



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.



A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

- + *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.
- + *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.
- + *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.
- + *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse <http://books.google.com>

Pa 113.335



HARVARD
COLLEGE
LIBRARY

THE
LAW
OF
THE
STATE



EXAMEN CRITIQUE
DE
LOUVRAGE D'ARISTOTE
INTITULÉ
MÉTAPHYSIQUE.

EXAMEN CRITIQUE

DE

Imprimerie de J. Gratiot,

rue du Foin St.-Jacques, n° 18,

MAISON DE LA REINE BLANCHE.

MÉTAPHYSIQUE

9936
53-108
15

EXAMEN CRITIQUE
DE
L'OUVRAGE D'ARISTOTE
INTITULÉ
MÉTAPHYSIQUE,

OUVRAGE COURONNÉ
PAR L'ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES
DE L'INSTITUT ROYAL DE FRANCE,
EN L'ANNÉE 1835;

De la traduction
PAR **CH. L. MICHELET,**

DOCTEUR EN PHILOSOPHIE, PROFESSEUR EXTRAORDINAIRE DANS LA
FACULTÉ PHILOSOPHIQUE A L'UNIVERSITÉ DE BERLIN.

J. A. M.

J
PARIS.

A LA LIBRAIRIE GRECQUE-LATINE-ALLEMANDE-ANGLAISE
ET DEPARTEMENTALE
DE **J.-A. MERCKLEIN,**
RUE DES BEAUX-ARTS, n° 11.

—
1836.

Ga 113.935



AVANT-PRÔPOS

DU LIBRAIRE-ÉDITEUR.

En 1816, Hégel', chef d'une des plus célèbres écoles de philosophie de l'Allemagne, s'exprimait ainsi en ouvrant son cours d'histoire de la philosophie, à Heidelberg : « Nous verrons que dans les autres contrées de « l'Europe où les sciences sont cultivées avec zèle et « autorité, il ne s'est plus conservé de la philosophie « que le nom; que tout souvenir, que l'idée même en « a péri, et qu'elle n'existe plus que chez la nation al- « lemande. Nous avons reçu de la nature la mission « d'être les conservateurs de ce feu sacré, comme aux « Eumolpides d'Athènes avait été confiée la conserva- « tion des mystères d'Éleusis, aux habitants de Sa- « mothrace celle d'un culte plus pur et plus éle- « vé, etc. » — Ce jugement sévère sur l'état des études et des systèmes philosophiques n'était que trop mérité, surtout en ce qui concerne la France où les doctrines de Locke et de Condillac, la philosophie de la sensation, s'étaient traduites en matérialisme universel et en

1. Georges-Frédéric-Guillaume HEGEL est né le 27 août 1770, à Stuttgard, et est mort du choléra à Berlin, le 14 novembre 1831. Ses œuvres ont été recueillies et publiées en 16 vol. in-8, Berlin 1832-1836, par ses amis, MM. Marheineke, Schulze, Gans, Henning, Hotho, Michelet, Forster, avec cette épigraphe :

Τέληθές ἀεὶ ἰστοπλεῖστον ἰσχύει λόγῳ (Sophocle).

2. Vorlesungen über die Geschichte der philosophie, t. 1, p. 4,

I

morale de l'intérêt; où, tandis que les sciences physiques acquéraient chaque jour de nouveaux et plus admirables développements, les sciences morales et métaphysiques, égarées dans les plus fausses routes, s'éloignaient de plus en plus de leur but immortel, conduites par des sectaires qui osaient faire naître la pensée des sécrétions du cerveau¹, et qui en érigeant l'intérêt personnel en principe suprême de la morale, déclaraient par cela même folie toute espèce de dévouement à la famille, à l'amitié, à la patrie, à l'humanité; mais, à l'époque même, où l'illustre disciple de Schelling prononçait les paroles solennelles que nous avons rapportées, les événements politiques qui renouelaient la France, imprimèrent aussi aux esprits un mouvement réactionnaire vers d'autres doctrines d'une origine moins nouvelle, plus sociales et plus généreuses. L'histoire, dit M. Willm dans son *Essai sur la nationalité des philosophies*², auquel nous nous félicitons d'emprunter

1. « Les nerfs sont les organes de la sensibilité; le cerveau est l'organe de la pensée. » CHÉNIER, sur le premier mémoire de Cabanis: *Tableau de la litt. française depuis 1789*, p. 65-66; éd. de 1821. — Comme on le voit, la philosophie de la sensation avait été gravement altérée par le mélange impur des paradoxes et des sophismes du livre de l'Esprit D'Helvetius, du système de la nature du baron d'Holbach, des Mémoires de Cabanis, de la Loi naturelle, ou catéchisme de Volney, etc. C'est à M. Laromiguière, disciple de Condillac, mais disciple indépendant, qu'est due la réhabilitation de cette philosophie ou plutôt sa transformation; car il rendit à l'âme toute son activité, et mit, pour ainsi dire, un abyme entre nos facultés et la sensation, et de la sorte prépara, par ses leçons à la faculté des lettres pendant les années 1811, 1812 et 1813, la réforme philosophique que consommèrent les leçons et l'autorité de M. Royer-Collard, les travaux et le professorat de M. Cousin, de M. Jouffroy, etc.

2. Jugement de M. de Schelling sur la philosophie de M. Cousin, trad. de l'allemand et précédé d'un *Essai sur la nationalité des philosophies*, par J. WILLM, inspecteur de l'acad. de Strasbourg. Paris, Levrault, 1855.

ces judicieux aperçus, s'était chargé de donner un éclatant démenti à ce système du sensualisme et par les crimes inouis qui s'autorisaient de ses maximes et par une foule d'actions héroïques et sublimes, qui attestaient dans l'homme une autre dignité et une autre origine que celles que lui reconnaissait la philosophie dominante. Après quelques vaines tentatives de corriger ce système en y introduisant des éléments qu'il repoussait ou de lui opposer une autre philosophie, qui avait vieilli et qui était trop peu analogue à l'esprit actuel de la nation, les hommes distingués placés à la tête de l'enseignement philosophique se tournèrent alors vers l'étranger, et lui empruntèrent des idées propres à raviver en France l'étude de la philosophie et à lui imprimer une direction nouvelle. On s'adressa tour à tour aux sources pures et limpides, mais peu profondes de la philosophie écossaise, et aux mines riches et fécondes, mais d'un abord difficile, de la philosophie allemande. Cependant en Allemagne aussi, où le mouvement philosophique, commencé par Kant, allait se consommer sous la main puissante de Hegel, beaucoup de bons esprits éprouvèrent le besoin de se mettre en rapport avec la pensée des autres peuples. Cette tendance des

1. C'est de cette époque que datent plus particulièrement les études faites sur les philosophies de l'école écossaise et de l'école allemande, études qui nous ont valu plus tard la continuation par M. Farcy (1825) de la trad. de M. Prévost (1808) des *Essais sur l'entendement humain* par M. Dugald Stewart, prof. de philosophie dans l'université d'Édimbourg, 3 vol. in-8; la trad. par M. Jouffroy des *Esquisses de philosophie morale* du même, 1 vol. in-8, 1826; la trad. par le même M. Jouffroy des *Œuvres complètes* de Reid, chef de l'école écossaise, avec des fragments de M. Royer-Collard; 6 vol. in-8; la trad. de la *Philosophie transcendentale* de Kant, par M. Schon, 1 vol. in-8; la *Critique de la raison pure* du même, par M. C. J. Tissot, 2 vol. in-8, 1835 (le 2^e vol. est sous presse); la *Destination de l'homme* de Fichte, trad. de l'allemand; par M. Barchon de Penhoen, 1 vol. in-8; etc. etc.

meilleurs esprits de l'Allemagne et de la France à se rapprocher et à s'entendre, est le fait le plus intéressant de l'histoire de la philosophie de ces derniers temps. Dans ce grand travail d'échange et de conciliation, ce sont les Français, M. Cousin à leur tête, qui montrèrent le plus d'ardeur et de méthode.

M. Cousin eut, de plus, le mérite et la gloire de ramener la philosophie à ses sources primitives en rattachant l'histoire de la philosophie à la philosophie elle-même. C'est en effet de l'étude et de la connaissance des systèmes de l'antiquité, bien comparés, bien compris, épurés encore par les doctrines d'une plus céleste origine, que naîtront de nouveaux systèmes qui nous rapprocheront de plus en plus de la vérité, lorsque le génie de la philosophie moderne, développé par ces savantes méditations et ces veilles laborieuses, se sentira assez de puissance et de force pour s'abandonner à ses propres inspirations.

Cette direction nouvelle des études philosophiques et ce besoin de connaître et d'approfondir les origines de la science ont été judicieusement appréciés par l'Académie des Sciences morales et politiques; et, en choisissant pour le premier sujet de prix qu'elle proposa en Philosophie l'examen de la Métaphysique d'Aristote, pouvait-elle donner une preuve plus signalée du haut intérêt qu'elle porte aux destinées futures de la philosophie?

1. « L'amour de M. Cousin pour la philosophie allemande lui a été reproché comme une tendance anti-française. Il a, au contraire, fidèlement conservé le caractère national pour qui, comme il le dit lui-même, la netteté, la précision, la clarté, la liaison parfaite sont un besoin. DE SCHELLING. »

Ce haut intérêt, cette docte sollicitude se révèlent, ainsi que les plus heureuses appréciations, dans le travail de l'illustre rapporteur de ce concours. L'extrait que nous allons donner de son rapport, sera aussi la meilleure introduction et le plus utile commentaire que nous puissions mettre en tête de l'ouvrage de M. Michelet. La modestie du philosophe pourra souffrir quelque peu des éloges donnés à son œuvre; et c'est ici un devoir pour nous de déclarer que c'est tout à fait à l'insu de M. Michelet que nous publions cet avant-propos; mais l'intérêt de la science a prévalu auprès de nous sur toute autre considération; et le public, en définitive, ne peut que nous savoir gré d'avoir sacrifié tous nos scrupules de convenance, toutes nos susceptibilités, aux avantages qui doivent résulter de cette communication.

EXTRAIT DU RAPPORT

A l'Académie des Sciences morales et politiques, sur les mémoires envoyés pour concourir au prix de philosophie, proposé en 1833 et à décerner en 1835, sur la Métaphysique d'Aristote, au nom de la section de philosophie; par M. V. Cousin (pages 1-4; 55-90; 118-119).

Sujet du prix de philosophie : Examen critique de l'ouvrage d'Aristote, intitulé la Métaphysique.

1° Faire connaître cet ouvrage par une analyse étendue et en déterminer le plan ;

2° En faire l'histoire, en signaler l'influence sur les systèmes ultérieurs dans l'antiquité et les temps modernes ;

3° Rechercher et discuter la part d'erreur et la part de vérité qui s'y trouvent , quelles sont les idées qui en subsistent encore aujourd'hui , et celles qui pourraient entrer utilement dans la philosophie de notre siècle ;

MESSIEURS ,

Depuis Descartes , la philosophie d'Aristote , après avoir régné si long-temps dans les écoles françaises , semblait avoir succombé avec la scholastique. Le dix-septième siècle lui enleva les esprits d'élite , qui peu à peu entraînent la foule ; et lorsque , au dix-huitième siècle , une philosophie qui se prétendait issue d'Aristote , remplaça le Cartésianisme , l'enthousiasme qu'elle excita , au lieu de remonter jusqu'à l'auteur supposé de cette philosophie et de le ramener sur la scène , n'avait fait au contraire , en inspirant le dédain du passé , qu'augmenter et en quelque sorte consacrer l'indifférence générale pour un système déclaré inintelligible , et aussi vain dans son genre que celui de Platon dans le sien. Le nom d'Aristote n'appartenait plus qu'à l'histoire naturelle.

Et voilà cependant qu'au dix-neuvième siècle , une classe de l'Institut de France , une académie nouvelle et bien connue pour être dévouée à l'esprit nouveau , choisit pour le premier sujet de prix qu'elle propose en philosophie , l'examen de la Métaphysique d'Aristote.

Un pareil choix était une sorte d'événement philoso-

phique ; et on pouvait ne pas être sans inquiétude sur les suites de ce concours. D'une part , le peu de temps , l'intervalle d'une seule année, accordé aux concurrents ; de l'autre , la nouveauté de la question qui devait, ce semble , les trouver sans préparation ; le peu de secours que fournissaient tous les travaux antérieurs , et l'accablante abondance de matériaux inutiles , la diversité et la profondeur des connaissances qu'imposait votre programme ; ici une grande familiarité avec la langue grecque , pour déchiffrer un vieux monument sur lequel n'a pas encore passé la critique moderne ; là une longue habitude de l'histoire de la philosophie pour retrouver et suivre , non pas à la surface , mais dans le fond même des doctrines, l'influence de la pensée d'Aristote ; enfin une intelligence philosophique capable de comprendre cette pensée , de se mesurer en quelque sorte avec elle , et d'y marquer la limite de l'erreur et celle de la vérité : toutes ces difficultés réunies menaçaient votre concours de résultats peu satisfaisants.

Voici maintenant la réponse des faits à ces craintes qui ne vous avaient point arrêtés.

Dans le délai prescrit, neuf mémoires ont été envoyés au concours. Un très-petit nombre excepté ; tous témoignent d'un long travail , et plusieurs sont des ouvrages étendus et de l'ordre le plus distingué, où le talent philosophique le dispute à l'érudition et à la critique.

Ceci prouve, Messieurs, que les sujets spéciaux et bien déterminés, si difficiles qu'ils soient d'ailleurs, sont un attrait pour le travail consciencieux. Ceci prouve encore qu'il s'est fait en France un grave changement

dans les esprits ; que l'histoire de la philosophie est enfin incorporée à la philosophie elle-même, et que cette alliance intime, les fécondant l'une et l'autre, a ramené le goût des grands problèmes, et fait naître celui de l'étude des grandes époques et des grands monuments de l'esprit humain. Quel fruit portera cette direction nouvelle ? Le temps seul peut répondre à cette question ; mais, en attendant, c'est un fait incontestable que cette direction existe. Votre concours la supposait ; il la signale et il l'accroîtra.

N° 5.

[MÉMOIRE DE M. MICHELET.]

Πῶς ἀπορίσαι δεῖ καὶ ποιοῖς τὴν ὑπὲρ τῶν πρώτων θεωρίαν ;
THEOPHRASTUS.

La première partie de votre programme est assurément la plus importante. Il est évident qu'il faut d'abord connaître à fond ce dont on veut faire l'histoire et apprécier la valeur. C'est aussi la première partie de votre programme que l'auteur du mémoire n° 5 a traitée avec le plus d'étendue.

Vous aviez demandé aux concurrents de déterminer le véritable plan de la Métaphysique d'Aristote, et de donner une analyse solide et complète de cet ouvrage. Là se trouvaient engagés les problèmes les plus épineux, et qui ont exercé les efforts des critiques les plus habiles, depuis notre compatriote Samuel Petit jusqu'à nos contemporains Brandis et Titze. Votre rapporteur déclare ici qu'après avoir lu tout ce qui a été écrit sur ce sujet tant controversé, il n'a rien trouvé qui le sa-

tisfasse autant que le travail du n° 5, aucune dissertation plus complète, où les difficultés de la question soient plus franchement abordées, plus mûrement pesées, et la discussion conduite avec autant de force et de profondeur.

La réponse à la première partie de votre programme est divisée dans ce mémoire en trois chapitres. Dans le premier, après avoir discuté et réduit à leur valeur exacte les deux passages célèbres de Strabon et de Plutarque, sur l'époque où auraient été connus pour la première fois les ouvrages d'Aristote, et en particulier la *Métaphysique*, l'auteur, arrivant à ce dernier ouvrage, examine une à une les hypothèses les plus célèbres et les plus plausibles sur les écrits primitifs qui ont pu servir à sa composition. En effet, l'opinion la plus accréditée est que la *Métaphysique* est un tout factice, composé, long-temps après la mort d'Aristote, de pièces et de morceaux plus ou moins bien cousus ensemble. L'effort de la critique a été jusqu'ici de montrer le désordre réel de ce tout mal uni, de le démembrer et de retrouver dans le catalogue des écrits d'Aristote, que donnent Diogène de Laerte et l'Anonyme publié par Ménage, ses diverses parties, comme ouvrages distincts portant des titres particuliers, et ayant eu une existence indépendante, avant qu'Andronicus se fût avisé, à cause de l'analogie des matières, de les mettre ensemble sous le titre unique de *Métaphysique*, titre qui n'en est pas un, et dont l'authenticité ne mérite pas même d'être discutée. On a retrouvé dans les deux catalogues ci-dessus mentionnés des écrits dont les sujets et les titres répondent exactement à tel livre, ou à telle portion de livre de ce tout incohérent qu'on appelle la *Métaphysique*. Notre auteur reprend dans le plus grand

détail ces diverses hypothèses : il les met en lumière, les fortifie, les développe, et la Métaphysique d'Aristote sort tout en lambeaux de cette discussion. Ainsi, l'auteur démontre de nouveau que les trois derniers livres, le douzième, le treizième et le quatorzième, forment un ouvrage à part ; que si le douzième livre se lie fort bien aux onze premiers, les deux derniers n'y tiennent point, et, au lieu de les achever et de les clore, reprennent précisément des matières déjà traitées dans les livres précédents, par exemple, la réfutation de la théorie des nombres et des idées qui se trouve et doit se trouver dans le premier livre, réfutation qui est le point de départ nécessaire d'Aristote, et qui est tout à fait déplacée à la fin de l'ouvrage. Ces trois livres détachés de tous les autres, avec un changement d'ordre qui fait du premier le dernier, et place le douzième après le quatorzième, forment un tout complet et bien lié, et il est de la plus grande vraisemblance que c'est là l'ouvrage particulier d'Aristote cité dans les catalogues sous le titre de *περι φιλοσοφίας*, en trois livres, lesquels roulaient sur les idées et le bien, *περι τἀγαθοῦ καὶ περι ιδέων*. Cette hypothèse appartient à Samuel Petit. Notre auteur la reprend en détail, la développe, et, selon nous, la met hors de toute contestation. Nous regardons ce point comme acquis à la critique.

Quant au second livre de la Métaphysique, déjà, dans l'antiquité, Jean Philoponus révoquait en doute son authenticité, et l'attribuait à Pasistrates de Rhodes, frère d'Eudème et disciple d'Aristote ; et cinq manuscrits collationnés par Bekker le donnent à Pasiclès, pure

¹ *Miscellanea*, Lib. iv. 9: De metaphysicorum librorum Aristotelis ordine, p. 34.

variante pour Pasocrates. L'auteur soutient que ce second livre n'était pas autre chose que l'introduction des trois livres *περί φιλοσοφίας*. Cette hypothèse qui lui est propre est présentée avec art ; mais elle nous laisse encore beaucoup d'incertitude.

Viennent ensuite l'examen et presque toujours la confirmation d'autres hypothèses, qui détachent les autres livres de la Métaphysique, et en font des ouvrages isolés. Nous ne citerons que les plus vraisemblables de ces hypothèses. Le cinquième livre, dont la place était déjà contestée dans l'antiquité, semble bien avoir été le traité particulier, *περί τῶν ποσαχῶς λεγομένων* ; et le dixième, l'écrit que cite Diogène de Laerte, *περί μονάδος*, ou celui *περί ἐναντίων*.

On conçoit combien l'examen détaillé de ces différentes hypothèses fait entrer profondément dans la connaissance intime de la Métaphysique d'Aristote. Leur premier résultat semble être l'impossibilité absolue de découvrir aucune unité de plan dans l'arrangement actuel des quatorze livres. A ce résultat désespérant, que semble si bien établir son premier chapitre, l'auteur, dans le second, oppose un résultat absolument contraire, un argument de fait, une preuve directe d'une unité de plan dans la Métaphysique telle qu'elle est aujourd'hui, en donnant de cette Métaphysique une analyse suffisamment étendue de laquelle sort la démonstration intrinsèque de l'unité et de l'harmonie qui y règne. Ce chapitre est l'analyse la plus sincère, la plus complète et la plus méthodique que nous connaissions de la Métaphysique d'Aristote.

L'auteur commence par établir la division qu'il adopte

de la Métaphysique. Selon lui, elle se divise en trois parties :

La première est une introduction qui comprend les trois premiers livres. Aristote y donne la définition de la philosophie première, et établit qu'elle est la science des principes.

La seconde partie est un examen détaillé des principes de l'être en général. C'est ce que les modernes appelleraient une ontologie. Elle s'étend depuis le 4^e jusqu'au 10^e livre inclusivement.

De là il passe à l'exposition du premier principe. Après avoir examiné dans l'ontologie les principes des substances sensibles et périssables, il s'élève à la substance absolue, éternelle, immuable et immatérielle, principe et cause de l'existence de toutes choses : cette substance est Dieu. Cette dernière partie de la Métaphysique est une théologie, comme Aristote l'appelle lui-même : elle comprend les quatre derniers livres.

Sans doute nous ne pouvons pas songer à donner ici un résumé du résumé de l'auteur. Cependant le sujet est si grand, si nouveau, si difficile ; le livre d'Aristote par son antiquité, sa célébrité et sa longue influence, inspire tant d'intérêt, et notre auteur l'a si profondément et si nettement analysé, qu'on nous pardonnera peut-être de présenter ici le plus brièvement possible la substance de ce morceau.

Aristote, quelque spéculatif que soit le résultat dernier auquel il aspire, ne s'y élève pourtant pas par la seule voie de la spéculation ; c'est sur la base solide de l'expérience qu'il fonde la recherche de la vérité. Ainsi, au lieu de développer a priori la nature de l'objet

qu'il a l'intention de traiter, il interroge d'abord les opinions reçues, les notions communes (*λόγοι ἐξωτερικοί, κοινὰ ἔννοιαι*) que chacun trouve dans son esprit. C'est de là qu'il tire une première définition de son objet. La question ainsi établie, il passe aux solutions que ses devanciers en ont données; car il ne lui paraît pas vraisemblable que de pareils hommes se soient trompés à tous égards. Au contraire, ils doivent avoir raison sur un point et même sur plusieurs. Mais il ne se contente pas de rapporter historiquement les opinions des philosophes qui l'ont précédé : il discute ces opinions, les tourne et retourne de tous côtés, et en exprime ainsi ce qui s'y trouve de vrai et de juste. Enfin il aborde l'objet lui-même, qui présente aussi beaucoup de côtés différents. Aristote les compare l'un à l'autre et signale leurs contradictions, comme il a fait celle des philosophes. Ainsi commencer par le sens commun, interroger l'histoire, appliquer à la question une dialectique sévère qui la décompose dans tous ses éléments, et en expose toutes les difficultés, telle est la marche générale d'Aristote. Il débute par l'expérience, mais il ne s'y arrête point, et de l'expérience il s'élève à la spéculation.

Nous venons d'indiquer la marche même et les divisions de l'introduction de la *Métaphysique*, introduction qui comprend les trois premiers livres de cet ouvrage. Dans le premier, Aristote examine les opinions reçues et les systèmes des philosophes; dans le second, et surtout dans le troisième, il propose les difficultés qui se rencontrent dans le sujet.

Suit, dans le mémoire que nous examinons, une analyse à la fois substantielle et suffisamment détaillée de chacun de ces trois livres; nous n'avons que les plus

grands éloges à donner à l'exactitude, à la netteté et à la solidité de cette analyse. Nous n'y relèverons qu'un seul mot. Selon l'auteur, le sujet et le titre du livre premier est de la Sagesse. Et sans doute dans les premières pages de ce premier livre, où Aristote constate les données du sens commun, il était raisonnable de traduire σοφία par la sagesse, car la sagesse est la notion commune de la philosophie; mais comme Aristote ne veut pas se borner à cette notion commune, mais arriver à la détermination précise et au titre véritable de l'objet qu'il traite, et que ce titre définitif doit être celui du livre entier, nous pensons que ce titre doit être non de la Sagesse, mais de la Philosophie.

L'introduction établit, livre 1^{er}, par le sens commun et par l'histoire, que la philosophie est la science des principes; livre 2^o, que les principes contiennent toute vérité, que la vérité est l'essence même des choses, et que, par conséquent, les principes sont les véritables existences; enfin, livre 3^o, quelles sont les difficultés qu'on rencontre si on veut parvenir à leur connaissance. Cette introduction achevée, Aristote entre en matière dès le 4^o livre, et, après avoir épuisé toutes les notions que fournissait l'expérience, il constitue spéculativement la science des principes, c'est-à-dire la science de la vérité; c'est-à-dire encore celle de la véritable existence. La science de l'être est la science qu'il cherche.

L'auteur divise encore en trois parties l'Ontologie d'Aristote.

Première partie. Le premier point que devait établir Aristote est la démonstration du fondement et du principe de l'Ontologie. Ce fondement est cette vérité, que

toutes les véritables existences appartiennent à la même science ; et le principe de cette science est le principe de contradiction , principe le plus élevé qui soit , duquel dépendent tous les raisonnements , toutes les preuves , et qu'aucune preuve , aucun raisonnement ne peut atteindre. C'est là le sujet du livre 4°. Mais , comme avant de s'engager dans l'ontologie , il faut posséder des données ou définitions ontologiques suffisantes et avoir bien fixé la signification des termes qu'on emploie , de là , dans le livre 5° , une exposition des données et des termes essentiels de l'ontologie.

La deuxième partie de l'ontologie aborde directement l'objet de cette science et développe les différentes espèces d'êtres. 1° Aristote établit que l'être purement accidentel ne saurait être l'objet d'une science , livre 6° ; 2° il considère l'être sous le point de vue de toutes les catégories , surtout sous le point de vue de la catégorie de la substance , livres 7° et 8° ; 3° il examine l'être en tant qu'il existe , en puissance ou actuellement , *οὐσία κατὰ δύναμιν ἢ κατ' ἐνέργειαν* , livre 9°.

Telle est la seconde partie de l'Ontologie. Elle en forme en quelque sorte le corps ; mais tout ce qui a été dit jusqu'ici de l'être , se rapporte à l'être fini , à la substance sensible : or , la pluralité des êtres finis n'épuise pas la véritable existence. Non seulement toutes les véritables existences appartiennent à la même science , comme il a été démontré dans le livre 5° , et par conséquent la science de l'être est une ; mais son objet , l'être en tant qu'être , doit être un également. Cette unité de l'être est le sujet de la troisième partie de l'ontologie , du 10° livre. Ici commence la théologie ; car l'être unique qui seul possède la vraie existence , c'est Dieu. La

théologie forme la dernière partie de la *Métaphysique*, et comprend les quatre derniers livres.

Le point auquel sont arrivées les recherches d'Aristote est donc la nature de l'être absolu, du principe unique et premier, de la cause unique et première, c'est-à-dire de Dieu. Mais avant d'entrer dans cette recherche difficile et de pénétrer en quelque sorte dans le sanctuaire de l'être, il faut faire ici une station et récapituler les résultats obtenus; car le rapprochement de tous ces résultats est déjà un progrès, le point de départ et la garantie de progrès nouveaux. Tel est le but du 11^e livre, qui peut être regardé comme une introduction à la théologie. Ce livre revient sur l'objet fondamental de la philosophie; il montre de nouveau que la vérité ne se trouve pas dans les phénomènes sensibles, mais dans le monde intellectuel. Il traite du changement et du mouvement par rapport au premier principe.

Viennent ensuite les 12^e, 13^e et 14^e livres, mais dans l'ordre renversé que l'auteur a cherché à établir, à savoir: le 13^e, le 14^e et le 12^e. Et en effet le 12^e livre semble bien le point culminant de toute la *Métaphysique*, et on ne voit pas trop ce qu'après ce 12^e livre Aristote pouvait avoir à dire encore, car ce livre achève la théologie. Ce changement est le seul que notre auteur introduise dans l'ordre actuel des livres de la *Métaphysique*, et il est certain qu'il donne aux trois derniers une liaison nouvelle qui complète l'harmonie du tout.

Après la petite introduction que forme le 11^e livre, Aristote, dans les 13^e et 14^e livres qui se suivent insépa-

ablement, aborde la substance immatérielle, immuable et éternelle ; et comme son opinion à ce sujet est pour lui de la plus haute importance , il lui semble nécessaire de la défendre d'avance contre les opinions les plus accréditées de son temps, celle des Pythagoriciens et celle des Platoniciens. Ces deux livres sont donc consacrés à l'examen et à la réfutation de ces opinions. Il reprend ce qu'il en a dit dans le premier livre, quelquefois même dans les mêmes termes ; mais le point de vue sous lequel il les considère ici est tout autrement spécial. Il s'efforce de prouver contre les Pythagoriciens, que les êtres mathématiques, les nombres dans lesquels l'école pythagoricienne place la vraie existence, ne la constituent pas, puisque eux-mêmes n'existent point indépendamment des êtres sensibles ; et il essaie aussi de prouver contre Platon, que les idées n'ont pas plus d'existence indépendante que les nombres ; que ni les nombres ni les idées ne sont le premier principe des choses, et que, par conséquent, la substance immuable et éternelle ne peut pas s'y rencontrer.

Cette démonstration préalable, qui était tout-à-fait nécessaire, achevée dans les 13^e et 14^e livres, Aristote traite expressément dans un dernier livre, le 12^e des éditions, de la nature de la substance immuable.

Ici, le talent de notre auteur semble avoir succombé sous le poids des idées accumulées dans ce dernier livre. Son analyse, ordinairement si pénétrante et si nette, est émoussée et confuse ; le passage d'une idée à l'autre n'est pas marqué avec assez de précision, et l'ensemble nous a paru manquer de lumière. Cependant c'est là le morceau capital de la Métaphysique d'Aristote. Elle est tout entière dans ce livre ; c'est sur ce livre que

devait porter le plus grand effort de la critique. Selon nous, l'auteur y a été moins heureux que dans les livres précédents ; et nous ne craignons pas de lui indiquer cette partie de son exposition comme un travail à revoir ; car toute la fortune d'Aristote est là ; et on ne peut pas trop s'appliquer à dégager et à éclaircir les idées originales et profondes qu'Aristote résume fortement, mais ne développe pas. Nous nous garderons bien d'entreprendre ici la tâche que notre auteur saura bien un jour accomplir lui-même, et nous nous contentons de détacher quelques-unes des propositions les plus importantes de ce dernier livre.

Les principes sont à la fois universels et particuliers ; toutes les choses ont les mêmes principes, et chaque espèce de choses a ses principes à part. Ceci est un trait distinctif de la philosophie d'Aristote. Les idées de Platon sont exclusivement générales ; les principes d'Aristote renferment à la fois la généralité et la particularité.

La puissance pure, la simple virtualité n'est qu'une abstraction. Tout ce qui n'est pas en acte n'est pas) et l'être absolu est un acte éternel : de là, le mouvement perpétuel et l'éternité du monde.

L'être absolu est à la fois immobile et principe du mouvement.

Le premier principe moteur, étant immobile en même temps qu'il est actif, n'est pas susceptible de changement. Il existe donc nécessairement, et, comme sa nécessité repose dans sa nature même, il est le bien.

Le bien est à la fois l'objet et la fin du désir, l'objet et la fin de la pensée, et, pour parler la langue d'Aristote,

il est le désirable et l'intelligible, τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ γινώσκον.

L'intelligible ne peut être pour l'intelligence un objet étranger. C'est en pensant, et en se pensant elle-même, qu'elle devient pour elle-même intelligible; de sorte que l'intelligible et l'intelligence sont identiques.

Ce n'est pas la virtualité de la pensée, mais sa manifestation active qui fait sa beauté et son caractère divin. De là, cette formule d'Aristote : la vraie pensée est la pensée de la pensée; εἶτα ἢ νόησις νοήσεως νόησις. La pensée, ou pour me servir d'une expression française qui correspond parfaitement à νόησις, et exprime, non pas seulement la virtualité du principe pensant, mais son action même, en même temps que la substantialité de cette action, le penser est ce qu'il y a de plus excellent : il est le souverain bien. Voilà pourquoi veiller, sentir et penser sont les plus grandes jouissances. L'espoir et le souvenir sont des jouissances que par leur rapport à celles-là.

L'univers contient-il le souverain bien comme un être séparé et indépendant, ou comme son bien propre, son ordre et son harmonie? ou le contient-il des deux manières à la fois? Le bien d'une armée est à la fois son ordre et son général. Ce dernier est même par excellence le bien de l'armée; car il n'existe pas en vertu de l'ordre : l'ordre au contraire est son ouvrage.

Tout dans l'univers, poissons, oiseaux, plantes, est plein d'harmonie et se rapporte à une fin et à une existence unique.

Il n'y a qu'un seul principe, et Aristote termine par ce vers d'Homère, qui lui suffit pour exprimer sa pensée en face du polythéisme :

Ὀὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίῃ· εἰς κοίρανος.

Reportons maintenant nos regards en arrière et voyons où nous sommes parvenus à la suite de notre auteur. Nous sommes arrivés à une contradiction absolue. Le premier chapitre a démembré toute la Métaphysique d'Aristote, l'a mise en pièces et l'a convaincue d'être un composé de parties différentes, dont les titres mêmes se retrouvent, pour la plupart, dans les deux catalogues anciens que nous possédons des ouvrages d'Aristote; et voilà que le second chapitre vient de nous montrer dans cette même Métaphysique un ordre admirable, le plus solide enchaînement. Un troisième chapitre va lever cette contradiction, et de la manière la plus simple du monde. Oui, Aristote, avant de composer sa Métaphysique, avait fait et publié beaucoup de traités particuliers sur cette même matière: de là, les différents ouvrages des catalogues; et plus tard, Aristote a entrepris de recueillir tous ces écrits en un grand corps où toutes ses idées fussent liées ensemble et ramenées à l'unité; il se sera donc servi de ces écrits antérieurs, tout en les remaniant pour les combiner et les assortir à son but. Supposez maintenant que ce remaniement, cette composition n'ait pas été parfaitement achevée par Aristote, qu'il ne l'ait pas publiée lui-même, et qu'elle n'ait été publiée qu'assez long-temps après lui, lorsque les divers écrits particuliers qui lui avaient servi de matériaux étaient encore en circulation, et vous aurez l'idée la plus claire de ce qui s'est passé relativement à la Métaphysique d'Aristote. Elle forme un tout où règne une grande unité, et cette unité renversera toujours toutes les hypothèses qui tendent à nous la faire considérer comme un ouvrage de marqueterie composé par Andronicus de Rhodes. Et puis, si Andronicus de Rhodes avait pu composer, même avec des morceaux d'Aristote,

l'ouvrage dont on vient de lire une bien imparfaite analyse, Andronicus n'aurait pas été seulement un critique habile, ce serait un homme du plus beau génie, puisqu'il aurait créé l'ensemble de la Métaphysique, c'est-à-dire la Métaphysique elle-même; car elle est tout entière dans cet ensemble; c'est cet ensemble qui nous en manifeste la méthode, la marche, les procédés. Un pareil ouvrage philosophique ne peut appartenir qu'au grand philosophe; et comme ce n'est ni Lycurgue, ni Pisistrate, qui ont fait l'Iliade avec des rapsodies d'Homère, de même ce n'est point Andronicus qui a composé l'Iliade de la philosophie, même avec des morceaux d'Aristote. D'un autre côté, dans cette Iliade comme dans l'autre, il y a des irrégularités, des répétitions, des dissonances, parce que ni l'une ni l'autre n'a été achevée ni publiée par son auteur. Enfin, comme les différentes parties de la Métaphysique avaient été, avant leur collection et composition définitive, des morceaux distincts et indépendants, et que ces différents morceaux avec leurs titres spéciaux sont encore mentionnés dans le catalogue de l'Anonyme et dans celui de Diogène de Laerte, il est assez naturel que bien des critiques aient contesté l'authenticité du tout, et n'aient admis que celle de ces pièces détachées. Telle est la manière très-simple et très-ingénieuse dont l'auteur résout la contradiction qu'il avait lui-même établie pour faire pénétrer plus profondément le lecteur dans la difficulté du sujet. Sans doute cette solution n'est pas une démonstration; ce n'est qu'une induction, et il ne faut pas oublier qu'en histoire les inductions n'ont qu'une valeur approximative. A défaut d'une certitude absolue, celle-ci a du moins le caractère de la plus grande vraisemblance, et on ne peut pas la mettre en lumière plus habilement que ne le fait

l'auteur. Il entreprend de prouver par l'analyse de plusieurs grands ouvrages d'Aristote que ces ouvrages ont été composés de la même manière que la Métaphysique. La Morale à Nicomaque paraît bien un corps dont les divers membres autout d'abord existé séparément. Il en est de même de la Physique dont l'auteur donna une analyse très-remarquable. Pour l'Organum, la chose est évidente de soi. Et l'auteur est tellement plein de cette idée, il en est venu à se familiariser tellement avec la manière de composer d'Aristote, qu'il entreprend de retrouver et de restituer l'élaboration successive de la Métaphysique. Il lui donne pour fondement et pour noyau le traité en trois livres *Περὶ φιλοσοφίας*; puis il nous montre Aristote augmentant successivement cette première base d'un certain nombre de traités particuliers, et toujours ainsi jusqu'à la rédaction dernière et définitive de la *Πρώτη φιλοσοφία*, notre Métaphysique. Il compte quatre rédactions successives de cet ouvrage. Mais il lui suffit qu'on en admette deux, et dans cette limite, nous sommes très-portés à partager son avis et à regarder le traité *Περὶ φιλοσοφίας* comme la base première de notre Métaphysique, et celle-ci comme le développement de ce premier traité sur un plan beaucoup plus vaste, qu'Aristote aura rempli à l'aide de tous ses écrits particuliers composés et publiés entre les deux points extrêmes de sa carrière.

