les Idées avec
des Idées ; ce cela est aussi absurde,
que si l'on voulait de la réunion de plusieurs
animaux faire un animal unique.

Enfin pour clore la polémique
contre ^{la théorie} des Idées-nombres, Aristote s'élève au
point de vue le plus général de cette
théorie, dans contre elle le dilemme eni-

barraisons.

S'il y a des Idées - nombres, ou bien il y en a une série infinie, ou bien il y en a une certaine quantité renfermée dans une limite.

S'il y a une série infinie de nombres, Idées, on ne peut déterminer si ces nombres sont pairs ou impairs. Or, si en de la nature du nombre de pourroit être pair ou impair. Si donc il y a des nombres, Idées, ils ne forment pas une série infinie.

Cependant s'il y a un nombre d'idées déterminées de nombres Idées, quelle en sera la limite. Suivant quelques Platoniciens, c'en le nombre 10. Mais n'est-ce pas une absurdité que 10 soit une Idée et que 11 ne le soit pas? D'ailleurs les 10 nombres seront bien vite épuisés. L'homme en déjà une tétade!

130

Il ne reste plus à Aristote après
avoir ainsi ~~refuté~~ attaqué les Idées
dans leur nature, dans leurs éléments, dans
leur union avec le nombre, qu'à passer
à la 3^e partie de la réfutation, et à se
demander comment le système des Idées
rend compte des principes du monde, et com-
ment il remplit l'objet suprême de
toute philosophie. —

Troisième partie.

La Théorie des Idées ne rend pas compte
des principes du monde.

Aristote établit dans le premier
livre de la métaphysique qu'il y a
4 principes du monde : la matière, la
forme, la cause du mouvement et
la cause finale. Platon a-t-il con-
~~servé~~ reconnu ces 4 principes ?

l. l. c. 6

D'abord il est évident que le principe de la matière, ἡ ὕλη, τοῦ σώματος, a été connu de Platon, comme de tous les philosophes qui l'ont deviné. Platon a connu ce principe, il l'a désigné par son nom; en tous ce point de vue la philosophie n'est pas défavorable.

ib.

Il n'est pas moins évident que le principe de la forme, τὸ εἶδος, a été connu de Platon. En effet, si les Idées sont véritablement les principes des choses, c'est ce ne peut être que sous le point de vue de l'essence et de la forme. Platon a donc connu ce principe: il a même le mérite de l'avoir mieux connu que tous les précédents; et cependant, la philosophie n'est pas irraisonnable sous ce point: car nous avons vu que les efforts pour expliquer l'essence des choses sensibles par les Idées, n'ont abouti qu'à un système qui ne satisfait nullement l'esprit. Ou moins faut-il tenir compte

à Platon de ces tentatives; et ce n'est pas le principe de l'Éidos qu'Aristote lui reproche surtout d'avoir méconnu.

Mais l'ἀρχὴ κινήσεως, mais le τὸ ὅτι ἔστιν, voilà les deux principes que Platon a ~~négligés~~^{négligés}, et pour les avoir ~~négligés~~^{négligés}, Aristote lui reproche de n'avoir pas expliqué la génération des êtres, et d'avoir fait un monde épisodique, sans lien et sans harmonie.

Le reproche qu'il lui fait de n'avoir pas connu l'ἀρχὴ κινήσεως est sans restriction. Enfin, dit-il, dans le chapitre même que nous lisons, quand il appartient à la philosophie de rechercher la cause des phénomènes, c'en est la même que l'on néglige: car on ne dit rien de la cause qui est le principe du changement. Οὐδὲ δὲ ἐν τούτοις τοῖς σοφισαῖς ὅτι τὸν φάσμαρ τοῦ αἰτίου, τὸν τοῦ περὶ μακρῶν οὐδὲν γὰρ ἀρῶμεν ὅτι τὴν αἰτίαν, οὐδὲ γὰρ ἀρχή

Met. 1, 7. p. 32. 25.

ces perabolyes. Un peu plus bas, dans
 le même chapitre, il insiste sur ce que le
 principe du mouvement ne peut être dans les Idées: il n'en
 pas dans le to et qui est immobile, ni dans
 le grand et le petit; car si le grand et le petit
 enferment le mouvement, il est clair que
 les Idées sont en mouvement: et si le
 mouvement n'est mouvement ne vient pas
 des Idées, d'où est-il venu? c'en est assez
 pour supprimer d'un seul coup toute étude
 de la nature: *Προτιτετιναιδωσ, ειπερ
 εσται ταυτα αιτιαι, ουδεν εστι αιτιον
 ταυτων. ει δε μη, ουδεν ηδυν; ολη γαρ
 η ορεσι φρονος ορεσις αυτηναι. la plus
 grande difficulté, dit-il encore dans le même
 chapitre, c'est de savoir ce que font les
 Idées aux choses sensibles; car elles ne sont
 causes pour elles, ni d'aucun mouvement,
 ni d'aucun changement. *Παραρδε
 φαδιστα διαδορυμεν αντισ, τι οστε
 ουκ εβαλλεται ταυτων τοις αιτιαις**

Met. l. I c. 7. p. 53, 12.

p. 89 l. 24

par vous. Doinçapen ai dious, ad d'ap
 oi ta udy, et fin tis d'urapen, et d'ar
 ap x' paratabat d'ur. et dans le même
 chapitre, après avoir rappelé que d'urapen
 d'aton, ~~l'at~~ est éternel le mouvement
 est éternel : au q'as eras q'ad, x' r' d'ur.
 il lui reproche de n'avoir dit ni quel est
 ce mouvement, ni comment il est, ni
 pour quoi, ni dans quel but. ad d'ia ti
 x'ar tira, ou d' ad d' ou d' tyr at tir. Ce
 pendant, ajoute-t-il, rien ne se meut au
 hasard, et tout mouvement suppose un
 motif. Il est vrai que d'aton a quelque
 fois donné pour principe du mouvement
 le to auto car to x' r' d'ur. ^{c.à d. l'âme} Mais ce prin-
 cipe ~~du mouvement~~ ne peut être celui du mou-
 vement éternel, puis que, d'urapen d'aton,
 l'âme n'est pas antérieure au ciel, et
^{qui} pas conséquem^{ent} est postérieure au mouve-
 ment éternel, car le ciel a commencé.
 usapen q'as x'ar ap d' ad, ou q'at d'

et $\psi\chi\eta$, ces deux. Le Dernier passage
surtout parait ^{d'évident} ~~parait~~ contre l'opinion de
ceux qui le fondent ^{sur la mention de $\tau\theta$ de l'av. 7. 20} ~~sur le passage du $\tau\theta$~~
~~et $\psi\chi\eta$ dans l'av. 7. 20~~ ^{En outre que l'on retrouve dans le $\psi\chi\eta$ ont senti}
qu'Aristote a attribué à son maître la
doctrine d'une âme du monde.
Il demeure établi qu'aux yeux d'Aristote,
la philosophie de Platon ne rend point comp-
te de l' $\alpha\psi\chi\eta$ $\chi\eta\theta\omega\varsigma$, et c'en est là certes,
un des plus graves reproches que l'on puisse
adresser à une philosophie.

Celui d'avoit négligé le $\tau\theta$ ou $\epsilon\tau\epsilon\alpha$
ne l'en pas moins. Mais ici Aristote
s'explique avec quelque circonspection.
Platon n'a pas tout à fait négligé le $\tau\theta$
ou $\epsilon\tau\epsilon\alpha$. Car il a parlé du Bien. Mais
il n'en a pas parlé expressément
il n'a pas donné à ce principe, le nom qui
lui appartient; il n'en a pas montré les con-
séquences, recherché les applications. Il l'en

^{renfermé}
~~conscience~~ dans la contemplation du Bien
 en soi, sans rendre compte du Bien ~~autrui~~ ^{du Bien en lui, du Bien absolu}
 des rapports avec les autres biens, et la
 théorie même ^{du Bien en lui, considérée dans la nature et non plus} ~~de l'acte de l'homme~~
^{comme principe du Bien,}
 Platon, contient encore des erreurs. Tel est
 l'ensemble de cette dernière attaque d'Aristote
 contre son maître; attaque pour cette re-
 nouvelle dans la métaphysique, dans la phy-
 sique et surtout dans les ouvrages de mo-
 rale.

Voici comment Aristote s'exprime
 au § 1^{er} chapitre Du premier livre, "Quand
 à la fin en vue de laquelle se font les ac-
 tes, les arrangements et les mouvements, ils men-
 tionnent bien en quelque manière le principe,
 mais ils ne le font pas dans cet esprit, ni
 dans le vrai sens de la chose. — Il en est
 de même de ceux qui prétendent que l'unité
 ou l'Être est cette même nature (le Bien);
 ils disent qu'elle est la cause de l'essence,
 mais ils ne disent pas qu'elle est la

^{fin}
~~cause~~ Pour laquelle les Hommes sont
et deviennent. De sorte qu'il leur arrive
en quelque façon de parler à la fois et
de ne pas parler du principe du Bien,
car ils n'en parlent pas d'une manière
spéciale; mais seulement par accident.

Ce passage détermine très nettement la
nature de la portée de l'objection. Oris-
tote ne pourrait pas reprocher absolument
à Platon d'avoir ignoré la cause finale,
puisque Platon reconnaît l'Être du
Bien; et que le Bien, suivant Oris-
tote lui-même, est la cause finale.
Mais qu'est-ce que le Bien suivant
Platon? Quel est son rapport aux dif-
férents êtres? C'est sur ces points que
la critique peut porter.

Le Bien, pour Platon, c'est le to-
tal. C'est l'Être existant en soi et
par soi, et étant même l'Être ^{réel} par

excellence το εὖ καὶ το ὄν. L'Unité
 qui est le Bien, joue pas rapport aux
 Idées le c'est à dire le Bien, est aux
 Idées ce que tout les Idées aux choses
 sensibles. Ainsi le Bien, le το εὖ qu'on
 que Xaghor, se retrouve dans chaque Idée
 de κατὰ φύσιν, et comme dans
 toute chose sensible de toute la fonction
 d'une Idée, toutes choses participent
 indirectement de l'Unité suprême.
 Elle est, suivant Aristote, la Phénonie du
 Bien d'après. Station station sur le Bien.

Aristote combat Dabord l'identité
 du το εὖ et du το ἀγαθόν.