Telle est la conclusion de la première partie du mémoire n° 5. Nous nous plaisons à répéter, et l'Académie pensera sans doute avec nous, qu'il est impossible de mieux traiter la première question posée dans le programme. S'il pouvait rester quelque incertitude sur quelques-uns des résultats auxquels l'auteur est arrivé,

il ne peut y en avoir aucune sur le talent qu'il déploie pour y parvenir, et le seul embarras qu'il nous laisse est de décider si c'est à son érudition et à sa critique des détails ou à sa forte intelligence que nous devons donner la préférence.

Le plus grand éloge que nous puissions faire de la seconde partie de ce mémoire sur l'histoire de la Métaphysique d'Aristote et l'influence qu'elle a exercée, est de ne pas la trouver trop au-dessous de la première. Nous ne pouvons craindre de trouver ici une histoire presque matérielle des commentaires et des imitations qui ont été faites de la Métaphysique d'Aristote. L'auteur est trop philosophe pour ne pas considérer l'histoire de la Métaphysique dans celle des idées qui la représentent. C'est donc cette histoire des idées d'Aristote qu'il s'est attaché à reproduire; c'est leur influence ou avouée et consentie, ou ignorée même de ceux qui l'éprouvaient; qu'il retrace avec une grande précision, mais avec une concision qui dégénère quelquefois en sécheresse.

L'auteur part de ce principe, qui est la clé de l'histoire de la philosophie, que les principes d'aucun grand système ne se perdent dans l'histoire; que c'est par leur vérité qu'ils se sont accredités dans le monde, qu'ils s'y maintiennent et y prolongent leur influence. Lui aussi admire et partage cette grande pensée de Leibnitz: « J'ai trouvé que la plupart des systèmes ont raison dans une grande partie de ce qu'ils avancent, et tort seulement dans ce qu'ils nient. » Ainsi les systèmes ne périssent pas tout entiers; ils se décomposent et enrichissent de leurs dépouilles les systèmes qui les suivent. Quel est donc celui des principes de la Méta-

physique d'Aristote qu'on peut en regarder comme le principe positif, et qui, à ce titre, doit avoir résisté à l'action du temps, traversé les siècles et exercé la plus grande influence sur tous les systèmes qui ont suivi ? Pour bien saisir ce principe, qu'on pourrait appeler le principe d'Aristote, il faut le comprendre dans son contraste avec le principe de Platon.

Si Platon recueille et résume en les élevant tous les systèmes antérieurs de la philosophie grecque, Aristote développe et perfectionne Platon. Le génie de Platon est plus inventif; il y a en lui une richesse incomparable; et sous l'inspiration de l'enthousiasme, il produit et sème toutes les grandes vérités. Après lui, il s'agissait de coordonner tous ces résultats et de les réduire en système; ç'a été la tâche d'Aristote. « Dans son enthousiasme, Platon, dit l'auteur, avait trop oublié les choses particulières en se promenant dans le ciel des idées. » L'idée, selon Platon, est la substance générale des choses, ce qui existe véritablement, le *ὄντως ὄν*. Le monde intellectuel des idées est le seul véritable, et les choses particulières n'ont qu'une existence passagère et phénoménale. Là est en même temps la limite du système de Platon et la part d'erreur qui s'y trouve. L'idée platonicienne n'existe qu'en puissance, comme Aristote s'exprime; elle n'est réelle, elle ne passe à l'acte que dans la particularité. La particularité n'est pas hors du genre; mais elle est elle-même le genre en acte, et l'idée ou l'universalité se retrouve dans son opposé même, qu'elle élève jusqu'à elle en même temps que celui-ci lui communique la réalité et la vie.

C'est ce principe de la particularité opposé à celui de l'universalité de l'idée platonicienne, qui est le

principe suprême de la Métaphysique d'Aristote, et dont il faut reconnaître et suivre l'influence dans l'histoire entière de la philosophie. Il n'est plus ici question d'éditions et de commentaires d'Aristote, mais de sa pensée qui, une fois mise dans le monde, y a fait sa route elle-même, a pénétré et vivifié tant d'esprits qui ne savaient pas même que la pensée qu'ils développaient appartenait à Aristote; et c'est là la vraie influence. L'influence avouée et connue ne produit guère que l'imitation, et celle-ci une reproduction stérile; mais l'influence ignorée inspire; elle fait éclore la diversité dans la ressemblance, et des systèmes qui ont une famille dans l'histoire, mais avec des traits et une physionomie qui leur est propre.

Notre auteur parcourt donc l'histoire de la philosophie depuis Aristote jusqu'à nos jours; et à l'aide du principe qui lui représente Aristote, il recherche et découvre dans tous les systèmes l'élément aristotélicien. Mais, il faut le dire, cette revue est un peu trop rapide, et l'élément aristotélicien est plutôt indiqué que fortement saisi, dégagé et mis en lumière, comme pourtant il aurait fallu le faire, dans des systèmes très-difficiles à comprendre, et que l'auteur se contente de toucher en quelque sorte de sa formule péripatéticienne comme d'une baguette magique pour en faire jaillir l'élément caché du péripatétisme. Pour les lecteurs profondément versés dans l'histoire de la philosophie, cette analyse substantielle et rapide suffirait peut-être, et la manière de l'auteur, toujours précise, serait assez claire. Mais si on peut le défendre du reproche d'obscurité, il lui reste celui d'une roideur et d'une sécheresse qui tiennent sans doute à la brièveté de cette seconde partie. Nous retrouverons le même caractère dans la

2° Cependant Aristote dit, dans le livre 3^e : « Il n'existe pas de moyen terme entre deux opposés; une chose est ceci, ou elle ne l'est pas; elle ne saurait avoir en même temps les deux attributs opposés. » Mais cette proposition ne s'applique qu'aux choses finies, et elle a besoin d'être expliquée par cette autre phrase du même livre : « En puissance, la même chose peut réunir les deux opposés, mais non pas en acte; de sorte que l'un des opposés peut naître de l'autre, parce que celui-ci le contient virtuellement. » D'où il suit, selon l'auteur, que la première maxime d'Aristote, l'absurdité du dualisme et de plusieurs principes opposés, n'est point en contradiction avec cette seconde maxime, qu'il n'y a pas de moyen terme entre deux opposés, laquelle semble favoriser le dualisme et la pluralité des principes, parce que ces deux maximes se rapportent à des objets différents. La seconde ne se rapporte qu'aux phénomènes, la première à la substantialité des choses. L'opposition des principes est la loi du monde fini; l'harmonie des contraires est la loi de la pensée. La contradiction n'est donc qu'apparente, et, sous cette contradiction apparente, sont deux directions également utiles et également fécondes.

3° Le troisième point est l'identité de l'unité et de l'essence (livre 3^e). « Un homme est, et il est un, dit Aristote, sont deux propositions identiques. » Si l'unité, c'est l'être, la pluralité n'existerait donc pas. Mais il implique que l'unité, la vraie unité, soit en principe autre chose que la pensée elle-même. Dans ce cas, l'explication de la pluralité est donnée; car dès que l'unité n'est plus une simple abstraction, dès qu'à titre de pensée elle n'existe qu'en acte, et que l'acte im-

Voici les cinq points que l'auteur recommande à la philosophie du XIX^e siècle.

1^o Absurdité du dualisme : absurdité de partir de principes opposés, par exemple, de l'unité seule ou de la seule pluralité; nécessité d'un terme ou principe intermédiaire qui réunisse les deux opposés, fasse disparaître leur opposition apparente et développe leur identité intérieure (livre 12).

Mais les opposés ne sont tels que parce qu'ils sont limités et finis; car c'est évidemment en se limitant qu'ils s'opposent l'un à l'autre. Le terme ou principe intermédiaire qui doit résoudre leur opposition doit donc être sans limites lui-même : il doit être infini.

Mais il ne peut y avoir de principe infini que la pensée. La matière ou l'existence extérieure étant limitée, l'un des opposés y exclut l'autre nécessairement. Il est donc impossible de trouver, dans la matière le terme ou principe intermédiaire que nous cherchons. La pensée seule a cette universalité, cette infinité où la coexistence des opposés ne nuit point à la simplicité. « La pensée, dit l'auteur, est cet être admirable qui comprend et développe tous les opposés, toutes les déterminations et les réalités, sans sortir de son unité inépuisable; elle leur donne une existence distincte, elle les distingue clairement sans rien perdre de son unité intérieure. » Voilà comment il faut entendre Aristote, lorsqu'il prétend que le terme intermédiaire entre les deux opposés doit être pris comme premier principe; car cette proposition vient immédiatement après le développement de son principe fondamental, que la vraie pensée est la pensée de la pensée.

2° Cependant Aristote dit, dans le livre 3^e : « Il n'existe pas de moyen terme entre deux opposés; une chose est ceci, ou elle ne l'est pas; elle ne saurait avoir en même temps les deux attributs opposés. » Mais cette proposition ne s'applique qu'aux choses finies, et elle a besoin d'être expliquée par cette autre phrase du même livre : « En puissance, la même chose peut réunir les deux opposés, mais non pas en acte; de sorte que l'un des opposés peut naître de l'autre, parce que celui-ci le contient virtuellement. » D'où il suit, selon l'auteur, que la première maxime d'Aristote, l'absurdité du dualisme et de plusieurs principes opposés, n'est point en contradiction avec cette seconde maxime, qu'il n'y a pas de moyen terme entre deux opposés, laquelle semble favoriser le dualisme et la pluralité des principes, parce que ces deux maximes se rapportent à des objets différents. La seconde ne se rapporte qu'aux phénomènes, la première à la substantialité des choses. L'opposition des principes est la loi du monde fini; l'harmonie des contraires est la loi de la pensée. La contradiction n'est donc qu'apparente, et, sous cette contradiction apparente, sont deux directions également utiles et également fécondes.

3° Le troisième point est l'identité de l'unité et de l'essence (livre 3^e). « Un homme est, et il est un, dit Aristote, sont deux propositions identiques. » Si l'unité, c'est l'être, la pluralité n'existerait donc pas. Mais il implique que l'unité, la vraie unité, soit en principe autre chose que la pensée elle-même. Dans ce cas, l'explication de la pluralité est donnée; car dès que l'unité n'est plus une simple abstraction, dès qu'à titre de pensée elle n'existe qu'en acte, et que l'acte im-

plique plusieurs termes, il en résulte une pluralité qui vient de l'unité même et qui y retourne sans cesse, comme à son principe et au principe de l'être.

4° L'auteur explique encore et résout par la pensée l'opposition de la forme et de la matière, de la virtualité et de l'acte, de l'universalité et de la particularité. Comme la matière sans forme ne serait qu'une abstraction, de même la virtualité ne serait qu'une simple possibilité, si l'acte ne la réalisait. De même encore l'universel ne se réalise que dans le particulier. Les formes substantielles d'Aristote sont les idées de Platon. En effet Aristote dit positivement que la forme substantielle d'une chose est l'unité de son espèce. L'unité de l'espèce ne périt point avec les individus, mais se reproduit dans tous. L'individu est l'universel en acte. Les deux opposés ne s'excluent donc pas, et leur coexistence est la réalité de l'un et de l'autre. C'est dans le mémoire lui-même qu'il faut voir comment l'auteur explique la coexistence de ces deux opposés dans l'unité de la pensée.

5° Vient ensuite l'explication du premier principe considéré comme la pensée de la pensée. Ce point, précédemment exposé, est le triomphe de la Métaphysique d'Aristote, le dernier terme et l'unité des quatre principes ci-dessus mentionnés. Pour montrer la fécondité de ce principe suprême, l'auteur en varie les formes de différentes manières et rappelle toutes celles que lui a données Aristote. « La vérité et l'être, dit Aristote dans le 2^e livre, répondent l'un à l'autre; » et ailleurs, dans le 12^e livre : « Dieu est l'acte éternel de la pensée. » Là est déjà l'idée chrétienne de la création par le Verbe ou la pensée, et la base future de la philosophie mo-

derne dans le Cogito, ergo sum : penser, c'est être.

Tels sont les cinq points dans lesquels notre auteur renferme la part de vérité qui se trouve dans la Métaphysique d'Aristote. Nous n'avons pu que les indiquer, et peut-être, par notre brièveté, au lieu de les mettre en lumière, les avons-nous compromis en ne les entourant pas des explications dont ils auraient grand besoin. Nous renvoyons à l'auteur une partie de ce reproche. En supposant qu'il n'ait pas quelquefois fait violence à la pensée d'Aristote, en la transformant comme il l'a fait, il est certain qu'il n'a pas mis dans cette transformation cet art heureux qui conduit aisément le lecteur de ce qu'il sait à ce qu'il ne sait pas, et d'une forme de la pensée à une forme différente et plus élevée, par une suite d'intermédiaires bien choisis et par une gradation habilement ménagée. Entre les idées d'Aristote et celles qu'expose l'auteur, il y a peut-être des différences essentielles ; mais incontestablement, entre les formules d'Aristote et les siennes, la différence est immense, et, pour être sauvée, elle demandait un art infini. Au lieu d'élever les idées et les formules d'Aristote à ses idées et à ses formules, il impose ses idées et ses formules à Aristote. Il n'éclaire pas l'antique monument, il l'offusque en quelque sorte de l'ombre d'un système étranger.

Quel est donc ce système qui sert à l'auteur de mesure et de règle de critique ? Il va se dévoiler davantage dans l'indication de la part d'erreur que renferme à ses yeux la Métaphysique. Cette part d'erreur est surtout dans la méthode.

Sans doute l'auteur n'accuse point Aristote de n'avoir eu qu'une méthode empirique; lui-même rappelle les beaux passages du premier livre où la sensation est convaincue de ne pouvoir donner que le fait sans sa cause ni sa raison. Mais il lui reproche de s'adresser trop à l'expérience pour découvrir la vérité et les principes. C'est là, selon lui, que réside la part d'erreur qu'il s'applique à signaler. Il soutient que l'expérience ne peut servir à reconnaître les principes, et il ne lui laisse d'autre droit que celui d'un simple contrôle sur les résultats de nos spéculations. Nous ne pouvons admettre cette critique sans explication, et nous n'hésitons pas à protester contre ce procès fait en quelques mots à la méthode expérimentale.

L'auteur entend-il seulement par expérience, l'expérience sensible, l'empirisme? Dans ce cas il aurait raison; mais ce ne serait pas contre Aristote qui part de l'expérience sensible (*ἐμπειρία*), mais ne s'y arrête pas, et ne s'en sert que comme d'un point de départ nécessaire.

Maintenant n'y a-t-il pas une autre expérience que celle des sens? Au-dessus des sens, il y a en nous un entendement, une raison, une intelligence qui, à l'occasion des impressions sensibles, des besoins et des affections qu'elles excitent, entrent en exercice, et nous découvrent ce que les sens ne peuvent atteindre, tantôt des vérités d'un ordre vulgaire, tantôt des vérités de l'ordre le plus élevé, les vérités les plus générales, par exemple, les principes sur lesquels roule toute la Métaphysique d'Aristote. Aristote le dit positivement: il admet une intuition immédiate des premiers principes (liv. 3). Il ne s'agit plus ici des sens. C'est la raison qui nous révèle

spontanément les principes. Mais cette raison et son action féconde, qui nous donne nos vraies connaissances, ne la connaissons-nous pas aussi? et comment la connaissons-nous? N'est-ce pas par la conscience et par la réflexion? Or, la conscience et la réflexion ne constituent-elles pas une expérience tout aussi réelle que celle des sens? Cette expérience tout intérieure n'est-elle pas 1° certaine, 2° régulière, 3° féconde en grands résultats? L'auteur dira-t-il que les connaissances que nous devons à cette expérience intérieure, à la conscience et à la réflexion, en contractent un caractère personnel et subjectif? Mais nous répondrons que ce côté personnel et subjectif n'est que l'enveloppe et non le fond de la conscience; que son vrai fond, c'est la raison et l'intelligence qui y arrivent à la connaissance d'elles-mêmes? Est-ce l'auteur qui niera qu'il y ait dans la pensée humaine un fond éternel qui se manifeste par son côté subjectif lui-même, comme la puissance se manifeste par l'acte, et l'universel par le particulier? Est-ce l'auteur qui prétendra que la raison, par cela seul qu'elle se manifeste et agit en nous, et que nous en avons conscience, n'est plus la raison, c'est-à-dire l'essence même des choses, si, comme il l'a tant répété, l'essence des choses est dans la pensée? Laissons les mots à l'école et ne nous payons pas de formules vaines. Tout ce que nous savons sur quoi que ce soit, sur l'essence et sur la pensée, nous ne le savons que parce que nous pensons. Tout aboutit à notre pensée dans son caractère personnel et impersonnel tout ensemble, et c'est là qu'est le ferme fondement de nos conceptions les plus sublimes, comme des notions les plus humbles. Étudier en nous ce développement intérieur de l'intelligence, et constater ses lois, sans y mettre du nôtre le moins possible, c'est puiser

la vérité à sa source la plus immédiate et la plus sûre.

Cette expérience rationnelle, combinée avec l'expérience sensible, fournit au philosophe tous les matériaux de la science.

A l'expérience nous rapportons encore l'investigation attentive des notions communes, généralement répandues, attestées dans les langues des hommes; manifestées par leurs actions, et qui composent ce qu'on appelle le sens commun, c'est-à-dire l'expérience universelle de nos semblables. Chacun de nos semblables est nous-même. L'artisan et le pâtre sont des hommes aussi; la nature humaine tout entière, l'esprit humain tout entier sont en eux; la raison; la pensée s'y manifestent, et en s'y manifestant avec ordre et selon les lois qui leur sont propres, manifestent et la nature et les lois de l'essence des choses. Étudier nos semblables, c'est nous étudier nous-même, et l'expérience du sens commun est toujours le contrôle nécessaire, et quelquefois même la lumière et le guide de notre expérience intérieure.

A côté de l'expérience du sens commun est l'expérience du génie. L'humanité, en agissant, en parlant, manifeste un système qu'elle ignore elle-même; mais quelques hommes qui ont plus de loisir et de réflexion, cherchent ce système, et les essais qu'ils ont faits pour le découvrir, transmis d'âge en âge, forment une seconde expérience plus précieuse encore que la première; cette expérience s'appelle l'histoire de la philosophie.

Ces quatre grandes espèces d'expériences composent une méthode expérimentale dont toutes les parties se

soutiennent et s'éclaircissent l'une l'autre. Cette méthode est pour nous la vraie. Aristote l'a soupçonnée avec ses quatre éléments, et il l'a pratiquée sur quelques points avec une rectitude et une profondeur admirables. Mais il est certain que nulle part il ne traite spécialement de la méthode, et qu'il n'en a pas de parfaitement arrêtée. C'est la philosophie moderne qui a commencé à s'occuper de la méthode en elle-même, et c'est à la méthode expérimentale qu'elle doit ses progrès. Nous ne pouvons donc approuver l'auteur du mémoire que nous examinons de lui avoir fait une aussi petite part dans l'étude de la philosophie.

Ce procès fait à l'expérience trahit l'école à laquelle appartient l'auteur. Lui-même nous apprend qu'il appartient à la dernière philosophie allemande, à cette grande école que notre illustre confrère M. Schelling a créée, et dont une branche féconde, devenue elle-même une école originale, reconnaît pour chef Hegel. L'auteur paraît un disciple fervent de ce dernier philosophe. Ce n'est pas nous qui l'en blâmerons; mais nous eussions désiré que, tout en demeurant fidèle au système de son célèbre maître, il en eût épuré la langue, et l'eût élevée à cette simplicité, à cette universalité qui, seule, peut réfléchir, sans les fausser, les systèmes de tous les pays et de tous les temps.

En terminant ce rapport, que ce soit un dédommagement du travail ingrat que vous nous avez imposé, de nous répéter à nous-même et de rappeler à l'Académie que ce concours a surpassé toutes nos espérances. Grâce aux travaux que vous avez suscités, le monument le plus obscur et le plus important peut-être qui vous soit resté de l'antiquité philosophique, est

aujourd'hui étudié, éclairci, approfondi; les mémoires que vous honorez de vos suffrages, dès qu'ils seront publiés, répandront la connaissance de ce grand monument. Votre concours fera époque, Messieurs, et son souvenir est désormais attaché à l'histoire de la Métaphysique d'Aristote.

Au nom de la section de philosophie,

le rapporteur, V. COUSIN.

L'Académie des Sciences morales et politiques, fidèle à la pensée qui lui avait inspiré ce premier concours, vient d'en ouvrir un second sur l'*Organum* du même Aristote. L'*Organum* est l'instrument et le point de départ de sa philosophie comme sa *Métaphysique* en est le résumé, le faite et la couronne. Il n'y a pas là une seule ligne sur laquelle les siècles n'aient travaillé. C'est qu'Aristote est, en effet, du nombre des cinq ou six écrivains qui ont suffi aux besoins et à l'aliment de la pensée. « Ces génies-mères, suivant les belles expressions de M. de Chateaubriand, semblent avoir enfanté et allaité tous les autres. On renie souvent ces maîtres suprêmes; on se révolte contre eux; on compute leurs défauts, mais on se débat en vain sous leur joug. Tout se teint de leurs couleurs; partout s'impriment leurs traces; ils ouvrent des horizons d'où jaillissent des flots de lumière; ils sèment des idées, germes de mille autres. Leurs œuvres sont les mines inépuisables ou les entrailles mêmes de l'esprit humain. »

En résumé, notre belle France où jamais l'esprit philosophique ne s'est montré plus curieux de tout approfondir, et plus jaloux de constituer les sciences sur la base solide de l'expérience et de la raison, où deux de

nos plus célèbres professeurs ont, par d'excellentes traductions de Platon, naturalisé le premier des philosophes de la Grèce, le père de toutes les grandes pensées qui ont germé depuis au profit de la civilisation, où l'on s'occupe avec tant de zèle de remettre en lumière le philosophie de Stagire³, long-temps calomnié après avoir régné plusieurs siècles et sans partage sur les destinées du monde, où ces deux grands génies sont devenus accessibles à toutes les intelligences, et ont pour interprètes et successeurs dans nos chaires de philosophie des hommes dont le symbole est l'intelligence du passé, le progrès, la liberté morale et la foi dans l'avenir; notre belle France, disons-nous avec orgueil, s'est, depuis 1816, noblement affranchie des reproches fulminés alors par Hégel, et l'on peut dire aujourd'hui que, digne émule de l'Allemagne, elle marche à la lumière d'astres de même grandeur et pour ainsi dire fraternels, dans les voies qui mènent à la vérité.

Le libraire-éditeur.

J.-A. M.

1. J. V. LECLERC: Pensées de Platon sur la religion, la morale, la politique, 1^{re} éd. 1819, 2^e éd. 1824. — V. COUSIN: Oeuvres complètes de Platon (10 vol. ont paru), 1822-1835.

2. Sur la vie et les œuvres d'Aristote, les travaux les plus récents après ceux de Bulhe à la tête de son édition inachevée (1791-1800, Deux-Ponts et Strasbourg, 5 vol. in-8), et dans la grande Encyclopédie allem. de Ersch et Gruber, sont: Aristotelia, par Ad. Stahr, en allem. 2 vol. in-8, Halle 1830-1832; Brandis et Kopp, dans le Rheinisches museum, t. 1, 1827, p. 236 sqq.; Titze, de Aristotelis operum serie et distinctione, Lips. 1826; Jourdain, Recherches critiques sur l'âge et l'origine des trad. lat. d'Aristote, Paris, 1819, in-8, ouvrage couronné par l'Acad. des inscrip. et belles-lettres; les articles ARISTOTE de la Biogr. univ. de Michaud, t. 2, 1811, par MM. Cuvier et Clavier, et de l'Encyclop. des gens du monde, t. 2 (Trenttel et Wurtz 1833), par M. Guignaut; enfin le Rapport de M. Cousin sur le concours de la Métaphysique d'Aristote, suivi de la traduction du 1^{er} livre de la Métaph. (Paris, Ladrangé 1835, 1 vol. in-8).

PRÉFACE.¹

La Métaphysique d'Aristote est de tous les ouvrages de l'antiquité celui qui m'a toujours le plus intéressé, et auquel j'ai voué l'étude la plus suivie. Aussi, depuis que je professe la philosophie à l'université, je fais chaque année un cours public où je joins à l'explication du premier livre de la Métaphysique l'exposition des principes de la philosophie d'Aristote en général. J'avais enfin découvert dans cette production sublime du philosophe grec le plan le plus harmonieux dont tous les critiques avaient nié l'existence. Tous les matériaux destinés à prouver l'authenticité de cet ouvrage étaient déjà rassemblés dans mes papiers. Je m'étais tellement pénétré des principes qu'Aristote y développe, que je crus avoir saisi le point de contact par lequel ils s'identifient avec les principes de toutes les grandes philosophies, pour former avec eux celle de

1. Cette préface de M. MICHELET ne nous est arrivée de Berlin que postérieurement à la mise en vente de son ouvrage.

notre siècle , supérieure sans doute aux précédentes , parce qu'elle est enrichie de leurs dépouilles réunies.

Sitôt que j'eus connaissance du concours que l'Académie des sciences morales et politiques avait ouvert, je conçus le plan de l'écrit que je livre ici au public ; et dans le premier moment, je n'hésitai point à entrer dans la lice. L'exemple de deux de mes collègues, honorés des suffrages de l'Institut, l'un pour une découverte concernant le galvanisme, dans un temps où la France et la Prusse étaient en guerre, l'autre, il y a quelques années, pour son ouvrage sur la digestion, avait pu fortifier la résolution que j'avais prise d'envoyer mon mémoire à un concours dont le sujet répondait si bien à mes vœux.

Mais bientôt je fus arrêté par la réflexion que la philosophie était dans une toute autre position que la physique et la médecine. Ces sciences, reposant essentiellement sur l'expérience, peuvent aisément aboutir à un résultat capable d'emporter l'approbation universelle, pourvu qu'on ne saute aucun moyen terme, et qu'on ne substitue pas ses propres hypothèses aux données de la nature. D'ailleurs, la méthode expérimentale de ces sortes de sciences est la même chez tous les peuples ; leur philosophie, au contraire, nous découvre le caractère qui les distingue les uns des autres. Chacune de ces philosophies est un miroir central qui réfléchit le mieux l'individualité de son peuple, parce qu'elle n'est autre chose que cette individualité même,

élevée à sa formule la plus simple et considérée dans l'élément de la pensée pure. Une philosophie quelconque n'est donc adoptée que par la nation qui l'a vue naître. Les astronomes et les mathématiciens de toute la terre s'entendent, et il n'y a pas de chimie française ou anglaise; mais en philosophie, les contrastes les plus aigus se sont prononcés même entre des pays limitrophes.

Si, après la renaissance des lettres, la France, au dix-septième siècle, a protégé la philosophie spéculative contre l'Angleterre qui enfanta l'empirisme de Locke, celle-ci, au dix-huitième, imprima la direction de sa philosophie à la France qui, à son tour, opposa l'expérience à la métaphysique naissante de l'Allemagne. C'est ainsi que le génie de la France a su embrasser successivement les deux principes opposés entre lesquels l'Europe est partagée. Descartes, oublié plus tard par ses compatriotes, fit germer sa philosophie principalement sur le sol de la Hollande et de l'Allemagne; et Condillac, Bonnet, Destutt de Tracy, et d'autres, établirent leurs systèmes sur les idées des écoles britanniques. Dans le siècle passé, la France et l'Allemagne avaient donc été antagonistes en philosophie; et si telle avait encore été, au dix-neuvième siècle, la position des deux peuples, j'aurais eu peu de chances de succès.

Le sujet même du concours semblait, à la vérité, aplanir les difficultés, parce que, depuis Locke, Aris-

tote a été regardé comme le coryphée de l'empirisme. Mais, c'est précisément un préjugé que je tâche de combattre de toutes mes forces. J'ai exposé, dans mon mémoire, jusqu'à quel point Aristote est empirique. Mais dans ce sens, toute véritable philosophie doit l'être. L'idée spéculative et la marche dialectique qui la fait éclore, le philosophe les trouve en lui; c'est son expérience, et il n'a qu'à cultiver ce germe inné de la pensée divine, en l'élevant à sa conscience.

Ce fut donc un fait bien autrement important qui dut me décider. Toutes les vraies philosophies tendent au même but, parce que la vérité est une et indivisible; les différences ne portent que sur les méthodes qui y conduisent. Et quoique jusqu'à présent les nations de l'Europe soient opiniâtrément restées fidèles à la leur, la France est la première qui, dans les derniers temps, leur ait frayé la route pour parvenir à une intelligence générale. La France est l'intermédiaire entre le sud et le nord de l'Europe; elle en est le cœur qui transmet à tous les points de la surface un changement quelconque opéré à l'une des extrémités, et qui ébranle l'organisme tout entier, lorsque, dans ce centre même, un mouvement violent vient à éclater. Une renommée devient européenne, aussitôt qu'elle est reconnue par la France; et les barrières qui séparaient les peuples sont abattues. Le concours même que l'Académie avait ouvert me signalait la tendance d'accueillir toutes les idées et de préparer une philosophie universelle.

Cette haute position que la France occupe a fait éva-

nourir tous mes scrupules. Mais au moment de livrer mon ouvrage au public des deux nations, je ne puis me défendre de nouveaux doutes qui s'élèvent dans mon esprit. Le hasard de la naissance m'a placé, à la vérité, entre les deux peuples; et issu de Français, j'ai conservé pour le pays de mes ancêtres l'affection due à une première patrie. Malgré cela, je n'ignore pas que ma nouvelle patrie a eu la plus grande influence sur la tournure de mon esprit; j'implore donc l'indulgence du lecteur français, pour ce qu'il peut y avoir d'étranger dans les formes de ce mémoire.

Pour les germanismes qu'on rencontrera dans mes idées, ce que j'ai dit ci-dessus m'inspire la confiance que la France ne me les reprochera pas, et qu'elle les accueillera avec bienveillance. La philosophie dont le lecteur trouvera quelques éléments dans mes second, quatrième et cinquième chapitres, tend à cette philosophie universelle qui, ne voulant point fonder une école particulière, ne choisit pas non plus, suivant un goût plus ou moins arbitraire, quelques lambeaux des différents systèmes, pour en imaginer un nouveau. Mais faisant passer tous les systèmes exclusifs au creuset de l'histoire, elle en remanie et refond les éléments propres à entrer dans la cristallisation d'une philosophie universelle que l'histoire de la philosophie elle-même est au point de constituer, en recueillant les idées qu'une lutte de plus de deux mille ans a mises à l'abri de toute contestation.

C'est surtout mon quatrième chapitre qui doit servir

à prouver cet enchaînement et cette unité substantielle de tous les systèmes antérieurs; en y reconnaissant la formule péripatéticienne, j'ai prétendu en faire jaillir en même temps l'élément de la vérité absolue. Ainsi, mon second chapitre renferme aussi les éléments de la philosophie de nos jours, puisque toutes les vérités énoncées dans cette analyse de la Métaphysique d'Aristote ont une valeur si absolue, qu'elles pourraient faire partie de la philosophie universelle que notre siècle développera de plus en plus. Tous mes vœux seraient couronnés, si ce mémoire pouvait contribuer quelque peu à ce but général de la philosophie moderne.

Berlin, le 8 décembre 1835.

MICHELET.

Errata.

- page 8, ligne 28, lisez *ésotérique* au lieu de *exotérique*.
ibid. 34, mettez cette ligne avant la dernière de la page suivante.
- 20, 7, lisez ζ' au lieu de στ'.
28, 10, » Λ » Δ.
40, 11, mettez après les mots *du jeune Lucullus* la première note.
44, 27, lisez *auteur* au lieu de *censeur*.
45, 8, » *il regarde* » *regarde*.
49, 25, » τὸ φ̄ » φ̄ τὸ.
50, 10, » *un tel* » *tel*.
55, 9, » *le réalisa* » *réalisa*.
- ibid.* 13, » *l'un à l'autre* » *de l'un à l'autre*.
ibid. 25, » *prouver qu'ils en ont*, au lieu de *prouver qu'ils ont*.
- 66, 12, » *treizième* au lieu de *troisième*.
69, 3, » *son* » *un*.
75, 4, » *καὶ δύο κατ'* » *καὶ δύο καὶ*.
- page 80, ligne 28, lisez *possumus* » *possum*.
92, 6 et 15 *προήσχησαν* » *προήσχησαν*.
- ibid.* 22, mettez un point devant *Dans*.
93, 29, lisez *idées* au lieu de *livres*.
144, 23, » *NOTION* » *NOTIONS*.

- 147, 12, lisez *Dieu et* au lieu de *et Dieu*.
- 166, 15, » *peut* » *faut*.
- 172, 8, » *exister or ce* » *exister. Être*.
- 189, 1, » *ces* » *les*.
- 193, 8, » *ce* » *le*.
- 203, 6, rayez *de*.
- 204, 10, lisez *tels qu'il* » *tels qu'ils*.
- 210, 10-11, » *du mouvement* » *des mouvement*
et effacez la virgule.
- 215, 23, lisez *i'*, au lieu de *a'*.
- 253, 24, après *pensée*, ajoutez *de la pensée*.
- ibid.* 29, » *la vie*, » *c'est-à-dire la nature*.
- 295, 32, lisez *proposée* au lieu de *proposées*.
- 297, 19, effacez A.
- 310, 10, lisez *notices* au lieu de *notes*.
- ibid.* 23, » (A,M,N) » (Δ,M,N.)
- 311, 7, » *ἐναρτίων, ἦ* » *ἐναρτίων ἦ*.
- 320, 3, » *directes* » *diverses*.



EXAMEN CRITIQUE

DE

L'OUVRAGE D'ARISTOTE

INTITULÉ

MÉTAPHYSIQUE.

INTRODUCTION.

POINT DE VUE, SOUS LEQUEL SERA TRAITÉE D'ABORD CETTE QUESTION. — De tous les savants qui ont soumis la Métaphysique d'Aristote à un examen critique, il n'y en a eu aucun qui ait douté que les idées renfermées dans ce livre ne soient celles du penseur de Stagire. Aussi la critique la plus sévère et la plus sceptique ne pouvait-elle faire autrement. En effet, puisque la Métaphysique est la science des principes¹ et par conséquent le fondement de toutes les autres sciences, et que

1. Métaph. I, 1, pag. 6, éd. de Brandis : Τὴν ὀνομαζομένην σοφίαν περὶ τὰ πρῶτα αἴτια καὶ τὰς ἀρχὰς ὑπολαμβάνουσι πάντες; et quelques lignes après : ὅτι μὲν οὖν ἡ σοφία περὶ τινος ἀρχῆς καὶ αἰτίας ἐστὶν ἐπιστήμη ὄφλον.

les principes de philosophie énoncés dans la *Métaphysique* trouvent leur application dans le reste des écrits d'Aristote les plus authentiques, sa *Métaphysique* doit être aussi authentique que ceux-là. Car il est impossible en philosophie d'exposer les conséquences, sans être remonté à leur source et en avoir posé les principes. Par conséquent, dans la supposition même que la *Métaphysique* attribuée à Aristote ait pour auteur un autre philosophe, elle contiendrait toujours les idées d'Aristote rédigées par un disciple qui aurait mis par écrit les instructions de son maître, empêché par la mort de publier lui-même cet ouvrage.

Ce qui a été révoqué en doute au sujet de la *Métaphysique* d'Aristote, c'est donc moins l'authenticité des idées, que celle de la forme. Mais ici, la critique ne s'est pas contentée de demander, si Aristote ou un de ses disciples en est l'auteur; elle a été jusqu'à prétendre que le livre de la *Métaphysique*, quelqu'en ait été l'auteur, n'existe plus dans l'état dans lequel il est sorti de la plume de celui qui l'a composé, et qu'il a subi différents changements de la main des différents rédacteurs ou éditeurs par laquelle il a passé; ou plutôt, dit-on, l'auteur de la *Métaphysique*, telle que nous l'avons maintenant, n'a pas du tout voulu la donner sous la forme d'un seul livre; mais c'est un assemblage assez confus de différentes dissertations, de morceaux, rédactions, éditions et cours, qu'un Péripatéticien a réunis, plus ou moins bien, en un seul tout. Voilà le jugement qu'on serait presque en droit de porter sur ce livre, non seulement en comparant les notices historiques qui nous ont été conservées par les anciens, soit sur le sort des

écrits d'Aristote en général, soit en particulier sur la composition de ce livre; non seulement en jetant un léger coup-d'œil sur la suite des livres, telle que nous la possédons maintenant, mais encore après un examen plus mûr et plus exact, et une lecture même réitérée de l'ouvrage.

Si, cependant, tel était l'état de ce livre, nous pourrions sans doute à juste titre accuser le destin de ne nous avoir conservé que mutilé le livre le plus sublime de toute l'antiquité. Et si les sciences d'un peuple sont un temple dont la Métaphysique est le saint des saints, il serait sans doute choquant de voir le désordre régner dans ce sanctuaire de l'esprit de la nation grecque, tandis que le plus grand ordre et la plus belle harmonie dominant dans toutes les productions de l'art, de l'éloquence et de la poésie, que nous avons conservées de ce peuple si admirable. Mais il n'en n'est point ainsi; et l'examen critique que nous allons faire de cet ouvrage, prouvera que le génie de l'art qui fait le caractère distinctif de la nationalité grecque a pénétré jusque dans les profondeurs épineuses de sa Métaphysique.

DIVISION DE CETTE DISSERTATION. — Pour cet objet, j'exposerai et j'examinerai d'abord toutes les raisons extérieures qui soutiennent l'hypothèse dont je viens de parler. Dans un second chapitre, j'alléguerai pour l'authenticité de ce livre la preuve intrinsèque puisée dans l'unité du plan qui y règne. A cet effet, je serai obligé de donner une analyse exacte de son contenu et l'exposition de la marche des idées qu'on y rencontre. Cette vérité prouvée philosophiquement sera, dans le troisième chapitre, conciliée avec les notices

historiques contraires qui sont trop fortes pour les négliger entièrement; on y verra par là même le résultat qu'il en faut tirer pour la composition de ce livre.

Les questions ultérieures seront réservées à un quatrième et cinquième chapitre (voyez la fin du troisième chapitre).

CHAPITRE I.

HYPOTHÈSES SUR LA COMPOSITION DU LIVRE D'ARISTOTE INTITULÉ MÉTAPHYSIQUE.

A.

NOTICES HISTORIQUES SUR LE SORT DES MANUSCRITS AUTOGRAPHES
D'ARISTOTE EN GÉNÉRAL, ET DE SES ÉDITIONS DANS L'ANTIQUITÉ.

Déjà dans l'antiquité un commentateur d'Aristote, Asclépius de Tralles, qui vivait au commencement du sixième siècle, un des disciples d'Ammonius, fils d'Her-
mias, avait observé, suivant Sainte-Croix, « que l'ou-
vrage des Métaphysiques n'est pas aussi bien rédigé et
n'a pas autant d'ordre, que les autres écrits d'Aris-
tote : »

Ὁ δὲ τρόπος τῆς συντάξεως, ὅτι ἔστιν ἡ παροῦσα πραγ-
ματεία οὐχ ὁμοίως ταῖς ἄλλαις ταῖς τοῦ Ἀριστοτέλους συγ-
κεκροτημένη· οὐδὲ τὸ εὐτακτόν τε καὶ τὸ συνεχές τῆς λέ-
ξεως· τὰ δὲ ἐξ ἄλλων πραγματεῶν ὀλόκληρα μετενηχθῆναι
καὶ πολλάκις τὰ αὐτὰ λέγειν.

Voilà un premier germe de doute qui cependant n'est
pas né au sixième siècle seulement, puisque Alexandre
d'Aphrodisias, commentateur beaucoup plus ancien
qu'Asclépius, est déjà obligé de défendre Aristote contre

1. *Magasin encyclopédique*, cinquième année, tome III^e: Notice des ouvra-
ges manuscrits d'Asclépius de Tralles, philosophe du sixième siècle, p. 359-
366. — La citation qui suit est prise de l'un des ouvrages de ce Néoplatonicien,
de son commentaire manuscrit sur les six premiers livres de la Métaphysique, où
il a consigné par écrit les instructions orales de son maître; car le titre du com-
mentaire sur le premier livre est: *σχόλια εἰς τὸ μείζον ἀληθῆς μετὰ τὰ φυσικὰ
ἀποσκευάζουσα γινόμενα ὑπὸ Ἀσκληπίου ἀπὸ πρῶν καὶ Ἀμμωνίου τοῦ Ἐφέσου.*

de pareils reproches dans son commentaire sur la Métaphysique, par exemple dans ses remarques préliminaires du second livre (Ἄλφα ἐλαττον), du cinquième (Δ) etc. Ce doute croissant toujours davantage, on en est venu enfin à l'hypothèse reçue assez généralement aujourd'hui que les quatorze livres de la Métaphysique que nous possédons encore sont autant de dissertations ou morceaux isolés, les seuls restes de tous les écrits d'Aristote ou de ses disciples en matière de métaphysique; il en faut cependant excepter un fragment de la Métaphysique de Théophraste, publié par Brandis à la suite de son édition de la Métaphysique d'Aristote. D'après cette même hypothèse, comme ces pièces n'auraient pas du tout été écrites dans le but de faire un seul tout, ce n'aurait été que beaucoup plus tard qu'un disciple d'Aristote, vraisemblablement le Péripatéticien Andronicus de Rhodes, qui vivait à peu près du temps de Cicéron, trois siècles après Aristote, aurait réuni ces fragments, frappé par la ressemblance des matières qu'ils traitaient, et en aurait formé une nouvelle science ou partie de la philosophie (Πραγματεία), nommée depuis Métaphysique.

Cette hypothèse se rattache à une autre beaucoup plus générale qui concerne tous les écrits d'Aristote. Selon cette dernière, Aristote n'aurait publié pendant sa vie presque aucun de ses ouvrages, ou du moins n'en aurait livré au public qu'un très petit nombre, et des moins importants. Ceux-ci auraient été perdus, et comme par un miracle, il ne nous serait parvenu que ceux dont les manuscrits autographes, cachés pendant long-temps et ayant souffert beaucoup de dégâts et de détériorations, auraient été enfin rédigés et publiés par ses disciples, quelques siècles après sa mort. Si cette hypothèse était vraie, certainement nous ne pourrions

espérer de prouver que la Métaphysique est sortie de la plume d'Aristote, telle que nous la possédons maintenant. Il importe donc d'abord d'écarter cette fausse supposition qui, énoncée il y a près de deux mille ans et assez généralement reçue, n'a pas laissé cependant d'être repoussée dans les différents temps par de judicieux critiques, et surtout de nos jours en Allemagne par Stahr¹, le dernier qui ait écrit sur cette matière.

L'auteur de cette hypothèse est Strabon², dont voici le récit : « La ville de Scepsis en Troade est la patrie
 « des disciples de Socrate, Erastus et Coriscus. Le fils
 « de ce dernier est Nélée, qui a suivi les cours (ἡκροαμέ-
 « νος) d'Aristote et de Théophraste. Il hérita de la
 « bibliothèque (τὴν βιβλιοθήκην) de Théophraste, qui
 « contenait aussi celle d'Aristote ; car celui-ci l'avait
 « léguée à Théophraste, qu'il avait aussi désigné pour
 « son successeur dans l'école Péripatéticienne. Aristote
 « est le premier, que je sache, qui ait rassemblé des
 « livres, enseignant ainsi aux rois d'Égypte à réunir
 « une bibliothèque. Nélée transporta la bibliothèque,
 « qu'il avait reçue de Théophraste, à Scepsis, sa patrie,
 « et la laissa à ses descendants, hommes peu instruits,
 « qui serrèrent les livres (τὰ βιβλία), sans choisir un
 « lieu convenable à leur conservation. Mais lorsqu'ils
 « virent le soin avec lequel les rois de Pergame aux-
 « quels appartenait leur ville, recherchèrent des livres
 « pour former une bibliothèque à Pergame, ils les
 « cachèrent dans un souterrain ; c'est là qu'ils furent
 « gâtés par l'humidité et les teignes. Long-temps après,
 « la famille vendit les livres d'Aristote et de Théo-
 « phraste à Apellicon de Téos pour beaucoup d'argent.
 « Apellicon était amateur de livres plutôt que philo-

1. Aristotelia, t. II, pag. 5-166.

2. Livre XIII, pag. 419 (édit. de Casaubon, 1587).

« sophe ; tâchant donc de restaurer ces écrits (ζητῶν
 « ἐπανόρθωσιν τῶν διαβρωμάτων), il en fit copier de nou-
 « veaux exemplaires (ἀντίγραφα καινά), et les com-
 « pléta mal, de sorte qu'il les publia remplis de fautes.
 « C'est ainsi qu'il arriva que les Péripatéticiens, succes-
 « seurs de Théophraste, ne possédant point les livres
 « d'Aristote, à l'exception d'un petit nombre et sur-
 « tout des écrits exotériques, ne purent pas cultiver à
 « fond la philosophie, mais se contentèrent de discuter
 « des thèses isolées. Les Péripatéticiens, depuis le temps
 « que ces livres parurent, eurent, à la vérité, occasion
 « de mieux traiter la philosophie et d'entrer dans les
 « idées d'Aristote, mais la quantité de fautes qui s'y
 « trouvaient les força dans beaucoup de matières de se
 « borner à la vraisemblance. Rome contribua encore
 « à augmenter ces fautes. Car bientôt après la mort
 « d'Apellicon, Sylla s'étant emparé d'Athènes, em-
 « porta la bibliothèque d'Apellicon. Lorsqu'elle se
 « trouva à Rome, le grammairien Tyrannion, grand
 « admirateur d'Aristote, s'en occupa (ἐνεχειρίσατο),
 « ayant su gagner la faveur du bibliothécaire. Quel-
 « ques libraires cependant se servirent de mauvais
 « copistes, et ne comparèrent pas les copies avec l'ori-
 « ginal ; ce qui a coutume d'arriver aussi à d'autres
 « livres | écrits pour être vendus, soit à Rome, soit à
 « Alexandrie. »

D'après ce récit, la Métaphysique étant un ouvrage exotérique par excellence, n'aurait pas du tout été publiée par Aristote, et n'aurait été connue que quelques siècles après, peu de temps avant la naissance de Jésus-Christ. Mais je ne parle pas ici de l'in vraisemblance qu'un philosophe comme Aristote n'ait fait que des cours à ses disciples, sans publier une partie du moins d'Aristote et de Théophraste, ne roule bientôt plus que

de ses cahiers les plus importants. Je n'ai pas besoin de prouver l'impossibilité qu'un trésor d'idées, aussi riche que l'est celui d'Aristote, soit resté dans l'oubli pendant plusieurs siècles, puisque évidemment les écoles qui ont succédé immédiatement à Aristote, je veux dire les Stoïciens et les Épicuriens, ont puisé dans ce trésor, et ont dû même y trouver la seule source pour enrichir leur philosophie. Je n'insiste pas sur la lettre bien connue ¹ d'Alexandre dont l'authenticité est probable, dans laquelle il reproche à Aristote d'avoir publié les profondes instructions ² qu'il lui a données en particulier, et à laquelle le philosophe répond, que ce qui est publié pour les connaisseurs et pour ses disciples, ne l'est pas pour le peuple. Je ne rassemble pas non plus toutes les preuves isolées³, que l'un ou l'autre des ouvrages d'Aristote a été connu avant le temps de Cicéron; ce qui nous mènerait trop loin. D'un autre côté, quoique Strabon ne nous ait pas indiqué la source qui lui a fourni son récit, nous n'avons aucun sujet de douter de son authenticité. Comment donc résoudre cette difficulté?

Il ne s'agit que de considérer attentivement le rapport de Strabon, pour se convaincre que les conséquences énoncées dans la seconde partie de ce récit, ne sont que le propre raisonnement de Strabon, fondé sur les faits historiques de la première partie de sa narration; mais le célèbre géographe, ayant mal compris les notices qu'il nous rapporte, en a tiré de fausses conclusions. Car son récit, qui d'abord embrasse toute la bibliothèque sur leurs manuscrits autographes (τὰ βιβλία). Or, on peut

1. Aulu-Gelle : Noct. attic. XX, 5.

2. Ainsi il n'aurait pas publié seulement des ouvrages exotériques, comme Strabon; par son récit, veut le faire croire.

3. Voyez Stahr, Aristotelia, t. II, pag. 92-114.

admettre ce qu'il dit du sort des manuscrits autographes, et avec cela croire qu'il en ait existé des copies, soit qu'Aristote eût publié ses cahiers déjà de son vivant, soit que ses disciples lui en eussent individuellement demandé des copies pour leur usage particulier, quoique, d'après la manière de confectionner les livres dans ces temps, la première supposition ne soit pas fort différente de la seconde; car à défaut de l'imprimerie, la multiplication des exemplaires d'un livre était dans l'antiquité toujours plus ou moins individuelle. Ce qu'il y a de singulier, c'est que Strabon ayant tiré une fois de ces notices historiques le faux résultat, que presque aucun des livres d'Aristote n'avait été publié par lui-même, en déduit une conséquence ultérieure dont la vérité est sans doute incontestable. On ne saurait nier que les Péripatéticiens, successeurs d'Aristote, n'aient perdu toute originalité en ne possédant pas la moindre étincelle de l'esprit de leur maître. Mais cela ne tient pas à des causes extérieures et si accidentelles, comme Strabon paraît le croire, lui qui, pour expliquer un phénomène de l'histoire de la philosophie assez singulier, a gâté une notice historique qu'il avait trouvée quelque part, et dont il a fait plus de cas qu'elle ne le méritait. Cette décadence de la philosophie péripatéticienne avait des causes plus intrinsèques. La profondeur d'Aristote n'était pas méthodique. Nous voyons en lui le génie philosophique qui, sans le secours de la méthode, embrasse par la vue tout l'univers connu, et le soumet à sa pensée. Puisqu'il doit cette connaissance, non pas à la méthode, mais à son seul génie, elle lui est individuelle, et ne peut pas se maintenir comme secte. Au contraire, son école devient populaire, empirique, et déserte la spéculation, tout en gardant en mains et pouvant étudier la Métaphysique de son maître.

Déjà Plutarque se doutait de la fausse manière dont Strabon avait envisagé et employé un récit trouvé sans contredit dans des sources plus anciennes. Car, dans la biographie de Sylla, à l'occasion de la prise d'Athènes par celui-ci, son sujet le forçant, pour ainsi dire, à parler de la bibliothèque d'Apellicon, il reproduit en abrégé la relation de Strabon, à quelques changements essentiels près qui indiquent qu'il se défiait des conséquences que Strabon en avait tirées. Voici en substance ce que dit Plutarque à ce sujet :

« Sylla partant d'Ephèse avec tous ses vaisseaux, « aborda trois jours après au Pirée. S'étant fait initier « dans les mystères, il se réserva la bibliothèque d'A- « pellicon de Téos, dans laquelle se trouvaient la plu- « part des livres d'Aristote et de Théophraste, qui dans « ce temps n'étaient pas encore bien (σαφῶς) connus « du peuple (τοῖς πολλοῖς). On dit, que cette biblio- « thèque étant portée à Rome, le grammairien Tyran- « nion en mit en ordre une grande partie (ἐνσκευάσασθαι « τὰ πολλά). C'est de lui qu'Andronicus de Rhodes, ayant « reçu une quantité d'exemplaires, les publia, et com- « posa les catalogues, que nous possédons maintenant « (ἀνάγραψαι τοὺς νῦν φερομένους πίνακας). Les anciens Péri- « patéticiens considérés en eux-mêmes ont, à la vérité, « été instruits et érudits, mais ils ne semblent pas avoir « eu une connaissance étendue et exacte des « écrits d'Aristote et de Théophraste (γραμματῶν οὔτε « πολλοῖς, οὔτ' ἀκριβῶς ἐντετυχηκότες), parce que l'héritage de « Nélée de Scepsis, à qui Théophraste avait laissé les « livres (τὰ βιβλία), était tombé dans les mains « d'hommes indifférents et non instruits. »

Ce récit est introduit par un « on dit », que Plutarque a rapporté sans doute à Strabon, sans le citer pour garant de ce qu'il raconte. Ensuite il ne modifie pas seulement les faits transmis par Strabon, mais encore les conséquences que le géographe en tire. Plutarque ne dit pas que les ouvrages d'Aristote n'ont pas été publiés du tout avant Apellicon de Téos, mais seulement qu'ils n'étaient pas bien connus et répandus dans la grande masse des lecteurs, et que même les Péripatéticiens n'en avaient pas une connaissance étendue et exacte, apparemment parce qu'ils n'avaient pas beaucoup de goût pour la spéculation de leur maître. Il est vrai que Plutarque retombe bientôt après dans l'erreur de Strabon que les héritiers de Nélée ont été la cause de l'oubli dans lequel Aristote fut enseveli, et de la décadence de son école. Mais la vérité perce à travers les paroles de Plutarque, puisqu'il en impute la faute tout aussi bien au caractère des Péripatéticiens (οὐτ' ἀκριβῶς ἐντετυχηκότες), qu'aux héritiers de Nélée. Car en admettant même que les héritiers de Nélée aient été cause que les philosophes du Lycée ont possédé un si petit nombre des livres d'Aristote (γραμμάτων οὔτε πολλοῖς), dans tous les cas ces héritiers ne peuvent pas être cause de cette connaissance peu exacte, que les Aristotéliens avaient de leur maître. Les écrits d'Aristote (τὰ γράμματα) que Plutarque confond ensuite avec ses manuscrits (τὰ βιβλία) n'étaient pas fort connus et répandus, jusqu'au moment où Apellicon de Téos et bien plus encore Tyrannion et Andronicus de Rhodes relevèrent par leurs publications la mémoire d'Aristote et l'intérêt pour ses ouvrages qui avait disparu par le manque d'esprit philosophique dont son école avait été frappée. Ces disciples d'Aristote n'ont donc pas donné la première édition d'écrits inconnus jusqu'à ce temps, mais une

édition revue et corrigée sur les manuscrits autographes d'Aristote; ce qui devait en effet exciter la curiosité et l'attention du public. Le rapport de Strabon même prouve déjà ce que je viens d'avancer. Apellicon, dit-il, fit faire de nouvelles copies, et remplit les lacunes. Ces nouvelles copies en supposent d'autres, déjà publiées avant lui, sur lesquelles il corrigea et compléta les manuscrits d'Aristote rongés par les teignes. Tyrannion, d'après Plutarque, corrige de nouveau dans son édition les fautes qu'Apellicon avait introduites; cependant les libraires de Rome gâtèrent de leur côté ces améliorations de Tyrannion par la négligence avec laquelle ils firent copier cette édition d'Aristote. C'est ainsi qu'enfin Andronicus de Rhodes le premier donna une édition plus correcte et plus complète de tous les ouvrages qu'il avait trouvés sous le nom d'Aristote, et les distribua dans un certain ordre. Il fit les catalogues, dit Plutarque, tels que nous les avons maintenant; c'est-à-dire il réunit les ouvrages qui appartiennent à la même science, et il divisa tous les écrits d'Aristote en différentes classes (*πραγματεῖαι*), comme nous le verrons bientôt (B).

Le lexicographe Suidas¹ ramène notre citation de Plutarque à sa juste valeur et tire, pour ainsi dire, le résultat que nous avons déduit des deux récits précédents. « Le consul Sylla ayant levé l'ancre à Éphèse et
 « ayant abordé à Athènes, s'y arrêta pendant quelque
 « temps; il s'empara de la bibliothèque, d'Apellicon
 « de Téos qui s'y trouvait, et l'emporta. Elle renfer-
 « mait la plupart de ceux des livres d'Aristote et de Théo-
 « phraste qui, comme dit Plutarque, n'étaient
 « pas encore bien connus par la foule, mais parvinrent
 « depuis à la connaissance des hommes ». Suidas ad-

1. Article *Σύλλας*.

met donc, que les écrits d'Aristote devinrent plus connus depuis ce temps, mais non pas qu'ils n'avaient pas été publiés jusqu'alors. Cependant il n'est pas impossible que parmi les manuscrits autographes d'Aristote on ait trouvé des livres qui n'avaient jamais encore été publiés et qui le furent alors pour la première fois. Ce qui prouve clairement que les éditions d'Apellicon, de Tyrannion et d'Andronicus ne furent pas les premières à donner la connaissance des écrits d'Aristote, mais ne firent que la rafraîchir et l'étendre, c'est que Cicéron sous les yeux duquel un événement aussi important se serait passé, n'en fait nulle part mention dans ses nombreux ouvrages philosophiques, et cite partout les ouvrages d'Aristote, sans dire un mot de ces nouvelles découvertes; et pourtant Cicéron était l'ami et l'admirateur de Tyrannion, comme ses lettres le prouvent. ¹ Nous verrons ci-dessous (D, 1, b), que ses citations se rapportent à une édition d'Aristote antérieure à celle d'Andronicus.

Il ne reste plus à résoudre qu'une seule difficulté dans le passage de Strabon. Si cet auteur passe furtivement du sort de la bibliothèque d'Aristote et de Théophraste au destin beaucoup plus cruel qu'ont subi les manuscrits autographes de ces philosophes, nous avons droit de demander ce que les héritiers de Nélée ont fait des autres livres de la bibliothèque, qu'ils avaient reçue en héritage. C'est ici qu'Athénée ² remplit la lacune que les trois citations précédentes n'ont pu combler: «Lau-
« rentius, dit-il, possédait tant d'anciens livres grecs,
« qu'il surpassait tous ceux qui sont devenus célèbres

1. Cicéron: Epist. ad div.; Ad Quintum fratrem II, 4; ad Atticum II, 6; IV, 4 et 8; ad Quintum fratrem, III, 4; ad Atticum, XII, 6 et 2, (voyez Stahr, Aristotelia, t. II, pag. 124-126).

2. Deipnosoph. I, 2.

« par les recueils qu'ils ont faits, Polycrate tyran de
« Samos, Pisistrate tyran d'Athènes, Euclide, Nicocra-
« tès de Chypre, ensuite les rois de Pergame, le poète
« Euripide, les philosophes Aristote et Théophraste,
« et Nélée qui a conservé leurs livres. C'est de celui-ci
« que le roi d'Égypte Ptolémée, surnommé Philadelphe,
« les acheta, et les fit transporter avec ceux qu'il avait
« recueillis à Athènes et à Rhodes, dans la belle
« Alexandrie ». Strabon et Athénée ne sont point en
contradiction ; car le premier parle des manuscrits au-
tographes d'Aristote, le second de sa bibliothèque. Né-
lée vendit donc toute la bibliothèque d'Aristote et de
Théophraste au roi d'Égypte, à l'exception des manus-
crits autographes de ces philosophes, soit que le roi en
achetât des copies, soit que la bibliothèque d'Alexan-
drie, ce qui me paraît plus vraisemblable, possédât
déjà les écrits d'Aristote. Car comment une bibliothè-
que aussi riche que l'était celle des Ptolémées n'aurait-
elle pas avant tout possédé les ouvrages d'un philosophe
si distingué, que les critiques d'Alexandrie eux-mêmes
l'avaient jugé classique dans leur catalogue des philoso-
phes ? D'ailleurs, Démétrius de Phalère, ami du pre-
mier roi d'Égypte, Ptolémée fils de Lagus, lui avait
donné des conseils pour la fondation de la bibliothèque.
Est-il possible que Démétrius, disciple d'Aristote, ait
oublié les ouvrages de son maître ? De plus, Ptolémée
Philadelphe était lui-même philosophe péripatéticien.
Enfin les témoignages directs qu'une fort grande quantité
d'exemplaires de toutes sortes d'écrits d'Aristote se trou-
vaient à Alexandrie, ne manquent pas, tellement que
les critiques se disputaient déjà alors, pour savoir les-
quels étaient authentiques et lesquels ne l'étaient pas ;
ce qui en même temps prouve que la bibliothèque ne

possédait pas les manuscrits autographes, puisque dans ce cas toute incertitude aurait cessé. ¹ Le vendeur voulait donc garder ces manuscrits comme une relique précieuse de son maître ; ou bien, ce qui est moins probable, l'acheteur ne pensa pas à l'immense utilité que l'on pouvait tirer de ces originaux, en corrigeant sur eux les exemplaires d'Alexandrie.

Enfin Athénée nous explique aussi comment Apellicon parvint à découvrir les manuscrits autographes d'Aristote : « C'était un homme, dit-il, ² qui menait « une vie des plus bizarres et des plus inconstantes. « Parfois il s'occupait de la philosophie, et recueillit « les écrits des Péripatéticiens, la bibliothèque d'Aris- « tote et beaucoup d'autres ; car il était très-riche. Il se « mit furtivement en possession des anciens décrets au- « tographes conservés dans le temple de la mère des « dieux (*μητρῶον*)³, et ramassa dans d'autres villes tout « ce qu'il y avait de vieux et tous les rebuts (*ἀπόθετον*) ». C'est donc à cette manie que nous retrouvons assez souvent de nos jours, surtout en Angleterre, que nous devons la découverte des manuscrits autographes d'Aristote, qui sans cela auraient été dévorés entièrement par l'humidité et les vers ; découverte qui, je ne veux pas le nier, a procuré à Tyrannion et à Andronicus la faculté de donner des éditions d'Aristote plus authentiques et mieux rédigées que celles qui avaient paru jusque alors et dont les exemplaires se trouvaient en foule, surtout à Alexandrie.

1. Voyez les preuves et les passages des anciens dans les recherches de Stahr. (*Aristotelia*, t. II. pag. 55-80).

2. *Deipnosoph.* V, 53.

3. C'était le lieu où l'on conservait les archives d'Athènes.

B.

DOMNÉES HISTORIQUES ET HYPOTHÈSES SUR LE TEMPS DANS LEQUEL LA MÉTAPHYSIQUE A PARU POUR LA PREMIÈRE FOIS SOUS SA FORME ET SON TITRE ACTUELS.

Après ces notices générales concernant le sort des écrits d'Aristote, revenons à sa *Métaphysique*. Appartenait-elle à la catégorie des livres qu'Aristote avait déjà publiés lui-même, ou a-t-elle paru pour la première fois dans l'édition d'Andronicus de Rhodes? D'après un rapport de Porphyre¹, Andronicus rangea le premier tous les ouvrages d'Aristote par ordre de matières. Car Porphyre, en parlant de la manière dont il rédigea lui-même les écrits de son maître Plotin, s'exprime ainsi : « J'ai imité Apollodore l'Athénien et Andronicus le Péripatéticien, dont le premier rédigea en dix volumes les œuvres d'Epicharme, le poète comique; le second divisa en classes (*πραγματείας*) les écrits d'Aristote et de Théophraste; en réunissant les ouvrages dont le contenu était homogène. C'est ce que j'ai fait aussi. » Il est donc probable que déjà Andronicus partagea toutes les œuvres d'Aristote en quatre classes, comme nous les avons encore : 1° les ouvrages de logique ou le *ὄργανον* (*ἡ πραγματεία λογική*); 2° les livres physiques (*ἡ πραγματεία φυσική*); 3° les écrits moraux (*ἡ πραγματεία ἠθική*); et enfin, 4° *ἡ μετὰ τὰ φυσικά πραγματεία*, comprenant nos quatorze livres de la *Métaphysique*. C'est donc tout au plus du temps d'Andronicus qu'on semble pouvoir dater l'existence de la *Métaphysique*.

1. Vie de Plotin, chap. 24.

Mais cela même n'est pas hors de toute contestation, et il y a en outre une circonstance positive qui pourrait nous faire douter, si l'édition d'Andronicus comprenait déjà la Métaphysique rédigée en quatorze livres. La rédaction d'Andronicus, que Plutarque, qui vivait à la fin du premier et au commencement du second siècle de l'ère chrétienne, avait en vue, ne semble pas encore avoir été la dernière. Car Diogène de Laerte, qui vécut vraisemblablement dans la seconde moitié du troisième siècle, c'est-à-dire presque trois siècles après Andronicus, ne dit pas un mot de la Métaphysique, dans son catalogue détaillé des ouvrages d'Aristote¹. Cependant, si elle existait de son temps, comment est-il possible qu'il n'ait pas cité un des livres principaux d'Aristote, tandis qu'il fait mention des moindres productions de ce philosophe? Toutefois il reste vrai qu'Alexandre d'Aphrodisias, l'un des plus anciens commentateurs de la Métaphysique d'Aristote, connaissait déjà les quatorze livres de la Métaphysique que nous avons maintenant, puisqu'il les a commentés. Or, il a vécu avant Diogène vers la fin du second siècle et au commencement du troisième. C'est donc de cette époque que nous pouvons dater avec la plus grande assurance l'existence de la Métaphysique tout entière. Car, quoique ce commentaire, qui jusqu'ici n'a été publié qu'en latin, n'embrasse que les douze premiers livres, cependant le commentaire grec sur le treizième et le quatorzième livre existe en manuscrit dans plusieurs bibliothèques². Si, comme François Patricius le croit, ce commentaire sur toute la Métaphysique n'a pas pour auteur Alexandre

1. Livre V, § 22-27.

2. Comparez Fabricius : *biblioth. græc.* liv. IV, ch. 25.

d'Aphrodisias, à qui le traducteur latin, Jean Genesius Sepulveda ¹ de Cordoue, l'a attribué, selon moi à juste titre, mais Alexandre Ægæus, commentateur plus ancien qui vivait sous l'empereur Claude ², l'existence de la Métaphysique est plus ancienne encore, et il est d'autant plus probable qu'Andronicus l'avait déjà rédigée. Mais il y a plus, nous avons même une notice qui prouve que Nicolaus Damascenus, qui vécut du temps de l'empereur Auguste, a écrit un commentaire sur la Métaphysique d'Aristote, et qu'il s'est plaint déjà du manque d'ordre, qui régnait dans cet ouvrage³.

L'existence de la Métaphysique avant Diogène de Laerte étant prouvée, comment expliquer le silence de ce compilateur? Ici il faut admettre de deux choses l'une : ou bien que Diogène n'a eu connaissance, ni du livre d'Aristote, ni de son commentateur, et a dû par conséquent l'omettre dans son catalogue ; ou bien le livre d'Aristote intitulé Métaphysique, s'y trouve sous un ou plusieurs autres titres. La dernière supposition est la plus probable. Ainsi Diogène de Laerte cite un ouvrage d'Aristote *περι φιλοσοφίας*, mais seulement en trois livres, de sorte que, si nous pouvions prouver que ces trois livres font partie de la Métaphysique, il nous resterait encore à découvrir les autres livres de cet ouvrage, qui, isolés et cachés sous des titres particuliers, se retrouveraient peut-être dans le catalogue de Diogène. La biographie anonyme d'Aristote, que Ménage ⁴ a publiée le premier dans son commentaire sur cet endroit de Diogène, parle aussi, dans son catalogue des écrits d'A-

1. Voir sa préface avant le commentaire du VI^e livre, pag. 170-171.

2. Buhle: Aristot. Opera, vol. I, pag. 292-293, et p. 287.

3. Averrois in Aristot. Metaph. libr. XII, comm. 44.

4. Pag. 201-202 (édit. d'Amsterdam, 1692).

ristote, de l'ouvrage *περί φιλοσοφίας*, mais en quatre livres; et un manuscrit de Diogène de Laerte, conservé à la bibliothèque royale de Paris, porte également δ' au lieu de γ'. Outre cela, l'anonyme cite *Μεταφυσικά κ'*: ce qui pourrait signifier dix livres, κ' étant la dixième lettre de l'alphabet; mais comme l'anonyme se sert aussi du signe ς' pour désigner le nombre six, et que dans ce cas δ' désigne dix, κ' pourrait ici signifier vingt. Dans la première supposition, les quatre livres *περί φιλοσοφίας* et les dix livres *μεταφυσικά* sont peut-être les deux grandes pièces qui sont entrées dans la formation de nos quatorze livres de la Métaphysique.

Le titre même de la Métaphysique *ἡ μετὰ τὰ φυσικά πραγματεία*, et plus encore celui qui de nos jours est le plus généralement reçu, *τὰ μετὰ τὰ φυσικά*, prouvent que la Métaphysique est un amalgame de plusieurs ouvrages isolés. Car, quoique la plupart des titres des ouvrages d'Aristote soient pluriels, *τὰ Πολιτικά*; *τὰ Ἠθικά*, *τὰ Οἰκονομικά*, *τὰ Ἀναλυτικά*, cependant celui de la Métaphysique n'est pas pluriel seulement. Il est vrai que le nom *τὰ μεταφυσικά* paraît aussi, comme nous venons de le voir chez l'anonyme de Ménage; mais les deux autres titres, *ἡ μετὰ τὰ φυσικά πραγματεία* et *τὰ μετὰ τὰ φυσικά* supposent nécessairement un recueil d'écrits ajouté aux livres de physique.

Si ces données historiques ne nous permettent de faire remonter la première édition complète de la Métaphysique que tout au plus jusqu'aux temps d'Auguste ou plutôt d'Andronicus, parce qu'entre celui-ci et Nicolaus Damascenus nous ne trouvons pas la moindre trace d'une nouvelle rédaction, il est plus difficile encore de constater le temps, où elle reçut le titre qu'elle porte maintenant. Il semble naturel, à la vérité, qu'Andronicus qui

rédigea les écrits d'Aristote en classes (*πραγματείας*) ait donné à la Métaphysique le nom de *ἡ μετὰ τὰ φυσικά πραγματεία*, mais aucune donnée historique ne le confirme. Ensuite, la note par laquelle le copistetermine la Métaphysique de Théophraste publiée par Brandis, nous apprend que Nicolaus Damascenus avait écrit quelque chose sur la Métaphysique d'Aristote.

Τοῦτο τὸ βιβλίον Ἀνδρόνικος μὲν καὶ Ἐρμῆπος ἀγνοοῦσιν· οὐδὲ γὰρ μνεῖαν αὐτοῦ ὅλως πεποιήνται ἐν τῇ ἀναγραφῇ τῶν Θεοφράστου βιβλίων. Νικόλαος δ' ἐν τῇ Θεωρίᾳ τῶν Ἀριστοτέλους μετὰ τὰ φυσικά μνημονεύει αὐτοῦ, λέγων εἶναι Θεοφράστου. κ. τ. λ.

Cependant cela ne prouve pas nécessairement que Nicolaus ait déjà lui-même nommé son commentaire *ἡ θεωρία τῶν Ἀριστοτέλους μετὰ τὰ φυσικά*. Alexandred'Aphrodisias sans doute connaît déjà le titre de Métaphysique, quoique d'ordinaire il préfère celui de *πρώτη φιλοσοφία*. Ainsi, puisque nous ne connaissons pas l'âge du biographe anonyme, l'époque où nous savons avec certitude que la Métaphysique a généralement porté le nom qu'elle a aujourd'hui, ne semble pas pouvoir être fixée avant le cinquième siècle, temps où vivait Syrien¹ qui a écrit un commentaire sur le troisième, le quatorzième et le quinzième livre de la Métaphysique (B, M, N), et qui se sert de cette dénomination. Car le titre de ce commentaire sur le troisième livre est, suivant les manuscrits² que j'ai examinés et étudiés à la bibliothèque royale de Paris :

1. Il mourut vers l'an 450.

2. Ils sont au nombre de huit : 1893, 1894, 1895, 1896, 1897, 1912, 1926, 2354. Aucun de ces manuscrits ne contient un commentaire complet sur toute la Métaphysique, comme Buhle (Arist. Op. I, pag. 313) paraît le supposer.

Συριάνου τοῦ Φιλοξένου περί τῶν ἐν τῷ β' τῆς μετὰ τὰ φυσικὰ Ἀριστοτέλους πραγματείας λογικῶς ἠπορημένων καὶ διαίτης ἡξιωμένων.

Le commentaire n'existe imprimé qu'en latin, traduit par Jérôme Bagolinus, Venise 1558. Ce que Syrien appelle le second livre, est le troisième chez les commentateurs latins, les interprètes grecs nommant le premier livre *ἄλφα μείζον* et le second *ἄλφα ἔλαττον*. Syrien cependant n'exclut pas le nom de *πρώτη φιλοσοφία*, qui se trouve par exemple au commencement de son commentaire :

Ἐν τῷ μείζονι ἄ τις ἡ παροῦσα σκέψις, εἰπὼν, ὅτι ἡ τοῦ ὄντος ἢ ὄν, καὶ τις ἡ ἐπιστήμη, ὅτι ἡ πρώτη φιλοσοφία κ. τ. λ.

Chez les commentateurs après Syrien, Simplicius, Ammonius, Philoponus, Asclépius, le mot de *Métaphysique* est également le terme consacré pour désigner ce livre.

Voilà à peu près toutes les données historiques, sur lesquelles les savants ont pu se fonder pour assurer, que la *Métaphysique* est composée de différents ouvrages isolés d'Aristote, et qu'elle a été rédigée long-temps après sa mort par l'un de ses disciples. Je n'ai point encore l'intention ni de réfuter ni d'approuver cette hypothèse. Je veux seulement la présenter ici dans tout son jour et dans tout son éclat, soit en rapportant les conjectures des philologues, soit en ajoutant à ces hypothèses, pour les compléter, tout ce que j'ai trouvé à cet égard par mes propres recherches. C'est ainsi seulement qu'ayant fait voir tout ce que cette supposition a de plus brillant et de plus spécieux, nous pourrons montrer le revers de la médaille, et dévoiler au lecteur la parfaite harmonie qui règne dans cet ouvrage. Après quoi, nous

en tirerons la conséquence, en conciliant ces deux points de vue philologique et philosophique, qui paraissent se trouver en contradiction absolue.

C.

LE NOM DE MÉTAPHYSIQUE N'EST POINT AUTHENTIQUE.