1^o Il est impossible que le το ἀγαθόν
 ne soit pas une essence, en tant que το ἀγαθόν
 ἢ τοιοῦτον; et qu'il ne soit que l'attribut
 le κατηγορούμενα d'une autre essence. C'est
 de ce le Bien suprême comme un simple
 attribut d'un être Il est également
 impossible que le το εὖ, c'est à dire

et l'on peut même dire
 que chaque chose sensible,
 au moins indirectement, en acci-
 dentellement, κατὰ ὑπερβολήν,
 mais que les choses sensibles par-
 ticipent toute d'une Idée,
 de laquelle Idée part. du το εὖ.

Met. I. II. c. 4.

200

le principe Du Nombre, soit un *τὸ ἄρτιον*. Si donc le *τὸ ἔς* de l'unité, sont nécessairement deux choses, il est impossible qu'ils soient un même être.

2^o Puisque l'unité est impliquée dans toute Idée comme élément essentiel, il n'y a d'Idée que de ce qui est bien, et par conséquent les Idées ne peuvent expliquer qu'une partie ~~De la création~~ de ce qui existe; ou bien il faut nier l'existence ~~des choses~~ ~~mauvais~~ du mal.

3^o Si le *τὸ ἔς* est le bien, la dyade, qui est le contraire Du *τὸ ἔς* sera le mal. Et comme la dyade est la matière dont le *τὸ ἔς* est la forme, ~~il en résulte~~ ~~que le Bien est~~ que la matière contient la forme en puissance, il en résulte que le mal contient ~~la~~ en puissance le Bien.

68

Non seulement le ~~to~~ ^{est} ~~à~~ parler ne
 peut pas être le ~~to~~ ^{est}. Mais le ~~to~~ ^{est} à parler
 lui-même, c'est à dire, l'Idée du Bien n'
 existe pas. C'est à dire que si le Bien existe,
~~il n'existe pas tel que le principe de l'Idée.~~
~~Comme le Dabon le Bien n le Dabon~~
~~dirige contre le ^à toutes les objections qu'il~~
~~a dirigées contre les Idées.~~ D'abord le Bien
 en toi est quelque chose de général, qui n'est
 pas d'esp ne peut être connu; ce que l'
 on connaît, ce sont différentes espèces de biens,
 qui ~~pas~~ ^{pas} exemple la ~~route~~ ^{médicine} pour la
~~médicine route~~, la route pour le malade,
 la victoire pour le général; et ces différentes
 espèces de biens pour l'objet de ~~la~~ différentes
 sciences. ^{ou non d'une science unique.} En second lieu, comment pourrions
 il y avoir une Idée du Bien? C'est un
~~principe de l'Idée lui-même que l'il n~~
 est-ce qu'il y a-t-il pas des degrés dans le Bien,
 des biens préférables à d'autres? et n'
 est-ce pas un principe de la ~~que~~

mor. à l'ind. l. l. c. 8. p.
 1217. l. 1.

morale mor. l. l. c. 1. p.
 1182, 23

mor. à l'ind. ll.

ib.

Philosophie de Platon, qu'il ne pourrait
 y avoir une Idée qui embrasse une série
 de choses dans les unes tout antérieures
 aux autres? $\epsilon\tau\iota$ $\epsilon\tau$ $\alpha\upsilon\tau$ $\nu\delta\alpha\chi\eta$
 $\tau\omicron$ $\alpha\phi\omicron\tau\epsilon\tau\omicron\varsigma$ $\alpha\alpha\upsilon$ $\nu\delta\epsilon\tau\omicron\varsigma$, $\alpha\upsilon\tau$ $\epsilon\delta\epsilon$
 $\chi\alpha\iota\tau\omicron\upsilon\tau$ $\tau\iota$ $\alpha\pi\alpha$ $\tau\alpha\upsilon\tau\alpha$ $\chi\alpha\iota$ $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron$
 $\chi\alpha\phi\epsilon\iota\tau\omicron\varsigma$. $\epsilon\upsilon\eta$ $\gamma\alpha\rho$ $\alpha\upsilon$ $\tau\iota$ $\tau\omicron\upsilon$ $\alpha\phi\epsilon$
 $\tau\omicron\upsilon$ $\alpha\phi\omicron\tau\epsilon\tau\omicron\varsigma$ $\alpha\phi\omicron\tau\epsilon\tau\omicron\varsigma$ $\gamma\alpha\rho$ $\tau\omicron$ $\chi\alpha\iota\tau\omicron\upsilon\tau$
 $\alpha\alpha\upsilon$ $\chi\alpha\phi\epsilon\iota\tau\omicron\varsigma$ $\delta\iota\alpha$ $\tau\omicron$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon\tau$ $\nu\delta$
 $\alpha\iota\tau\epsilon\iota$, $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon\tau$ $\delta\iota\alpha$ $\tau\omicron$ $\alpha\phi\epsilon\tau\omicron\tau\omicron\upsilon\tau$. Enfin
 en supposant que l'Idée du Bien
 soit existante, qu'y a-t-il en elle qui
 la rende insusceptible d'être principe des
 autres biens? elle n'en diffère que par
 son éternité. C'est la même polémique
 déjà dirigée contre les Idées, et qui leur
 oppose contre le $\tau\omicron$ $\epsilon\tau$ parce que ce
 sont les mêmes théories dans une forme
 plus élevée. Platon pour montrer que le
 $\tau\omicron$ $\epsilon\tau$ $\gamma\alpha\rho$ $\alpha\upsilon$ $\tau\omicron$ $\alpha\phi\epsilon\tau\omicron\tau\omicron\upsilon\tau$ $\gamma\alpha\rho$ $\epsilon\tau\epsilon$
 comme des autres biens, explique

ib.

Mor. à Eud. 11.

pas la pureté le rapport qui les
 unit. Mais Aristote a déjà dit que la
 pureté n'est qu'un mot. Platon expli-
 quera-t-il la pureté pas le mélange,
 ou pas la pureté portion, ou l'Idée?
 Tout cela a été réfuté, lorsqu'on le disait
 à propos des Idées. ~~et les mêmes réfutations~~
~~car Platon reviendra-t-il, comme il~~
 est venu quelquefois, à la supériorité
 de Sisythage? le mot de supériorité indique
 peut-être avec plus de précision que les
 autres, le rapport d'une chose à sa fin. Ain-
 si le 10 apparaît serait l'exemplaire, le
 Dagadappa dont les autres biens seraient
 des copies; et non seulement ils en seraient
 des copies, mais ^{on voit par} ~~Platon~~ ^{qu'il y a} le moule
 à Eudème, ^{que Platon} va jusqu'à prétendre que les
 choses aspirent à imiter le Bien et que
 c'est pas la vérité tout bonnet. Cette
~~théorie de la cause finale ne peut être~~
 l'unité comme étant le souverain Bien

eux, l'œil à la rue, le corps à la tante²⁰⁵
 οφθαλμοὺς ἐν τῇ ὁδῷ, σῶμα ἐν τῇ ἀντιπαύσει. Enfin cette
 théorie de l'imitation et de l'aspiration, qui
 pour être admise aurait besoin d'une démon-
 stration si concluante, on veut que nous
 l'admettions sans preuve, et l'on se con-
 tente de l'énoncer. Σε δε σῶμα. Τὸ τοῦ ἀγα-
 πόου Ἰννα, καὶ πῶς ἀγίου πῶς Ἰννα ἀπο-
 γὰς, ἃ καὶ πῶς ἀγίου πῶς Ἰννα οὐ γὰρ
 διορ.

En résumé sur tout ce qui concerne la
 corne finale, la première faute de Platon est
 d'identifier le τὸ ἐν et le τὸ ἀπὸ τοῦ, tout
 même que le τὸ ἀπὸ τοῦ le τὸ ἀπὸ τοῦ, l'ex-
 à dire, l'Idée du Bien, considérée en elle-
 même, et indépendamment de son rapport
 avec l'Unité, entraînant déjà assez de diffi-
 cultés, et pas la nature trop générale, et
 pas son existence séparée, τὸ ἁπλοῦς Ἰννα,
 qui la rendent incapable de rendre compte
 d'explication.

Des biens qui ne sont pas le Bien absolu.
 En vain nous établissons ^{un} rapport ^{entre des choses} de ce qu'il
 a commencé par l'épave, Platon a-t-il recours
 à la ~~part~~ participation, au mélange, à
 l'imitation. Ce ne sont-là que de vains
 mots; et la théorie de l'aspiration qui, si
 elle était bien établie, rendrait mieux compte
 de la cause finale que ces autres hypothèses,
 n'est-elle-même qu'une conjecture, sans
 fondement, ~~et sans~~ ^{et sans} vraisemblance. ~~par~~
~~qu'elle s'applique sans être fondée de la~~
~~fin et que les faits le~~

Aristote a donc monté dans cette
 troisième partie de la réfutation, que Platon
 a négligé l'ἀγχι πρὸς τοὺς θεοὺς, et que si
 dans de rares passages, et ~~par accident~~, en
 quelque sorte, par accident, il a traité du
 τοῦ οὐ τοῦ ἐν ἑαυτῷ, les opinions sur ce point
 ne sont qu'une ^{faute} ~~erreur~~ d'erreur.