D'abord ce qui dans la *Métaphysique* d'Aristote n'est certainement pas de lui, c'est le titre même, soit qu'on la nomme τὰ μετὰ τὰ φυσικά, ce qui est le titre généralement répandu dans nos éditions, soit τὰ μεταφυσικά avec l'Anonyme, soit enfin selon Syrien ἡ μετὰ τὰ φυσικά πραγματεία. Aristote, ou celui qui a rédigé la *Métaphysique*, ne lui a pas donné lui-même ce titre. Car il ne se trouve ni dans aucun autre ouvrage d'Aristote, ni dans tout le texte de celui-ci. Mais on y rencontre plusieurs autres noms, ce qui déjà semblerait indiquer que la *Métaphysique* n'est pas d'un seul jet; cependant dans le second chapitre ces différents noms seront expliqués d'une manière plus satisfaisante. D'abord l'auteur nomme la science qu'il va traiter σοφία, et nous dit qu'il entend par là la science des premières causes et des principes, comme nous l'avons vu dans les passages cités dans la note de l'introduction. Au commencement du second livre qui est très-court, et que les interprètes grecs ont nommé pour cette raison ἄλφα ἕλαττον, nous rencontrons le nom de ἡ περὶ τῆς ἀληθείας θεωρία. Aristote, à l'entrée du quatrième livre (Γ), recommençant à neuf, introduit le nom de ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν (ce qui dans une terminologie moderne serait une *Ontologie*), et bientôt après celui de πρώτη φιλοσοφία. Vers la fin du premier

1. *Métaph.* IV., chap. 2, p. 62, l. 28.

chapitre du sixième livre (E) il la nomme enfin *θεολογική*, et de nouveau *φιλοσοφία πρώτη* ¹. Ce dernier nom est le plus authentique, puisque Aristote s'en sert aussi dans d'autres ouvrages ². Alexandre d'Aphrodisias avait donc raison de donner à la Métaphysique d'Aristote ce titre pour ainsi dire officiel, puisque certainement il est d'Aristote lui-même.

Mais d'où est venu le nom de Métaphysique? On peut à ce sujet énoncer plusieurs hypothèses. Les uns disent que les écrits primitifs qui ensuite ont servi à la composition de ce livre furent placés dans l'édition complète des œuvres d'Aristote, soit dans celle d'Andronicus de Rhodes, ou dans une autre plus ancienne ou plus récente, après les huit livres *φυσικῆς ἀκροάσεως*, ou bien après tous les écrits de physique. Cette supposition est surtout appuyée par le titre *τὰ μετὰ τὰ φυσικά*, et comme ce titre est généralement reçu aujourd'hui, cette supposition paraît l'être de même. Et, en effet, nous ne saurions nier qu'Aristote n'ait aussi écrit la Métaphysique, s'il l'a écrite, après les livres nommés *φυσικῆς ἀκροάσεως*. Car, dans le premier des deux passages que nous venons de citer, il ajoute aux mots que nous avons rapportés : *ὥστε εἰς τοῦτον τὸν καιρὸν ἀποκείσθω*. « Cette question ne pourra être traitée, que lorsque je m'occuperai à écrire la philosophie première ». D'un autre côté, dans la Métaphysique³, Aristote renvoie le lecteur

1. Métaph. VI, chap. 4, p. 123, l. 21.

2. Auscultationis physicæ I, 9 : *Περὶ δὲ τῆς κατὰ τὸ εἶδος ἀρχῆς, πότερον μία ἢ πολλαὶ καὶ τίς ἢ τίνες εἰσὶ, δι' ἀκριβείας τῆς πρώτης φιλοσοφίας ἔργον ἐστὶ διαρίσαι*. Ibid. II, 2 : *Πῶς ὁ ἔχει τὸ χωριστὸν καὶ τί ἐστὶ, φιλοσοφίας τῆς πρώτης διαρίσαι ἔργον*. En effet, ces matières se trouvent traitées dans notre Métaphysique; la première l. VII, ch. 3, p. 130, l. 13, jusqu'à la fin du VIII^e liv.; la seconde dans tout le douzième (Λ).

3. Liv. I, ch. 3, p. 9, l. 27-28.

tes choses, et par conséquent aussi celui de la nature, soit hors de la chose dont il est le principe. En effet, pour être principe de la nature, il faut qu'il soit dans la nature et n'agisse pas extérieurement sur elle, mais soit comme son noyau et sa force vitale, qui se manifeste à chaque point de sa surface et ne perd point sa propre intellectualité pour être répandue, pour ainsi dire, dans toutes les veines de la nature. Ce dernier titre de la Métaphysique est donc le moins admissible et le moins authentique.

En voilà assez sur les noms de la Métaphysique. Dans ce que nous venons de développer nous pourrions déjà découvrir une réfutation de l'opinion de ceux qui prétendent qu'Aristote n'a pas lui-même envisagé la Métaphysique comme un seul tout. Car, dans le passage de la Physique (I, chap. 9) que nous avons mentionné, il promet lui-même de donner une philosophie première. Ces savants pour sauver leur hypothèse devraient donc admettre que la mort, qui enleva notre auteur à l'âge de soixante-trois ans, l'a empêché d'accomplir sa promesse. Cependant, comme nous n'avons aucune donnée historique sur ce point, certainement ce n'a pu être sans les raisons les plus graves, qu'on a nié l'authenticité de la Métaphysique. Or, la seule, mais il faut l'avouer, la preuve la plus forte que les philologues aient apportée, c'est le désordre qui, à ce qu'ils disent, domine dans ce livre. Ainsi, lorsque dans le second chapitre j'aurai prouvé qu'il y règne l'ordre et l'harmonie la plus admirable, j'aurai détruit en même temps la seule preuve qu'on puisse avec quelque fondement alléguer contre son authenticité.

D.

HYPOTHÈSES SUR LES MORCEAUX ET DISSERTATIONS PRIMITIVES, QUI ONT SERVI A LA CONFECTION DE LA MÉTAPHYSIQUE.

Écoutez donc maintenant les conjectures des savants sur les morceaux qui ont été, suivant eux, recousus tant bien que mal pour former le tout factice de la Métaphysique, telle que nous la possédons maintenant, ainsi réunie peut-être, seulement après des rédactions successives.

1.

LES TROIS DERNIERS LIVRES XII - XIV (A, M, N) FORMAIENT UN TOUT SOUS LE TITRE DE ΠΕΡΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ EN TROIS LIVRES.

Ménage dans son commentaire sur Diogène Laerte, adoptant l'hypothèse de Samuel Petit, a supposé que les trois livres *περι φιλοσοφίας* sont les trois derniers livres de la Métaphysique, le douzième, le treizième et le quatorzième. Et ces deux philologues allèguent pour appuyer cette opinion, Simplicius et Cicéron. Examinons donc les passages de ces deux auteurs pour voir, si cette hypothèse a quelque fondement.

a.

LE TREIZIÈME ET LE QUATORZIÈME LIVRE DE LA MÉTAPHYSIQUE SONT LES DEUX PREMIERS LIVRES DE L'OUVRAGE ΠΕΡΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ.

Le passage de Simplicius se trouve dans son com-

1. Ad V, § 22; p. 192-193.

2. Miscellaneorum libr. IV, ch. 9: De Metaphysicorum librorum Aristotelis ordine, p. 34-52.

mentaire sur l'ouvrage d'Aristote *περί ψυχῆς*, où Aristote cite lui-même ses livres *περί φιλοσοφίας* en ces termes :

Ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας λεγομένοις διωρίσθη, αὐτὸ μὲν τὸ ζῶον ἐξ αὐτῆς τῆς τοῦ ἐνὸς ιδέας καὶ τοῦ πρώτου μήκους καὶ πλάτους καὶ βάθους, τὰ δ' ἄλλα ὁμοιότροπως.

Sur ces mots Simplicius¹ fait la remarque suivante :

Περὶ φιλοσοφίας μὲν νῦν λέγει τὰ περὶ τοῦ ἀγαθοῦ αὐτῷ ἐκ τῆς Πλάτωνος ἀναγεγραμμένα συνουσίας, ἐν οἷς ιστορεῖ τὰς τε Πυθαγορείους καὶ Πλατωνικὰς περὶ τῶν ὄντων δόξας.

Jean Philoponus qui vivait au milieu du septième siècle, cent ans après Simplicius, nous dit absolument la même chose dans son commentaire sur ce passage :³

Τὰ περὶ τἀγαθοῦ ἐπιγραφόμενα περὶ φιλοσοφίας λέγει· ἐν ἐκείνοις δὲ τὰς ἀγράφους συνουσίας τοῦ Πλάτωνος ιστορεῖ ὁ Ἀριστοτέλης· ἔστι δὲ γνήσιον αὐτοῦ τὸ βιβλίον· ιστορεῖ οὖν ἐκεῖ τὴν Πλάτωνος καὶ τῶν Πυθαγορείων περὶ τῶν ὄντων καὶ τῶν ἀρχῶν αὐτῶν δόξας.

En effet, nous trouvons maintenant cette réfutation des opinions des Pythagoriciens et des Platoniciens sur le premier principe de toutes choses, détaillée au long dans le treizième et le quatorzième livre de la Métaphy-

1. De anima 1. 2.

2. Commentar. in Aristot. de anima, fol. 5, b.

3. C, fol. 1, a. — Plusieurs morceaux du livre manuscrit de Philoponus ἀπορίαί περὶ ψυχῆς, imprimés dans Brandis (de perditis Aristotelis libris de ideis et de bono sive philosophia, p. 49), répètent cette idée. Et Suidas l'a également transcrite dans son dictionnaire, article ἀγαθ. δαίμων· ἐτι περὶ τἀγαθοῦ βιβλίου συντάξας Ἀριστοτέλης, τὰς ἀγράφους τοῦ Πλάτωνος συνουσίας ἐν ταῦτῳ κατατάττει, καὶ μέμνηται τοῦ συντάγματος Ἀριστοτέλης ἐν τῷ ἀπερὶ ψυχῆς, ὀνομάζων αὐτὸ περὶ φιλοσοφίας.

sique. Aristote y renverse d'abord la théorie des idées lesquelles, selon les Platoniciens, étaient le premier principe, et ensuite la théorie des nombres, auxquels les Pythagoriciens accordaient la même dignité. Et ce qu'il y a de fort remarquable, c'est que pour les dogmes de Platon, qu'Aristote combat ici, on ne peut pas toujours trouver les citations dans ces dialogues; de sorte qu'en effet, il réfute, comme le prétend Philoponus, les instructions orales de son maître (*τὰς ἀγράφους συνουσίας*) recueillies dans le temps où il suivait ses leçons, que le disciple, suivant Simplicius, avait soigneusement consignées par écrit (*ἐκ τῆς Πλάτωνος ἀναγεγραμμένα συνουσίας*). Le livre *περὶ φιλοσοφίας* paraît être un des premiers ouvrages d'Aristote, celui où, prenant congé de ses maîtres par un examen scrupuleux et exact de leurs dogmes (livres treizième et quatorzième de la Métaphysique), il énonce en même temps pour la première fois son propre système avec toute la force de l'âge mûr (livre douzième); car Aristote paraît n'avoir rien, ou avoir très-peu écrit dans sa jeunesse.

Il est donc de la plus haute vraisemblance, que l'ouvrage *περὶ φιλοσοφίας* et les derniers livres de la Métaphysique sont identiques. Asclépius, allégué par Brandis, dit² expressément, dans l'introduction de son commentaire sur la Métaphysique, que ce livre avait aussi le titre de *φιλοσοφία*:

Ἰστέον δὲ ὅτι ἐπιγράφεται (ἡ παροῦσα πραγματεία) καὶ σοφία καὶ φιλοσοφία καὶ πρώτη φιλοσοφία καὶ μετὰ τὰ φυσικά.

On pourrait sans doute dire que cette conformité du

1. Voyez ci-après : d, note sixième.

2. De perditis Aristotelis libris de ideis et de bono sive de philosophia, p. 11, not. 14.

contenu entre les deux écrits ne prouve rien, puisque Aristote revient aussi souvent que l'occasion s'en présente, et même plusieurs fois dans notre *Métaphysique*, sur la réfutation de la théorie des idées et des nombres; il peut donc s'en être occupé dans deux ouvrages différents. Il est vrai qu'elle est un sujet favori d'Aristote, parce que c'était ce qui, dans son temps, importait le plus. Cependant, dans ces différents endroits il ne s'en occupe qu'en passant; et il est impossible que dans deux ouvrages différents il l'ait traité avec le même détail. Or, dans notre *Métaphysique* cette réfutation embrasse deux livres entiers, et d'après les mots de Simplicius (*ἐν οἷς ἱστορεῖ*), il semble aussi qu'elle ait rempli plus d'un livre, c'est-à-dire la majeure partie de l'ouvrage *περὶ φιλοσοφίας*. En effet, si les deux écrits sont identiques, cette matière en a occupé les deux tiers, savoir : le treizième et le quatorzième livre de la *Métaphysique*, puisque Aristote n'a gardé que le dernier tiers, le douzième livre, pour l'exposition de ses propres principes.

Cependant la notice donnée par Simplicius et Philoponus, qu'Aristote a examiné dans son traité *περὶ φιλοσοφίας*, les Pythagoriciens et les Platoniciens, et l'identité même du titre assurée par Asclépius sont des arguments qui, sans laisser d'être graves, ne suffisent pourtant pas pour nous forcer à reconnaître l'identité de cet ouvrage avec les trois derniers livres de la *Métaphysique*. Car, il se présente d'abord ici une objection tout-à-fait simple qui paraît renverser toutes les preuves

1. Voyez Trendelenburg: *Commentar. in Aristot. de Anima* lib. III, p. 221; il défend l'opinion de Brandis de *perditis Aristotelis*, etc. contre Titze (de *Aristot. operum serie et distinctione*, p. 70 sqq.), qui a renouvelé l'hypothèse de Petit et de Ménage.

quelque fortes qu'elles puissent être. C'est celle-ci : Le passage, qu'Aristote cite lui-même comme étant pris de son ouvrage *περί φιλοσοφίας*, ne se trouve point, dit-on, ni dans l'un des trois derniers livres de la Métaphysique, ni même dans aucun des livres précédents de cet ouvrage. De là on conclut que leur identité est impossible, et que par conséquent nous avons perdu les livres *περί φιλοσοφίας*.

Je réponds à cette objection qu'à la vérité les mots dont Aristote se sert, *αὐτὸ μὲν τὸ ζῶον ἐξ αὐτῆς τῆς τοῦ ἐνὸς ιδέας καὶ τοῦ πρώτου μήκους καὶ πλάτους καὶ βάθους*, ne se trouvent pas littéralement dans la Métaphysique. Mais aussi, ce n'est pas une allégation littérale, et Aristote dit lui-même que ces mots sont un résultat, tiré des développements qu'il a donnés dans son livre *περί φιλοσοφίας* (*ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τοῖς περί φιλοσοφίας λεγομένοις διωρίσθη*). Il ne dit pas *ἐλέχθη, εἴρηται*, comme il a coutume de faire, lorsqu'il cite ses propres paroles. Déjà Simplicius, dans son commentaire, a compris de cette manière les mots d'Aristote; car il dit que, d'après ce qu'Aristote rapporte, on peut conclure que les Platoniciens se sont exprimés ainsi :

Καὶ ἐκάλουν, ὡς ἐκ τῶν ὑπ' Ἀριστοτέλους λεγομένων τεκμαίρεσθαι, τὴν δυάδα πρώτον μήκος, οὐ γὰρ ἀπλῶς μήκος, ἀλλὰ τὸ πρώτον, ἵνα τὸ αἴτιον σημαίνωσιν ὡσαύτως δὲ καὶ πρώτον πλάτος τὴν τριάδα, καὶ πρώτον βάθος τὴν τετράδα.

Or, les passages du treizième et du quatorzième livre de la Métaphysique, qui peuvent être regardés comme les développements qu'Aristote a eus en vue, lorsqu'il écrivit ces mots de son ouvrage *περί ψυχῆς*, se présentent en

foule. Comparez : XIII, chap. 2, p. 262, l. 12-19 ; chap. 3, p. 264, l. 13-14 ; chap. 6, p. 270, l. 29, et p. 271, l. 21 ; chap. 8, p. 282, l. 4-7 ; chap. 9, p. 283, l. 12-16 ; XIV, chap. 2, p. 295, l. 29 ; p. 296, l. 1 ; surtout, chap. 3, p. 199, l. 2, et p. 300, l. 15.

Mais ce n'est pas tout : non seulement les idées de Platon et des Pythagoriciens, qu'Aristote allègue comme étant exposées dans son ouvrage *περί φιλοσοφίας*, se retrouvent maintenant dans les deux derniers livres de la Métaphysique ; mais Simplicius et Philoponus, dans la suite de leurs commentaires sur cet endroit d'Aristote, énonçant avec plus de détail les opinions des Platoniciens et des Pythagoriciens, développent les mêmes idées qu'Aristote attribue à ses adversaires, dans le treizième et le quatorzième livre de la Métaphysique. Si maintenant nous pouvions prouver que ces deux commentateurs ont puisé ces développements dans l'ouvrage d'Aristote *περί φιλοσοφίας*, tandis qu'ils se retrouvent dans les derniers livres de la Métaphysique, l'identité de ces deux écrits serait prouvée. Or, quelque vraisemblable qu'il soit déjà par soi-même que ces commentateurs ont profité de la citation d'Aristote, pour expliquer ces mots par celui de ses ouvrages auquel il renvoie lui-même, Jean Philoponus se donne la peine de nous le dire en propres termes. Car après les mots mentionnés ci-dessus, *ιστορεῖ οὖν ἐκεῖ κ. τ. λ.*, il ajoute : *λέγει οὖν φάσκειν αὐτούς, ὅτι κ. τ. λ.* Il explique donc maintenant en détail ce qu'Aristote avait dit dans cet ouvrage *περί φιλοσοφίας* :

Λέγει οὖν φάσκειν αὐτούς, ὅτι τὰ εἶδη ἀριθμοῖ εἰσιν, ἀριθμοῖ δὲ δεκαδικοῖ· ἕκαστον γὰρ τῶν εἰδῶν δεκάδα ἔλεγον. Ἀριθμῶς μὲν οὖν ἐκάλουν τὰ εἶδη, ἢ ὅτι ὡσπερ ὁ ἀριθμὸς μετρεῖ καὶ

ὀρίζει τὰ ὑποκείμενα, οὕτω καὶ τὰ εἶδη μετρητικά ἐστὶ καὶ βρι-
στικά τῆς ὕλης· ἀόριστον γὰρ οὖσαν καθ' αὐτὴν ἐγγενδμενα ἐν
αὐτῇ ὀρίζει αὐτὴν καὶ περιγράφει. Ἡ δὲ ὡσπερ αἱ ἀριθμοὶ πάντες
ἐκ μιᾶς εἰσὶν ἀρχῆς τῆς μονάδος παρηγμένοι, οὕτω καὶ τὰ
εἶδη ἐκ τῆς μιᾶς τῶν πάντων ἀρχῆς παράγεται. Αἱριθμοὶ μὲν
οὖν διὰ τοῦτο, δεκαδικοὶ δὲ διὰ τὴν πλειότητα τῶν εἰδῶν·
τέλειος γὰρ ἀριθμὸς ὁ δέκα· περιεχει γὰρ πάντα ἀριθμὸν ἐν
ἑαυτῷ· οἱ γὰρ μετὰ τὴν δεκάδα εἰς τοὺς ἀπὸ μονάδος πάλιν
ἀνακάμπτουσι· διὸ καὶ δεκάς ἐκλήθη, οἰοει δεχάς τις οὖσα.
Ἀρχάς δὲ τῶν εἰδῶν τούτων ἔλεγε τὴν μονάδα καὶ δυάδα καὶ
τριάδα καὶ τετράδα, διότι οἱ ἀπὸ μονάδος συντιθέμενοι μέχρι
τῆς τετράδος ποιοῦσι τὸν δέκα.

Comparez avec ce passage les deux derniers livres de la Métaphysique en entier, mais principalement XIII, chap. 8, p. 280, l. 20, et p. 281, l. 23, où Aristote parle, comme Philoponus, de la perfection du nombre dix; et XIV, chap. 1, p. 291, l. 7 et suiv.

Ces citations à la vérité ne sont pas littérales. Mais Brandis est aussi de l'opinion, que Jean Philoponus n'aligne pas les propres termes de l'ouvrage d'Aristote *περὶ φιλοσοφίας*. Il prétend même que ce commentateur n'a puisé que la première idée (*ὅτι τὰ εἶδη ἀριθμοὶ εἰσὶν, ἀριθμοὶ δὲ δεκαδικοί· ἕκαστον γὰρ τῶν εἰδῶν δεκάδα ἔλεγον*) du livre d'Aristote, et que tout le reste est l'explication de l'interprète même. Je partage entièrement cette opinion; car il abandonne bientôt la phrase indirecte (*φάσκειν αὐτοῦς, ὅτι*); et déjà aux mots *ἕκαστον γὰρ τῶν εἰδῶν δεκάδα ἔλεγον*, c'est lui-même qui parle. On le voit bien mieux encore par le raisonnement qui suit, où il explique les raisons sur lesquelles cette opinion des Platoniciens pouvait se fonder. S'il en est ainsi, il n'y a pas du

1. L. c. p. 49, not. 25; p. 55-56.

tout de difficulté à admettre l'identité des trois derniers livres de la Métaphysique et de l'ouvrage *περί φιλοσοφίας*, parce que l'idée renfermée dans les premiers mots de Philoponus se retrouve sans contredit dans cette partie de la Métaphysique., et que nous n'avons plus besoin de chercher dans ce passage une citation littérale qui, il est vrai, ne s'y trouve pas.

Simplicius confirme cette supposition : Car il ne s'exprime pas avec autant d'exactitude que Philoponus, en alléguant les opinions de ces philosophes. Il ne dit pas précisément qu'il les a puisées dans le livre d'Aristote ; il se sert seulement de l'expression *λέγοντες*, dans un passage qui précède immédiatement celui que nous avons cité :

Ἀριθμούς λέγοντες τὰ εἶδη ὡς πρῶτὰ διακριμμένα τῆς ἀμερίστου ἐνώσεως· τὰ γὰρ ὑπερεῖδεα καὶ ὑπὲρ διακρίσιν. Τὸ μὲν παντελές τῶν εἰδῶν πλῆθος διὰ τὰς δεκάδας ἤντιττοντο, τὰς δὲ πρῶτας εἰδητικὰς ἀρχὰς τῇ μὲν μονάδι καὶ δυάδι ὡς οὐδὲ ἀριθμοῖς, τριῶν δὲ τριάδι καὶ τετραδὶ ὡς πρῶτοις ἀριθμοῖς τῇ μὲν περιττῶν τῇ δὲ ἀρτίων· ἐξ ὧν κατὰ συναγωγὴν ὁ δέκα γίνεται ἀριθμός. Μετὰ δὲ τοὺς ἀριθμούς ἐν ζωαῖς δευτέραις καὶ πολλοσταῖς τὰ γεωμετρικὰ πρὸ τῶν φυσικῶν ὑποτιθέμενοι μεγέθη, καὶ ταῦτα ὡς εἰς αἰτίους τοὺς εἰδητικούς ἀνήγον ἀριθμούς καὶ τὰς τούτων ἀρχάς· τὸ μὲν σημείων ὡς ἀμέρες εἰς τὴν μονάδα, τὴν δὲ γραμμῆν ὡς πρῶτην διάστασιν εἰς τὴν δυάδα, καὶ τὴν ἐπιφανείαν αὖ ὡς ἐπὶ πλέον διαστάσαν εἰς τὴν τριάδα, εἰς δὲ τὴν τετραδά τὸ στερεόν.

Néanmoins ces idées ne sont pas étrangères au troisième et au quatorzième livre de la Métaphysique.

Ce qui cependant reste singulier, c'est que Simplicius ne renvoie pas du tout son lecteur au livre *περί*

φιλοσοφίας. Si Simplicius ne peut plus citer cet écrit comment Philoponus, qui vivait après lui, pouvait-il le faire? Voilà ce qui a engagé Trendelenburg¹ à admettre que Jean Philoponus n'a pas puisé à la source cette citation d'Aristote, quoiqu'il ne veuille pas prétendre par là que déjà du temps de cet interprète le livre *περί φιλοσοφίας* n'existait plus? Cependant Trendelenburg², tout en avouant lui-même que Simplicius³ renvoie le lecteur non à l'ouvrage *περί φιλοσοφίας*, mais à son commentaire sur la Métaphysique perdu maintenant, n'a pas vu que cette notice toute simple renverse sa propre objection mentionnée ci-dessus. Car si Aristote, dans ses livres *περί ψυχῆς*, dit que les développements donnés dans son ouvrage *περί φιλοσοφίας*, contiennent les idées des Pythagoriciens et des Platoniciens, et que Simplicius, en exposant dans son commentaire sur les livres *περί ψυχῆς* ces développements, ne nous renvoie pas à l'ouvrage *περί φιλοσοφίας*, mais à son commentaire sur la Métaphysique, il est évident que c'est par la raison que ces commentaires n'étaient autre chose que les commentaires sur les livres *περί φιλοσοφίας*, qu'il regardait comme identiques avec les trois derniers livres de la Métaphysique. Ou bien, si Simplicius n'était point convaincu de cette identité, apparemment que l'écrit *περί φιλοσοφίας* n'existait plus comme ouvrage indépendant, et qu'il se vit obligé de citer celui de ses commentaires, qui roulait sur un livre, dont le contenu

1. Comment. in Arist. de Anima, p. 230, et ibid. not.

2. L. c. p. 231.

3. L. c. fol. 7 : Καὶ σαφέστερον μὲν ἢ τῶν ἀνδρῶν ἔννοια ἐν τοῖς αἰς τὰ μετὰ τὰ φυσικά μοι γεγραμμένοις διερῆρωται. Voyez fol. 5, b, de la traduction latine (Evangalista Lungo Asulano interprète Venet. 1554).

était à peu près le même que celui du livre *περί φιλοσοφίας*. Je penche ici pour la première de ces suppositions. Car, puisque Aristote dit qu'il a développé les opinions des Pythagoriciens et des Platoniciens dans ses livres *περί φιλοσοφίας* (*ἐν τοῖς περί φιλοσοφίας λεγομένοις*), et que Simplicius, pour expliquer ces mots, dit que par ces mêmes développements on peut deviner les expressions dont ces philosophes se sont servis (*ὡς ἐκ τῶν ὑπ' Ἀριστοτέλους λεγομένων τεκμαίρεσθαι*) : il est clair que Simplicius a cherché ces développements (*τὰ λεγόμενα*) là où Aristote prétend qu'ils se trouvent. Il est donc impossible qu'en citant son commentaire sur la *Métaphysique*, Simplicius ait reproduit autre chose que la citation d'Aristote lui-même, quoique sous une autre forme, et enrichie des développements que, dans son commentaire sur la *Métaphysique*, il avait ajoutés lui-même aux mots d'Aristote.

C'est ici que nous avons amené la discussion au point où les deux opinions opposées, de Brandis et de Muret d'un côté, de Petit et de Titze de l'autre, peuvent très bien se concilier. Lorsque l'ouvrage *περί φιλοσοφίας* qui d'abord avait été un livre indépendant, et a long-temps existé comme tel dans la bibliothèque d'Alexandrie, vint faire partie de la *Métaphysique*; Aristote, ou celui qui est l'auteur de cette rédaction, pouvait avoir fait à ces trois livres *περί φιλοσοφίας* des changements considérables, justifiés par la nouvelle destination qu'ils avaient reçue. La réfutation des dogmes de Platon et des Pythagoriciens n'était plus un but essentiel de l'ouvrage. Dès lors les deux livres qui la contenaient ne devaient servir qu'à développer négativement la nature du pre-

1. Voyez ci-dessous d.

mier principe des choses. L'exposition plus détaillée des dogmes de ces philosophes, qui paraît avoir occupé la plus grande partie de l'ouvrage dans sa première édition, fit place à la critique; et Aristote supposa plutôt les dogmes qu'il ne les énonça. Maintenant, ce n'est plus que par la critique même que nous pouvons juger des opinions de ses adversaires (ὡς ἐκ τῶν ὑπ' Ἀριστοτέλους λεγομένων τεκμηρίεσθαι). Plusieurs des passages de l'écrit *περὶ φιλοσοφίας* auquel Aristote nous renvoie dans ses autres ouvrages, pourraient donc bien avoir été supprimés dans cette nouvelle forme du livre; de sorte que ceux-là n'ont pas tort qui, avec Brandis, prétendent que nous avons perdu les trois livres *περὶ φιλοσοφίας*, puisque en effet ce n'est plus absolument le même livre dans son état primitif. Mais ceux qui, adoptant l'opinion de Petit, disent que nous l'avons encore, quoique sous une forme plus récente, ont également raison. Le livre primitif peut encore avoir existé long-temps, après que la rédaction complète de la *Métaphysique* eut paru dans l'édition d'Andronicus de Rhodes, ou de qui que ce soit qui l'ait faite. Mais bientôt après il se perdit, lorsqu'on vit que le contenu essentiel de ces trois livres *περὶ φιλοσοφίας* se retrouvait dans les trois derniers livres de la *Métaphysique*. D'après ce que j'ai dit, il est vraisemblable que déjà du temps de Simplicius et de Philoponus ce livre s'était perdu dans sa forme première. Il est vrai que Philoponus le cite encore autre part, comme Trendelenburg l'a déjà remarqué. Mais cela ne prouve rien, puisque Trendelenburg dit lui-même que Philoponus prend souvent ses citations d'une seconde main; et Philoponus n'est pas le seul qui le fasse. Peut-être

1. L. c. p. 230, not.

ne savait-il pas s'il existait encore ou non; car il n'était pas aussi facile alors de se procurer des livres que maintenant. Brandis ' croit de même que le livre était déjà perdu.

b.

LE TROISIÈME LIVRE ΠΕΡΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ EST IDENTIQUE AVEC
LE DOUZIÈME DE LA MÉTAPHYSIQUE.

Passons outre. Les commentateurs d'Aristote, dont nous venons d'examiner les passages, n'ont prouvé que l'identité de deux livres *περι φιλοσοφίας* avec les deux derniers de la Métaphysique. Mais le douzième livre de la Métaphysique est également cité par Cicéron comme étant un livre *περι φιλοσοφίας*; de sorte que nous aurions des preuves pour l'identité de tous les trois livres. Cicéron dans son dialogue *De Natura Deorum*, I, 13, dit :

Aristoteles quoque in tertio de philosophia libro multa turbat, a magistro Platone uno dissentiens. Modo enim menti tribuit omnem divinitatem, modo mundum ipsum Deum dicit esse : modo quemdam alium præficit mundo, eique eas partes tribuit, ut replicatione quadam mundi motum regat atque tueatur : Tum cœli ardorem Deum dicit esse, non intelligens, cœlum mundi esse partem, quem alio loco ipse designavit Deum.

Velleius, l'un des interlocuteurs que Cicéron fait parler de la sorte, est un épicurien; et quoique Cicéron

1. L. c. p. 4-6.

fût très-versé dans la lecture des philosophes grecs, il n'est pas à présumer qu'il ait puisé à la source toutes les citations qu'il fait, celles d'Aristote surtout. C'étaient principalement les Épicuriens, les Stoïciens, et avant tout les philosophes de la nouvelle Académie qu'il avait étudiés, parce que c'étaient les écoles qui l'intéressaient le plus; car elles étaient les seules qui dans ce temps fussent en vogue chez les Romains. Il ne paraît pas avoir possédé lui-même beaucoup d'ouvrages d'Aristote, puisqu'il en cherche des exemplaires dans la bibliothèque du jeune Lucullus.¹ Il avait donc apparemment trouvé cette citation dans l'ouvrage d'un Épicurien, puisque c'est un Épicurien qui parle; et le dogme d'Aristote n'a pas été moins mutilé que les idées des autres philosophes développées par Velleius dans cette histoire de la philosophie, que Cicéron lui fait exposer. Cicéron² avoue lui-même l'impertinence avec laquelle le personnage qu'il introduit dans son dialogue, émet son jugement sur les différents systèmes des autres philosophes. Cependant quelle que soit la maladresse qu'ait montrée ou Velleius, ou Cicéron lui-même, ou celui dont Cicéron a pris cette citation, il est impossible de méconnaître³ dans cette exposition de Cicéron la doctrine du *νοῦς* (*mens*), qui se trouve dans le douzième livre de la Métaphysique (chap. 6 et suivants), où Aristote dit que le *νοῦς* comme pensée de la pensée (*νόησις νοήσεως*) est le premier principe des choses, la cause immuable de tout

1. De Finibus, III, 3.

2. De natura Deorum I, 8: Tum Velleius fidenter sane, ut solent isti, nihil tam verens, quam ne dubitare aliqua de re videretur; etc.

3. Titze (l. c., p. 84-87) a constaté l'identité des deux passages par une comparaison détaillée et exacte.

mouvement. Il ajoute que sa première émanation est le mouvement du ciel, aux sphères duquel Aristote accorde la divinité, précisément parce qu'elles sont la première manifestation du principe divin de tout mouvement. Aristote n'attribue donc pas la divinité tantôt au *νοῦς*, tantôt au monde, tantôt au ciel, comme Cicéron lui en fait le reproche. Mais il avance que la substance intellectuelle de Dieu se manifeste dans la nature et dans le cours des astres, sans s'y perdre et sans être, pour ainsi dire, hors de soi. Malgré cette émanation, elle reste toute en soi et pour soi; et ce qu'elle a créé, les flambeaux célestes et tout le monde, prend part, selon Aristote, à sa divinité. « Une ancienne tradition, dit-il, que nos ancêtres nous ont laissée, porte que les sphères sont des dieux, et que la divinité embrasse toute la nature. Si nous ôtons de cette tradition tout ce qui appartient à la mythologie, il nous reste l'idée que les premières substances qui forment les sphères célestes, sont de nature divine; et d'après ce que nous venons d'exposer, cela est tout-à-fait juste. »

Cicéron ne semble donc point connaître encore la nouvelle rédaction de la métaphysique, puisqu'il en cite un passage comme se trouvant dans l'ancienne édition, *περι φιλοσοφίας*. Le traité *De Natura Deorum* était donc écrit, avant que la nouvelle édition d'Andronicus eût été faite; ou Cicéron a emprunté cette citation d'un auteur, qui écrivait dans un temps où l'ouvrage *περι φιλοσοφίας* n'avait point encore paru comme partie intégrante de la Métaphysique. Mais Cicéron dit que ce passage se trouve dans le troisième livre *περι φιλοσοφίας*, et d'après l'ordre actuel de ces trois livres, s'ils sont

1. Métaphys. XII, ch. 8, p. 254, l. 5-16.

identiques avec les trois derniers livres de la métaphysique, nous lisons ce passage dans le premier livre *περί φιλοσοφίας*, c'est-à-dire le douzième de la Métaphysique. Cependant cette difficulté ne doit pas nous effrayer, car elle confirme au contraire l'hypothèse que nous venons de développer. Le douzième livre doit évidemment être placé après le quatorzième, comme nous allons le prouver. Ces trois livres de la Métaphysique traitent de la substance éternelle, du premier principe de toutes choses; sujet qui pouvait bien être celui d'un livre, dont le titre était *περί φιλοσοφίας*. Les livres précédents de la Métaphysique exposent, au contraire, les principes des autres substances, c'est-à-dire des substances sensibles et finies. Ces trois derniers livres forment donc un tout à eux seuls. Or, dans le treizième et le quatorzième livre, Aristote dit ce que la substance première n'est pas, en réfutant les Platoniciens et les Pythagoriciens, qui ont prétendu que les idées et les nombres sont cette substance primitive. Dans le douzième livre, il développe d'une manière positive la nature de cette substance. Il prouve qu'elle est la pensée de la pensée, dont la substance est l'actualité et l'entéléchie absolue elle-même (*ἐνέργεια*, *ἐντελέχεια*). Cependant jamais la méthode d'Aristote n'est de développer d'abord la nature de son objet, et de passer ensuite à la réfutation de ses prédécesseurs, qui ont traité de la même matière; il observe toujours la marche contraire. Il faut donc transposer ces livres de la manière indiquée : XIII, XIV, XII.

Cependant cette transposition n'est pas une supposition seulement, que toutefois nous serions en droit de faire, parce qu'elle est amenée nécessairement par l'analogie constante des autres écrits d'Aristote, sans au-

comme exception. Mais il a soin de nous apprendre lui-même, au commencement du treizième livre, que ce livre se trouvait à la tête de tout ce traité. Le commencement est intéressant encore à d'autres égards. Examinons-le donc attentivement :

Περὶ μὲν οὖν τῆς τῶν αἰσθητῶν οὐσίας εἴρηται τίς ἐστίν, ἐν μὲν τῇ μεθόδῳ τῇ τῶν φυσικῶν περὶ τῆς ὕλης, ὕστερον δὲ περὶ τῆς κατ' ἐνέργειαν.

Il dit qu'il ne parle plus ici de la substance sensible, mais de la substance intelligible, éternelle ; que la substance sensible a été traitée dans les livres de la φυσικὴ ἀκρόασις¹, et dans le livre sur l'actualité. Ce dernier est le neuvième livre de la Métaphysique (Θ), comme on le voit facilement par la lecture de ce livre. Le ὕστερον qu'il ajoute, prouve que la Métaphysique est la suite de la Physique ; aussi avons-nous vu plus haut (C), que dans la Physique, il fait espérer au lecteur la Métaphysique. Ces deux ouvrages tiennent donc ensemble à peu près comme le livre ἠθικὰ Νικομαχεῖα et la Politique, puisque les derniers mots de la Morale (λέγουμεν οὖν ἀξίωμα) forment la transition à la Politique, et que l'auteur cite dans la Politique un passage de la Morale en disant πρότερον². Il serait donc prouvé qu'Aristote lui-même est la cause du nom que la Métaphysique reçut dans la suite, s'il ne l'a pas donné déjà lui-même à la collection des livres qu'il destinait à former sa philo-

1. Il nomme souvent cet ouvrage τὰ φυσικά : Métaph. VIII, ch. 1, p. 166, l. 8 ; XIV, ch. 1, p. 280, l. 22. Et tantôt un, tantôt deux manuscrits de Bekker ont également ce titre, mais seulement depuis le troisième livre.

2 Polit. III, 9 : καθάπερ εἴρηται πρότερον ἐν τοῖς ἠθικοῖς. Comparez : E th. Nicomach. V, 5.

sophie première. D'autres cependant croient, avec plus de fondement peut-être, que la citation *ἐν τῇ μεθόδῳ τῇ τῶν φυσικῶν περὶ τῆς ὕλης*, désigne le huitième livre de la Métaphysique, parce qu'Aristote y traite de la matière comme principe de la substance physique. On pourrait y ajouter encore le septième livre où Aristote parle également de la forme et de la matière comme principes des substances sensibles.

Quoi qu'il en soit, la suite du passage est ce qui nous intéresse plus particulièrement ici :

Ἐπεὶ δ' ἡ σκέψις ἐστὶ, πότερον ἔστι τις παρὰ τὰς αἰσθητὰς οὐσίας ἀκίνητος καὶ αἰθέριος ἢ οὐκ ἔστι, καὶ εἰ ἔστι τις ἐστὶ, πρῶτον τὰ παρὰ τῶν ἄλλων λεγόμενα θεωρητέον.

Or, ce qu'Aristote veut traiter ici en premier lieu, serait, suivant l'ordre actuel des livres, le dernier point, puisque les deux derniers livres, dont le résultat est purement négatif, contiennent une réfutation de ses devanciers, qu'il voulait donner la première. Et ce que, dans ce passage, il dit vouloir examiner ensuite, c'est-à-dire s'il existe une substance immuable et éternelle, et quelle est sa nature, est l'objet du douzième livre. Si le treizième succédait au douzième, Aristote promettrait donc dans le treizième livre une chose déjà accomplie dans le douzième, avant de l'avoir promise. On ne conçoit pas comment, si cet ordre, ou plutôt ce désordre a déjà pour censeur Andronicus de Rhodes, la contradiction dans laquelle Aristote se mettrait avec lui-même, aurait pu échapper à cet éditeur. Cette inadvertance du célèbre péripatéticien excuserait en quel-

1. Samuel Petit, l. c. p. 41-42.

que sorte les autres éditeurs de la Métaphysique qui , sans exception jusqu'à nos jours , out tous commis la même faute.

Syrien , dans son commentaire manuscrit sur le treizième et le quatorzième livre de la Métaphysique , n'a pas non plus la moindre idée de la nécessité de cette transposition. Et quoique , à la fin du commentaire sur le troisième livre (B), il regarde le douzième comme le plus essentiel , parce qu'il résout la plupart des problèmes énoncés dans le troisième , cependant dans le reste de son commentaire , il ne fait que l'apologie de Platon et de Pythagore , en disant dans la préface du commentaire sur le treizième livre , qu'il ne veut pas paraître détracteur d'Aristote , qu'il reconnaît son mérite dans la logique , la morale , la physique et les autres livres de la Métaphysique , et que ce philosophe ne s'est trompé que dans les deux derniers. D'après Syrien le proverbe *Finis coronat opus* , ne pourrait donc pas s'appliquer à la Métaphysique , mais bien , dans notre supposition , si nous mettons le douzième livre à la fin.

Le livre *περι φιλοσοφίας* se termine alors par un vers d'Homère :

Οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίῃ· εἷς κοίρανος ἔστω.

L'univers est une monarchie , parce qu'il n'y a qu'un principe premier. Cette fin n'est pas indigne d'un philosophe , surtout si nous réfléchissons que c'est un de ses premiers ouvrages. Un des philosophes les plus distingués de l'Allemagne , l'Aristote de notre siècle , a de même terminé par les vers d'un poète national celui de ses chefs-d'œuvre , par lequel il a débuté. Après avoir exposé tous les arguments que fournit la raison , un philosophe peut bien citer à l'appui de son opinion l'auto-

rité d'un poète, comme Aristote le dit lui-même dans le second livre, chap. 3, p. 39, l. 26-27 :

Oi δὲ μάρτυρα ἀξιούσιν ἐπάγεσθαι ποιητήν.

Le commentaire d'Alexandre d'Aphrodisias lui-même prouve, que le douzième livre est le dernier. Car, quoique Fabricius, comme nous l'avons déjà vu ci-dessus (B), et après lui Buhle¹ prétendent, que dans les bibliothèques on trouve en manuscrit des commentaires grecs d'Alexandre aussi sur le treizième et le quatorzième livre de la Métaphysique, et que Syrien² cite même le commentaire d'Alexandre sur ces deux derniers livres ; cependant toutes les éditions latines, qui ont paru de ce commentaire, ne contiennent que les douze premiers livres ; de sorte que le douzième est le dernier. En effet, si nous ne voulons pas ranger le treizième et le quatorzième livre avant le douzième, ils paraissent tout à fait déplacés et inutiles. Car pourquoi réfuter encore l'erreur, après avoir montré la vérité dans tout son lustre et dans tout son éclat, comme le douzième livre le fait réellement ? Et, même, quelle que soit la place qu'on assigne à ces deux derniers livres, jamais ils ne paraîtront fort nécessaires, et semblent n'avoir eu le bonheur de faire partie de la Métaphysique, que parce que, d'ancienne date, ils étaient réunis au douzième livre qui évidemment est la perle de toute la Métaphysique. Alexandre a donc eu raison de ne pas les commenter. En général, il se met dans le juste point de vue, en tâchant, dans tout son commen-

1. Aristot. Opera omnia: Vol. 4, p. 293.

2. Ad Metaph. XIII, c. 6, p. 271, l. 6-7; l. 10-12; ad XIV, c. 5, p. 303, l. 2-3.

taire, de défendre la place de chaque livre contre ceux qui, déjà de son temps, ont reproché à la Métaphysique de manquer d'ordre. S'il n'a pas commenté le treizième et le quatorzième livre, c'est apparemment parce qu'il désespéra de pouvoir les rattacher naturellement à tout le reste de la Métaphysique. Syrien, au contraire, qui aime à prendre le parti de Platon contre Aristote, a choisi de préférence ces livres pour les commenter, afin d'avoir une occasion de défendre Platon contre les réfutations de son disciple.

A l'hypothèse, que le douzième livre est le dernier, paraît s'opposer le passage XIV, ch. 2, p. 293, l. 24-22 : οὐκ αἰ ταίνυν-εἰ ἀίδια, εἴπερ μή ἀίδιόν τὸ ἐνδεχόμενον μή εἶναι, καθάπερ ἐν ἄλλοις λόγοις συνέβη πραγματεύσθηναι, où il parle d'une idée qu'il développe dans le douzième, chap. 6, p. 246, l. 15-16 : οὐ γὰρ ἔσται κίνησις ἀέδος ἐνδέχεται γὰρ τὸ δυνάμει οὐ μὴ εἶναι. Mais il pouvait avoir énoncé cette idée déjà dans un autre ouvrage, ce que ἐν ἄλλοις λόγοις semble indiquer. Ou plutôt le troisième livre *περί φιλοσοφίας*, c'est-à-dire le douzième de la Métaphysique, faisait un traité à part, avant que, réuni aux deux autres livres, il vint former l'ouvrage *περί φιλοσοφίας*¹.

Mais outre le passage de Cicéron, nous avons encore d'autres preuves tirées du douzième livre, qui attestent qu'il est proprement le quatorzième. La fin du quatorzième livre (N), par exemple, où l'auteur dit que les êtres mathématiques ne sont pas principes, se rattache très-bien au commencement du douzième où il promet de chercher les principes :

1. Voyez ci-après : d.

Ἔοικε δὲ τεκμήριον εἶναι τὸ πολλὰ κακοπαθεῖν περὶ τὴν γένεσιν αὐτῶν καὶ μηδένα τρόπον δύνασθαι συνείραι, τοῦ μὴ χωριστὰ εἶναι τὰ μαθηματικὰ τῶν αἰσθητῶν, ὡς ἔνιοι λέγουσι, μηδὲ ταύτας εἶναι τὰς ἀρχάς.

et :

Περὶ τῆς οὐσίας ἡ θεωρία τῶν γὰρ οὐσιῶν αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ αἷτια ζητοῦνται.

Ensuite, Aristote parle dans le douzième livre comme s'il avait déjà réfuté et mis à l'écart la doctrine des idées, chap. 6, p. 246, l. 10-14. Enfin, il dit qu'il faut se rappeler les opinions des autres (μεμνησθαι καὶ τὰς τῶν ἄλλων ἀποφάσεις), chap. 8, p. 250, l. 12-13, où l'auteur ne pouvait point avoir en vue le premier livre de la Métaphysique, qui traite également des dogmes de ses prédécesseurs, parce que originairement les trois derniers livres faisaient un tout isolé.

C.

PREUVES GÉNÉRALES DE L'IDENTITÉ DE L'OUVRAGE ΠΕΡΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ AVEC LES TROIS DERNIERS LIVRES DE LA MÉTAPHYSIQUE.

Cependant, malgré toutes les preuves que nous avons alléguées jusqu'ici, il n'est pas encore hors de contestation, si les trois derniers livres de la Métaphysique sont en effet l'ouvrage *περὶ φιλοσοφίας*. Car aux objections particulières que j'ai réfutées ci-dessus, viennent s'en joindre de générales qui ne se rapportent pas à l'un des trois livres seulement. Une difficulté beaucoup plus grave que celles dont nous nous sommes occupés jusqu'à présent, c'est celle-ci. Dans le passage de la *Auscultatio physica* (II, 2), où Aristote cite la *φιλοσοφία πρώτη*,

qui d'après un passage du I. 1, ch. 9, n'était point encore écrite, il allègue un peu plus haut les livres *περί φιλοσοφίας* comme un ouvrage qui a déjà paru :

Ἔσμεν γάρ πως καὶ ἡμεῖς τέλος· διχῶς γάρ τὸ οὐ ἔνεκα· εἴρηται δ' ἐν τοῖς περί φιλοσοφίας.

La première question qui se présente ici, c'est de savoir, si cette citation peut s'appliquer aux trois derniers livres de la *Métaphysique*. Le seul passage que nous pourrions produire serait : XII, chap, 7, p. 248, l. 4, etc ; mais aussi suffit-il. Nous pouvons hardiment avancer que c'est l'endroit, auquel Aristote a voulu renvoyer le lecteur de la *Physique*. Car dans le passage de ce livre, dont nous venons de transcrire quelques mots, il dit un peu auparavant, que le but est ou bien le meilleur état d'une chose (*βούλεται γάρ οὐ πᾶν εἶναι τὸ ἔσχατον τίλος, ἀλλὰ τὸ βέλτιστον*), ou bien la chose ou la personne elle-même, qui se trouve dans ce meilleur état (*καὶ χρώμεθα ὡς ἡμῶν ἔνεκα πάντων ὑπαρχόντων· ἔσμεν γάρ πως καὶ ἡμεῖς τέλος*). *Simplicius* ² explique très-bien cette double signification du but :

Ἀλλὰ πῶς ἡμεῖς τέλη, καὶ πῶς χρώμεθα πᾶσιν ; ἢ ὅτι διχῶς τὸ τέλος· τὸ μὲν ὡς τὸ οὐ ἔνεκα ἢ ἔφεσις, ὃ περ σκοπὸν οἱ νεώτεροι καλοῦσιν, οἷον ἡ ὑγίεια, ἧς ὁ ἰατρός στοχάζεται. τὸ δὲ ἐν ᾧ τοῦτο ἔστι καὶ ᾧ περιγίγνεται, ὡσπερ ὁ ὑγιάινων· τοῦτο γάρ ἐστι τέλος ὡς ᾧ· τὸ, δὲ καὶ ἡμεῖς ἔσμεν.

Aristote ³ lui-même donne la même explication en moins de mots :

Διτῶς δὲ τὸ οὐ ἔνεκα· τό τε οὐ καὶ τὸ ᾧ.

1. Voir ci-dessus ; C, p. 24, note deuxième.

2. In *Aristot. Physica*, f. 61, B. - Voyez p. 112, de la traduction latine (Venet. ap. Hieronym. Scotum, 1558).

3. De *Anima* II, 4.

Comparons maintenant notre passage de la Physique avec celui de la Métaphysique, dans lequel nous avons cru reconnaître la citation d'Aristote. Il dit dans ce dernier, que « le souverain bien est le but, la cause finale, « comme principe moteur de notre désir et de notre « pensée ». A cet égard le but est le meilleur état de notre être. Mais, continue-t-il : « le but appartient à un « être dont une partie existe et dont l'autre n'existe pas « (ἔστι γὰρ τιμὴ τὸ οὐ ἕνεκα, ὧν τὸ μὲν ἔστι τὸ δὲ οὐκ ἔστι). » Tel être doit donc se mettre en mouvement, pour atteindre ce qui lui manque encore. Voilà le second sens du but. La pensée qu'Aristote nomme le principe du mouvement qui nous porte au souverain bien, est en nous, de sorte que nous sommes nous-mêmes ce principe. Il est donc prouvé avec évidence, qu'Aristote a eu en vue ce passage de la Métaphysique, lorsque dans sa Physique il cite son ouvrage *περὶ φιλοσοφίας*.

Mais même en cas que l'identité de cette citation ne fût pas aussi palpable qu'elle l'est en effet, nous n'aurions point pour cela perdu notre cause. Car dussions-nous ne pas retrouver ce passage de l'écrit *περὶ φιλοσοφίας* dans la Métaphysique, d'après ce que nous avons dit plus haut (A, vers la fin), cette difficulté pourrait encore s'applanir. Car, si les trois livres *περὶ φιλοσοφίας*, qui traitent de la substance première, formaient d'abord toute la Métaphysique et ont été ensuite réunis avec des changements aux autres livres de la Métaphysique, lorsque Aristote étendit le plan de cette dernière et la donna sous sa forme actuelle, devrions-nous nous étonner de ne plus trouver tel ou tel passage dans un livre qui n'est plus absolument le même ?

Simplicius dans son commentaire sur ce passage d'Aristote (l. c.) tranche la question, en disant qu'Aristote

ne cite pas du tout ici son ouvrage *περί φιλοσοφίας*, mais sa *Morale*, où sans doute il parle en détail de la notion du but et de ses différentes acceptions ; et qu'il nomme la *Morale*, philosophie, en opposition à la *Physique* qu'il traite maintenant :

Γέγονε δὲ ἡ διαίρεσις αὐτῶ ἐν τοῖς Νικομαχεῖοις ἠθικοῖς, ἃ *περί φιλοσοφίας* καλεῖ, φιλοσοφίαν ἰδιαίτερον *καλῶν πᾶσων τῶν ἠθικῆν πραγματειῶν.* ¹

Cependant cette explication de Simplicius est très-forcée. Car, l'ouvrage *φυσικὴ ἀκρόασις* appartient beaucoup plus à la philosophie proprement dite ou aux ouvrages ésotériques (*οἱ κατὰ φιλοσοφίαν λόγοι*) que la *Morale*, si une fois nous voulons admettre cette fausse division en écrits exotériques et ésotériques. ² Simplicius a confondu les mots *οἱ κατὰ φιλοσοφίαν λόγοι* qui signifient œuvres ésotériques ou plutôt hautes sciences, avec les mots *οἱ περί φιλοσοφίας λόγοι* qui désignent un écrit particulier d'Aristote. D'ailleurs le passage de la *Morale* (I, c. 2) :

Εἰ δὴ τι τέλος ἐστί τῶν πρακτῶν ὃ δὲ αὐτὸ βουλευόμεθα, τὰ ἄλλα δὲ διὰ τοῦτο,

le seul, que l'on puisse appliquer ici, parle seulement de buts subordonnés à un but principal, mais pas du tout de cette double nature du but qu'il développe dans les passages de la *Physique* et de la *Métaphysique*

1. Jean Philoponus copie Simplicius, comme toujours. Il dit in *Arist. Physica*, f. 15 : *εἰρησθαι δὲ φησι τὴν διαίρεσιν ταύτην τοῦ οὗ ἔνεκα καὶ ἐν τοῖς περί φιλοσοφίας λόγοις δὲ τοῖς ἠθικοῖς, ἃ περί φιλοσοφίας, διότι τὸ φιλόσορον ἔθος δὲ αὐτῶν ἐκκελεῖται.*

2. Comparez Michelet : *Commentarius in Aristotelis Ethica Nicomachea*, I, c. 5, § 6, p. 35-39.

dont nous venons de faire l'examen. Aristote ne peut donc pas avoir voulu citer sa Morale.

Néanmoins cette explication de Simplicius nous apprend deux choses : d'abord, que Simplicius ne possédait plus le livre *περι φιλοσοφίας* dans sa forme primitive, parce qu'il n'entreprit pas de chercher cette citation là où, d'après l'autorité d'Aristote lui-même, elle devait se trouver. Car, s'il avait pu la constater, certainement il ne se serait pas vu réduit à une explication aussi forcée. Dans son commentaire sur le passage du livre *περι ψυχής*,¹ il admet, à la vérité, l'existence d'un écrit particulier dont le titre était *περι φιλοσοφίας*. Mais dans cet endroit il pouvait apparemment profiter de la citation d'un de ses prédécesseurs qui l'ont abandonné ici. En second lieu, cette explication de Simplicius nous prouve que dans la forme actuelle de ces trois livres, c'est-à-dire dans les trois derniers de la Métaphysique, il n'a pas voulu, comme nous l'avons essayé nous-mêmes, chercher un endroit, qu'il pût reconnaître comme identique avec la citation d'Aristote ; et que par conséquent il n'était pas convaincu de l'identité des trois derniers livres de la Métaphysique avec l'ouvrage *περι φιλοσοφίας* : ce qui considéré en soi, a dû sans doute nous paraître plus vraisemblable.²

Mais, dira-t-on, quelque constatée que soit par cette citation l'identité de l'ouvrage *περι φιλοσοφίας* avec les trois derniers livres de la Métaphysique, toujours est-il très-singulier que dans le même chapitre de la Physique Aristote ait cité le même livre une fois sous le titre *περι φιλοσοφίας*, et ensuite sous celui de *πρώτη φιλοσοφία*. Et

1. Voyez ci-dessus : a, au commencement, p. 29.

2. Voir ci-dessus : a, vers la fin, p. 31-32.

voilà proprement le nœud de la difficulté. Je réponds à cette objection que, dans le temps où Aristote écrivait l'ouvrage *φυσική ἀκρόασις*, il n'avait pas encore le plan de réunir les trois livres *περί φιλοσοφίας* à la Métaphysique. Il pouvait donc les citer comme un écrit indépendant, et promettre en même temps le grand ouvrage *περί πρώτης φιλοσοφίας* dont le plan était à la vérité déjà dans sa tête, mais pas encore avec tous les détails et de la même manière qu'il réalisa ensuite. D'ailleurs, puisque les citations, que nous rencontrons dans les différents ouvrages d'Aristote, ne sont pas toutes de la même édition, beaucoup de livres d'Aristote renvoyant mutuellement de l'un à l'autre, de sorte qu'une foule de citations doivent avoir été ajoutées dans les nouvelles éditions, il serait possible que ces deux citations appartenissent à différentes éditions : celle de *περί φιλοσοφίας* à une édition antérieure, lorsque ces livres formaient encore un ouvrage indépendant, celle de la *φιλοσοφία πρώτη* à une édition plus récente, lorsque Aristote avait déjà conçu le plan de la Métaphysique, telle que nous la possédons maintenant.

Enfin, on pourrait encore avancer contre l'hypothèse de l'identité de ces deux ouvrages que, dans beaucoup de passages des trois derniers livres de la Métaphysique, Aristote cite les livres antérieurs ; ce qui semble prouver qu'ils ont toujours été précédés et qu'ils ont toujours fait un tout avec eux. Dans le treizième livre, chap. 6, p. 270, l. 27, par exemple, il allègue le premier livre : *ὡς τὸ πρῶτον ἐπισκοποῦμεν*. Voyez ensuite : XII, chap. 6, p. 247, l. 8-10, et XIII, chap. 1, p. 258, l. 29, où il cite le neuvième livre ; XIII, chap. 2, p. 259, l. 31-32, où il renvoie au troisième, etc. Mais ces citations peuvent avoir été ajoutées, lorsque dans une nouvelle

rédaçtion tous les livres furent réunis en un grand tout. Voilà pourquoi, si les trois derniers livres de la Métaphysique sont en effet l'ouvrage *περί φιλοσοφίας*, nous n'aurions pourtant pas sujet de nous étonner d'y voir citer la Physique comme un ouvrage achevé, après les avoir vu citer dans ce livre même, comme étant également achevés. Voyez: XII, chap. 8, p. 250, l. 31, p. 251, l. 1, *δέδεικται δ'έν τοῖς φυσικοῖς περί τούτων*, et XIII, chap. 9, p. 286, l. 20 - 21, *τὰ μὲν έν τοῖς περί φύσεως εἴρηται*. Ces mots ont été ajoutés, lorsque les livres *περί φιλοσοφίας* devinrent partie intégrante de la Métaphysique.

d.

LES TROIS LIVRES ΠΕΡΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ AVAIENT AUSSI LE TITRE ΠΕΡΙ ΤΑΓΑΘΟΥ ET ΠΕΡΙ ΙΔΕΩΝ : CE QUI FOURNIT DE NOUVELLES PREUVES DE LEUR IDENTITÉ AVEC LES TROIS DERNIERS LIVRES DE LA MÉTAPHYSIQUE.

Muret¹ et d'autres après lui ont tiré des mots de Simplicius cités ci-dessus (a, p. 29), *περί φιλοσοφίας μὲν νῦν λέγει τὰ περί τοῦ ἀγαθοῦ κ. τ. λ.*, la conséquence ultérieure, que les trois livres *περί φιλοσοφίας* avaient aussi le titre de *περί τοῦ ἀγαθοῦ*. Et nous n'avons aucun lieu de douter de la vérité de cette notice. Ce livre pouvait très-bien avoir un double titre, comme le livre d'Aristote *φυσική ἀκρόασις* (ou *φυσικά*) porte aussi dans les éditions ordinaires

1. *Varia*, VII, 21.

le titre *περι ἀρχῶν*.¹ Mais si Ménage (l. c.) ajoute, que Samuel Petit² réfute Muret par là même qu'il prouve que ces livres *περι φιλοσοφίας* sont identiques avec les trois derniers livres de la Métaphysique, je ne vois pas la contradiction qui existe entre les opinions de ces deux savants, à moins qu'il ne soit impossible que le titre de *περι τοῦ ἀγαθοῦ* convienne à ces trois derniers livres de la Métaphysique.³ Or, cela est si peu juste, qu'au contraire l'évidence de ce double titre renforce encore la probabilité, que les trois derniers livres de la Métaphysique sont véritablement l'ouvrage *περι φιλοσοφίας*.

En effet, le douzième, le treizième et le quatorzième livre de la Métaphysique s'occupent du premier principe de toutes choses. Ce principe, Platon et Aristote le nomment Dieu. Dieu, suivant Platon⁴, est le souverain bien, appelé *αὐτοἰάγαθον*, ou aussi *τάγαθόν* comme dit Aristote. Il est donc probable qu'Aristote, ayant perdu par la mort de Platon le commerce intime qui, pendant dix-sept ans, depuis sa vingtième année, l'avait attaché à son maître, et voulant exposer les dogmes de celui-ci sur

1. Parmi les trois manuscrits que Bekker a comparés pour l'édition de cet ouvrage, un seul a le double titre, un autre porte seulement le premier titre, et le dernier n'en a pas du tout.

2. L. c. p. 50-51.

3. Diogène de Laerte cite, outre les trois livres *περι φιλοσοφίας* dans son catalogue (§ 22), trois livres *περι ταγαθοῦ*. C'est le même livre portant différents titres dans deux bibliothèques différentes, ou dans deux exemplaires de la même bibliothèque, sans que Diogène se soit aperçu de l'identité du contenu.

4. Phædrus, p. 246, édition de Henri Étienne (P. 39, édit. de Bekker); Timæus, p. 20, (p. 25), etc.

le premier principe des choses ¹, a donné à ce livre le titre de *περί τάχαθου*. Les cours de Platon sur cette matière, *αἱ ἄγραφοι συνουσίαι* suivant l'expression de Jean Philoponus que nous avons citée (a, p. 29), portent également chez les commentateurs le nom de *περί τάχαθου*, et ont été conservés sous le même titre par plusieurs de ses disciples ². Simplicius dit ³ :

Λάβοι δ' ἄν τις καὶ παρὰ Σπενυσίππου καὶ παρὰ Ξενοκράτους καὶ τῶν ἄλλων, οἱ παρεγένοντο ἐν τῇ περὶ τάχαθου τοῦ Πλάτωνος ἀκροάσει· πάντες γὰρ συνέγραψαν καὶ διεσώσαντο τὴν δόξαν αὐτοῦ, καὶ ταύταις αὐτὸν ἀρχαῖς χρῆσθαι λέγουσι.

et dans un autre endroit ⁴, en parlant également de Platon :

Ἐλεγεν ἐν τοῖς περὶ τάχαθου λόγοις, οἷς ὁ Ἀριστοτέλης καὶ Ἡρακλείδης καὶ Ἐστιᾶος καὶ ἄλλοι τοῦ Πλάτωνος ἐταῖροι παραγενόμενοι ἀνεγράψαντο τὰ ρηθέντα ἀνιγματοδῶς, ὡς ἐρήθη.

et bientôt après :

Καὶ ὁ Ἀλέξανδρος δὲ καὶ αὐτὸς ἐκ τῶν περὶ τάχαθου λόγων τοῦ Πλάτωνος ὁμολογῶν λέγειν οὕς ἰστόρησαν Ἀριστοτέλης τε καὶ οἱ ἄλλοι τοῦ Πλάτωνος ἐταῖροι, ταδὶ γέγραφε.

Mais tandis que les autres disciples de Platon dans leurs ouvrages ne firent que rapporter les mots et les

1. Avant ce temps il paraît n'avoir rien écrit en matière de philosophie, et n'avoir publié qu'un livre *Παρρησιαί* (Diogène de Laerte V, § 26), des ouvrages de rhétorique, etc. Comparez Stahr, *Aristotelia*, t. 1, p. 69-70, et tout le chapitre, p. 37-73.

2. Car Platon lui-même n'a nulle part, dans ses dialogues, développé de pareilles idées; il les touche seulement dans le *Philèbe*.

3. *Commentar. in Arist. Auscult. physic.* fol. 32, B. (traduction latine fol. 25, a).

4. *Ibid.* f. 104, B (traduction latine, f. 166-167).

idées de Platon, Aristote dans le sien les réfuta en même temps, et développa à la fin ce qu'il entendait lui-même par le souverain bien (dans le douzième livre de la Métaphysique).

Ainsi, ce n'est pas Platon seulement, c'est Aristote lui-même, qui donne le nom de Bon à Dieu, le principe de toutes choses. Car, de tous les principes, dit-il, la cause finale est la plus excellente : le Bien et le Meilleur (*τὸ ἀριστον*) est la cause finale vers laquelle tendent toutes choses. Dieu étant donc le principe le plus excellent, il est le souverain Bien.

Aussi, les trois derniers livres de la Métaphysique eux-mêmes nous fournissent d'abondantes preuves que le titre *περὶ τὰ γαθοῦ* leur convient très-bien. D'abord, dans un passage (XIII, ch. 3, p. 265, l. 10-25), Aristote, pour excuser en quelque sorte Platon et Pythagore d'avoir pris les substances mathématiques pour premier principe, réfute l'opinion de ceux qui prétendent que les sciences mathématiques ne prononcent pas sur le Bien et le Beau ; car « l'ordre et la symétrie, dit-il, « les espèces les plus importantes du Beau, sont principalement du ressort des mathématiques. »

Mais le passage le plus concluant se trouve XIV, ch. 4, p. 300, l. 25, jusqu'à la fin du livre, où il prouve

1. Il est donc évident que le commencement du passage de Cicéron *De Natura Deorum* I, 43, mentionné ci-dessus b, p. 29, dont le mot *uno* a donné bien, de la besogne aux critiques, doit être lu de la manière suivante : a magistro Platone UNUS dissentiens. Car les autres disciples de Platon ne se sont pas éloignés des opinions de leur maître. *Uno* n'offre en effet aucun sens ; mais les corrections de Petit (l. c. p. 46) *una*, et de Brandis (l. c. p. 8) *non* ne valent guère mieux. Titze (l. c. p. 74) propose de lire *non uno*, ce qui serait insipide.

2. *Mét.* I, ch. 2, p. 7, l. 17-21 ; p. 8, l. 29-30, etc.

en détail que ceux qui admettent que les idées et les nombres sont le premier principe de toutes choses, ne peuvent pas l'identifier avec le Bon, quoique ce soit là pourtant l'intention de Platon du moins. Cette contradiction manifeste, dans laquelle Aristote met Platon avec lui-même, est donc le résultat substantiel de la réfutation contenue dans ces deux premiers livres. Dans le dernier, c'est-à-dire le douzième, Aristote développant au contraire la véritable nature du Bon, que Platon chercha en vain dans les nombres et dans les idées, explique dans quel sens le Bon, comme pensée de la pensée, est l'esprit divin et le principe de toutes choses; voyez: XII, ch. 7, p. 248, l. 4 et suiv. Il conserva donc à cette matière le titre que son maître lui avait donné; mais il en ajouta un second, celui de *περί φιλοσοφίας*, pour indiquer par là que la connaissance du souverain Bien ou de Dieu est, par excellence, l'objet de la philosophie et la seule sollicitude du philosophe.

D'ailleurs, dans plusieurs passages de Simplicius, nous voyons rapporter des idées contenues dans l'un ou l'autre de ces trois derniers livres de la Métaphysique, et citées par Simplicius, comme se trouvant dans les livres *περί τἀγαθοῦ*. L'un de ces passages est celui que je viens d'alléguer le premier, dont les mots, qui précèdent immédiatement, sont :

λέγει δὲ ὁ Ἀλέξανδρος, ὅτι κατὰ Πλάτωνα πάντων ἀρχὴ καὶ αὐτῶν τῶν ἰδεῶν τό τε ἐν ἔστι καὶ ἡ ἀόριστος δυάς, ἣν μέγα καὶ μικρὸν ἔλεγεν, ὡς καὶ ἐν τοῖς περὶ τἀγαθοῦ Ἀριστοτέλης μνημονεύει. Λάβοι κ. τ. λ.

Les passages de la Métaphysique auxquels cette citation se rapporte sont : XIII, ch. 7, p. 277, l. 7-8.

Ούτε γὰρ ἡ γένεσις ἔσται ἐκ τῆς ἀόριστου δυάδος οὔτ' ἰδέαν ὑδέχεται εἶναι.

Ch. 9, p. 283, l. 12-13 :

Οἱ μὲν γὰρ ἐκ τῶν εἰδῶν τοῦ μεγάλου καὶ τοῦ μικροῦ ποι-
οῦσιν.

P. 284, l. 18-20 :

Ὅπως δ' οὖν λέγουσι ταῦτά συμβαίνει δυσχερῆ, ἅπερ καὶ
τοῖς ἐκ τοῦ ἐγὸς καὶ ἐκ τῆς δυάδος τῆς ἀόριστου.

N, ch. 1, p. 291, l. 28, - p. 292, l. 1 :

Οἱ δὲ τὸ ἄνισον ὡς ἐν τι, τὴν δυάδα δὲ ἀόριστον ποιοῦντες
μεγάλου καὶ μικροῦ, πόρρω λίαν τῶν δοκούντων καὶ δυνατῶν
λέγουσι. (Voyez aussi p. 290, l. 9-12.)

Ch. 2, p. 295, l. 16-18 :

Οὐ γὰρ δὴ ἡ δυάς ἢ ἀόριστος αἰτία οὐδὲ τὸ μέγα καὶ τὸ
μικρὸν τοῦ δύο λευκὰ ἢ πολλὰ εἶναι χρώματα ἢ χυμοὺς ἢ
σχήματα.

Ch. 3, p. 299, l. 26-27 :

Καὶ ἅμα τὸν ἀριθμὸν γενέσθαι ἄλλως ἢ ἐξ ἐνός καὶ δυάδος
ἀόριστου ἀδύνατον κατ' ἐκεῖνον.

Il est vrai qu'Aristote ne nomme nulle part ici Platon
comme l'auteur de cette opinion ; mais dans le dernier
passage il est déjà désigné comme individu, et dans le
premier livre de la Métaphysique, cette opinion lui est
ouvertement attribuée, ch. 6, p. 20, l. 28,—p. 21,
l. 19 :

Ἐπεὶ δ' αἰτία τὰ εἶδη τοῖς ἄλλοις, τακείνων στοιχεῖα ἀπάν-
των ᾤκηθη (Πλάτων) τῶν ὄντων εἶναι στοιχεῖα· ὡς μὲν οὖν
ὑλὴν τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν εἶναι ἀρχάς, ὡς δ' οὐσίαν τὸ ἐν·
ἐξ ἐκείνων γὰρ κατὰ μέθεξιν τοῦ ἐνός τὰ εἶδη εἶναι τοὺς ἀρι-

μούς. Τὸ μέντοι γε ἐν οὐσίαν εἶναι, καὶ μὴ ἕτερόν γέ τι ὄν λέγεσθαι εἶναι, παραπλησίως τοῖς Πυθαγορείοις ἔλεγε, καὶ τὸ τοὺς ἀριθμοὺς αἰτίους εἶναι τοῖς ἄλλοις τῆς οὐσίας ὡσαύτως ἐκείνοις · τὸ δὲ ἀντι τοῦ ἀπείρου ὡς ἐνὸς δυάδα ποιῆσαι καὶ τὸ ἄπειρον ἐκ μεγάλου καὶ μικροῦ, τοῦτ' ἴδιον.

et p. 21, l. 25,—p. 22, l. 3.

Πλάτων μὲν οὖν περὶ τῶν ζητουμένων οὕτω διώρισε · φανερόν δ' ἐκ τῶν εἰρημένων, ὅτι δυοῖν αἰτίαι μόνον κέχρηται, τῆ τε τοῦ τί ἐστὶ καὶ τῆ κατὰ τὴν ὕλην · τὰ γὰρ εἶδη τοῦ τί ἐστὶν αἰτία τοῖς ἄλλοις, τοῖς δ' εἶδεσι τὸ ἐν · καὶ τίς ἡ ὕλη ἢ ὑποκειμένη, καὶ ἥς τὰ εἶδη τὰ μὲν ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν, τὸ δὲ ἐν ἐν τοῖς εἶδεσι λέγεται, ὅτι αὕτη δυάς ἐστὶ τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν.

Le passage du traité *περὶ τάχα* de *Πλάτων*, que *Simplicius* allègue peut donc très-bien être reconnu dans les endroits du treizième et du quatorzième livre de la *Métaphysique* que nous avons transcrits. Et puisque l'écrit *περὶ τάχα* de *Πλάτων* est identique avec les livres *περὶ φιλοσοφίας*, comme on en tombe d'accord, puisque *Simplicius* l'affirme en termes exprès ¹, les derniers le sont aussi avec le douzième, le treizième et le quatorzième livre de la *Métaphysique*.

Le second passage de *Simplicius*, dont nous avons déjà plus haut cité également la fin, confirme aussi cette identité.

Ἀρχὰς γὰρ καὶ τῶν αἰσθητῶν τὸ ἐν καὶ τὴν ἀόριστόν φασὶ δυάδα λέγειν τὸν Πλάτωνα· τὴν δὲ ἀόριστον δυάδα καὶ ἐν τοῖς νοητοῖς τιθεὶς ἄπειρον εἶναι ἔλεγεν · καὶ τὸ μέγα δὲ καὶ τὸ μικρόν ἀρχὰς τιθεὶς ἄπειρον εἶναι ἔλεγεν ἐν τοῖς περὶ τάχα-*Πλάτων* λόγοις κ. τ. λ.

1. Voir ci-dessus : a, au commencement, p. 29.

Et comme ces mots se rapportent encore mieux au premier livre de la Métaphysique qu'aux deux derniers, parce qu'il y est parlé du *ἄπειρον* comme dans le premier livre, on pourrait croire que, d'ancienne date, ce livre était un livre de l'ouvrage *περι φιλοσοφίας*, comme Titze l'a prétendu en effet¹. Mais je crois plutôt que c'est du treizième ou du quatorzième livre que plus tard ce lieu a passé avec quelques modifications dans le premier, lorsque pour rattacher l'ouvrage *περι φιλοσοφίας* à la Métaphysique, l'exposition historique des dogmes y fit place à la critique. Peut-être que les livres *περι φιλοσοφίας*, ayant été écrits encore du vivant de Platon, ou plutôt dans un temps où sa mort récente ne permettait pas encore de l'attaquer ouvertement, Aristote, dans l'ouvrage *περι φιλοσοφίας*, ne le fit qu'indirectement, sans le nommer, jusqu'à ce que, dans le temps qu'il écrivit sa *πρώτη φιλοσοφία*, il pût ouvertement, dans le premier livre, nommer l'auteur du dogme qu'il réfutait.