Telle est la polémique d'Aristote contre
la Théorie des Idées de Platon. Si nous jetons
un coup d'œil sur les trois parties de cette
polémique le compose, nous verrons avec quel
le persistance Aristote a poursuivi le système
qu'il voulait détruire, l'attaquant d'abord
à ses fondemens, puis à l'édifice lui-même,
et après l'avoir renversé se reconstruisant pro-
chainement, afin d'en montrer l'inutilité. Pla-
ton prend les Universaux, il en fait des éten-
des, leur donne une existence à part, ce les
est appelé des Idées. Mais, ~~dit-on~~ lui
dit Aristote, l'existence des Idées n'est pas
une de ces choses qu'il suffit d'énoncer sans preu-
ves, et qui portent en eux-mêmes leur démon-
stration. Au contraire, rien ne s'écarte plus de
l'opinion commune, qu'un système qui ôte
ainsi ~~toute~~ ^{la} ~~la~~ réalité aux choses sensibles
pour les transporter à une classe d'êtres que,

208

la raison seule peut atténuer : il fallor-
donc établir cette doctrine sur un fondement
solide. Au lieu de cela, vous alléguerez des rai-
sons qui ne prouvent rien, et qui'il serait d'ailleurs
sans faulx de tourner contre vous-mêmes.
Votre théorie n'est donc qu'une hypothèse
démurée de preuves et de vraisemblance, et dès
le premier pas, nous serions en droit de la rap-
peler outre cependant, et considérons cette hy-
pothèse en elle-même : ^{nom y apercevons d'abord} tout ~~rapport~~ la forme
de ~~l'âme~~ ^{l'organe} ~~des contradictions~~ ^{maintenant} ~~en en adoptant~~ ^{vos}
~~puis vous supposez l'âme à l'état~~
~~seul, puis vous supposez que l'âme seule~~
~~la science, ou l'être.~~
~~existe, et que la forme seule peut être con-~~
~~scue : il en résulte que vous êtes vous pla-~~
~~cés ne fondez connaître et qui est que ce~~
~~que vous connaissez n'existe pas, et que~~
~~ce qui existe ne peut être connu.~~ ^{nom y}
~~apercevons d'abord des contradictions qui~~
~~suffiraient pour nous la faire rap-^{Il y a plus;}~~
~~porter d'avantage sur la nature de l'âme,~~

~~Tous le rapportez à deux éléments~~ Tous le
 considérez dans ~~son~~ les éléments et dans
 son union avec le nombre, vous ne faites qu'aj-
 outes aux difficultés que soulève ~~et~~ votre propre
~~système~~ ^{théorie}, ~~celle qui entraîne après lui le système~~
 le cortège de contradictions et d'erreurs qui entraîne
~~à sa suite~~ ^{après lui} le système des nombres de Pythagore.
 Mais supposons que l'existence de l'Idée ne
 soulève aucune objection, qu'il soit parfaitement
 sage, parfaitement vraisemblable; allons plus
 loin; supposons qu'il repose sur des preuves soli-
 des, en un mot, qu'il soit vrai: je dis qu'alors
 votre philosophie n'en serait pas moins in-
 complète et déficiente. En effet, elle ne
 rend compte que fort imparfaitement du
 principe de l'existence, elle est étroitement liée à celui
 du mouvement, et même, dans une certaine
 mesure, à ~~celle~~ celui de la consi-
 gnation. Votre ~~système~~ ^{système} n'est donc pas, à pro-
 prement parler, un ~~système~~ ^{système}: c'est une

hypothèse également invraisemblable et inutile.

Qu'aurait répondu ~~Aristote~~ à ces objections de Platon à ces objections d'Aristote? c'est ce que nous allons maintenant examiner; et après avoir ~~exposé dans toute leur force~~ ~~exposé~~ exposé dans toute leur force les arguments de dirigés par Aristote contre la théorie des Idées, nous allons rechercher ~~quelle~~ ^{et la portée} quelle est la valeur de ces arguments, ~~et s'ils sont conformes à la logique~~ ~~pour nous élever ensuite à un point de vue plus général, et opposer~~ ~~comparant le système d'Aristote à celui de Platon, considéré en eux-mêmes, et jugés d'après les lois de la logique, et lorsque nous les aurons considérés en eux-mêmes, quelle est leur portée~~; en un mot, nous allons nous demander si Aristote a eu raison ^{sans restriction} contre Platon, et si la théorie des Idées doit périr tout entière.

Si Platon, ou l'un des disciples de Platon, répon-
 dait aux objections d'Aristote, son premier bon-
 serait sans doute de chercher si parmi ces objections
 il ne s'est point glissé de sophisme. Si par cette
 recherche, il arrivait à atteindre le nombre des
 arguments qu'on lui oppose, il aurait encore à exa-
 miner quelle est la portée de ces arguments, c'est à dire
 à quelle partie du système de Platon ils se rapportent,
 s'ils renversent véritablement cette partie, ou s'ils
 peuvent être eux-mêmes réfutés ou retournés contre
 Aristote. Ce n'est pas tout; Aristote quoique de
 bonne foi, comme nous l'avons reconnu, peut avoir
 prêtée à Platon des ~~objets~~ opinions que Platon n'au-
 rait pas avouées. La nature de son esprit le portait
 sous cette vers un point de vue opposé à celui de
 son maître, ne peut-il pas avoir reçu avec une
 certaine défiance l'enseignement de Platon? et com-
 me il est nécessaire, pour comprendre parfaitement
 une philosophie, d'adopter entièrement ses prin-
 cipes, au moins pour un temps, et tout à rendi-
 quer ensuite les droits de la raison et de la critique,
 ne pourroit-il pas se faire qu'Aristote, nourri-

sont une brève hostilité contre les doctrines
 de ~~l'école~~ ~~son maître~~, le soit montré, si je puis le dire,
 exprimant envers les doctrines, et en montrant
 de les réduire à une rigueur qu'elles ne com-
 porteraient pour être pas, au d'après, sans le
 savoir, les bornes de la pensée de son maître ?
 ne le trouve^{rait-il pas} ainsi, malgré la bonne foi, malgré
~~le caractère profond du système qu'il~~
 engagé dans une polémique dont Platon pour-
 rait aisément, en établissant le vrai sens
 de ses doctrines ? Nous devons donc discuter son
 ce triple point de vue l'argumentation d'Aris-
 tote ; et pour cela, nous devons nous placer dans
 le système des Idées, tel qu'il le retrouve dans
 Platon, et le défendre ainsi en quelque sorte par
 lui-même. Mais cela fait, notre tâche ne sera
 point encore accomplie ; si il nous restera à nous
 mettre toute cette discussion à une dernière épreu-
 ve. Reproduire la polémique d'Aristote con-
 tre Platon, d'un tel disciple contre un tel maître ;
 chercher dans Platon lui-même des réponses
 aux objections d'Aristote, ~~et~~ mettre ainsi
 ces deux grands hommes aux prises l'un

avec l'autre; c'est là sans doute sans l'histoire d'une des plus grandes polémiques de l'École Platonicienne. Mais quel est le résultat de cette lutte? l'un des deux systèmes triomphe-t-il en effet de l'autre? ou plutôt ne reste-t-il pas place à une critique supérieure, qui jugeant à la fois et Aristote et Platon, fait dans chacun d'eux la part du bien et celle du mal; et qui à la distance de plusieurs siècles, après avoir traversé des deux écoles, institue en quelque sorte une nouvelle polémique plus complète et en même temps plus impartiale que celle d'Aristote, et concilie ce qu'ils ont mis en avant? S'il en est ainsi après avoir discuté et apprécié la réputation de Platon par Aristote, nous élèverons à un point de vue plus général, et nous comparerons la doctrine des Idées, au système qu'Aristote nous substitue à cette doctrine.

Nous commençons par l'examen de la
 polémique d'Aristote^{et}; nous la simplifions^{d'abord} en é-
 cartant tous les arguments qu'il est possible
 de réfuter; cette simplification faite, nous cher-
 chons le point précis du système de Platon
 sur lequel portent les arguments qui ~~nous restent~~^{demeurent};
 nous restituons sur ce point le vrai sens de
 la doctrine attaquée; et nous nous demandons
^{ensuite} si, après cette restitution, les objections d'Aris-
 tote subsistent, et si elles ne portent pas
 aussi bien contre son propre système que contre
 celui qu'il combat.

Nous suivrons dans cette discussion, l'ordre
 que nous avons établi, d'après Aristote, entre les
 trois parties de la polémique contre Platon.
 Dans la première partie, Aristote attaque
 les raisons sur lesquelles on a fondé la théorie
 des Idées. Cette première partie contient qua-
 tre objections. Aristote prouve d'abord que
 d'après l'argument qui se tire de l'unité im-
 pliquée dans toute pluralité, il y aura des I-

78
 dès là même où les Platoniciens n'en admet-
 tent pas. Nous discuterons ailleurs la valeur
 de cette objection ; mais elle est inattaquable
 dans la forme logique. Il n'en est pas de
 même de la seconde. Dans celle-ci, comme dans
 la première, Aristote part de ce principe Plato-
 nicien que toutes les fois que deux ou plusieurs
 êtres ont une nature commune, ils se rapportent
 à une Idée qui renferme ^{en elle} tout ce que chacun d'eux
 a de commun, $\tau\acute{o}$ $\epsilon\tau$ $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ $\omega\sigma\tau\acute{\iota}\varsigma$, et n'exclut
 que leurs différences spécifiques. Aristote applique
 ce principe à la dyade indéfinie, et comme
 il y a la dyade indéfinie, et la dyade définie,
 il conclut qu'il doit y avoir une Idée à laquelle
 se rapportent et la dyade indéfinie, et la dyade
 définie, et cette Idée, c'est la dyade elle-même.
 Jusqu'à là il n'y a rien que de très admissible,
 et cette conséquence est d'une rigueur par-
 faite. Mais voici où commence l'erreur : puis-
 que la dyade indéfinie se rapporte à la dyade
 définie, continue Aristote, et que l'Idée d'une
 Note est antérieure à cette chose, ~~et la~~

Dyade est donc antérieure à la Dyade
indéfinie. Mais, dans le système de Platon,
la dyade indéfinie est un principe premier,
qui par conséquent ne peut être postérieur
à rien; elle se retrouve, comme élément nécessaire
et, dans tous les êtres, à l'exception du To^{et} Es;
elle devrait donc se retrouver oubli dans la
Dyade, qui pourtant lui est antérieure. Si
donc l'argument qui se tire de l'unité impli-
quée dans la pluralité à quelque objet, la
dyade indéfinie est. D'être un principe premier,
en Platon ne peut démonter une partie de son
système, qu'en sacrifiant une autre partie. On
voit que ce raisonnement tout entier repose sur
cette assertion que l'Idée est antérieure à l'
objet qui s'y rapporte. Cela est vrai de toutes
manières lorsqu'il s'agit d'une Idée et d'une
chose sensible. Mais ici, nous ne sommes point
dans le monde sensible; nous sommes dans
le monde des Idées, et il s'agit de savoir si
l'Idée de dyade est antérieure à l'Idée
de dyade indéfinie. Or, Aristote lui-même

Distingue plusieurs sortes d'antériorité et de
 postériorité, qui toutes peuvent se ramener à
 deux principales: savoir, l'antériorité de nature,
 et l'antériorité de temps. Que la dyade soit
 antérieure à la dyade indéfinie d'une antério-
 rité de nature, c'est ce que nous pouvons d'au-
 tant mieux accorder qu'elle est indéfinie, c'est
 être imparfait; et que c'est à cause de son
 imperfection même que la dyade indéfinie est
 un premier principe. Mais cette concession ne
 prouve rien contre nous, et prouve que la contradic-
 tion que nous reproche Aristote n'est réellement
 rien; il faut que la dyade indéfinie soit pos-
 térieure à la dyade dans le temps. Or, comment
 cela pourrait-il être, puisque, suivant nous, la
 dyade indéfinie est éternelle, comme la dyade
 de ! Aristote devrait donc nous prouver que
 du moment que la dyade indéfinie se rapporte
 à une autre Idée, elle ne doit plus être éternel-
 le. Et comment nous le prouverait-il ? D'après
 notre propre principe, que les Idées sont les

causes de tout ce qui existe ? Mais d'abord,
 n'est-il démontré que l'effet ne puisse pas être
 contemporain de la cause ? et en second lieu,
 ce principe que l'on veut tourner contre nous,
 ne l'avons-nous pas appliqué exclusivement
 aux choses sensibles, et peut-on nous pas
 être en droit de le faire ? Les choses sensibles
 n'existent pas par elles-mêmes ; quelle est la
 condition de leur existence ? c'est l'Idée. Mais
 l'Idée au contraire existe par elle-même ;
 et si elle se rapporte à une Idée plus élevée,
 c'est comme à une nature plus parfaite, et
 non pas comme à un principe générateur.
 La dyade indéfinie peut donc très bien être
 un principe premier, quoi qu'elle se rapporte
 à l'Idée de dyade ; et la contradiction signa-
 lée par Aristote, n'était qu'apparente.

La troisième
 Cette seconde objection que nous allons
 réfuter n'est qu'une conséquence de la première. A-
 ristote avait d'abord montré en général que
 d'après le principe que toute chose est une
 Idée, et qu'il n'y a plus d'Idée,

74
 dès que les platoniciens ne le prétendent. Cette
 objection ainsi présentée, prouverait seulement que
 les platoniciens n'ont pas poursuivi jus qu'au bout
 les conséquences de leurs principes. Mais qu'elle
 devienne une objection fondamentale, capable de ren-
 verser le système, il fallait prendre une de ces con-
 séquences que Platon n'avait pas vues, et montrer
 qu'il est impossible de l'admettre, et qu'on
 ne peut admettre, par conséquent, le principe
 dont elle découle. C'est ce qu'Aristote essaye
 maintenant de faire. Il soutient que, d'après
 le principe platonicien qu'il invoque, il y aura
 des Idées de rapport, et partant de cette suppo-
 sition, il en démontre les conséquences absurdes.
 Mais il est faux que du principe de Platon,
 il faille conclure qu'il y a des Idées de rapports.
 Que dit ce principe? qu'il y a une Idée pour
 chaque genre. Or de quoi se compose un genre?
 d'individus. Si les individus n'ont pas d'exis-
 tence réelle, il en est de même du genre, il
 en est de même de l'Idée. Or, maintenant
 qu'entend-on par rapport? Un rapport,

Il n'a pas même cette exis-
 tence première des choses sensi-
 bles, —

~~un $\epsilon\gamma\omega\varsigma$ $\tau\iota$ n'est pas une qualité inhérente à un être, il n'est pas un $\kappa\alpha\tau\epsilon\gamma\phi\alpha\gamma\gamma\epsilon\iota\varsigma$.~~

Si le rapport n'est pas une qualité inhérente aux êtres, il n'est plus qu'une conception de l'esprit, et ne suppose ni genre, ni Idées. Or, comment le $\epsilon\gamma\omega\varsigma$ $\tau\iota$ existerait-il

en dehors de l'esprit qui le conçoit et dans les êtres aux quels il s'applique? Assurément, il n'est pas la substance même de ces êtres; il n'est pas davantage une de leurs qualités.

On peut diviser en deux classes les qualités d'une substance; savoir, les qualités qui lui sont communes avec d'autres substances, et par lesquelles elle se rattache à un genre; et celles qui, dans ce genre, l'individualisent et n'appartiennent qu'à elle seule. Aristote veut-il identifier les rapports, le $\epsilon\gamma\omega\varsigma$ $\tau\iota$, avec la première espèce de qualités? Mais si les rapports ~~et~~ sont ^{présumés} ce qui constitue le genre, ce n'est pas une objection contre nous que devient alors l'objection. Et quant à la 2^e aux qualités de la seconde espèce, elles ne sont pas des

78
 rapports, puisqu'elles en sont le contraire. D'ailleurs le simple rapport, le $\alpha\gamma\alpha\tau\iota$, est distinct de la qualité, το $\kappa\alpha\tau\eta\gamma\omicron\gamma\eta\mu\alpha$. Les rapports ne sont donc ni des Substances, ni des qualités dans les Substances, ce sont des rapprochements fondés sur des qualités réelles, mais qui n'ont eux-mêmes aucune existence propre; ce sont des aperçus de l'esprit. Il ne peut donc pas y avoir d'Idées de rapports, et cette troisième objection n'a pas plus de force que la seconde.

Il ne nous en reste plus qu'une, la première de cette première partie, celle dans laquelle Aristote veut prouver que les Idées, établies pour donner un objet à la connaissance, et pour être les principes de l'essence des choses, ne sont ni susceptibles d'être communes, ni propres à rendre compte de l'essence des autres êtres. Cette objection est double; la première partie ne nous en paraît pas solide. Aristote se fonde sur ce que l'Idée, considérée en elle-même, et non plus dans les rapports avec

222

les individus dont elle est le type, en elle-même un individu; et comme rien n'est commun tous Définition, et qu'il est impossible de définir un individu ^{il en conclut qu'}, on ne peut ni définir, ni connaître l'Idée. Cette conclusion n'est pas légitime. Toute Définition s'applique à une classe, et ne doit rien contenir qui ne soit commun à tous les individus du même genre; la Définition d'un genre convient donc à l'Idée de ce genre, et la distingue ^{déjà} de toutes les autres Idées: il ne reste qu'à trouver un moyen de la distinguer aussi des individus dont elle est le type. Or, on peut la distinguer des individus par la nature d'Idée, et alors la Définition sera complète. C'est ainsi que Platon emploie le mot ~~αὐτό~~ ^{αὐτὸ} pour désigner devant le nom commun, pour distinguer l'Idée des individus et cette même expression n'est pas aussi insignifiante que le font ~~les~~ ^{les} Aristote. C'est ainsi que, pour désigner les Idées, Platon se sert du nom

76
commun à tout le genre, en y ajoutant
le mot auto. L'idée peut donc très bien
être définie, malgré le principe que les indi-
vidus ne peuvent l'être. Le ton d'Aristote
dans cette objection comme dans les précédentes,
est d'avoir en vue que ce qui est vrai des
Idées sensibles, devrait l'être des Idées, et d'
avoir ainsi dénaturé certains principes de
Platon, en les appliquant à une classe
d'être ~~pour~~ laquelle ils ~~étaient~~ ^{ne sont pas} ~~pas~~ ^{applicables}. Nous évitons donc cette ~~première~~
~~partie de la 1^{re} objection~~, et objection tirée
de la nature de la science; et la première par-
tie de la polémique d'Aristote, se trouve
ainsi réduite aux deux objections suivantes:
Platon n'a pas admis autant d'idées qu'il
devrait en admettre pour être conséquent à
ses principes; il ne peut expliquer par les
Idées l'essence des Idées sensibles.

En abordant la seconde partie de
la polémique d'Aristote, rappelons-nous

que qu'il combat d'abord les Idées dans
 cette seconde partie, d'abord dans leurs caractères
 d'Idée, puis dans leurs éléments, et enfin
 dans leur union avec le nombre. La première
 objection contre les Idées, prises comme telles,
 et indépendamment de leurs éléments et de
 leur union avec le nombre, est fondée sur
 la séparation absolue que Platon établit entre la
 forme d'une chose sensible, et l'Idée à laquelle cette
 forme est empruntée. Nous n'examinons pas ici
 si cette séparation est aussi absolue dans Platon que
 le prétend Aristote; nous ne considérons que la valeur
 logique de l'objection. De cette séparation entre
 la forme d'un objet sensible, et l'Idée de cette
 forme, Aristote conclut la séparation constante
 de l'Idée et de la forme. Or, cette conclusion,
 dont il lui est facile ensuite de déduire des
 conséquences absurdes, lui appartient en propre,
 et n'est ni platonicienne, ni nécessaire.
 Si la forme, ~~est~~ ^{ou l'essence} d'un objet sen-
 sible, n'est qu'un reflet de la véritable essence qui

76 77

l'idée, c'est que la nature de la chose sensible, est de n'être pas une essence réelle. Cette séparation, si elle existe, ne provient pas de la présence de la forme dans l'objet sensible, mais de la nature ^{même} de l'objet sensible. Il ne faut donc pas conclure de cette séparation, que tout ce qui a une forme en est séparé de l'Idée, mais ~~seulement que tout ce qui n'en est pas réellement en est séparé de l'Idée~~. c'est à dire n'existe pas; mais seulement que tout ce qui est un objet sensible est séparé de l'Idée, parce que l'Idée est réellement, et qu'à proprement parler les objets sensibles ne sont pas.

Aristote tire une seconde objection de ce fait qu'il n'y a en qu'il ne faut y avoir que des Idées d'essence. Or, le mouvement est une essence, et en même temps il n'est qu'en puissance: ~~le mouvement~~ ^{la pierre mue} ~~la pierre~~ au contraire est en acte, mais comme ce n'est là qu'un accident, il ~~est~~ n'y a point d'Idée de la pierre mue. Il en résulte une contradiction,

226

C'est le mouvement comme l'été est plus
réellement ce qu'il est que la pierre mue
n'est une pierre mue; et d'un autre côté
la pierre mue qui est en acte, est plus
réellement une pierre mue, que le mouvement
qui est en puissance ~~ne fait pas~~ ^{n'en est un} le mou-
vement. On voit que tout ce raisonnement
vaut autant que si Aristote faisait prétendre que
le mouvement n'est qu'en puissance. Et
pourquoi le prétend-il? c'est que le mouve-
ment, ~~est~~ est à ses yeux un ἀκίνητος
et non une essence. Le mouvement qui ~~est~~
~~essence de~~ selon Platon est une essence, ^{si nous ne voyons pas} ~~faisant donc très~~
bien existes en acte; et la prétendue contradic-
tion n'a pas lieu.