Mais Si mplicius, en citant dans le premier passage le livre *περι τάγαθού*, s'en rapporte au témoignage d'Alexandre. Cela paraît prouver, qu'il ne pouvait plus se servir lui-même de l'ouvrage *περι τάγαθού*, et en effet, nous avons vu ci-dessus (a, p. 36-38), que vraisemblablement les livres *περι φιλοσοφίας* n'existaient plus du temps de Simplicius comme ouvrage indépendant. Ainsi, puisque Simplicius nous renvoie à Alexandre, c'est à celui-ci qu'il faut s'adresser pour tirer de nouvelles lumières sur l'ouvrage *περι τάγαθού*.

L'endroit d'Alexandre, que Simplicius a signalé, se trouve dans son commentaire² sur le sixième chapitre

1. Voyez ci-après : c.

2. p. 21, a, de la traduction latine.

du premier livre de la Métaphysique (p. 21, l. 15-18).
Les mots grecs transcrits des manuscrits par Brandis¹
sont :

Ἀρχάς τῶν τε ἀριθμῶν καὶ ὄντων τῶν ἀπάντων ἐτίθειτο
Πλάτων τότε ἐν, καὶ τὴν δυνάδα, ὡς ἐν τοῖς περὶ τὰ γα-
θοῦ Ἀριστοτέλης λέγει.

Alexandre reproduisant la même idée plus bas² en-
core une fois, dans son commentaire (Métaph., I,
chap. 9. p. 32, l. 9-19), s'en rapporte, non pas au
livre περὶ τὰ γαθοῦ, mais à celui de περὶ φιλοσοφίας: nou-
velle preuve que ces deux écrits sont identiques.

Le manuscrit grec d'après Brandis³ porte :

Ἐκτίθεται δὲ τὸ ἄρῃσκον αὐτοῖς, ὃ καὶ ἐν τοῖς περὶ
φιλοσοφίας εἴρηκε. Βουλόμενοι γὰρ τὰ ὄντα (αἳ γὰρ οὐσίας
τὰ ὄντα λέγει) ταῦτα δὴ τὰ ὄντα βουλόμενοι ἀνάγειν εἰς τὰς
ἀρχάς ἃς ὑπέθεντο (ἦσαν δὲ αὐτοῖς ἀρχαὶ τῶν ὄντων τὸ μέγα
καὶ τὸ μικρὸν, ἣν ἔλεγον ἀόριστον δυνάδα) εἰς δὴ ταύτην θέ-
λοντες πάντα ἀνάγειν, τοῦ μὲν μήκους ἀρχάς ἔλεγον τὸ βραχὺ
καὶ μακρὸν, ὡς ἐκ μακροῦ τινος καὶ βραχέος τὴν γένεσιν
ἔχοντος τοῦ μήκους, ἃ ἔστι μέγα καὶ μικρὸν, ἢ ὡς πάσης
γραμμῆς ἐν τῷ ἐτέρῳ τούτων οὔσης· τοῦ δὲ ἐπιπέδου τὸ στε-
νὸν καὶ πλατὺ, ἃ καὶ αὐτὰ ἔστι μέγα καὶ μικρὸν.

Brandis lui-même cite comme endroit correspon-
dant: Métaph. XIV, chap. 2, p. 295, l. 29 - p. 296,
l. 1.

Καίτοι χρωῶνται καὶ λέγουσι μέγα, μικρὸν, πολὺ, ὀλί-
γον, ἐξ ὧν οἱ ἀριθμοί· μακρὸν, βραχὺ, ἐξ ὧν τὸ μήκος·

1. L. c. p. 32.

2. P. 39, a, de la traduction latine.

3. L. c. p. 42.

πλατὺ, στενόν, ἐξ ὧν τὸ ἐπίπεδον· βαθύ, ταπεινόν, ἐξ ὧν οἱ ὄγκοι.

Brandis ne se doute pas, que ce passage de la *Méta-physique* est le lieu même de l'ouvrage *περὶ φιλοσοφίας*, qu'Alexandre indique; car comme dans son commentaire il ne connaît pas les deux derniers livres de la *Méta-physique*, il pouvait très-bien les citer comme un écrit indépendant.

Mais ce qu'il y a de plus singulier encore, c'est que Syrien qui ne rejette pas le treizième et le quatorzième livre de la *Métaphysique*, nous renvoie également au livre *περὶ φιλοσοφίας*, au moment même où il commente un passage du treizième livre de la *Métaphysique* (chap. 9, p. 283, l. 12-17), qui contient les opinions de Platon sur le premier principe :

Βουλόμενοι, φησί, καὶ τὰ μεγέθη παράγειν ἀπὸ τῶν δύο ἀρχῶν, τοῦ τε ἐνός καὶ τῆς ἀορίστου δυάδος, ἐκ μὲν τῆς δυάδος φασὶ τὴν τε γραμμὴν τὸ μακρὸν καὶ βραχὺ λαβεῖν, τό τε ἐπίπεδον τὸ στενόν καὶ πλατὺ, τό τε στερεὸν τὸ βαθύ καὶ ταπεινόν. Ταῦτα γὰρ εἶδη ἐκάλουν τοῦ μεγάλου καὶ μικροῦ τοῦ ἐν τῇ ἀορίστῳ δυάδι. Τὴν δὲ κατὰ τὸ ἓν, φησὶν, ἀρχὴν οὐχ ὁμοίως εἰσῆγον ἅπαντες· ἀλλ' οἱ μὲν αὐτοὺς τοὺς ἀριθμοὺς τὰ εἶδη τοῖς μεγέθεσιν ἔλεγον ἐπιφέρειν, οἷον δυάδα μὲν γραμμῆ, τριάδα δὲ ἐπιπέδῳ, τετράδα δὲ στερεῶ. Τοιαῦτα γὰρ ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας ἱστορεῖ περὶ Πλάτωνος· οἱ δὲ μετέξει τοῦ ἐνός τὸ εἶδος ἀπετέλουν τῶν μεγεθῶν.

Le commencement de cette remarque n'étant autre chose qu'une amplification du passage commenté, le mot *τοιαῦτα* ne peut se rapporter qu'aux dernières lignes qui précèdent immédiatement; et l'idée qui y est contenue se retrouve, en effet, tout entière dans un endroit de

la Métaphysique, où suivant Brandis ' Aristote n'a fait que toucher légèrement le même sujet : XIV, chap. p. 299, l. 3-6 :

Ποιοῦσι γὰρ τὰ μεγέθη ἐκ τῆς ὕλης καὶ ἀριθμοῦ, ἐκ μὲν τῆς δυάδος τὰ μήκη, ἐκ τριάδος δ' ἴσως τὰ ἐπίπεδα, ἐκ δὲ τῆς τετραδός τὰ στερεά, ἢ καὶ ἐξ ἄλλων ἀριθμῶν· διαφέρει γὰρ οὐθέν.

Mais les mots du commentaire de Syrien qui sont puisés dans l'ouvrage *περὶ φιλοσοφίας*, nous les lisons presque littéralement (*τοιαῦτα*) dans ce passage de la Métaphysique. Comment donc douter encore de l'identité de ces deux ouvrages? Cependant, ni Brandis ni Syrien n'en ont eu le moindre soupçon; et ce dernier, en citant un passage de l'écrit même qu'il commente, crut alléguer un tout autre ouvrage d'Aristote. Car, empruntant apparemment sa citation du commentaire d'un de ses prédécesseurs, qui aurait eu encore sous les yeux le livre *περὶ φιλοσοφίας* comme ouvrage distinct, et ne pouvant plus la constater lui-même, parce que de son temps cet écrit n'existait plus sous sa première forme, il fait naître à ses lecteurs la fausse opinion que les livres *περὶ φιλοσοφίας* étaient tout-à-fait étrangers aux derniers livres de la Métaphysique, tandis que dans le fait il y a identité entre ces deux écrits.

Cet Alexandrin tombe dans la même erreur à l'égard d'un autre passage de la Métaphysique : XIII, chap. 9, p. 286, l. 6-8.

Ὁ δὲ πρῶτος θέμενος τὰ τε εἶδη εἶναι καὶ ἀριθμούς, τὰ εἶδη καὶ τὰ μαθηματικά εἶναι εὐλόγως ἐχώρισεν.

1. L. c. p. 43.

En commentant ces mots, il dit qu'Aristote lui-même avoue ne rien trouver à redire que Platon ait séparé le nombre comme idée, du nombre mathématique. Syrien ajoute qu'Aristote confirme cela dans un endroit de son second livre *περί φιλοσοφίας* :

Ὅτι καὶ αὐτὸς ὁμολογεῖ μηδὲν εἰρηκέναι πρὸς τὰς ἐκείνων ὑποθέσεις μηδ' ὄλως παρακολουθεῖν τοῖς εἰδητικοῖς ἀριθμοῖς, εἴπερ ἕτεροι τῶν μαθηματικῶν εἶεν, μαρτυρεῖ τὰ ἐν τῷ β' τῶν *περί τῆς φιλοσοφίας* ἔχοντα τοῦτον τὸν τρόπον.

Ces deux passages n'en seraient-ils pas un seul, que ce commentateur, sans le savoir, oblige de se confirmer lui-même? Les mots *τοῦτον τὸν τρόπον* se rapportent à ce qui précède : « Aristote le confirme dans l'ouvrage *περί φιλοσοφίας* de la même manière qu'il l'a énoncé dans « cet endroit de la Métaphysique ». La suite du commentaire,

ὥστε εἰ ἄλλος ἀριθμὸς αἱ ἰδέαι, μὴ μαθηματικὸς δὲ, οὐδεμίαν *περί αὐτοῦ σύνθεσιν* ἔχομεν ἄν. Τίς γὰρ τῶν γε πλείστων ἡμῶν συνήσιν ἄλλον ἀριθμὸν ;

ne contient donc pas les propres termes du livre *περί φιλοσοφίας* cités par Syrien, mais le raisonnement de cet interprète lui-même, comme déjà l'expression *ὥστε*, et bien plus le sens de ces mots, l'indique évidemment : « Si les idées sont un nombre différent du nombre mathématique, il ne souffre pas de composition. Mais « aussi, qui de nous admet un autre nombre que celui-là? »

Brandis, qui dans son texte souligne cette dernière phrase, comme étant une citation des propres termes

d'Aristote, soupçonne, dans la note, qu'ils peuvent tout aussi bien avoir été écrits par Syrien en son propre nom. Les mots que ce dernier ajoute le confirment : « C'est donc à la foule, qui ne connaît d'autre nombre que le nombre arithmétique, qu'Aristote adresse ici son reproche ; il ne touche pas ici l'opinion de ces hommes divins. » Ce maître de Proclus, à la vérité, nous renvoie au second livre *περί φιλοσοφίας*, tandis que le passage qu'il commente se trouve dans le treizième livre de la Métaphysique, c'est-à-dire dans le premier livre *περί φιλοσοφίας*. Mais cette difficulté ne doit pas nous arrêter ; car le troisième livre de la Métaphysique n'est-il pas maintenant encore le second livre *περί φιλοσοφίας* ? D'ailleurs, les livres pouvaient être arrangés encore autrement, puisque Syrien nous dit lui-même, dans son commentaire sur la Métaphysique, XIII, chap. 9, p. 286, l. 14, que quelques commentateurs commençaient déjà ici le quatorzième livre ; dans le fait, ce livre, tel que nous l'avons maintenant, est beaucoup plus court que le treizième.

Mais l'ouvrage *περί φιλοσοφίας ἢ περί τάχαθου*, ou plutôt ses deux premiers livres, le treizième et quatorzième de notre Métaphysique, paraissent encore sous un troisième titre ; c'est celui de *περί ιδεῶν*. Car Syrien, à la fin de son commentaire manuscrit sur le quatorzième livre de la Métaphysique, prétend que ce qu'Aristote y dit contre la théorie des idées et des dogmes des Platoniciens et des Pythagoriciens se retrouve aussi dans le premier livre de cette Métaphysique et dans les deux livres sur les idées :

Ταῦτά ἐστιν ἃ ἐν τούτοις ἀντιλέγει ταῖς τῶν Πυθαγορείων καὶ Πλατωνικῶν ἀνδρῶν θεωρίαις, ἃ δὴ περιέχει καὶ τὰ ἐν

τῶ μείζονι τῶν α' ῥηθέντα, ὡς καὶ ὁ ὑπομνηματιστὴς Ἀλέξανδρος ὑπεσημνήνατο · διὸ καὶ ἡμεῖς τούτοις ἐπιστήσαντες, οὐδ' ἐκεῖνα παραλελοιπέναι νομίζομεν · οὐ μὴν οὐδ' ὅσα ἐν τοῖς περὶ εἰδῶν δύο βιβλίοις πρὸς αὐτοὺς εἴρηκε · σχεδὸν γὰρ κ' ἀκεῖ τὰ αὐτὰ ταῦτα ἀνακυκλοῖ.

Ce commentateur dit donc en termes exprès, que les deux livres sur les idées contenaient à peu près la même chose (σχεδὸν τὰ αὐτά) que les deux derniers livres de la Métaphysique. En faut-il davantage pour être persuadé que ces deux ouvrages sont les mêmes, sauf quelques changements nécessaires que nous avons déjà accordés? Malgré ces preuves si évidentes, il y a encore des savants qui nient l'identité des livres *περὶ φιλοσοφίας*, ou *περὶ ἀγαθοῦ* et *περὶ ιδεῶν*, avec les trois derniers livres de la Métaphysique. L'ouvrage entier se nommait donc *περὶ ἀγαθοῦ* ou *περὶ φιλοσοφίας*, et une partie prenait le titre particulier de *περὶ εἰδῶν* : car très-souvent les livres particuliers qui composent les grands ouvrages d'Aristote, portaient, comme écrits isolés, des titres spéciaux; et dans notre cas les deux livres *περὶ εἰδῶν* semblent même avoir été un ouvrage distinct sous un double point de vue. Avant qu'ils fussent réunis au troisième livre, pour former l'ouvrage *περὶ φιλοσοφίας*, ils parurent isolément sous le titre de *περὶ εἰδῶν β'*. Le troisième livre, c'est-à-dire le douzième de la Métaphysique, avait alors une existence indépendante sous le titre de *περὶ τοῦ ἀγαθοῦ α'*, en un livre; titre que nous trouvons dans le catalogue de l'Anonyme, tandis que celui de Diogène de Laerte, comme nous l'avons dit plus haut (note 3, p. 55), indique trois livres de cet ouvrage. Un manuscrit de Diogène, à la bibliothèque royale de Paris, a cependant, comme l'Anonyme, *περὶ τοῦ ἀγαθοῦ*

α'. Lorsque ensuite ces deux morceaux *περι ειδῶν β'* et *περι τάγαθοῦ α'* furent réunis, pour former les trois livres *περι φιλοσοφίας*, le tout portait encore, outre le nom de *περι φιλοσοφίας*, celui de *περι τάγαθοῦ*, quoiqu'il convienne le mieux au troisième livre (Λ). Plus tard, lorsque la Métaphysique fut rédigée, et que Λ forma le dernier de ses douze livres, les deux livres M et N furent séparés de nouveau du troisième livre *περι φιλοσοφίας* : c'est ainsi qu'ils recouvrèrent leur première indépendance, et reparurent une seconde fois sous le titre de *περι ειδῶν*, jusqu'à ce que, ajoutés fort mal à propos par une main indiscreète à la fin de toute la Métaphysique, ils complétèrent les quatorze livres de cet ouvrage.

Syrien, à la vérité, cite les deux livres *περι ειδῶν* comme un ouvrage tout-à-fait différent, mais il est clair que, n'ayant plus devant les yeux les deux livres *περι ειδῶν* comme ouvrage particulier, il a pris encore sa citation d'un interprète qui vivait dans le temps où ces livres existaient détachés de la Métaphysique. Brandis¹ avoue lui-même que ni Syrien qui parle des deux livres *περι ειδῶν*, ni Diogène de Laerte et l'Anonyme qui n'en allèguent qu'un seul *περι ιδέας*,² n'ont pu les voir et les consulter. Il ajoute qu'Alexandre d'Aphrodisias seul en avait une connaissance plus exacte, et qu'il s'en est servi pour ses commentaires. Voyons si cette assertion de Brandis pourra se soutenir.

1. L. c. p. 14.

2. Diogène cependant, outre le livre *Περί τῆς ιδέας α'* (§ 23), en a encore un autre sous le titre *Περί ειδῶν καὶ γενῶν α'* (§ 22) ; l'Anonyme a également les deux titres *Περί ειδῶν α'*, et *Περί ιδέας α'*. Tous ces divers titres désignent de nouveau le même ouvrage, savoir les deux livres *Περί ειδῶν* de Syrien, sans que ces deux littérateurs s'en soient doutés le moins du monde.

En effet, Alexandre cite le premier, le second et le quatrième livre sur les idées. Quant à la première citation qui se trouve dans un commentaire¹ sur la Métaphysique (I, chap. 9, p. 28, l. 20-24), nous pouvons facilement la reconnaître dans le treizième livre de la Métaphysique qui est, dans le fait, le premier *περὶ φιλοσοφίας* ou *περὶ εἰδῶν*. Les mots du commentaire grec inédit sont suivant Brandis :

Πλεοναχῶς μὲν ταῖς ἐπιστήμας πρὸς τὴν τῶν ἰδεῶν κατασκευὴν προσεχρήσατο, ὡς ἐν τῷ πρώτῳ περὶ ἰδεῶν λέγει.

c'est-à-dire, « Platon emploie la notion de la science, « pour prouver l'existence des idées ». Les arguments de Platon, par lesquels il tâche de justifier la théorie des idées, et la réfutation qu'Aristote en fait, se trouvent, comme Alexandre le dit, dans le treizième livre de la Métaphysique, chap. 10, p. 287 et suivantes. Platon argumente ainsi : L'objet de la science est l'universel. Or, les principes sont l'objet de la science: les principes sont donc universels. Mais chaque principe doit être une substance; par conséquent, les idées sont les principes; car les idées ne sont autre chose que les universaux transformés en substances indépendantes. La réfutation qu'Aristote donne de cet argument sera exposée dans notre second chapitre (III, B, 2, b), où nous analyserons le contenu de la Métaphysique. Puisque Alexandre prenait le treizième livre de la Métaphysique pour le premier sur les idées, apparemment qu'il ne regardait pas les deux derniers livres de la Métaphysique comme appartenant à cet ouvrage, mais

1. p. 28, b, de la traduction latine.

2. L. c. p. 15-16.

plutôt comme un écrit isolé *περι ιδεῶν*. Voilà pourquoi il ne les a pas commentés, du moins suivant la traduction latine. Si, comme on l'a prétendu, le commentaire grec sur ces deux livres existe en manuscrit, et nous avons vu que c'est possible, puisque Syrien cite même le commentaire d'Alexandre sur ces deux derniers livres, ¹ Alexandre, dans ce cas, aurait commenté aussi l'ouvrage *περι ιδεῶν*, et c'est ce commentaire qui existerait dans les bibliothèques. Brandis ² en cite même des passages grecs, mais il dit que l'auteur est un Pseudo-Alexandre. Vraisemblablement, il a été écrit par un interprète postérieur qui a voulu compléter Alexandre, dans un temps où ces deux livres avaient déjà été ajoutés à la Métaphysique, ce qui, dans l'édition d'Andronicus, n'avait point encore été fait peut-être.

La seconde allégation d'Alexandre prouve tout aussi clairement l'identité de l'ouvrage *περι ιδεῶν* avec les deux derniers livres de la Métaphysique. Alexandre, dans la suite de son commentaire sur la Métaphysique (p. 28, l. 22-27), dit ³ qu'Aristote s'est servi contre les idées de l'argument du *τρίτος ἄνθρωπος*, et que cet argument avait deux formes. Selon Brandis ⁴, le texte grec d'Alexandre porte :

Τῆ μὲν οὖν πρώτῃ τοῦ τρίτου ἀνθρώπου ἐξηγήσει ἄλλοι τε κέχρηται καὶ Εὐδήμος σαφῶς ἐν τοῖς περὶ λέξεως, τῆ δὲ τελευταίᾳ αὐτὸς ἐν τῷ τετάρτῳ περὶ ιδεῶν καὶ ἐν τούτῳ μετ' ὀλίγον.

1. Voir ci-dessus B, p. 21, et D, 1, b, p. 45.

2. L. c. p. 55, 54, 35, etc.

3. p. 30, a, de la traduction latine.

4. L. c. p. 20.

Alexandre développe fort au long les deux formes de cet argument. Pour notre but il suffit d'en indiquer la seconde, dont Aristote s'est servi lui-même. C'est celle-ci : les hommes, étant semblables entre eux, participent tous à l'idée de l'homme qui leur est commune. Mais puisque l'idée et les individus sont également semblables, ils seront à leur tour rapportés à un autre universel, qui leur est commun ; c'est le τρίτος ἀθροπος, et ainsi de suite. Cet argument se trouve en effet, comme dit Alexandre, bientôt après, dans le premier livre de la Métaphysique, p. 29, l. 17-18 :

Καί εἰ μὲν τὸ αὐτὸ εἶδος τῶν ἰδεῶν καὶ τῶν μετεχόντων,
ἔσται τι κοινόν.

endroit, sur lequel Alexandre remarque expressément :

Ἔστι δὲ τὸ νῦν λεγόμενον ὑπ' αὐτοῦ ὁ ἐξηγούμενος τὸν τρίτον ἀνθρώπου δεύτερον ἐθήκαμεν.

Alexandre a également raison de dire que cet argument se trouve aussi dans l'ouvrage *περὶ ἰδεῶν*. Car le passage d'Aristote que nous venons de citer, nous le retrouvons mot pour mot, XIII, chap. 4, p. 268, l. 3-4. Est-il croyable que l'ouvrage *περὶ ἰδεῶν* ne soit pas identique avec les deux derniers livres de la Métaphysique, et qu'Aristote ait répété la même phrase dans trois écrits différents ? Il est vrai que, suivant l'arrangement actuel des livres, cet endroit ne pourrait pas se trouver dans le quatrième livre *περὶ ἰδεῶν*, puisque maintenant nous le lisons même encore avant le passage qu'Alexandre a cité du premier livre. Mais com-

1. P. 52, b, de la traduction latine.

ment décider si, par le laps du temps qui s'est écoulé, et les diverses rédactions que ces livres doivent avoir subies, les matières n'ont pas changé de place, et si ces deux livres n'avaient pas été divisés en quatre? Cela n'est pas du tout impossible, puisque, au commencement de M, il divise la matière qu'il veut traiter en trois parties, qui déjà pourraient être autant de livres. Ensuite, Syrien, comme nous venons de le rapporter, ne dit-il pas lui-même dans son commentaire sur XIII, chap. 9, p. 286, l. 14, que quelques uns finissaient ici le treizième livre pour en commencer un autre? Il est donc prouvé par le fait, que les livres n'étaient pas toujours arrangés comme nous les avons maintenant. Que faut-il de plus pour faire disparaître cette difficulté d'un quatrième livre?

Quant au troisième livre, Alexandre n'en fait pas mention. Sa troisième citation se rapporte au second livre *περί ιδεῶν*; ¹ et pour celle-là il n'y a aucune difficulté à la retrouver dans les deux derniers livres de la Métaphysique. Car Alexandre dit seulement en général que, dans le second livre *περί ιδεῶν*, Aristote énonce une quantité d'arguments contre les idées; et ceux-là se trouvent à chaque page des deux derniers livres de la Métaphysique. Les mots grecs d'Alexandre, d'après Brandis ², sont :

Ὅσα ἄλλα ἐν τῷ δευτέρῳ περί ιδεῶν τὴν δόξαν ταύτην ἐξ-
τάζων ἀτοπα ἔχουσαν ἔδειξεν.

1. Alexandr. Comment. in Arist. prim. phil. p. 33, b (ad Met. I, c. 9., p. 29, l. 30; - p. 30, l. 5).

2. L. c. p. 18.

Néanmoins, je dois donner raison à Brandis¹, qui dit qu'Alexandre n'a cru ni à l'identité de l'ouvrage *περι τάραθου*, ni à celle du traité *περι ιδεών*, avec les derniers livres de la Métaphysique, puisque, après avoir cité le premier ouvrage, il allègue encore la fin de la Métaphysique comme contenant les opinions des Pythagoriciens²; ce qui se rapporte évidemment aux deux derniers livres :

Ἐρεῖ μέντοι τὴν *περι τῶν ἀρχῶν δόξαν* αὐτῶν ἐπὶ πᾶσαν τῆσδε τῆς *πραγματείας* ἐπὶ τέλει³.

Mais cela prouve seulement que l'ouvrage *περι τάραθου* ou *περι ιδεῶν* n'existait plus du temps même d'Alexandre, et que lui aussi a déjà pris ses citations de ses prédécesseurs, sans les avoir constatées lui-même. Quant à Diogène et à l'Anonyme dont Brandis prétend également qu'ils ont admis la différence de ces ouvrages, je crois qu'ils n'ont fait aucune réflexion, ni porté aucun jugement sur le rapport que ces livres ont ensemble.

e.

RÉFUTATION DE L'HYPOTHÈSE, SELON LAQUELLE LE PREMIER (A), LE ONZIÈME (K) ET LE DOUZIÈME LIVRE (Λ) DE LA MÉTAPHYSIQUE RÉPONDENT AUX TROIS LIVRES ΠΕΡΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ.

Je partage donc absolument l'avis de Samuel Petit⁴, qui a soutenu l'identité des trois livres *περι φιλοσοφίας*

1. Ibidem, p. 12 et 14.

2. P. 23, b, trad. lat. (Comment. ad Met. I, c. 9, p. 23, l. 5-6.)

3. Brandis, l. c. p. 12, not. 15.

4. L. c. p. 42 et suiv.

avec les trois derniers livres de la Métaphysique, M, N, Δ, rangés de cette manière. Buhle a adopté cette opinion, mais Titze, tout en admettant l'hypothèse générale que les trois livres *περί φιλοσοφίας* se retrouvent dans la Métaphysique, s'écarte pourtant de notre résultat à l'égard des livres particuliers, qu'il croit devoir employer pour rétablir l'ouvrage *περί φιλοσοφίας*. D'abord il fait l'objection que l'ouvrage *περί φιλοσοφίας* n'aurait pas un bon commencement, si M en était le premier livre. Il est vrai que ce livre commence par rappeler ce qui avait été dit dans les livres précédents de la Métaphysique. Mais si l'ouvrage *περί φιλοσοφίας* a été un écrit indépendant, réuni dans la suite aux livres *περί πρώτης φιλοσοφίας*, il est évident qu'Aristote a ajouté les premiers mots de ce livre pour le mettre en liaison avec les autres. Si nous retranchons ces mots, de même que le *δι* de la phrase suivante, le livre *περί φιλοσοφίας* aurait commencé ainsi :

Ἐπει ἡ σκέψις (une variante ajoute αὐτή) ἐστὶ, πότερον ἐστὶ τις παρὰ τὰς αἰσθητὰς οὐσίας ἀκίνητος καὶ αἰδιος ἢ οὐκ ἐστὶ, καὶ εἰ ἐστὶ τίς ἐστὶ, πρῶτον τὰ παρὰ τῶν ἄλλων λεγόμενα θεωρητέον.

Il n'y a rien à dire contre un pareil commencement. Cependant, je crois plutôt que le commencement du traité *περί φιλοσοφίας* a été retranché lorsque cet ouvrage entra dans la composition de la Métaphysique. Ainsi nous ne devons pas nous étonner de ne plus trouver

1. Bibliothek der alten litteratur und kunst. Göttingen, 1786-1794. Vierstes Stuck.

2. Titze, l. c. p. 79.

dans le premier livre *περί φιλοσοφίας* l'endroit que Diogène de Laerte, dans son *προοίμιον* § 8, nous cite :

Ἀριστοτέλης δ' ἐν πρώτῳ *περί φιλοσοφίας* (φησὶν) καὶ πρεσβυτέρους εἶναι (τοὺς Πέρσας) τῶν Αἰγυπτίων, καὶ δύο κατ' αὐτοὺς εἶναι ἀρχάς, ἀγαθὸν δαίμονα καὶ κακὸν δαίμονα.

Ni celui que Jean Philoponus¹ nous a conservé :

« Λεγομένοις » εἶπεν, ἐπειδὴ μὴ δοκεῖ Ὀρφέως εἶναι τὰ ἐπη, ὡς καὶ αὐτὸς ἐν τοῖς *περί φιλοσοφίας* λέγει².

Il est clair qu'une introduction historique, où il traitait aussi de la philosophie orientale, des opinions d'Orphée, etc., a dû être supprimée dans la nouvelle rédaction. Nous ne trouvons des traces de ces passages qu'au commencement du second livre *περί φιλοσοφίας*, N, ch. 1, p. 289, l. 21 : πάντες δὲ ποιοῦσι τὰς ἀρχάς ἐναντίας, et dans le premier livre de la *Μετὰ φυσικῆς*, où il ne touche qu'en passant les opinions des poètes et des anciens théologiens sur les principes de toutes choses, ch. 3, p. 10, l. 29, — p. 11, l. 7, et ch. 4, p. 13, l. 8-17.

Si, comme nous le rendrons bientôt (2) vraisemblable, le α *ἐλαττον* est l'ancienne introduction du traité *περί φιλοσοφίας*, il n'y a plus la moindre difficulté. Néanmoins Titze³ veut mettre A à la tête de l'ouvrage *περί φιλοσοφίας*, et prétend que c'est à ce livre, et non pas à M et à N que se rapportent les passages de Simplicius et de Philo-

1. Comment. in Arist. De Anima F. fol. 5, a.

2. Comparez Cicéron, De Nat. Deor. I, 38 : Orpheum poetam docet Aristoteles nunquam fuisse etc.

3. L. c. p. 72-73.

ponus, où ils disent qu'Aristote expose (*ιστορεῖ*) les dogmes des Pythagoriciens et de Platon¹. Titze ajoute que le mot de *ιστορεῖ* lui-même ne convient qu'au livre A, et non pas aux livres M et N, parce que dans ces derniers il ne raconte pas (*ιστορεῖ*) les dogmes de ces philosophes, comme dans A, mais qu'il les examine et les réfute. Cependant ne sait-il pas que *ιστορεῖν* a également le sens d'examiner? C'est ainsi que ce mot fournit une raison de plus pour retrouver dans la citation de Simplicius les livres M et N plutôt que le livre A de la Métaphysique.

Titze² croit ensuite que le second livre *περὶ φιλοσοφίας* répond au onzième de la Métaphysique (K), parce que toutes les matières développées dans les livres intermédiaires (B-I) se retrouvent en abrégé dans ce livre, qui peut être regardé comme une espèce de récapitulation. De sorte que, si la Métaphysique d'Aristote, comme Titze³ le croit, n'est que le développement de l'ouvrage *περὶ φιλοσοφίας*, celui-ci comprenait déjà en abrégé toutes les idées de la Métaphysique. En effet, le livre K commence par exposer (ch. 1-2) les difficultés que la fin du livre A promet, lesquelles ensuite ont été détaillées dans tout le livre B; et le reste de K résout en abrégé ces problèmes de la même manière que les autres livres le font. Pour soutenir son hypothèse, Titze cite le commencement de K, qui, selon lui, est étroitement joint au livre A.

1. Voyez ci-dessus : a, p. 29 et suiv.

2. L. c. p. 81-83 et 95-101.

3. L. c. p. 75-77.

Ὅτι μὲν ἡ σοφία περὶ ἀρχῶν ἐπιστήμη τις ἔστι, δῆλον ἐκ τῶν πρώτων ἐν οἷς διηπόρηται πρὸς τὰ ὑπὸ τῶν ἄλλων εἰρημένα περὶ τῶν ἀρχῶν.

Cependant cette allégation du premier livre semble précisément prouver que ce livre n'avait pas précédé immédiatement, mais que plusieurs le séparaient de K, parce que sans cela Aristote n'aurait pas eu besoin de rappeler au lecteur le contenu du livre A. D'un autre côté, ce n'est pas contraire à l'habitude d'Aristote de lier de cette manière deux livres qui se suivent. Nous verrons dans le troisième chapitre (C, 2) jusqu'à quel point cette hypothèse ingénieuse de Titze est fondée, et jusqu'à quel point elle est fausse.

A l'égard du troisième livre *περὶ φιλοσοφίας* (A), il tombe d'accord avec Petit, comme nous l'avons vu ci-dessus (a, p. 37, et b, p. 40); et plus bas il confirme lui-même l'hypothèse que nous avons développée, en disant que, dans la rédaction de la *πρώτη φιλοσοφία*, Aristote a mis les livres M et N avant A. Déjà Duval avait soupçonné quelque chose de semblable, puisqu'il prétend dans sa *Synopsis* que l'ordre des livres doit être : M, N, K, A. Il combine donc en quelque sorte les hypothèses de Petit et de Titze. Mais toutes ces hypothèses ultérieures sont trop hardies et trop peu fondées pour mériter la moindre attention. Je m'en tiens à celle de Samuel Petit que je crois avoir mise à l'abri de tout doute par les preuves que j'ai alléguées en sa faveur. Puisse-t-il avoir été aussi heureux dans ses autres conjectures ! Malheureusement nous verrons bientôt le contraire (5).

1. L. c. p. 103-105.

2. Comparez Sam. Petit, l. c. p. 54; Titze, l. c. p. 72.

Le résultat de cette recherche critique serait donc que, si nous détachons de la *Métaphysique*, les trois derniers livres et le *α έλαττον*, de l'authenticité duquel, comme nous verrons d'abord, l'antiquité elle-même a déjà douté, il nous reste dix livres métaphysiques que nous pouvons retrouver dans la citation du biographe anonyme : *Μεταφυσικά κ'*. Si cependant ce *κ'* désignait vingt, nous aurions perdu au contraire six livres; et je ne veux pas nier que dans le commentaire manuscrit d'Asclépius de Tralles se trouve l'indication, que déjà à la mort d'Aristote plusieurs livres de la *Métaphysique* s'étaient perdus : ¹

Γράψας τήν παρούσαν πραγματείαν, έπεμψεν αυτήν Εὐδήμῳ τῷ εταίρῳ αὐτοῦ τῷ Ροδίῳ. Εἶτα ἐκεῖνος ἐνόμισε μὴ εἶναι καλὸν ὡς ἔτυχεν ἐκδοθῆναι εἰς πολλοὺς τηλικαύτην πραγματείαν· ἐν τῷ οὖν μέσῳ χρόνῳ ἐτελεύτησε· καὶ διεφθάρησάν τινα τοῦ βιβλίου. Μὴ τολμώντες δὲ προσθεῖναι οἴκοθεν οἱ μεταγενέστεροι, διὰ τὸ πολὺ πάνυ λείπεσθαι τῆς τοῦ ἀνδρός ἐννοίας, μετέγαγον ἐκ τῶν ἄλλων αὐτῶν πραγματειῶν τὰ λείποντα, ἀρμόσαντες ὡς ἦν δυνατόν.

Voilà en peu de mots le noyau et la substance de l'hypothèse que nous avons développée jusqu'ici et que nous développerons encore.

2.

EXAMEN DU SECOND LIVRE DE LA MÉTAPHYSIQUE NOMMÉ Α ΕΛΑΤΤΟΝ.

Quant au livre *α έλαττον*, Jean Philoponus doute déjà de son authenticité; il croit que Pasistrate de Rho-

1. Notice des ouvrages manuscrits d'Asclépius de Tralles par Ste-Croix, p. 568.

des, frère d'Eudème et disciple d'Aristote, en est l'auteur. De plus, sur les quinze manuscrits que Bekker dans son édition d'Aristote a comparés pour la Métaphysique, cinq manuscrits ajoutent au titre de *α ελαττον* les mots :

Τούτο τὸ βιβλίον οἱ πλείους φασὶν εἶναι Πασικλέους τοῦ Ροδίου, ὃς ἦν ἀκρωατῆς Ἀριστοτέλους, υἱὸς δὲ Βοηθοῦ τοῦ Εὐδήμου ἀδελφοῦ. Ἀλεξάνδρος δὲ ὁ Ἀφροδισιεύς φησὶν εἶναι αὐτὸ τοῦ Ἀριστοτέλους.

Si Asclépius de Tralles croit que ce n'est pas le *ἄλφα ελαττον*, mais le *ἄλφα μείζον* de l'authenticité duquel on a douté, ce n'est qu'une erreur de sa part; car il est condisciple de Jean Philoponus. Or, Sainte-Croix³ a prouvé par la collation qu'il a faite de deux manuscrits de la bibliothèque royale, cotés n° 2376 et 2345, dont l'un contient le commentaire d'Asclépius sur les deux livres de l'Arithmétique de Nicomaque⁴ et l'autre celui de Philoponus sur le même livre,⁵

1. Comment. in Metaph. I. II, fol. 7, vers. Ed. Franc. Patricii: Hunc librum aiunt quidam esse Pasicratidis, filii Boethi Rhodii, qui erat frater Eudemi. Auditor vero fuit Aristotelis.