Pour les objections qu'Aristote fait ensuite à Platon de n'avoir du commencement distingué les Idées des choses, d'avoir immobilisé le monde, et d'avoir déplacé le champ de la philosophie, sont des reproches ^{graves} ~~importants~~ sans doute, mais qui ne sont fondés sur rien, et qui ne peuvent nous

arrêtes. Aristote ^{Platon} n'a pas du comment distin-
 guer les Idées des choses sensibles? ⁴ Mais la
 philosophie tout entière repose sur cette distinction,
 et il y revient à chaque pas. Il est vrai qu'il
 donne à l'Idée et aux choses dont elle est le
 type des caractères communs. Et ce sont cela
 qu'Aristote lui reproche de ne pouvoir expli-
 quer le monde à l'aide des Idées? — ^{ajoute Arist.} Platon, réduit
 tout aux Idées, et les Idées sont immobiles;
 donc il nie le mouvement. Eh sans doute, Pla-
 ton réduit tout aux Idées; sans doute les I-
 dées sont immobiles. Mais il n'en résulte pas qu'il
 ait nié le mouvement; au contraire le mou-
 vement est un des caractères qui distinguent le
 fini de ce qui est réellement, c'est à dire
 des Idées. — Enfin Platon a voulu déplacer le
 champ de la philosophie; pour lui, ce ne
 sont plus les phénomènes sensibles qu'il faut
 étudier. C'est un monde idéal qu'il y a ^à pro-
~~poser. Ce n'est pas là que nous avons quel-
 ques idées, mais quel monde idéal~~
~~mes, qui n'ont aucun rapport avec le monde~~
 qui nous environne. ~~Platon parler plus juste,~~
 — Platon n'a pas déplacé le champ de la

Philosophie ; il a ramené la philosophie à son véritable objet. Il n'a pas vu qu'il fallait étudier le monde sensible ; mais il a montré qu'étudier le phénomène en lui-même et pour lui-même, c'était s'attacher à de vaines ombres, indignes de la science ; que pour connaître véritablement le monde, il fallait l'étudier dans ce qui reste permanent sous les phénomènes qui le succèdent. Le monde qu'il propose à notre contemplation, n'est pas un monde fait à plaisir, comme le prétend Aristote : c'en est un monde parfaitement réel, et si éloigné de n'avoir aucun rapport avec le monde des sens, qu'il en est au contraire le fond même et le soutien.

Si maintenant nous entrons dans la réfutation qu'Aristote dirige contre les éléments dont selon compose les Idées, nous voyons d'abord, qu'Aristote prétend que le τὸ εἶναι ne peut être une essence, parce que toute essence est individuelle et que le τὸ εἶναι est un καθόλου. Ce n'en

pas la une objection, mais une simple assertion. Que le τὸ πρῶτον puisse être une essence, et exister à part comme essence, τὸ πρῶτον χωρὶς ὅς οὐκ ἔστιν, c'est précisément ce que prétend Platon, et ce que nie Aristote. Mais il ne suffit pas de nier, il faut réfuter, et Aristote ne réfute pas.

Supposons, dit Aristote, que le τὸ πρῶτον puisse exister à part, et qu'il soit principe. Il exclut tout ce qui n'est pas lui. Platon ~~il~~ en conviendrait, non seulement il en conviendrait, mais il l'est chargé lui-même de le démontrer; car il a réfuté Parménide. Aussi Platon n'est-il pas élatique, et s'il admet le τὸ πρῶτον comme principe, il admet un autre principe, le τὸ δεύτερον, et il échappe ainsi à l'unité absolue du tout. Aristote prétend qu'il ne le peut pas. Car il ne peut pas tirer le τὸ δεύτερον du τὸ πρῶτον. Mais ~~car~~ Platon ne tire pas son second principe du premier; il admet le τὸ πρῶτον et le τὸ δεύτερον; ce sont deux principes coexistants, donc l'un n'est pas le principe de l'autre. Sans doute le τὸ

Er est supérieur au τὰ σολλα; mais le τὰ σολλα existe indépendamment du τὸ Er, et si je puis le dire, malgré le τὸ Er. Il est le principe de l'opposition et de la négation. Slaton a donc pu légitimement admettre un second principe à côté du τὸ Er; ou du moins l'objection d'Aristote ne suffirait pas pour l'en empêcher.

~~Quel est ce second principe?~~ Aristote est bien fort lorsqu'il considère ce second principe en lui-même; et pourtant Slaton peut encore trouver des réponses à ses objections. Le second principe de Slaton est un fin Or, le fin Or ne peut être principe. Cela est vrai. Le fin Or ne peut être principe, si ce n'est du fin Or lui-même. Le second principe est un ἀσινος; L'ἀσινος ne peut exister à part; cependant le second principe de Slaton, existe à part des choses sensibles. Cela est vrai, mais s'il existe à part des choses sensibles, c'est qu'il se retrouve dans les Idées. Le second prin-

aise considéré comme étant le 2^o principe à
 2^o principe ne rend compte que des longueurs.
 Cela est vrai encore; mais ^{ainsi dit-on} ~~mais~~ ^{et} ~~Staton~~ ^{Staton} a opposé cette objection; le large
 et l'étroit, le mince et le profond, sont des espèces
 du grand et du petit. Mais alors, dit Aristote,
 le solide sera une espèce du plan. ~~Son contraire~~
^{répond Staton} ~~mais~~ le plan et le solide appartiendront au
 même genre. Enfin Aristote prétend que ce
 second principe, cette dyade, ne peut se trouver
 dans les Idées, parce qu'elle est ^{mobile} ~~le principe du~~
~~mouvement~~, ni dans le nombre, parce qu'elle
 est divisible à l'infini. Mais ~~le principe du~~
^{la dyade} ~~mouvement~~ n'est pas nécessairement en mouve-
 ment, et ce qui, pris à part, serait divisible
 à l'infini, peut fort bien cesser de l'être, lorsqu'il
 est joint à une forme qui le détermine.

Après avoir combattu séparément les
 deux éléments dont Staton compose les Idées, Aristote
 les prend l'un et l'autre, il établit que ce
 sont deux contraires, et par conséquent deux at-
 tributs, qui supposent au dessus d'eux une essence.

Mais si nous cherchons pour quoi aux yeux
 d'Aristote, un contraire ne peut pas être une
 essence, ou, pour prendre la formule générale,
 pourquoi l'essence n'a pas de contraire, nous
 trouvons que c'est parce qu'Aristote^{ne} donne
 au fin pas un fin or qui serait le contrai-
 re de l'essence, la même valeur que Slaton,
 en que pour lui le fin or n'est qu'en possi-
 bilité et non pas en acte. Il ramène donc dans
 cette objection le système de Slaton au lieu ;
 et la polémique consiste seulement à repro-
 cher à son maître de n'avoir pas pensé
 comme lui.

Il en est de même de l'objection tri-
 vante dans laquelle il prétend que pour que
 l'Idée soit composée d'éléments, il s'ensuit
 qu'elle n'est qu'en possibilité. L'Idée
 de Slaton est ^{éternellement} en acte, quoique composée
 d'éléments ; et ce qu'Aristote aurait dû
 prouver, pour que son objection fût valable, c'est
~~montrer~~ qu'il est impossible qu'un
 composé soit éternellement en acte.

Toutes les objections d'Aristote contre les
 Idées, en leurs éléments peuvent donc être réfutées,
 et il ne nous reste plus sous épuiser la se-
 conde partie de la polémique ^{qu'à ce point} que les objections
 qu'il dirige contre le système des Nombres.
 Mais ici, contre un sujet plus attaquant,
 la ~~la~~ logique devient plus rigoureuse et plus
 pressante; et si ^{Stanton} jusqu'ici, sur tous les au-
 tres points de la discussion, a pu disputer le
 terrain avec avantage, Aristote reprend ici
 la supériorité, en dégagant cette philosophie
 mathématique des formules obscures sous lesquelles
 elle se déguise, il la réduit à ne plus être que
 ce qu'elle est en effet, c'est à dire, une hy-
 pothèse fondée sur des observations soun-
 profondes, et des analogies superficielles. Il y
 a bien, ici et là, dans l'argumentation d'A-
 ristote contre les nombres, des objections que l'on
 pourrait discuter; mais il suffit qu'A-
 ristote ait raison, ^{au fond,} et qu'il ait montré le

Vie réel de la théorie des Idées - nombres.
 Nous lui abandonnons cette théorie ; et la
 doctrine des Idées, bien autrement importante,
 n'en demeure pas moins dans toute son inté-
 grité.

Entrons maintenant dans la troisième partie
 de la polémique D'Aristote : elle peut se résumer
 en deux mots : Platon a méconnu le principe
 du mouvement, et celui de la cause finale. De
 ces deux objections la première n'est point fon-
 dée sur un raisonnement ; c'est une assertion fau-
 x ~~et non des textes~~, et qui ne peut être réfutée
 qu'en rétablissant la vraie Doctrine de Platon,
~~en en expliquant~~. Il n'en est pas de même
 de la seconde objection. Aristote admet que Pla-
 ton a traité du Bien ; mais il prétend 1.
 qu'il s'est trompé sur la nature du Bien,
 2.
 qu'il n'a pas expliqué, ou qu'il a mal
 expliqué comment le Bien est une cause
 finale.
 Platon s'est trompé sur la nature du Bien

de deux manières; il l'a identifié avec le
 To' et, il en a fait quelque chose d'unique
 pour tous les êtres différents. Ce sont là deux
 erreurs. ~~Comment~~ D'abord comment le To' a-t-il
 qui est une essence, et le To' ^{et} a-t-il, qui en
 est une autre, sont-ils une seule et même chose?
 Si le To' et qui se retrouve dans tous les êtres
 est le To' auto a-t-il, tout est donc bien et
 le mal n'existe pas? ^{Le mal} Si ~~il~~ existe, le contraire
 du bien ne peut exister que dans le contraire
 du To' et, dans la dyade. La dyade est la
 matière; et la matière contient tous les êtres
 en prison : le mal contient donc en prison
 tout le Bien, tout ce qui est bien? Enfin
 quel est ce bien unique dont parle Platon?
 Il n'y a pas le Bien en général; mais il y
 a le Bien pour le malade, et c'est la santé;
 le bien pour les yeux, et c'en la vue. Donc
 le bien est distinct du To' et; donc il n'y a
 pas un Bien unique, une idée de Bien;
 mais des biens divers, pour les diverses espèces.
 Donc Platon s'est trompé sur la nature du

Bien.

Cette objection démontre en effet que le $\tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\nu$ et le $\tau\acute{o}\ \alpha\pi\alpha\rho\iota\sigma$ ne doivent pas être identifiés : il est vrai que l'on pourrait monter à Aristote que son argument que le $\delta\iota\sigma\alpha\delta\epsilon$ qui est le mal contient le $\beta\acute{o}$. Dans le système de Platon, le $\tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\nu$ doit ~~être~~ être une même, le $\tau\acute{o}\ \alpha\pi\alpha\rho\iota\sigma$ doit l'être aussi ; ce sont donc deux mêmes. Ce raisonnement est le seul qui soit solide dans toute l'argumentation d'Aristote. Il prétend que si le $\tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\nu$ est le bien, comme le $\tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\nu$ se retrouve dans toutes choses, tout ce qui existe sera bien, et le mal n'existera pas. Le $\tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\nu$ est dans toutes choses ; mais il n'y est pas seul ; et de la présence dans toutes choses, il ne résulte pas que tout est bien ; mais qu'il y a du Bien dans tout, ce qui est fort différent. Quant à ce qu'Aristote dit ensuite que le Bien sera en puissance dans le mal, cela vient de ce qu'il impose à la matière de Platon le caractère de la tième ; D'ailleurs ce ne serait pas le Bien qui serait en puissance

est le même que le rapport qui ~~unit~~ unit
 dans tous les genres, l'idée aux individus. C'est
 la participation. Aristote renouvelle donc les objec-
 tions qu'il a déjà faites contre la participation,
 l'imitation, l'aspiration. La valeur de ces
 objections dépend entièrement du sens que
 Platon ~~est~~ a attaché ^{à ces expressions} au rapport ~~qui~~ qu'il a
 établi entre les Idées d'une part, et de l'autre,
 les choses qui en participent. Elles
 ne doivent donc pas nous occuper ici.

Reconnaissons où nous en sommes. Nous
 avons parcouru successivement les trois parties
 de la polémique d'Aristote contre les Idées
 de Platon, en réfutant toutes ^{les objections} celles dont la conclu-
 sion n'était pas assez solidement établie.
 Par ce moyen nous avons écarté un grand
 nombre de ces objections. Les platoniciens, pour
 être conséquents à leurs principes auraient dû
 admettre un plus grand nombre d'Idées; ils
 n'ont pas d'ailleurs entièrement méconnu le
 principe du mouvement, et rendu compte d'une

manière insuffisante, et même ~~faute~~ sur
 plusieurs points du principe de la forme et de
 celui des causes finales, voilà, si l'on écarte tout
 ce qui est relatif au nombre, à quoi le réduire
 en définitive, cet arsenal formidable d'objec-
 tions qu'Aristote avait accumulées contre ^{le} ~~son~~ ^{Platon.}
 Nous avons le droit de ne nous occuper Désor-
 mais que de ces quatre objections. Elles sont
 rigoureuses dans leur forme; notre tâche est donc
 de rechercher si elles portent réellement contre le
 système de Platon, et si Aristote ne s'est pas
 trompé sur la véritable pensée de son maître.

Choisissons d'abord, comme moins solide et moins
 importante, la première de ces quatre objections.
 Il est vrai que d'après les principes de Platon,
 il est obligé d'admettre une Idée pour chaque
 genre. Si donc il ne l'a ^{rien} pas fait, c'est une erreur
 sans doute, mais une erreur isolée, qui n'entraîne
 pas la ruine de tout le système, qui ne le
 modifie en rien excepté en cela, et c'est peu de
 chose. Si parmi ces conséquences non-avouées

240

du principe, il en était d'absurdes ou de contradictions, l'objection alors, et alors seulement, acquerrait une grande importance. Mais nous avons vu qu'il n'en est pas ainsi et que les conséquences ~~du principe~~, qu'Aristote signalait comme les plus funestes au système, ou étaient mal déduites, ou se conciliaient aisément avec le reste des doctrines platoniciennes. L'objection fût-elle solide n'aurait donc pas de gravité. Mais si nous la considérons attentivement, nous verrons qu'elle repose sur des objections mal fondées. Quelles sont en effet les Idées, non admises par Platon, qu'Aristote voudrait lui faire admettre? ce sont des Idées de rapports, ~~des Idées, des objets d'~~ art, des Idées des êtres entre lesquels il y a antériorité et postériorité, des Idées des objets d'art, enfin des Idées d'Idées. D'abord nous ~~avons~~ avons vu que Platon est fondé à ne pas admettre d'Idées de rapports. Quant aux êtres entre lesquels il y a priorité et postériorité, pour quoi Platon refuserait-il d'admettre des Idées de ces choses? Aristote nous l'apprend; c'est que

85
241
parmi ces êtres, il doit y en avoir un qui soit
le premier; et ce 1^{er} être serait nécessairement
postérieur à l'Idée; il ne serait donc pas véritablement
premier. Si Platon a en effet admis
de pareilles raisons, c'est une nouvelle preuve que
les plus grands esprits peuvent faillir; mais nous
n'avons pour les lui attribuer que l'autorité d'
Aristote, qui même ne les rapporte pas expresse-
ment à Platon. Du reste, il n'y a dans les œuvres
tracées dans les dialogues, ni de ce raisonnement
ni de la négation de cette espèce particulière d'Idées.
On n'y voit pas davantage que Platon ait
refusé d'admettre des Idées des objets d'art, ou des
Idées d'Idées. Loin de là; des expressions telles que
celles-ci: l'Idée de lit, l'Idée de table se ren-
contrent fréquemment dans les dialogues; sans dou-
te Platon n'a pas exclu de pareilles Idées
à celles qui ont servi de types à la création
par le *δημιουργος*. L'Idée de lit et de table
ne peut être éternelle et nécessaire comme l'Idée
d'espace. L'Idée de table est une création de
l'Homme, comme la table elle-même. Mais
entre cette Idée et les autres Idées, il y a la

242

même ^{proportion} ~~relations~~ qu'entre les choses naturelles, et
les choses artificielles. Quant aux Idées d'Idées,
Aristote a pu le fonder sous prétexte que
Platon ne les admettait pas, mais cette opinion, déjà
réfutée, que toute Idée est antérieure, dans le
temps à ce dont elle est l'Idée. Il est certain
au contraire que Platon admettait des Idées d'Idées.
Il a déclaré, comme le rapporte Aristote,
qu'il n'y a point d'Idées antérieures aux
Idées, cela veut dire que toutes les Idées sont
éternelles et pas conséquent ^{contemporaines;} ~~éternelles~~; mais cela
ne signifie nullement qu'une Idée ne puisse
pas être plus élevée qu'une autre en perfection
et en dignité. Depuis le 1^{er} et qui est l'Idée
la plus parfaite, ou plutôt qui est la
perfection même, et la source de toute perfec-
tion, jusqu'à l'être le plus vil et le plus
méprisable, il y a une échelle dans tous les
degrés sans remplissage, et formant une suite con-
tinue sans interruption et sans vide. Cette
première objection est donc sans solidité et sans
importance; et il ne nous reste plus à examiner

not que ce qui regarde les trois principes.

Or, si nous considérons en particulier l'objection qui porte sur la cause finale, nous nous rappellerons qu'elle contient deux parties, l'une qui consiste à reprocher à Platon l'identification du $\tau\acute{o}\nu$ et du $\tau\acute{o}\nu$ $\alpha\gamma\alpha\rho\omicron\rho$; l'autre qui roule sur la théorie de la $\mu\epsilon\tau\epsilon\mu\epsilon\tau\epsilon\omicron\varsigma$. L'objection qui porte sur la cause finale rentre pas ce côté dans l'objection qui contre le principe de la forme; et il en résulte que les trois questions qui nous restent peuvent se résumer ainsi:

1. Est-il vrai que Platon ait méconnu l' $\alpha\gamma\alpha\rho\omicron\rho$ $\kappa\epsilon\iota\mu\epsilon\tau\epsilon\omicron\varsigma$?

2. Est-il vrai qu'il ait identifié le $\tau\acute{o}\nu$ et le $\tau\acute{o}\nu$ $\alpha\gamma\alpha\rho\omicron\rho$?

3. Est-il vrai que la $\mu\epsilon\tau\epsilon\mu\epsilon\tau\epsilon\omicron\varsigma$ ne soit qu'un $\mu\omicron\upsilon$, et que le passage des Idées aux choses soit aussi difficile dans le système de Platon, que le prétend Aristote.

Examinons d'abord la première de ces trois questions.

244

Platon n'a pas mis le mouvement, dit Aristote, mais
il n'a pas montré quel en était le principe. Son système
ne lui donnait rien qui pût être principe du mouve-
ment. Le 1^{er} est, l'Idée est immobile; et le 2nd est
qui se retourne dans l'Idée est immobile comme
elle. Aristote oublie sans doute en raisonnant
ainsi que son propre motus est un motus immo-
bile, au lieu de voir le mouvement. Il n'aurait donc pas le
droit de nous faire cette objection, et nous avons
très bien celui de lui répondre que l'Idée tout immo-
bile & qu'elle est, que la dyade, immobile au moins
dans l'Idée, et à laquelle pas conséquemment le mouve-
ment n'est pas inhérent, pourraient être cause du
mouvement, au même titre que son motus im-
mobile. Et non seulement la dyade pourrait l'être;
on peut même dire qu'elle l'est en un certain sens;
car elle est, dans les choses, l'élément qui les rend
susceptibles d'être comme mobiles.

~~Cela~~ Cela est vrai, dit Aristote, mais
il ne suffit pas que les choses puissent être mues.
Elles le sont; il y a donc un motus. Où
est-il? où en, dans le système de Platon,

l'Être qui communique le mouvement
aux autres, et qui ne suppose pas un
moteur antérieur de lui ? En vain Newton pré-
tendrait-il que ce 1^{er} moteur est le τὸ αὐτὸ
ἑαυτοῦ κινῶν, c'est à dire l'âme.
Car, suivant ~~l'âme~~ lui, l'âme est con-
temporaine du ciel, le ciel n'est pas éternel.
Or le mouvement est éternel, et par con-
séquent le 1^{er} moteur doit être éternel.

Ces arguments reposent en entier sur
l'éternité du mouvement. Aristote admet-
tait cette éternité; mais Platon l'admettait-il?
Sans doute, pour Platon, l'acte est
éternel, au pouvoir ~~en~~ ~~en~~ ~~en~~
or. il est éternel, parce que l'Idee qui est
en acte est éternelle. Mais si l'Idee est
éternelle, elle est aussi immobile; or nous
de lui, au monde des sens appartient le
mouvement, et ce monde n'est pas éter-
nel. Le mouvement et le moteur peuvent
donc ne pas être éternels. Or si aucun

246

des arguments D'Aristote sur ce sujet
n'a de valeur. Qu'en- il besoin après
cela de citer les passages De Platon où
l'existence d'une âme du monde, qui
meut le monde comme notre âme meut
notre corps, est pleinement et victorieuse-
ment démontrée ? ~~et non pas seulement~~
~~l'existence d'un moteur~~ Et ce moteur
qui le meut lui-même, cette âme du
monde qui d'après Aristote n'explique
pas tous les mouvements, Platon ne d'ailleurs
t-il pas au 10^e livre des lois, qu'elle
est le 1^{er} principe de la génération et
du mouvement, de la corruption et du
repos dans tous les êtres sensibles, présents et
à venir ; puis que nous avons vu, ajou-
te-t-il, qu'elle est la cause de tout
changement et de tout mouvement
en tout ce qui existe ? On ne pourrait
donc pas nous injustement reprocher à la

tr. fr. 241

don D'avoir méconnu le principe de l'ἀρχή
αὐτόματος.