2. Voyez Ste-Croix, l. c. p. 368: Εἰδέναι ταύτων χρη, ὅτι δέκα τέσσαρα βιβλία ἔγραψεν ὁ Ἀριστοτέλης ἐν τῇ παραρτίσει πραγματεία· μέχρι γὰρ τοῦ ν' στοιχείου ἔγραψε καὶ αὐτοῦ, τινὲς δὲ εἰρήκασι, ὅτι δεκαετία· τὸ γὰρ μᾶζον· ἄλφα, περὶ οὗ νῦν πρώτως διαλέγεται, οὗ φασὶν εἶναι αὐτοῦ, ἀλλὰ Πασικλέους τοῦ υἱοῦ Βοηθοῦ, τοῦ ἀδελφοῦ Εὐδήμου, τοῦ ἐταίρου αὐτοῦ.

3. L. c. p. 365-367.

4. Ἀσκληπιῶ τοῦ Τραλλιανῶ εἰς τὸ πρῶτον βιβλίον τοῦ Νικομάχου ἀριθμητικῆς εἰσαγωγῆς σχόλια.... Τοῦ αὐτοῦ σχόλια εἰς τὸ δευτέρον βιβλίον.

5. Ἐξήγησις τοῦ εἰλοπόνου εἰς δύο ἀριθμητικῆς εἰσαγωγῆς Νικομάχου τοῦ Γερρασηοῦ.

« Qu'Asclépius et Philoponus, ayant écrit sous la dictée de leur maître Ammonius, en avaient rédigé, chacun de son côté, et fort différemment, les leçons ».

Il est donc très-probable qu'il en est de même de leurs commentaires sur la Métaphysique. Quant à celui d'Asclépius, son titre prouve qu'il n'est que le cours de son maître couché par écrit, comme nous l'avons vu au commencement, note 1, p. 5. Ainsi Asclépius ayant cru entendre pendant la leçon *ἄλφα μείζον*, au lieu de *ἄλφα ἑλάττον*, rapporte son raisonnement au premier de ces deux livres, tandis que Philoponus est d'accord avec les autres notices que nous avons conservées. Asclépius a beau jeu en voulant prouver l'authenticité du premier livre; car il est impossible d'en douter. Il ajoute aux mots, que nous venons de citer dans la note :

Οὐκ ἔστι δὲ ἀληθές. Σώζεται γὰρ ἡ τοῦ Ἀριστοτέλους δι-
νότης καὶ ἐκ τῆς λέξεως καὶ ἐκ τῆς θεωρίας· καὶ πολὺ πλέον,
ὅτι μέμνηται αὐτοῦ ἐν τῷ ἐλάττονι ἄλφα.

Le premier de ces deux arguments est pris d'Alexandre d'Aphrodisias; mais celui-ci s'en sert pour prouver l'authenticité du *ἄλφα ἑλάττον* :

Minor primus liber primæ philosophiæ est ille quidem Aristotelis opus, quantum ex dicendi caractere ipsaque disputandi ratione conjectura consequi possumus.

1. Comment. in primam philos. Aristot. p. 44, a.

Syrien est de l'avis d'Alexandre, puisque au commencement de son commentaire, quelques lignes après les mots que nous avons rapportés plus haut (B, p. 22), il reconnaît implicitement l'authenticité du *ἄλφα ἐλάττον*, en disant :

Ἔτι δὲ ἐν τῷ ἐλάττονι τῶν α' δείξας, ὅτι οὔτε κατ' εὐθυω-
ρίαν οὔτε κατ' εἶδος ἄπειρα τὰ αἴτια.

Ce qui fait douter de l'authenticité de ce livre, c'est d'abord la réflexion que ce livre est beaucoup plus court que les autres, de sorte qu'il paraît une addition postérieure. Ensuite, il sépare deux livres, le premier et le troisième, qui semblent naturellement se suivre, puisque le commencement de l'un a une étroite liaison avec la fin de l'autre. Car, après avoir développé les opinions de ses prédécesseurs sur les principes, Aristote finit le premier livre par les mots :

Ὅσα δὲ περὶ τῶν αὐτῶν τούτων ἀπορήσειεν ἂν τις,
ἐπανέλθωμεν πάλιν· τάχα γὰρ ἂν ἐξ αὐτῶν εὐπορή-
σαιμεν πρὸς τὰς ὑστερον ἀπορίας.

Le commencement du troisième livre non seulement répète la même idée, mais emploie encore, pour l'exprimer, des termes assez semblables d'après la coutume d'Aristote, qui aime à enchaîner de cette manière un livre à l'autre :

Ἀνάγκη πρὸς τὴν ἐπιζητούμενην ἐπιστήμην ἐπελθεῖν

1. Alexander Aphrodis. *ibidem*: Non tamen solidus, sed mutilatus, et libri pars quædam esse videtur, si quis libri et initium et exiguitatem spectet.

2. Comparez: *Ethica Nicomachea*, l. I, fin. et II, init.; l. IV fin. et V, init. - Eustrate l'a déjà remarqué dans son commentaire sur la Morale (a. I, ch. 13) p. 35, b, traduction latine de Félicianus, Paris, 1543, voyez Michelet: *Comment. in Arist. Eth. Nicom.* p. 92.

ἡμᾶς πρῶτον, περὶ ὧν ἀπορῆσαι δεῖ πρῶτον· ταῦτα δ' ἔστιν, ὅσα τε περὶ αὐτῶν ἄλλως ὑπειλήφασί τινες, κἂν εἴ τι χωρὶς τούτων τυγχάνη παρεωραμένον. Ἔστι δὲ τοῖς εὐπορῆσαι βουλομένοις προὔργου τὸ διαπορῆσαι καλῶς· ἡ γὰρ ὑστερον εὐπορία λύσις τῶν πρότερον ἀπορουμένων ἐστὶ.

Petit admet cette hypothèse purement et simplement, et Alexandre d'Aphrodisias, quoiqu'il soutienne l'authenticité du *ἄλφα ἔλαττον*, est obligé lui-même de reconnaître l'étroite liaison, qui existe entre le premier et le troisième livre. Il dit à la fin de son commentaire sur le premier livre, en expliquant les derniers mots de ce livre :

Significat autem quæstiones, quæ in secundo libro disputantur. Ex quibus verbis huic libro secundus liber proximus esse videri potest.

Et au commencement du commentaire sur le *ἄλφα ἔλαττον*, il répète cette assertion :

Quo fit, ut secundus liber potius primum majorem sequi videatur, quippe cujus principium cum illius fine cohæreat :

Pendant Alexandre connaît encore une autre explication, suivant laquelle les derniers mots du *ἄλφα μείζον* n'indiquent pas les difficultés que l'auteur propose dans le troisième livre, mais celles qu'il examine dans le *ἄλφα ἔλαττον* même :

1. L. c. p. 38.

2. L. c. p. 44, b.

Verum tamen quæ in hoc loco proponuntur, in primo etiam minore libro disputantur. Præfatus enim illud *ὅσα δὲ περὶ τῶν αὐτῶν τούτων ἀπορήσειεν ἂν τις, ἐπανεέλθωμεν πάλιν*, de principiis et causis in proximo libro, qui minor primus inscribitur, quærit atque disputat.

En effet, l'expression *ἐπανεέλθωμεν* semble confirmer cette explication. Le *ἄλφα ἐλαττον* reprend les principes dont traite le *ἄλφα μείζον* et lève quelques difficultés qui n'avaient point encore été examinées. Voilà ce que dit Alexandre au commencement de son commentaire sur le *ἄλφα ἐλαττον* :

Quatenus igitur in hoc quoque libro de principiis habetur sermo, hic a primo majore non videtur discrepare, sed potius ipsum de principiis et causis agentem sequi, quippe in cujus calce sic scriptum sit, *ὅσα δὲ περὶ τῶν αὐτῶν τούτων ἀπορήσειεν ἂν τις, ἐπανεέλθωμεν πάλιν· τάχα γὰρ ἂν ἐξ αὐτῶν εὐπορήσαιμεν πρὸς τὰς ὕστερον ἀπορίας*.

Cependant Aristote emploie *ἐπανερχομαι* très-souvent, lorsqu'il fait, pour ainsi dire, un nouveau commencement. Dans le premier livre il a traité son sujet sous le point de vue historique, en exposant les opinions de

1. Comparez: *Ethica Nicomachea*, I, c. 7, § 1. *Ἄλλοις ἡδὴ συνειρημένως*: πάλιν δὲ ἄλλην ἀρχὴν ἀρβύλαται λέγομεν (*Ausc. phys.* I, 9 fin); ou bien *ἄλλην ποιησαμένους ἀρχὴν* (*Eth. Nicom.* VII, c. 1, § 1).

ses prédécesseurs sur les principes de toutes choses. Dans le *ἄλφα ἔλαττον* il reprend sans doute la nature de la cause première ; mais dans ce sens le troisième livre est un troisième commencement , Aristote y examinant dialectiquement les difficultés que présente la question des principes. Le mot de *ἐπανεέλθωμεν* ne prouve donc rien ici , parce qu'il peut tout aussi bien se rapporter au troisième livre qu'au *ἄλφα ἔλαττον*.

Voyons s'il n'y a pas d'autres expressions propres à décider cette question. Les mots *πρὸς τὰς ὑστερον ἀπορίας* désignent évidemment les problèmes proposés dans le troisième livre ; mais puisqu'il dit que nous ne pourrions les résoudre , qu'après avoir levé quelques autres difficultés sur les principes (*τάχα γὰρ ἂν ἐξ αὐτῶν εὐπορήσαιμεν πρὸς τὰς ὑστερον ἀπορίας*), il est clair qu'il prétend vouloir examiner les difficultés du *ἄλφα ἔλαττον*, avant de passer à celles qu'il propose dans le troisième livre. L'expression de *πρώτον*, au commencement de ce livre, laquelle semble indiquer qu'avant ce livre il n'a point encore examiné de difficultés, ne doit pas nous arrêter. Car le commencement de B n'est qu'une récapitulation des deux livres précédents. Les mots *ταῦτα δ' ἔστιν ὅσα τε περὶ αὐτῶν ἄλλως ὑπειλήφασί τινες* rappellent le livre *ἄλφα μείζον*, et les mots *κἂν εἴ τι χωρὶς τούτων τυγχάνη παρεωραμένον* le *ἄλφα ἔλαττον* : et il est impossible de les entendre autrement.

Il est donc constaté que maintenant il y a une liaison entre les deux livres *ἄλφα*, mais cela ne prouve pas qu'elle ait existé toujours. Au contraire, l'insertion du *ἄλφα ἔλαττον* a seulement fait disparaître la liaison qui existait entre *ἄλφα μείζον* et B. Car ce n'est que par une interprétation assez forcée, qu'on peut nommer *ἀπορία*

ce qui est traité dans le *α' ἔλαττον*, et sans contredire les mots de la dernière phrase du premier livre, *ὅσα δὲ περὶ τῶν αὐτῶν τούτων ἀπορήσειεν ἂν τις*, se rapportaient primitivement aux problèmes énoncés et développés dans tout le troisième; car, comme le dit Syrien au commencement de son commentaire sur le premier livre, *διαπορητικὸν γὰρ ἔστιν ὅλον τὸ Β*. On pourrait donc croire qu'originellement B succédait immédiatement à *ἄλλα μίξον*; que, par conséquent, ce dernier se terminait par les mots :

Ὅσα δὲ περὶ τῶν αὐτῶν τούτων ἀπορήσειεν ἂν τις, ἐπανέλθωμεν πάλιν.

en omettant le reste. Dans ce cas, le troisième livre aurait commencé ainsi :

Ἀνάγκη πρὸς τὴν ἐπιζητούμενην ἐπιστήμην ἐπελθεῖν ἡμᾶς πρῶτον, περὶ ὧν ἀπορῆσαι δεῖ πρῶτων. Ἔστι δὲ τοῖς εὐπορῆσαι βουλομένοις προὔργου τὸ διαπορῆσαι καλῶς κ. τ. λ.

en omettant les mots *ταῦτα δ' ἔστιν ὅσα τε περὶ αὐτῶν ἄλλως ὑπελήφασί τινες, καὶ εἴ-τι χωρὶς τούτων τυγχάνη παρεωραμένοι*, qui n'ont de sens que lorsque les recherches des deux livres *ἄλλα* eurent également reçu le nom de *ἀπορία* : ce qui devint indispensable par l'insertion du *ἄλλα ἔλαττον*. Ces mots ont donc été ajoutés plus tard par celui qui, en rédigeant la *Métaphysique*, a placé le *α' ἔλαττον* à l'endroit qu'il occupe aujourd'hui.

Supposé, que le *α' ἔλαττον* ait été incorporé dans la suite aux livres métaphysiques, il se présente la question de savoir si le rédacteur a eu raison de le faire ou s'il a mal fait. Ici les interprètes sont de nouveau partagés

dans leurs avis. Alexandre, au commencement de son commentaire sur ce livre, dit que les derniers mots de ce livre feraient croire qu'il appartient à la Physique; car il se termine ainsi :

Δὲ σκεπτόεν κρῶτον, τί ἐστὶν ἡ φύσις· οὕτω γὰρ καὶ, περὶ τίνων ἢ φυσικῆ, δῆλον ἔσται· καὶ εἰ μᾶς ἐπιστάμης ἢ πλείονων τὰ αἷτια καὶ τὰς ἀρχὰς θεωρησαί ἐστω.

La fin du passage annonce à la vérité la première des difficultés proposées dans le troisième livre et levées dans le quatrième. Mais que signifient les mots ? « Examinons d'abord la nature ; c'est ainsi que nous apprendrons à connaître les objets dont s'occupe la Physique. » - « Ces mots, dit Alexandre à la fin de son commentaire sur le α' ἐλαττον, si nous les prenons au pied de la lettre, prouvent que ce livre n'appartient pas à la Métaphysique, comme nous l'avons remarqué au commencement ; mais qu'il semble être une préface à toute la philosophie spéculative, dont la partie qui doit nous occuper la première est la Physique (cujus prima pars, quoad nos, est Physica. »

Car Alexandre croit avec Aristote que la Physique, quoique science dépendante et subordonnée à la philosophie première doit pourtant, dans l'instruction, précéder la Métaphysique, puisqu'elle nous fraie le chemin à la connaissance du premier principe. Ainsi, quoique la Métaphysique soit par sa nature la première science, elle ne l'est pas pour notre intelligence (quoad nos), mais c'est la Physique qui occupe cette place.

1. L. c. p. 54, a.

Si nous adoptons cette explication d'Alexandre, la Physique et la Métaphysique forment un seul tout, comme nous l'avons déjà remarqué plus haut (C, p. 24, et D, 4, b, p. 43); et le *α' ἔλαττον* est l'introduction commune à ces deux ouvrages. Titze a épousé cette opinion, sans nommer son auteur. Il croit que le *α' ἔλαττον* est le commencement du premier livre *φυσικῆς ἀκρόασιως*, écrit avant les autres livres de cet ouvrage, et qu'ainsi s'explique le titre de *περὶ ἀρχῆς*, qui dans quelques manuscrits est donné à ce livre¹ et que nous trouvons encore dans le catalogue de Diogène de Laerte (V, § 23), tandis que l'Anonyme l'appelle *περὶ ἀρχῶν ἢ φύσεως α'*. C'était le titre que portait ce livre comme ouvrage distinct, avant que les autres lui fussent ajoutés, pour former la *φυσικὴ ἀκρόασις*.

Mais le *α' ἔλαττον* ne peut pas avoir eu cette place; il n'est absolument qu'une introduction à la philosophie première, puisqu'il parle de la nécessité d'un premier principe, c'est-à-dire de la vérité une et indivisible qui est la cause de la vérité de toutes les autres existences.² D'ailleurs, les mots qui précèdent immédiatement la dernière phrase du livre, *διόπερ οὐ φυσικὸς ὁ τρόπος*, excluent directement la Physique. Mais comment concilier ces deux dernières phrases qui paraissent être en contradiction absolue? D'abord, on pourrait dire que les mots, *διόπερ οὐ φυσικὸς ὁ τρόπος*, se rapportent à ce qui précède immédiatement, *τὴν δ' ἀκρι-*

1. L. c. p. 47-48.

2. Voyez ci-dessus; 1, d.

3. Métaph. II, ch. 1, p. 56, l. 20-27, etc., etc.

βολογίαν τὴν μαθηματικὴν οὐκ ἐν ἀπασιν ἀπαιτητέον, ἀλλ' ἐν τοῖς μὴ ἔχουσιν ὕλην, d'où il tire la conséquence : « Voilà « pourquoi les mathématiques n'appartiennent point « à la Physique. » Il faudrait alors adopter la leçon qu'Alexandre même semble préférer comme étant plus généralement répandue de son temps, διόπερ οὐ φυσικὸς ὁ λόγος : mais maintenant elle ne se trouve que dans un seul manuscrit de Bekker. Cependant Aristote a-t-il besoin de dire que les mathématiques et la Physique sont deux sciences différentes, ou qu'elles n'ont pas la même méthode?

C'est ce qui a engagé Alexandre à donner la préférence à une seconde explication assez ingénieuse des deux phrases. L'exactitude mathématique, dit Aristote, ne peut avoir lieu que dans les choses immatérielles. Aristote veut donc, suivant Alexandre, indiquer la différence qui existe entre la métaphysique et la physique. Celle-ci ne jouit pas de la dernière exactitude, parce qu'elle s'occupe d'objets matériels. La métaphysique, au contraire, qui traite de la substance immatérielle, est susceptible de la plus grande exactitude; sa méthode n'est donc pas celle de la physique (διόπερ οὐ φυσικὸς ὁ τρόπος). Néanmoins, pour bien comprendre la métaphysique, il faut préalablement étudier la physique (διὸ σκεπτέον πρῶτον, τί ἐστὶν ἡ φύσις). « Si telle « est la bonne explication, continue Alexandre, « ces mots ne signifient pas qu'il faille traiter ici de « la physique, mais qu'on doit l'apprendre avant d'étudier la métaphysique. Car tel est l'ordre de l'instruction; et celui-là seul qui est versé dans la physique, pourra tirer du fruit de ses études métaphysiques. »

Mais cette explication elle-même me semble encore un peu forcée. Car que faire des mots qui suivent ?

« C'est pourquoi il faut d'abord avoir étudié la
 « physique (ce qui nous fera connaître l'objet de
 « la physique), et examiner si toutes les
 « causes et tous les principes sont du ressort
 « d'une seule science ou de plusieurs. »

Puisque Aristote discute effectivement ce dernier point dans la *Métaphysique*, il est plus naturel d'entendre de la même manière le premier membre de cette phrase. Cependant ce n'est pas un traité de physique qu'il veut faire ici, mais *σκεπτέον πρώτων τί ἐστὶν ἡ φύσις* signifie : « Il faut d'abord parler des principes métaphysiques de la substance physique et sensible. » C'est précisément ce qu'il fait dans les livres suivants de la *Métaphysique* E, Z, H, Θ, avant de passer, dans M, N, A, à la substance immuable et immatérielle qu'il indique déjà dans *α' ἐλαττον*, mais que, pour le moment, il abandonne de nouveau, dans le but de traiter d'abord (*διὸ σκεπτέον πρώτων*) de la substance sensible.

Cependant, quelque naturelle que cette explication me paraisse, je crois pourtant que la dernière phrase, du *α' ἐλαττον* a été ajoutée par le rédacteur de la *Métaphysique*, lorsqu'il a incorporé le *α' ἐλαττον* à tout l'ouvrage, tel qu'il existe maintenant. Car originairement la *Métaphysique*, sous la forme de l'ouvrage *περὶ φιλοσοφίας*, ne traitait que de la substance éternelle et intellectuelle; et ensuite seulement l'auteur y ajouta le traité de la substance physique. Voilà ce qui explique aussi pourquoi Aristote, après avoir développé les principes de la substance sensible, et avant de passer à la sub-

stance éternelle, récapitule dans tout le onzième livre, non-seulement ce qu'il avait dit dans les livres précédents de la Métaphysique; mais encore plusieurs points exposés dans la φυσική ἀκρόασις. Ou bien, si les mots du α' ἐλαττον, διὰ σκεπτέον πρῶτον τί ἐστιν ἡ φύσις, existaient déjà primitivement dans ce livre, lorsqu'il précédait immédiatement le treizième, les livres intermédiaires n'existant point encore, il faudrait sans doute donner à ce passage la seconde explication d'Alexandre mentionnée ci-dessus. Dans tous les cas, la fin du livre, καὶ εἰ μὲν ἐπιστήμης κ. τ. λ., semble avoir été ajoutée par une main postérieure, pour créer une liaison entre le second et le troisième livre.

Que ferons-nous donc du α' ἐλαττον? Ici se présente une hypothèse que je ne puis m'empêcher d'émettre, parce qu'elle me paraît tout-à-fait naturelle, et qu'elle est préparée déjà par tout ce que nous avons dit jusqu'à présent sur ce livre; c'est la suivante: Si les trois livres περὶ φιλοσοφίας ont été la première ébauche de toute la Métaphysique, le α' ἐλαττον me semble être l'introduction ou le premier livre de cette première édition de la Métaphysique, comme Alexandre l'a déjà senti confusément. Avant de nommer la Métaphysique πρώτη φιλοσοφία, Aristote l'avait appelée φιλοσοφία, parce qu'en effet elle est la philosophie κατ' ἐξοχήν; et tandis que d'autres livres apportent encore d'autres noms¹, le α' ἐλαττον a conservé à cette science le nom qu'Aristote lui avait donné originairement²:

1. Voir ci-dessus: C. p. 23 et suiv.

2 Ch. 1, p. 58, l. 45-15.

Ὅρθως δὲ ἔχει καὶ τὸ καλεῖσθαι τὴν φιλοσοφίαν ἐπιστήμην τῆς ἀλήθειας· θεωρητικῆς μὲν γὰρ τέλος ἀλήθεια.

Le titre *περὶ ἀγαθοῦ* convient tout aussi bien au *α' ἐλαττον* que celui de *περὶ φιλοσοφίας*. Comparez par exemple, ch. 2, p. 38, l. 21-22 :

Ἄλλ' οἱ τὸ ἄπειρον ποιῶντες λαμβάνουσιν ἐξαιροῦντες τὴν τοῦ ἀγαθοῦ φύσιν.

Le nom de *φιλοσοφία* ne revient plus dans les autres livres de la *Métaphysique*, à l'exception du onzième (par exemple ch. 3, p. 216, l. 17), par une raison tout-à-fait semblable. Car K nous conduit immédiatement aux livres de la *Métaphysique* qui d'abord avaient été nommés *περὶ φιλοσοφίας*, et qui s'occupent de l'objet principal de la philosophie, c'est-à-dire de la cause première.

Une autre raison que je veux alléguer pour soutenir mon hypothèse, est celle-ci. Le *α' ἐλαττον* prouve (ch. 2) qu'il n'y a pas une infinité de principes, mais qu'il existe une cause première, le principe éternel et immuable des choses dont les trois derniers livres de la *Métaphysique* traitent ensuite au long. Il y a donc une plus grande affinité entre le *α' ἐλαττον* et les trois derniers livres, qu'entre ce livre et les livres intermédiaires, par lesquels, dans la suite, il a été séparé des derniers.

Enfin le *α' ἐλαττον* dit (ch. 1) que, pour la recherche de la vérité, il est bon de considérer les opinions des philosophes antérieurs; c'est ce que l'ouvrage *περὶ φιλοσοφίας* fait effectivement, puisque dans le premier et le second livre (M et N), Aristote examine les opinions des

Platoniciens et des Pythagoriciens, avant d'enseigner la véritable nature du premier principe. Ce qu'il dit dans le premier chapitre de notre livre, p. 36, l. 4-8 :

Οὐ μόνον δὲ χάριν ἔχειν δίκαιον τούτοις, ὡν ἂν τις κοινωνήσαιτο ταῖς δόξαις, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἐπιπολαιότερον ἀποφνηματέοις· καὶ γὰρ οὗτοι συνεβάλοντό τι· τὴν γὰρ ἔξιν προήσχησαν ἡμῶν.

répond donc exactement aux mots que nous lisons dans le premier chapitre de **M**, p. 259, l. 3-6 :

Καὶ εἴ τι δόγμα κοινὸν ἡμῖν κάκεινοῖς, τοῦτ' ἰδίᾳ μὴ καθ' ἡμῶν δυσχεραίνωμεν· ἀγαπητὸν γὰρ εἴ τις τὰ μὲν κάλλιον λέγοι, τὰ δὲ μὴ χεῖρον· δύο δ' εἰσι δόξαι περὶ τούτων.

Ce n'est donc pas ici seulement qu'il donne à connaître son intention d'examiner les opinions de Platon et de Pythagore, mais déjà les mots du second livre, τὴν γὰρ ἔξιν προήσχησαν ἡμῶν, se rapportent incontestablement à Platon du moins.

C'est ainsi que nous pourrions expliquer aussi d'une manière satisfaisante plusieurs redites dans le premier et le treizième livre, et surtout la répétition presque littérale de plusieurs pages, I, chap. 9, p. 28, l. 6-p. 30, l. 29, et XIII, chap. 4-5, p. 266, l. 22-p. 269, l. 25. Dans la première édition de la *Métaphysique*, je veux dire dans le livre *περὶ φιλοσοφίας*, Aristote n'avait parlé que de Pythagore et de Platon, mais fort en détail. Suivant le plan plus vaste de la *Métaphysique*, il voulait donner dans le premier livre une histoire complète de la philosophie jusqu'à son temps; car il se propose d'examiner les opinions des philosophes sur les

principes et les causes de toutes choses, par conséquent aussi de la substance sensible, non pas seulement leurs opinions sur le premier principe intelligible. Il fallait donc accorder moins d'étendue à la critique de Platon et de Pythagore, quoiqu'elle occupe encore dans le premier livre plus de place que celle des autres philosophes. Mais nous ne devons pas nous étonner de trouver dans le treizième et le premier livre les mêmes choses sur Platon et Pythagore. Car pourquoi changer et exprimer autrement une seconde fois ce qui avait été bien dit la première? Ici encore le prince des philosophes grecs s'appuie sur l'autorité du prince et du père de la poésie grecque.

Si le *α' ἔλαττον* formait le premier livre *περί φιλοσοφίας*, cet écrit avait quatre livres, comme le portent l'Anonyme et un manuscrit de Diogène. Les critiques de l'antiquité pouvaient donc être d'opinions différentes, les uns faisant de ce livre une introduction à la Physique, les autres le mettant à la tête de l'ouvrage *περί φιλοσοφίας*, soit comme un nouveau livre, soit qu'ils l'aient réuni à M. Lorsqu'Aristote étendit le plan de la Métaphysique, il écrivit au lieu de *α' ἔλαττον* une nouvelle introduction (A). Mais comme la première qui, originairement, se rapportait aux livres *περί φιλοσοφίας*, contenait des livres qui ne se trouvaient pas dans le *ἔλαφα μείζον*, le rédacteur ne voulut pas sacrifier cette ancienne introduction, et l'ajouta à la seconde; de sorte que nous avons conservé les deux introductions aux deux groupes que forment les livres de la Métaphysique. Moyennant l'addition de quelques mots (*καὶ εἰ*

1. Voir ci-dessus : B, p. 20.

μιας ἐπιστήμης κ. τ. λ.), la place que le α' ἔλαττον occupe maintenant, paraît être tout-à-fait naturelle. Mais d'abord il se terminait peut-être par les mots *διὸ σκοπεῖτον πρῶτον τί ἐστὶν ἡ φύσις · οὕτω γὰρ καὶ περὶ τίνων ἡ φυσικὴ δῆλον ἔσται*, lesquels auraient précédé immédiatement la première phrase de M, *ἔπειθ' ἡ σκέψις αὐτῆ ἐστὶ πρότερον ἔστι τις παρὰ τὰς αἰσθητὰς οὐσίας ἀκίνητος καὶ ἀίδιος κ. τ. λ.* C'est ainsi que le α' ἔλαττον serait ce commencement qui, selon Titze, manquait au livre M, et par conséquent à tout l'ouvrage *περὶ φιλοσοφίας*¹.

5.

HYPOTHÈSES SUIVANT LESQUELLES ON A DÉTACHÉ LE HUITIÈME, LE SIXIÈME ET LE CINQUIÈME LIVRE DE LA MÉTAPHYSIQUE.

Après cette première épuration par laquelle nous avons retranché quatre livres de la Métaphysique, voyons si les dix autres qui restent ont été écrits d'un seul jet et augmentés ensuite de quatre livres, d'un livre (α' ἔλαττον) après le premier et des trois autres (Λ, Μ, Ν) après le dixième (Κ). Ici les conjectures se présentent d'elles-mêmes, et en pareille matière, comme en tant d'autres, il n'y a que le premier pas qui coûte. Puisque d'ordinaire les livres chez les anciens sont tous à peu près de la même longueur, chacun formant un volume dans le sens des Anciens, le *ἄλλα ἔλαττον*, déjà à cause de sa brièveté, ne semble pas à juste titre pouvoir être regardé comme un livre complet, mais plutôt comme un appendice du premier livre ajouté dans

1. Voyez ci-dessus : 1, c, p. 74.

une seconde édition, puisqu'il explique quelques points que le premier livre n'avait point décidés. Celui-ci avait parlé de quatre principes, de la cause matérielle, de la cause formelle, de la cause efficiente et de la cause finale; le *α' ελαττον* prouve qu'il n'y a pas un nombre infini de principes, mais qu'il faut les ramener à un seul, la cause finale de toutes choses. Un examen plus approfondi des autres livres de la Métaphysique fera voir que plusieurs d'entre eux sont dans le même cas que le *α ελαττον*, nommément le sixième et le huitième.

a.

EXAMEN DU HUITIÈME LIVRE DE LA MÉTAPHYSIQUE (H).

Pour parler d'abord de ce dernier, le septième livre développe la nature de la substance (*οὐσία*) qu'il appelle aussi *εἶδος*, ' et ses différentes acceptions; ' elle est un des quatre principes dont la connaissance est du ressort de la *φιλοσοφία πρώτη*, comme il est dit dans le premier livre. Le huitième livre qui n'a pas la juste longueur d'un livre a une étroite liaison avec le précédent dont il n'est qu'une amplification ultérieure. Il commence ainsi :

Ἐκ δὴ τῶν κεραιμένων συλλογίσασθαι δεῖ καὶ, συναγαγόντας τὸ κεφάλαιον, τέλος ἐπιθεῖναι.

1. Métaph. VII, ch. 7, p. 130, l. 24-25.

2. Ididem, ch. 3, p. 130, l. 13-16; et tout le livre.

Après une courte récapitulation, l'auteur expose dans notre livre les résultats qu'on peut tirer des recherches du livre précédent. C'est ce qu'Alexandre a déjà remarqué au commencement de son commentaire sur ce livre :

Quæ tum in superiore tum in tertio abhinc libro disseruerat, ea non quidem omnia (hoc enim esset eadem rursus disputare), sed tamen potissima quæque (nam hæc SUMMAM appellavit) repetit atque in pauca colligit, et cujus causa dicta ea sint exponit.

Ce livre ne peut avoir été écrit que lorsque toutes les parties de la Métaphysique furent réunies, ou du moins dans un temps où Aristote avait déjà ce dessein. Car non seulement il se rapporte aux livres précédents, et spécialement au septième, en rendant raison de ce qui y a été traité, p. 165, l. 7-9 :

Ἐπει δὲ τὸ τί ἦν εἶναι οὐσία, τούτου δὲ λόγος ὁ ὀρισμὸς, διὰ τοῦτο περὶ ὀρισμοῦ καὶ περὶ τοῦ καθ' αὐτὸ διώρισται. (voyez Z, ch. 4-5, p. 131, l. 29; - p. 136, l. 15, ch. 12. p. 153, l. 6; - p. 155, l. 16.)

et p. 165, l. 9-12:

Ἐπει δὲ ὁ ὀρισμὸς λόγος, ὁ δὲ λόγος μέρη ἔχει, ἀναγκαῖον καὶ περὶ μέρους ἦν ἰδεῖν, ποῖα τῆς οὐσίας μέρη καὶ ποῖα οὐ καὶ εἰ ταῦτα, καὶ τοῦ ὀρισμοῦ. (voyez Z, chap. 10-11, p. 145, l. 23; p. 153, l.)

5. p. 220, a, de la traduction latine.

Mais un peu plus bas (l. 13-14) notre livre nous envoie aussi aux deux derniers :

Περὶ δὲ τῶν ἰδεῶν καὶ τῶν μαθηματικῶν ὕστερον σκεπτόν.

Ce livre semble donc être un de ceux qui furent écrits pour servir de lien aux différentes dissertations qui composent cet ouvrage.

Si nous supposons l'inverse, qu'il a été écrit avant eux, il faudrait admettre que le livre H est la première ébauche de Z, qui l'aurait remplacé dans une nouvelle édition. Dans ce cas, toutes les citations que je viens de signaler appartiendraient à une seconde main. Ce livre aurait commencé alors par ces mots (p. 165, l. 17-18) :

Αἱ αἰσθηταὶ οὐσίαι πᾶσαι ὕλην ἔχουσιν. Ἔστι δ' οὐσία τὸ ὑποκείμενον.

Et il est très-remarquable que deux manuscrits de Bekker omettent la phrase précédente, l. 15-17 :

Νῦν δὲ περὶ τῶν ὁμολογουμένων οὐσιῶν ἐπέλωμεν· αὐταὶ δ' εἰσὶν αἱ αἰσθηταί.

qui aurait servi de liaison entre la nouvelle introduction et l'ancien commencement du livre. Il est difficile de décider cette question. Ce qui pourrait nous engager peut-être à adopter la première de ces hypothèses, c'est d'abord la remarque, que dans le huitième livre la doctrine du septième sur la matière et la forme, comme substances des choses sensibles, semble être exposée avec plus de clarté et de précision. Ensuite, Aristote, comme voulant remplir une lacune, s'y étend

davantage sur la cause matérielle, tandis que le septième livre était spécialement consacré à la causé formelle. Enfin, le huitième livre sert aussi (chap. 6) à préparer le livre suivant, en frayant le chemin au traité de l'acte et de la puissance. Il est vrai que le neuvième livre commence à développer cette matière, comme si elle n'avait point encore été touchée dans le précédent. Mais cela confirme précisément notre supposition que le petit livre H n'avait pas d'abord été le devancier du neuvième qui pouvait aussi avoir été un écrit indépendant, avant que le livre H l'eût mis en liaison avec les livres précédents. Cette liaison est indiquée à la vérité au commencement du neuvième; mais elle n'a été créée que plus tard, puisque originairement le septième livre semble avoir été beaucoup plus rapproché des trois derniers qui traitent de la substance immatérielle et indépendante. Car, au commencement du livre (chap. 2, p. 130, l. 6-12), Aristote dit qu'il ne veut faire que l'esquisse (*ὑποτυπωσαμένοις*) d'un traité de la substance pour passer immédiatement à la substance immatérielle, et à la fin du livre (chap. 17, p. 162, l. 7-12) il prépare cette même recherche.

b.

EXAMEN DU SIXIÈME LIVRE DE LA MÉTAPHYSIQUE (E).

Si ensuite on considère attentivement le petit livre E, le sixième, on voit qu'il se rapproche évidemment du quatrième (Γ), et que ces deux livres ont entre eux le même rapport que nous avons découvert entre H et Z. Le quatrième livre, après avoir prouvé que l'être

en tant qu'il est (τὸ ὄν ἢ ὄν) et même les principes du syllogisme, le principe de contradiction et l'exclusion du tiers (principium contradictionis et principium exclusi tertii), appartiennent à une seule science, finit par dire que cet être en soi est un premier principe immobile qui, pour toutes choses, est le principe de mouvement. Le sixième livre revient à ces idées, que le cinquième (Δ), qui n'est qu'une foule de définitions ontologiques, semble avoir interrompues entièrement. Le quatrième livre commence ainsi :

Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τούτω ὑπάρχοντα καθ' αὐτό.

Le sixième commence à peu près de la même manière, avec cette différence cependant qu'il parle de l'objet de la science en question, tandis que le quatrième parle de cette science même. Les premiers mots du sixième sont :

Αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ αἴτια ζητεῖται τῶν ὄντων· δῆλον δὲ, ὅτι ἢ ὄντα.

Et à la fin du livre Aristote dit (chap. 3 , p. 127, l. 27-28) :

Σκεπτόν δὲ τοῦ ὄντος αὐτοῦ τὰ αἴτια καὶ τὰς ἀρχὰς ἢ ὄν.

Ce livre fait donc la transition du quatrième au septième, qui développe en détail l'objet de cette science, la substance (οὐσία). Ensuite le quatrième livre finit par les mots :

Ἔστι γάρ τι ὁ ἀεὶ κινεῖ τὰ κινούμενα· καὶ τὸ πρῶτον κινῶν ἀκίνητον αὐτό.

Le sixième rappelle ce principe (chap. 1, p. 122, l. 28-29) :

Εἰ δὲ τί ἐστὶν αἰδίον καὶ ἀκίνητον καὶ χωριστόν, φανερόν
ὅτι θεωρητικῆς τὸ γινῶναι.

et un peu plus bas, p. 123, l. 5 - 6 :

Ἡ δὲ πρώτη (sc. φιλοσοφία) καὶ περὶ χωριστὰ καὶ ἀκί-
νητα.