Le reproche qu'Aristote fait à Platon d'avoir
confondu le τὸ εἶς et le τὸ ἀπὸ τοῦ οὐκ ne paraît
pas mieux fondé. Le D'abord il est incontestable
que le τὸ ἀπὸ τοῦ οὐκ existe pas lui-même,
qu'il est le premier et le plus réel des êtres. S'il
est en ~~un~~ même temps le τὸ εἶς, c'est que le caracté-
re du meilleur en soi est d'être en même temps
ce qu'il y a de plus en, l'imiter même. Il n'y
a rien de là de contraire à la raison; rien qui
ne découle directement des principes de Platon;
puisque dans son système la pluralité appartient
au non-être, au phénomène; tandis que l'être,
le vrai, est un et immuable. Aristote a-t-il
considéré le τὸ εἶς comme étant surtout pour
le principe du nombre, et a-t-il insisté pour
ce motif sur ce que le τὸ εἶς doit être une
existence à part dans le système de Platon?
S'il en était ainsi, cette objection porterait
contre la théorie des nombres, et nous n'au-
rions pas à nous en occuper. Non de là,

nous répondons pour Platon que le $\tau\omicron$ et $\nu\epsilon\iota$
que le caractère du $\tau\omicron$ avarior, et par consé-
quent nous répondons encore cette objection.

Il ne nous reste plus que la dernière, celle
qui porte sur la $\mu\epsilon\tau\epsilon\phi\upsilon\varsigma$. Mais c'est là l'ob-
jection fondamentale, celle qui a le plus de portée.
~~Elle~~ Elle embrasse la plupart des objections que
nous avons écartées plus haut comme étant
peu conformes à la logique. Quand Aristote repro-
che à Platon d'avoir pas admis autant d'Idées que
le voulaient les principes, de ne pouvoir rendre compte
ni de la science, ni de l'être, de séparer la forme
de l'Idée à laquelle elle se rapporte, de ne pas
rendre compte d'une manière satisfaisante du
principe de la cause finale, n'est-ce pas lui repro-
cher sous différentes formes d'avoir donné aux Idées
une existence séparée de celle des choses sensibles,
d'en avoir fait des êtres à part, existant en
même temps que le monde des sens, mais sous
un rapport avec lui; ou du moins sous rapport pos-
sible, car le $\mu\epsilon\tau\epsilon\phi\upsilon\varsigma$, le $\mu\epsilon\tau\epsilon\mu\epsilon\tau\epsilon\phi\upsilon\varsigma$, l' $\alpha\epsilon\iota\omega\varsigma$,
ne sont que des mots, sous lesquels Platon s'efforce de

88 89

Requies ton impuissance.

Examinons donc enfin
si ces reproches sont légitimes. Il suffit d'avoir lu
Platon pour répondre que

243
ton D'avoir même le principe de la
l'agix archéas.

Il nous reste à examiner le dernier repro-
che que Aristote fait à Platon, celui d'avoir
séparé l'Idée entièrement l'Idée des choses
qui s'y rapportent, et à cause de cette sépara-
tion de ne pouvoir rendre compte ni de l'essen-
ce des choses, ni de la cause finale.

La première réponse à cette objection est
fort simple. C'est que cette séparation des
Idées et des choses, sur laquelle Aristote in-
siste perpétuellement, se fait plutôt en quel-
que sorte pour l'effort de la polémique, et
bien loin d'être au contraire abolue qu'il le paraît
tend. Sans doute l'Idée est une chose et
l'objet sensible une autre; ce sont deux na-
tures parfaitement distinctes, ayant chacune
leur existence propre, leurs caractères propres.
Sans doute l'Idée existe indépendamment de
l'objet sensible, elle existait avant et après
elle existera après lui. Mais ce objet du

250
contraire n'existe que par l'Idée, et à
cause de l'Idée. Otez l'Idée, il cesse d'être
comme, et en même temps il cesse d'être. L'
Idée n'est donc pas étrangère à cet objet, puis
qu'elle en est la cause et le fond même de son
être. L'Idée fait son apparition dans l'ob-
jet, ou plutôt l'objet lui-même est la
manifestation sensible de l'Idée. C'est donc
altérer le système de Platon que de séparer
complètement l'Idée de la l'objet sensible.
L'Idée en toujours séparable de l'objet
sensible, mais elle n'en est pas séparée. Con-
qu'elle en sera séparée, dès ce moment l'objet
sensible ne sera plus. En un mot l'Idée n'en
pas la chose sensible, et pourtant elle en est le
principe des choses sensibles, comme le Dieu
d'Aristote, son ~~le~~ moteur, est le principe
de tout ce qui existe, quoi qu'il s'en distingue
que essentiellement, et qu'il demeure ^{profondément} ~~et~~
~~Ainsi~~ séparé par la nature du reste.

Des *êtres*.

La seconde partie de cette objection n'a pas plus de force que la première. Nous expliquons le rapport qui l'établit entre la chose sensible et l'Idée, Platon se sert du mot de participation, par exemple. Ce n'est là, dit Aristote, qu'un mot vide de sens. Soit du tout, c'est un mot très bien choisi, qui désigne le rapport de l'Idée à la chose sensible. Voulez-vous dire qu'il ne rend pas compte de ce rapport? cela est vrai, il l'indique seulement, et c'est déjà quelque chose. J'avois trouvé une métaphore heurieuse. Aristote a-t-il rien expliqué de plus que nous? Nous a-t-il fait pénétrer dans la ^{fonction} même des ^{espèces} *êtres*, et a-t-il découvert la nature du rapport qui ^{unifie} l'être au paraître? Et s'il ne l'a pas fait, de quel droit nous reproche-t-il de n'avoir pas pu le faire? Il y a plus. Ce rapport, est-il possible à l'homme de le déterminer? Voilà le phénomène; il l'aigt de l'expliquer; c'en est d'autre de le rapporter à un principe. L'arriver

pas mes investigations à déterminer ce
 principe. Mais quel est le mode de son ac-
 tion ? ce mode puis-je le connaître ? et si
 je le connais, n'est-ce pas uniquement
 par des caractères extérieurs ? Le principe
 qu'il m'est le plus facile d'étudier, à
 coup sûr c'est moi-même. Je suis un
 principe actif, et la raison de mes propres
 actes. Puis-je moi-même connaître je
 produis un acte au dehors ? et quand je l'ai
 dit que je suis la cause de cet acte, que
 cet acte a eu lieu parce que je l'ai voulu,
 n'ai-je pas épuisé tout ce que je pour-
 rois à ce sujet ? et que pourra me faire con-
 naître de plus l'analyse ? La rigueur avec
 laquelle Aristote poursuit la philosophie de
 Platon n'a donc pas de motif légitime.

Pour ce que nous venons de dire du rap-
 port entre les Idées et les choses sensibles, le
 vrai du rapport du Bien en soi et

~~plus ou moins les choses~~
 sensibles

70 71

Des autres biens. Lorsqu'il s'agit de cette rela-
tion qui se rapporte plus directement à la
cause finale, Platon substitue volontiers le
mot d'aspiration à celui de participation. Ar-
istote ne veut pas comprendre comment les
êtres qui ne sont pas Doués de la vie pensent
aspirer vers le Bien. Mais ~~le premier~~
~~on~~ dans son propre système, le premier
moteur ne man- il pas comme étant l'objet
suprême de la connaissance et de l'amour,
sur lequel on rapporte? N'est-ce pas une
théorie entièrement analogue? et le repro-
che que l'on fait à l'une, ne porterait-il
pas sur l'autre?

Ainsi cette objection fondamentale, qui
~~a tenu~~ ^{meurt} ~~après~~ toutes les autres, se trouve
elle-même ~~réfutée~~ ^{réfutation}. Hume n'a pas séparé les
Idées des choses, au point de ne laisser entre
ces deux choses d'être aucun rapport possible.
Au contraire les Idées sont le fondement

254
des biens sensibles et la raison de leur
existence. Il n'est pas plus vrai de dire
qu'il a méconnu le principe de la cause
finale, et que le Bien est pour lui un Dieu
solitaire, relégué au-delà de tous les mondes,
sans influence et sans action. Le Bien est
au contraire le centre du monde; la source
éternelle du vrai, du beau et du bon; l'exem-
plaire le plus parfait et le plus pur, vers lequel
tendent ~~tous ces~~ tous les êtres par une aspira-
tion continuelle. Cette tendance commune de
tous les êtres vers un modèle unique et excel-
lent, constitue la Beauté et l'Harmonie
de cet univers. Le monde ainsi organisé,
n'est pas un assemblage de parties diverses,
entassées au hasard. C'est un tout dans
lequel tout est à sa place, tout a sa loi,
son but, et le même but. Le monde est
en grand ce que l'homme est en petit; il
est quelque chose d'un et d'identique, com-

prole d'une ame et d'un corps, se manifestant par des actes et des phénomènes divers, et restant toujours immuable et toujours la même sous cette variété infinie.

Mais quoi ! le grand esprit d'Aristote a-t-il pu faillir à ce point, et tandis qu'il y avait dans Platon une théorie si belle, si complète, si ^{en d'après} conforme sur tant de points aux doctrines d'Aristote lui-même, a-t-il pu accuser Platon de n'avoir point connu ou d'avoir à peine connu le principe de la cause finale ? Non certes ; ce dont le reproche d'Aristote n'est pas tout contenu une part de vérité, quoique dans une limite restreinte. Platon a connu le principe de la cause finale ; il en a prouvé la nécessité, d'écrire les caractères et l'action ; mais il ne l'a fait qu'accessoirement, parce que cette question se présentait à lui au milieu d'autres recherches ; il ne l'a pas traitée pour elle-même.

même, avec les développemens et la solennité qu'elle réclamait. Sur tout il n'en a pas déroulé toutes les conséquences; il n'en a pas cherché ~~l'effet~~ l'application dans le détail des phénomènes; enfin, il n'a pas donné son vrai nom au principe de la cause finale; et quoiqu'il ait entouré d'une vive lumière la nature du vrai Bien, il ne l'a pas assez montré comme le centre du monde, comme le but vers lequel tout aspire. La cause finale, si l'on s'en élève au-delà de tout qu'on peut s'élever, n'est pas autre chose que le Bien; mais ~~Aristote~~ Platon en étudiant ~~le~~ le Bien qui est la cause finale, a presque toujours étudié le Bien, et rarement la cause finale.

Quoiqu'il en soit de ce usage qui ~~plâme~~ ~~sur~~ que la polémique d'Aristote, laisse plâmer sur les doctrines de Platon, et qui tient peut-être surtout à la forme du dialogue, cette polémique

aristote l'a mieux
commun. mais Platon
le communisme

#93

on est pas moins réfuté
sur les points; or si l'on
réfute ce qui tient à la
théorie des nombres, le
système de Platon

~~Telles sont les réponses que Platon aurait
pu faire aux reproches de son maître. Aristote
est réfuté partout, excepté dans la polémique
qu'il dirige contre les nombres; et le système
des Idées semble son ^{propre} ~~propre~~ ^{ennemi} de cette lutte
où il paraîtrait ~~avoir~~ ^{devoir} succomber.~~

Mais si les objections d'Aristote peuvent être
réfutes par Platon, cela ne prouve pas irrémédiable-
ment que le système de Platon soit vrai; car les
véritables défauts de ce système peuvent avoir été
cachés à Aristote. Il y a plus: Aristote peut
avoir tort dans la polémique, et raison dans les
doctrines; il peut avoir aperçu le vice de la théorie
des Idées, et l'avoir écrit dans sa propre philosophie,
~~quoique~~ ^{dans} ~~les objections contre Platon il nous l'avait~~
~~fait ressortir d'une manière nette dans les objec-~~
~~tions qu'il dirige contre Platon.~~ Demandons-nous
donc en quoi diffèrent principalement Platon et
Aristote, demandons-nous ce qu'Aristote a sub-
stitué à la théorie des Idées, et voyons ce que la
philosophie peut emprunter légitimement à cha-
cun des deux systèmes.

Avant de montrer ainsi l'opposition
 d'Aristote et de Platon, non plus dans la po-
 lémique du disciple contre le maître, mais dans
 les doctrines mêmes de chacun d'eux et les tendances
 de chacun d'eux, rappelons-nous que Platon et
 Aristote sont deux chefs d'école, que malgré la per-
 sécution de leur ^{opinion} ~~opinion~~, ils n'ont pas pu échapper
 au sort commun de tous les chefs d'école, de n'aller
 pas jusqu'au bout de leurs principes, de n'en pas
 voir toutes les conséquences et toute la portée.
~~Sent-il pourrait-on réduire à peu de chose, la~~
~~diff~~ Rappelons-nous en même temps que, pour une
 sorte de compensation, si le chef d'école ne voit
 pas toutes les conséquences de son système, son sys-
 tème et surtout la méthode est toujours mieux
 et plus enracinée dans les mains, que dans celles
 de ses disciples; que ce n'est plus que plus
 tard que l'on transforme les doutes en certitudes,
 et que l'on arrive à mesurer ce qu'il a réellement
 considéré comme de moindre importance. ~~Sent-~~
~~il~~ pourrait-on réduire à peu de chose la diffé-
 rence qui sépare Platon et Aristote; il n'en

94

est pas de même de leurs écoles ; à quelque distance d'Aristote, les péripatéticiens ne sont plus qu'une école de nominalistes et d'empiriques ex clusif, tandis que l'école de Platon se précipite dans l'idéalisme et le réalisme ^{le plus absolu} ~~l'opposé à l'empirisme~~. Sous les péripatéticiens d'une certaine époque, ou quelque soit le nom nouveau sous lequel ils se déguisent, il n'y a plus que des individus et des noms collectifs. Sous les platoniciens au contraire il n'y a plus que des Idées, et le reste est devenu un ^{pi} ~~pi~~ ^{ou} dans la stricte rigueur du mot. Ce n'est pas que Platon ait nié les phénomènes, ni individus, ni surtout qu'Aristote ait nié les Universaux. Mais ils ont incliné plus ou moins vers ces directions diverses ; et ils sont responsables aux yeux de l'Histoire des conséquences que l'on a déduites de leurs systèmes. Ce n'est donc pas seulement Aristote et Platon que nous opposons ; nous opposons l'un à l'autre ; c'est le point de vue les principes d'où sont sortis l'école de Platon et l'école d'Aristote. Et ce point de vue disparaît tout ce qui n'est qu'accessoire, tout

260

ce qui appartient au temps et non au génie
des philosophes. Or ainsi les nombres de Platon,
victorieusement réfutés par Aristote, soit que
Platon les ~~ait~~ ordonnés en effet, soit qu'Aristote
ait rongé sous son nom des doctrines appartenant
à ses seuls disciples. Or ainsi la théorie d'une
matière coéternelle au principe suprême, et
tout ce qui se rapporte à cette dyade demeurée
obscure dans la polémique d'Aristote, plus obs-
cure encore dans les écrits de Platon; à ce principe
du non-être et du mal, et qui semble donner
au mal une existence réelle et positive, et
détruit l'unité et la toute puissance de Dieu,
~~comme Platon l'avoue expressément dans le~~
~~10^e livre des lois.~~ Ce n'est pas là ce qui fait
sa gloire ~~et~~ et la perpétuité d'une phi-
losophie. Les nombres sont le résultat de
l'influence pythagoricienne, la dyade de
l'influence pythagoricienne; ou plutôt c'est le pytha-
gorisme lui-même, uni dans Platon à des
doctrines plus faibles; et si Aristote n'a pas
rimé sous réplique la dyade de Platon, quoi

261
qu'il l'ait attaquée peut-être avec plus
de force que le reste, c'est qu'Aristote est
pour son lui-même et qu'il admet comme
selon l'étendue de la matière. — Pour cela
écarté, le principe du nominalisme et celui
du réalisme restent en présence.

Le nominalisme reproche au réalisme d'a-
voir été dupe en quelque sorte d'un artifice du
langage, et de croire à l'existence des Universaux,
qui ne sont que des conceptions de l'esprit humain.
Il en appelle à la croyance générale. Il demande
si le mot arbre désigne autre chose que tous
les arbres particuliers, si nous concevons qu'il y
a autre ces arbres, quelque chose de séparé à la fois
et des arbres particuliers, et de la conception
que nous nous sommes faite par l'abstraction,
d'un type ou genre arbre, sous lequel nous
réunissons dans notre pensée tous les arbres
individuels. Il en conclut que les ~~nommes~~
~~communes~~ idées générales sont un artifice arti-
ficiel de l'esprit, un procédé, une méthode nécessai-
re, légitime même, lorsqu'on les prend pour ce

262
qu'elles ^{long} ~~est~~ ^{exister} ~~réellement~~; mais qu'elles ne sont
rien de plus ^{qu'une méthode}, qu'elles ne s'appliquent à rien
de réel, si ce n'est aux individus; en un mot
que les individus seuls existent, et que les
noms communs n'ont qu'une valeur no-
minale.

Le réalisme à son tour attaque le nomi-
nalisme, et il l'accuse de réduire toutes choses
à des phénomènes qui se succèdent sans lien,
sans nécessité, sans harmonie. S'il n'y a que
des individus, groupés arbitrairement sous des
noms communs, il n'y a que des individus;
car les classes que les intelligences admettent,
n'ont rien de réel, et ne sont que des procédés
méthodiques qu'elles emploient pour leur en-
sage. Mais est-ce bien là la conception
de l'espèce humaine? Sentons-nous ^{exister} que dans
le genre arbre soit une réunion d'individus,
se ressemblant sans hasard? Cette ressemblan-
ce n'a-t-elle pas une cause? Cette cause se
forme-t-elle par la recherche d'une loi ~~générale~~
que ^{à laquelle} ~~on~~ ^{l'on} rassemble tous les individus d'un

96

même genre sont fournis? Si cette loi
n'est pas nécessaire, c'est à dire, si nous
pourrions concevoir qu'elle soit modifiée par la
puissance qui l'a faite, ou moins ne concevons
nous pas qu'elle ~~soit~~ ^{par un au} ~~change~~ ^{devienne} ~~entièrement~~,
qu'elle ~~soit~~ ^{devienne} différente, pour les différents indi-
vidus d'une même espèce, tant que la consti-
tution Du monde sera ce qu'elle est. Suppo-
sons que tout à coup, tous les arbres périssent.
Si un seul d'entre eux a laissé tomber à terre
une graine, cela me suffit, ce je sème à l'a-
venir, sous cette graine, vous prédire ce qu'elle
sera un jour, comment elle se développera par
des accroissements successifs, quelle sera la forme
de ses racines et de sa tige, le nombre et la ^{formation} ~~forme~~ de ses feuilles. Il y a donc en effet dans
le genre ~~et~~ autre chose qu'une collection d'indi-
vidus; il y a quelque chose de réel et de perman-
ent, supérieur aux individus, qui se retrouve
dans tous, et qui ne ~~se~~ cesserait pas d'exister
par l'anéantissement de tous les individus
du même genre. Bien plus. Si cela est

264
Vrai pour les arbres, et en général pour les
végétaux, et pour tous les êtres contingents de
la nature, à combien plus forte raison le sera-
t-il pour ce qui est ~~non~~ nécessaire et immua-
ble par soi-même. Lorsque je conçois un arbre,
je conçois en même temps l'espace qui le
contient; un autre arbre me suggère la con-
ception d'un autre espace; ces deux espaces
me semblent-ils constituer seulement un
genre espace qui n'est rien qu'un nom com-
mun pour les individus? Ou lorsque je
prononce ce mot, l'espace, n'ai-je pas dans
l'esprit une toute autre pensée? l'espace ne
contient-il pas réellement tous les espaces
divers? n'existe-t-il pas réellement et néces-
sairement en dehors de ma pensée? n'est-il
pas profondément distinct des autres espaces,
à l'occasion desquels je le conçois? et si après
l'anéantissement de tous les espaces, de tous les
corps, de toutes les successions de la durée, les I-
dées Universelles ~~restent encore~~ d'Espace, de
deux, d'infini, restent encore au fond de ma

227
265