En un mot, ce dernier livre explique et amplifie le quatrième, qui avait dit seulement que tous les principes étaient l'objet de la même science, qui est celle de l'être en tant qu'il est. Le sixième livre indique le nom de cette science (πρώτη φιλοσοφία ou θεωρητική), et développe comment elle se distingue de la physique et des mathématiques (chap. 1). Il parle ensuite de l'être qu'il faut exclure de cette science, en disant que l'être accidentel et la vérité purement logique ne sauraient être traités ici. Ce livre paraît donc être, en effet, un supplément du quatrième ajouté à une édition postérieure, sans que l'auteur ait entrepris de refondre ces deux livres, pour en faire un seul.

C.

EXAMEN DU CINQUIÈME LIVRE DE LA MÉTAPHYSIQUE (Δ) : ΠΕΡΙ
ΤῶΝ ΠΟΣΑΧΩΣ ΛΕΓΟΜΕΝΩΝ.

Ce fait avéré, il s'en suivrait nécessairement, que le cinquième livre (Δ) n'a aucun rapport avec les deux

livres, entre lesquels nous le voyons placé actuellement; et déjà Ménage¹ a suivi l'opinion de Petit,² qui croit que ce livre a été inséré plus tard à cette place. Cette hypothèse est très-ancienne et remonte à l'antiquité classique, puisque Alexandre d'Aphrodisias³ la connaît déjà et justifie la place que ce livre occupe maintenant. On ne saurait nier que cette hypothèse ne soit soutenue par la plus grande vraisemblance. Car ce livre ne contient que trente définitions ontologiques qui ne sont pas même indiquées par le moindre mot à la fin du précédent; elles formaient donc évidemment un traité indépendant, inséré ensuite dans le corps des écrits métaphysiques. Titze⁴ croit qu'il appartient à la logique d'Aristote. Diogène de Laerte, qui ne connaît pas encore la réunion de tous les ouvrages métaphysiques, cite ce livre comme un traité isolé sous le nom de *περί τῶν ποσαχῶς λεγομένων ἢ κατὰ πρόσθεσιν α'*. Or, ce titre, le premier du moins, est le titre authentique qu'Aristote a donné lui-même à ce livre dans la *Métaphysique*, par exemple, au commencement du septième livre :

Τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς, καθάπερ διειλόμεθα πρότερον ἐν τοῖς περὶ τοῦ ποσαχῶς.

et au commencement du dixième :

1. Ad Diog. Laert. V, § 25, p. 195.

2. Miscellan. IV, c. 9, p. 35-36.

3. L. c. p. 125, b. - 126, a.

4. L. c. p. 36 et 57.

Τὸ ἐν ὅτι μὲν λέγεται πολλαχῶς, ἐν τοῖς περὶ τοῦ ποσαχῶς διηρημένοις εἴρηται πρότερον.

Dans cette hypothèse ces passages ont été ajoutés par ne main postérieure, lorsque le traité *περὶ τῶν ποσαχῶς λεγομένων* devint une partie intégrante de la *Μετὰ φυσική*. Le sixième livre paraît, à dessein, rappeler ce qui venait d'être dit dans le cinquième, pour qu'on ne remarque pas l'insertion (chap. 2, p. 123, l. 25-26):

Ἄλλ' ἐπεὶ τὸ ὄν τὸ ἀπλῶς λεγόμενον λέγεται πολλαχῶς, ὧν ἐν μὲν ἦν τὸ κατὰ συμβεβηκός, ἕτερον δὲ τὸ ὡς ἀληθές κ. τ. λ.

Il finit aussi par les mêmes mots que nous lisons à la tête du septième, pour que, d'après la coutume d'Aristote, les livres paraissent tenir ensemble :

Φανερόν δ' ἐν οἷς διωρισάμεθα περὶ τοῦ ποσαχῶς λέγεται ἕκαστον, ὅτι πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν.

D'un autre côté, l'auteur n'a pas eu soin d'effacer toutes les traces de l'indépendance primitive de ce livre. Car tandis que nous venons de citer plusieurs passages où le traité *περὶ ποσαχῶς λεγομένων* est regardé comme appartenant à la *Μετὰ φυσική*, il y en a d'autres qui prouvent le contraire.

D'abord, nous pourrions alléguer un endroit du cinquième livre même : chap. 2, p. 88, l. 24 et suivantes. Il traite des quatre espèces de causes, sans renvoyer

1. Cet imparfait indique qu'Aristote avait déjà parlé précédemment de cette matière. Voyez Michelet : *Comment. in Arist. Eth. Nicom.* III, c. 5, § 3, p. 156-157.

le moins du monde au premier livre qui en avait déjà parlé très au long; pourtant si ce livre avait précédé le nôtre, Aristote, suivant sa coutume, n'aurait pas manqué d'en faire mention dans celui-ci. Ensuite il y a un second passage, où Δ est cité clairement comme un écrit étranger à la Métaphysique, IX, chap. 1, p. 125, l. 19-20 :

Ὅτι μὲν οὖν πολλαχῶς λέγεται ἡ δύναμις καὶ τὸ δύνασθαι, δῶρισται ἡμῖν ἐν ἄλλοις.

Malgré cela, les définitions ontologiques de la *δύναμις* se trouvent plus haut dans le cinquième livre (Δ), où elles forment le douzième chapitre. Cependant il est impossible d'expliquer *ἐν ἄλλοις*, par un autre livre du même ouvrage. Dans ce cas Aristote dit toujours *ἐν πρώτοις, πρότερον, ὕστερον, ἐν ἐπομένοις* etc; *ἐν ἄλλοις* ou *ἔλλοθι* indique nécessairement, que le livre allégué est étranger à la science qu'il traite en le citant. ¹ D'autres endroits que j'ai encore rencontrés, dans lesquels le cinquième livre est cité de la même manière, sont tirés du dixième, chap. 4, p. 202, l. 14; chap. 6, p. 205, l. 8. Il paraît donc que les livres neuvième et dixième, Θ et I , sont du nombre de ceux qui ont été ajoutés les derniers à la Métaphysique, et que le rédacteur n'a changé que le commencement du dixième, et non pas les autres passages qui trahissent la première forme du livre. Cependant on peut tout aussi bien admettre le contraire, c'est-à-dire que le cinquième n'a été inséré dans la Métaphysique que lorsque le neuvième et le dixième en faisaient déjà partie; ou enfin qu'ils ont été

1. Comparez Michelet: Comment. in Arist. Eth. Nic. ad II, c. 7, § 16, p. 122.

unis en même temps à la Métaphysique. La négligence du rédacteur est toujours la même.

Ce qui toutefois reste singulier, c'est que le biographe anonyme, quoiqu'il connût la réunion de tous les livres de la Métaphysique, ait gardé dans son catalogue, un traité distinct *ἐνστάσεις περί τῶν ποσαχῶς λεγομένων, ἢ τῶν κατὰ πρόθεσιν α'*, évidemment le même livre que Diogène de Laerte a voulu désigner. Car du mot *ἐντάσεις* qui précède aussi ce titre dans le catalogue de Diogène, ce compilateur fait un écrit particulier (*ἐνστάσεις α'*), ce qui semble préférable. L'Anonyme paraît donc avoir voulu compléter son catalogue, sans savoir qu'il avait déjà cité ce livre dans le recueil des vingt livres de la Métaphysique. Ou bien, si la citation *Μεταφυσικά α'* ne signifie pas vingt livres, mais dix seulement, l'écrit *περί ποσαχῶς λεγομένων* n'était pas encore peut-être inséré dans l'édition de la Métaphysique, que le biographe pouvait consulter, à moins qu'on ne veuille admettre qu'il n'avait pas du tout devant les yeux les ouvrages d'Aristote, lorsqu'il copia leur catalogue d'un de ses devanciers. Cette dernière hypothèse est même plus probable; car de son temps les livres étaient beaucoup plus rares qu'à présent.

Titze en retranchant ce livre des définitions et le *α' ἔλαττον*, dit que les douze qui restent sont peut-être les douze livres *ἄτακτα* dans le catalogue de Diogène (§ 26), comme si les divers écrits métaphysiques avaient été placés à la suite de la Physique sans avoir été redigés dans un meilleur ordre. Titze ajoute que, l'ayant été après, ses livres reçurent le titre *διατάκτων*

1. L. c. p. 71 et 92.

16', que nous lisons dans le catalogue de l'Anonyme. On pourrait avec plus de fondement retrancher les deux derniers livres (M et N), pour reconnaître dans ceux qui restent les douze livres cités par ces littérateurs. — Mais toutes ces hypothèses sont trop vagues pour nous arrêter davantage.

Ce que nous venons de développer, enlève encore trois livres, le cinquième, le sixième et le huitième (Δ, Ε, Η), à tout le corps de la Métaphysique. Si nous séparons ces livres et le *α' ελαττον* des quatorze de la Métaphysique, il nous reste dix livres, qui pourraient être l'édition, que l'Anonyme connaissait; et si nous en ôtons encore les trois derniers que nous avons retranchés les premiers, il n'en resterait que sept, formant l'édition primitive de la Métaphysique écrite d'un seul jet : I, III, IV, VII, IX, X, XI, (Α, Β, Γ, Ζ, Θ, Ι, Κ).

4

LE DIXIÈME, LE NEUVIÈME ET LE TROISIÈME LIVRE SONT, A L'INSTAR
DU CINQUIÈME, DES ÉCRITS ISOLÉS QUI ONT EU DES TITRES
SPÉCIAUX.

Mais ceux-là même ne forment pas un tout. Car, par la même méthode qui nous a fait retrancher le cinquième livre, tout l'ouvrage s'en va, pour ainsi dire, en lambeaux sous nos mains. En effet, comme ce livre a un titre particulier, nous pouvons, dans le catalogue de Diogène ou de l'Anonyme et dans Aristote lui-même, trouver encore plusieurs autres titres qui désignent l'un ou l'autre des livres de la Métaphysique.

a.

LE DIXIÈME LIVRE (I) PORTAIT COMME ÉCRIT INDÉPENDANT LES TITRES ΠΕΡΙ ΜΟΝΑΔΟΣ, ΠΕΡΙ ΕΝΑΝΤΙΩΝ, Η ΕΚΛΟΓΗ ΤΩΝ ΕΝΑΝΤΙΩΝ.

Ainsi, par exemple, le dixième livre qui traite de la nature de l'unité pourrait bien être le traité particulier que Diogène de Laerte (V, § 25) cite sous le titre *περι μονάδος α.* Petit ¹ croit cependant que ce livre est celui qu'Aristote nomme plusieurs fois *ἡ ἐκλογή τῶν ἐναντίων*, et que Diogène (§ 22) et l'Anonyme connaissent sous le titre de *περι ἐναντίων*. Je ne balance pas un moment à admettre que ce livre portait ces trois titres. Aristote y traite de l'unité et de la pluralité, comme étant les deux opposés fondamentaux et le principe dont dérivent et auquel sont ramenés tous les autres opposés. Déjà Petit se fonde sur le propre témoignage d'Aristote qui appelle lui-même ce livre *ἡ ἐκλογή τῶν ἐναντίων*, IV, ch. 2, p. 62, l. 45-47 :

Σχεδὸν δὲ πάντα ἀνάγεται τἀναντία εἰς τὴν ἀρχὴν ταύτην² θεωρῶνται (la leçon *θεωρῶνται* n'est appuyée que sur un seul des manuscrits de Bekker) δ' ἡμῖν ταῦτα ἐν τῇ ἐκλογῇ τῶν ἐναντίων.

Alexandre d'Aphrodisias, en commentant ce passage³, nous renvoie également à l'ouvrage distinct *ἡ ἐκλογή τῶν*

1. l. c. p. 56-57.

2. l. c. p. 80, b-87, a.

ἑναντίων, sans se douter de son identité avec le dixième livre de la Métaphysique. Le texte grec d'Alexandre porte, d'après Brandis¹ :

Ἀναπέμπων δὲ ἡμᾶς, περὶ τοῦ γινῶναι ὅτι σχεδὸν πάντα τὰ ἑναντία ὡς εἰς ἀρχὴν ἀνάγεται τό τε ἐν καὶ τὸ πλῆθος, εἰς τὴν ἐκλογὴν τῶν ἑναντίων, ὡς ἰδίᾳ περὶ τούτων πραγματεύομενος.

Alexandre ajoute à la vérité :

Εἶρηκε δὲ περὶ τῆς τοιαύτης ἐκλογῆς καὶ ἐν τῷ δευτέρῳ περὶ τὰγαθοῦ.

Mais je ne partage pas l'opinion de Brandis qui prétend qu'Alexandre était en doute s'il devait rapporter la ἐκλογὴ τῶν ἑναντίων à un écrit particulier ou au second livre περὶ τὰγαθοῦ, car Alexandre nous renvoie en termes précis à tous les deux ouvrages, sans cependant bien connaître ni l'un ni l'autre. Un de ses devanciers, en commentant cet endroit d'Aristote, pouvait avoir cité l'ouvrage περὶ τὰγαθοῦ, et Alexandre nous a conservé cette citation. En effet, nous lisons au commencement du quatorzième livre de la Métaphysique qui répond au second livre περὶ τὰγαθοῦ, l'opinion de ceux qui disent que les principes sont opposés; et Aristote ajoute que quelques philosophes ont ramené toutes choses à des principes opposés, nommément à l'unité et à la pluralité. Voilà ce qui a induit Alexandre à n'alléguer que ce second livre περὶ τὰγαθοῦ, en expliquant un autre passage d'Aristote tout-à-fait semblable qui se trouve dans le même livre, un peu plus bas, ch. 2, p. 65, l. 9-10.

2. L. c. p. 43-44, note 17.

Ἄπαντα δὲ καὶ τᾶλλα φαίνεται ἀναγόμενα εἰς τὸ ἐν κα
πλήθος· εἰλήφθω γὰρ ἡ ἀναγωγὴ ἡμῖν.

Sur ce passage, Alexandre remarque ¹, suivant Brandis ² :

Ἀναπέμπει πάλιν ἡμᾶς εἰς τὰ ἐν τῷ β' περι τὰγαθοῦ δε-
δειγμένα.

Mais Alexandre est dans l'erreur; ce n'est que dans la ἐκλογὴ τῶν ἐναντίων qu'Aristote fait cette déduction (ἢ ἀναγωγὴ). Il ne faut donc pas la chercher (εἰλήφθω) dans le second livre περι τὰγαθοῦ qui ne fait que toucher légèrement cette idée, mais dans le dixième livre de la Métaphysique. Cette fausse explication d'Alexandre n'a passé que dans le texte d'un seul des manuscrits de Bekker :

Εἰλήφθω δ' ἡμῖν ἡ ἀναγωγὴ ἐν τῷ πρώτῳ περι τὰγαθοῦ.

Malgré cela plusieurs éditions insèrent à tort ces cinq derniers mots dans le texte de la Métaphysique.

S'il est vrai que le dixième livre est l'ouvrage ἢ ἐκλογ. τῶν ἐναντίων, la dissertation ἢ διαίρεσις τῶν ἐναντίων doit en être tout-à-fait distincte, puisque Aristote cite un pareil écrit dans le dixième livre même, ch. 3, p. 198 l. 8-11.

Ἔστι δὲ τοῦ μὲν ἐνός ὡσπερ καὶ ἐν τῇ διαίρεσει τῶν ἐναντίων

1. L. c. p. 92, a.

2. L. c. p. 11, note 15.

πάν διεγράψαμεν, τὸ ταῦτόν καὶ ὁμοιον καὶ ἴσον, τοῦ δὲ πλείθους τὸ ἕτερον καὶ ἀνόμοιον καὶ ἄνισον.

De semblables idées sont indiquées sans doute, IV, ch. 2, p. 63, l. 13-17, ensuite dans plusieurs chapitres du livre des définitions (ch. 6 et 9), et enfin, si l'on veut, III, ch. 4, p. 57, l. 10. Mais le titre *ἡ διαίρεσις τῶν ἐναντίων* ne me semble pas du tout convenir au quatrième livre. On pourrait, à la rigueur, le donner au livre *περὶ τῶν ποσαχῶς λεγομένων*, puisqu'il définit des catégories et des notions opposées. Nous serions même en droit de l'attribuer au troisième qui, en examinant les difficultés qui naissent dans la recherche des principes, oppose toujours l'une à l'autre les opinions contraires avec une dialectique vraiment admirable. Mais ce dernier livre, comme nous allons le voir, a un autre titre authentique; et celui *περὶ τῶν ποσαχῶς λεγομένων* se trouve absolument dans le même cas. Il n'y a donc presque pas moyen de se tirer d'affaire, à moins qu'on ne veuille dire que la *διαίρεσις τῶν ἐναντίων* est le même livre que la *ἐκλογή τῶν ἐναντίων*, dont nous n'avons conservé que des restes dans plusieurs livres de la *Métaphysique*, et surtout dans le dixième qui, né de ce premier ouvrage, aurait encore conservé pendant quelque temps son existence indépendante sous le titre *περὶ μονάδος*.

b.

LE TROISIÈME LIVRE (B) ÉTAIT UN ÉCRIT INDÉPENDANT SOUS LE TITRE ΑΠΟΡΗΜΑΤΑ, LE NEUVIÈME (Θ) SOUS CELUI DE ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΚΑΤ' ΕΝΕΡΓΕΙΑΝ ΟΥΣΙΑΣ.

Quant au troisième livre, Aristote le cite lui-même, IV, ch. 2, p. 64, l. 2; X, ch. 2, p. 196, l. 4; et trois

fois dans le treizième livre sous le titre de ἀπορήματα ou διαπορήματα : ch. 2, p. 259, l. 32, εἴρηται μὲν καὶ ἐν τοῖς διαπορήμασι : p. 261, l. 14-15, ἔτι ἄπερ καὶ ἐν τοῖς ἀπορήμασιν ἐπήλθομεν, πῶς ἐνδέχεται λύειν : et ch. 10, p. 287 l. 22-23, καὶ κατ' ἀρχὰς ἐν τοῖς διαπορήμασιν ἐλέχθη πρότερον. Dans les catalogues de Diogène et de l'Anonyme nous ne trouvons rien de semblable, si ce n'est dans le dernier, un livre *Θείων ἀπορημάτων* (comparez : III, ch. 4, p. 53, l. 3-13); et en effet, les problèmes de la Métaphysique se rapportent à Dieu, puisque, aux yeux d'Aristote, la Métaphysique est une théologie.—Enfin, nous avons déjà vu ci-dessus (1, b. p. 43) qu'Aristote au commencement du treizième livre, nomme le neuvième *περὶ τῆς κατ' ἐνέργειαν οὐσίας*. Sans doute que ces citations de livres particuliers dans le texte même de la Métaphysique semblent prouver que tous les livres de cet ouvrage tiennent ensemble, et ont d'abord formé un tout. Mais ici encore on a fait valoir la supposition qui n'est pas sans fondement, que toutes ces citations ont été insérées plus tard, pour faire disparaître la forme primitive de ces dissertations; et nous avons déjà fait voir (3, c, p. 101 et suiv.) la négligence du rédacteur qui dans quelques passages n'a pas supprimé ou changé des expressions qui prouvent qu'originellement ces livres étaient étrangers l'un à l'autre.

5.

LE RÉSULTAT DE CETTE ANALYSE EST L'HYPOTHÈSE GÉNÉRALE, QUE LES DIVERS LIVRES DE LA MÉTAPHYSIQUE SONT DES OUVRAGES PARTICULIERS, QUI ONT PARU ISOLÉMENT SOUS DES TITRES SPÉCIAUX.

Si maintenant nous jetons un coup-d'œil en arrière, et que nous considérons le démembrement que notre

analyse anatomique a produit sur le corps de la Métaphysique, nous la voyons, pour ainsi dire, coupée et dispersée en morceaux. D'abord nous en avons retranché le douzième, le treizième et le quatorzième livre (Δ, Μ, Ν), ensuite le second (α ἔλαττον), le cinquième, le sixième et le huitième (Δ, Ε, Η), enfin le troisième, le neuvième et le dixième (Β, Ι, Θ). Il ne resterait donc que le premier (Α), le quatrième (Γ), le septième (Ζ), et le onzième (Κ), qui, assurément, ne peuvent être regardés comme le squelette de la Métaphysique, autour duquel se sont rangées ensuite les autres parties. Car le premier livre n'est qu'une introduction historique à tout l'ouvrage, et quoique le quatrième et le septième traitent essentiellement de l'Ontologie et de la nature de l'être, en tant qu'il est, qu'Aristote indique comme objet principal de la Métaphysique, ces deux livres ne sauraient se vanter de former à eux seuls une φιλοσοφία πρώτη. Le onzième livre enfin n'est rien par lui-même. Nous avons déjà dit plus haut (1, e, p. 76) qu'il n'est qu'une récapitulation des livres précédents et une introduction aux suivants. L'auteur y fait une station, pour ainsi dire, et repasse dans son esprit les connaissances recueillies sur le chemin qu'il vient de parcourir, afin de prendre de nouvelles forces, pour atteindre glorieusement la fin.—Le résultat désespérant de cette analyse semble être l'impossibilité absolue de découvrir une unité de plan dans l'arrangement actuel des livres de la Métaphysique. Ce désespoir a fait naître deux hypothèses, celle de Buhle et celle de Petit, dont nous avons encore à parler en peu de mots.

D'après l'assertion de Buhle¹, les livres IV, VI, VII,

1. Bibliothek der alten litteratur und Kunst. Göttingen, 1786-1794, 4tes Stück.

VIII, IX, XIII, XIV, (Γ, E, Z, H, Θ, M, N), sont seuls des livres métaphysiques, et les autres, à l'exception du dixième sur lequel il suspend son jugement, sont en partie supposés, en partie étrangers à la Métaphysique. Cette hypothèse n'est fondée sur rien. Pour la réfuter, je n'ai besoin d'adresser à son auteur qu'une seule question. Si le douzième livre n'appartient pas à la Métaphysique, lequel des treize pourra oser s'arroger ce droit ?

Enfin, Petit, qui a si judicieusement senti que les trois derniers livres de la Métaphysique sont l'ouvrage *περί φιλοσοφίας*, ne sait faire que de vagues et d'audacieuses hypothèses, pour donner des titres aux écrits isolés qui ont servi à la composition de la Métaphysique. Faute d'un autre, il veut rétablir l'ordre chronologique, qu'il croit pouvoir constater par les citations des différents livres de la Métaphysique, sans réfléchir que ces citations peuvent avoir été ajoutées ensuite. Petit¹ prétend d'abord que le livre *περί τῶν ποσαχῶς λεγομένων* a été écrit avant tous les autres, parce que la plupart le citent ; que le dixième vient après, parce que, citant le cinquième, il est cité lui-même par le quatrième (chap. 2, p. 62, l. 26-27). Ces deux livres, *περί τῶν ποσαχῶς λεγομένων* et *ἡ ἐκλογή τῶν ἐναντίων*, sont, suivant Petit, une introduction à toute la Métaphysique, et doivent servir à familiariser le lecteur avec les premières notions métaphysiques. Petit rapproche ensuite (p. 38-40) le second livre du quatrième et le premier du troisième, en disant que les uns traitent de la nature de la science, les autres des principes, ou

1. L. c. p. 35-37.

de l'objet de cette science ; il prétend donc que les deux premiers forment le livre qui, dans le catalogue de Diogène (§ 22), est nommé *περί ἐπιστημῶν α'*, et les deux autres, l'écrit appelé par Diogène (§. 23) *περί ἀρχῶν α'*, ce que Petit propose de changer en *περί ἀρχῶν α', β'*. Après avoir parlé des principes en général, Aristote, selon Petit (p. 40-42), traite des principes de la substance sensible : livres sixième et septième, de la forme, dans le catalogue de Diogène (§ 22) *περί εἰδῶν καὶ γενῶν α'*, livre huitième de la matière *περί ὕλης*, titre qu'Aristote indique lui-même au commencement du troisième ; enfin, de l'acte et de la puissance, dans le neuvième. Viennent après, les trois livres *περί φιλοσοφίας* ou les treizième, quatorzième et douzième de la Métaphysique (p. 42-51) ; et la récapitulation de tout l'ouvrage, c'est-à-dire le livre onzième devenu le dernier, Petit (§ 52) croit le retrouver dans Diogène (§ 23) sous le titre de *ὑπὲρ ἐπιστήμης α'*. Il conclut de tout cela que la Métaphysique était composée de neuf grandes parties, qu'il propose de ranger ainsi :

Τὰ μετὰ τὰ φυσικά.

Libri metaphysici.

I. Περὶ τῶν ποσαχῶς λεγομένων α'.	V.
II. Ἡ ἐκλογή τῶν ἐναντίων α'.	X.
III. Περὶ ἐπιστημῶν α'.	II. IV.
IV. Περὶ ἀρχῶν α', β'.	I. III.
V. Περὶ εἰδῶν καὶ γενῶν α'.	VI. VII.
VI. Περὶ ὕλης α'.	VIII.
VII. Περὶ ἐνεργείας α'.	IX.
VIII. Περὶ φιλοσοφίας α', β', γ'.	XIII. XIV. XII.
IX. Ὑπὲρ ἐπιστήμης α'.	XI.

Mais à l'exception du numéro VIII, Petit expose les preuves qui doivent servir à constater ces différentes parties, trop succinctement et fort à la hâte sans avoir égard à tous les autres points qui s'opposent à un renversement aussi complet de la Métaphysique. De toutes ces hypothèses désespérées, je n'admets donc que celles que mes recherches précédentes ont déjà confirmées. Néanmoins c'est à ce désespoir qu'il fallait être réduit, pour pouvoir trouver le remède et le salut dans notre second chapitre.

J'ai donc exposé jusqu'à présent les hypothèses que l'on a faites et que l'on peut faire sur la composition de la Métaphysique. C'est, sans doute, de ces hypothèses que l'on a cru pouvoir conclure qu'il ne règne pas d'ordre et de suite dans cet amas d'écrits isolés que nous possédons sous le titre de Métaphysique. On a donc voulu juger de l'intérieur par l'extérieur. Prenons maintenant le chemin contraire. Si, après avoir remarqué quelque désordre dans les avenues de ce bâtiment si superbe et si vénérable de l'antiquité, nous découvrons dans l'intérieur la plus parfaite harmonie de toutes ses parties, peut-être pourrions-nous néanmoins en conclure l'unité du plan et la régularité de la construction. Voilà ce que nous nous proposons dans ce second chapitre.

CHAPITRE 2.

ANALYSE DE LA MÉTAPHYSIQUE D'ARISTOTE, COMME PREUVE
INTRINSÈQUE DE L'UNITÉ DU PLAN ET DE L'HARMONIE
QUI Y RÉGNE.

DIVISION DE TOUT L'OUVRAGE DE LA MÉTAPHYSIQUE.

La Métaphysique d'Aristote se divise en trois parties.

I. La première est une introduction qui comprend les trois premiers livres (A, α, B). Aristote y donne la définition de la *φιλοσοφία πρώτη*, et établit qu'elle est la science des principes.

II. La seconde partie est un examen détaillé des principes de l'être en général; Aristote y considère l'être en tant qu'il est (*τὸ ὄν ἢ ὅν*), ou la substance des choses (*οὐσία*). C'est ce que les modernes appelleraient une Ontologie; elle s'étend depuis le quatrième jusqu'au dixième livre inclusivement (Γ-I).

III. De là, il passe à l'exposition du premier principe. Après avoir examiné dans l'Ontologie les principes des substances sensibles et passagères, il cherche à découvrir la substance absolue, éternelle, immuable et immatérielle, principe et cause de l'existence de toutes choses. Cette substance est Dieu. Cette dernière partie

de la Métaphysique est donc une Théologie ; elle est exposée dans les quatre derniers livres.

4.

INTRODUCTION (LIVRE I-III.)

MÉTHODE D'ARISTOTE EN GÉNÉRAL. — Aristote , quelque spéculatif que soit le résultat de ses recherches , ne s'y élève cependant pas par la seule voie de la spéculation elle-même ; il ne commence pas par prendre son vol jusque dans les régions éthérées de l'empyrée. Aristote ne se fie pas à la seule spéculation ; ou , pour me servir d'une autre métaphore , il ne brûle pas ses vaisseaux sur le rivage citérien , pour se laisser flotter sur la mer de la vérité , et gagner à la nage le rivage opposé. Aristote fonde la recherche de la vérité sur la base solide de l'expérience. C'est ainsi qu'au lieu de développer a priori la nature de l'objet qu'il a l'intention de traiter , il interroge d'abord les opinions reçues , les notions communes (*λόγοι ἐξωτερικοί , κοινὰ ἔννοιαι*) que chacun trouve dans son esprit. C'est de là qu'il déduit une première définition de son objet. Il passe ensuite aux opinions de ses devanciers sur le même objet ; car , dit-il souvent , il n'est pas vraisemblable que de pareils hommes se soient trompés à tous égards : au contraire , il est probable qu'ils ont raison sur un point ou même sur plusieurs. Cependant il ne se contente point de rapporter historiquement les opinions de ces philosophes. Il examine leurs raisonnements avec la dialectique la plus pénétrante ; il les attaque en les mettant

en contradiction avec eux-mêmes. Il tourne leurs dogmes de tous côtés; et en les pétrissant, pour ainsi dire, de la sorte, il en exprime ce qui s'y trouve de vrai et de juste encore maintenant. Enfin il abandonne le point de vue historique. Sa dialectique ne se borne pas seulement aux opinions des autres sur un objet; elle est plus objective, elle s'adresse à l'objet lui-même. Celui-ci présente différents côtés; Aristote les compare l'un à l'autre, et en signale les contradictions. C'est ainsi qu'il expose les difficultés que renferme son objet. Voilà le dernier point de l'introduction, ou de la partie négative de son traité. L'examen de ces difficultés, dit-il, est nécessaire pour comprendre à fond un objet; la dialectique prépare donc le chemin à la philosophie spéculative. C'est seulement lorsqu'on connaît les difficultés et les contradictions qui se trouvent dans un objet que l'on peut parvenir à la vérité. Car celle-ci n'est autre chose que la réunion des différens côtés de l'objet et l'harmonie rétablie entre eux. Aristote est donc empirique; mais son empirisme est total. Il ne saisit pas une face de son objet, à l'exclusion des autres, comme le fait le vulgaire des empiriques; mais il les réunit toutes, et les met d'accord par la force de sa dialectique; et c'est ainsi qu'il trouve le résultat spéculatif. L'empirisme complet, c'est la spéculation elle-même; et Aristote combine ces deux méthodes.

La marche que nous venons de décrire en général, est aussi celle qu'Aristote suit dans l'introduction de sa *Métaphysique*. Dans le premier livre, il examine les opinions reçues, et les systèmes des philosophes sur cette matière. Dans le second et surtout dans le troisième, il propose les difficultés, qui se trouvent dans le sujet. A cette introduction tout empirique, si l'on

veut, succède une spéculation, que les empiriques ne manqueraient pas de qualifier de creuse, s'ils se donnaient la peine de la lire.

A.

DE LA SAGESSE ET DES PRINCIPES QUI EN SONT L'OBJET.

LIVRE PREMIER (ἌΛΦΑ ΜΕΪΖΟΝ)

DE LA SAGESSE.

1.

DÉFINITION DE LA SAGESSE.

chap. 1-2; p. 3-p. 9, l. 16.

a. L'expérience enseigne ce qui est, la science le pourquoi (chap. 1, p. 3-p. 6, l. 11). Le désir de savoir est un penchant naturel à l'homme. Le plus bas degré du savoir est la sensation; viennent ensuite la mémoire et l'imagination, troisièmement l'expérience, enfin l'art et la science. Une expérience est formée par le souvenir souvent renouvelé de la même chose; si je me rappelle, par exemple, que Callias, ayant la fièvre, a dû sa guérison à tel remède, Socrate de même, et ainsi de suite, j'ai l'expérience. Mais si je sais, que toute l'espèce, atteinte de cette maladie, est guérie de la même manière, je possède l'art ou la science. Celle-ci renferme donc l'universalité et la nécessité, qui manquent encore à l'expérience. Pour la pratique l'expérience est tout aussi bonne que la science, elle est même préférable à la science toute

seule. Cependant, savoir et comprendre appartient plus à la science qu'à l'expérience ; et ce n'est qu'à la science que nous attribuons la sagesse (*σοφία*). Il n'est pas difficile de prouver, que la science renferme plus de savoir que l'expérience. Celle-ci n'enseigne que ce qui est, la science nous apprend les raisons et le pourquoi ; or, on sait davantage, lorsqu'on ne connaît pas seulement ce qui est, mais encore la cause. D'ailleurs, le signe du savoir, c'est la faculté de bien enseigner ; or, celui qui possède la science peut seul enseigner, mais non pas celui qui n'a que l'expérience. Enfin, la sagesse s'éloigne le plus des sensations qui, cependant, donnent les connaissances particulières les plus importantes ; mais elles ne nous apprennent que ce qui est, et non pas la cause. Les sciences, dont l'objet est l'utile et l'agréable, ont été inventées les premières. Ce n'est qu'après avoir satisfait ses besoins physiques, qu'un peuple voit naître dans son sein des sciences plus nobles ; leurs inventeurs sont estimés davantage, et on les regarde comme des sages. La sagesse réside donc plus dans les sciences purement théoriques, que dans celles qui se rapportent à la pratique et aux besoins des hommes.

b. Les opinions reçues prouvent que la sagesse est la science des principes et des premières causes (chap 2, p. 6, l. 12-p. 7, l. 21). Nous n'avons qu'à consulter les opinions reçues pour trouver, que la sagesse est regardée généralement comme la science des principes et des causes premières. Car tous admettent que le sage sait le plus ; qu'il sait ce qu'il y a de plus difficile ; qu'il possède les connaissances les plus exactes ; que son savoir n'a d'autre but que lui-même. Toutes ces propriétés conviennent à la

science des principes. Les principes sont d'abord les connaissances les plus universelles : celui qui les possède, connaît aussi tout ce qui leur est subordonné ; mais celui qui a des connaissances particulières, ne possède pas pour cela la connaissance des universaux dont elles dépendent. Ensuite les principes sont ce qu'il y a de plus difficile à connaître pour les hommes, parce qu'ils s'éloignent le plus des sensations. D'ailleurs, la connaissance des principes est la plus exacte, parce qu'elle est la plus simple. Enfin, les principes sont les connaissances les plus scientifiques : en cherchant les principes, on ne cherche qu'à savoir, et rien au-delà ; le savoir n'a donc ici d'autre but que le savoir lui-même.

c. But et prix de la sagesse (chap. 2, p. 7, l. 24-p. 9, l. 16). Les hommes par conséquent ont commencé à philosopher, pour fuir l'ignorance, c'est-à-dire pour satisfaire un besoin intellectuel, le désir de savoir, et non pas des besoins physiques ; car ceux-ci devaient être satisfaits préalablement. C'est donc l'admiration qui a donné naissance à la philosophie ; mais elle n'en est que le commencement, elle doit cesser dès que nous possédons cette science : et le but de la philosophie est justement de la faire disparaître. = Si le but de la philosophie est le savoir, et non pas l'utilité qui nous en revient, elle est de toutes les sciences la seule libre, semblable à un homme libre qui existe pour lui-même, tandis que l'esclave n'existe que pour le bien de son maître. La nature humaine cependant est dépendante à plusieurs égards ; la philosophie n'est donc pas une possession humaine, mais divine. Connaître la vérité, c'est l'action de Dieu. Mais la philosophie n'est pas seulement divine par rapport à son sujet ; car l'objet de cette science, le principe de toutes choses, est encore Dieu.

Malgré cela, il est faux de dire avec Simonide qu'elle n'appartient qu'à Dieu ; car Dieu n'est pas envieux, et ne rend pas malheureux ceux qui aspirent à ce bien plus qu'humain. Il nous communique cette science, la plus noble et la plus excellente de toutes.

2.

EXPOSITION DES SYSTÈMES DE SES DEVANCIERS POUR
PROUVER QUE LA PHILOSOPHIE A TOUJOURS ÉTÉ LA
RECHERCHE DES PRINCIPES.

(ch. 3-7, p. 9, l. 17 - p. 23, l. 23).

Il y a quatre principes des choses (chap. 3, p. 9, l. 17-p. 10, l. 4). Les quatre principes des choses sont : 1°, la cause formelle, qui rend une chose telle et la distingue des autres, c'est-à-dire sa substance, sa définition ou sa notion ; 2°, la cause matérielle, la matière dont une chose est formée ; 3°, la cause efficiente qui produit une chose, le principe de son mouvement et de son changement ; 4°, la cause finale, la fin pour laquelle une chose est. Cette dernière est la cause principale et l'objet spécial de la philosophie ; elle est le vrai bien de chaque être en particulier et le mieux qu'on puisse trouver dans tout l'univers, en un mot le souverain bien. En examinant l'opinion de nos prédécesseurs sur les causes premières, nous verrons qu'ils ne se sont occupés que de ces quatre causes ; ce qui confirmera notre supposition qu'il n'y en a pas d'autres. — Aristote ne néglige donc pas la preuve historique, fondée sur l'approbation universelle. Cette seconde partie du premier livre est la meilleure histoire que nous ayons de la philosophie depuis Thalès jusqu'à Platon.

a. La cause matérielle (chap. 3, p. 40, l. 4-p. 41, l. 25). Les premiers philosophes n'ont connu que des causes matérielles. Ils ont supposé une existence fondamentale, dont tous les êtres dérivent et dans laquelle ils rentrent. Ce premier être se maintient dans toutes les choses en changeant seulement de qualités; rien ne naît ni ne périt donc, à proprement parler, puisque la même substance se conserve toujours. Les uns n'admettent qu'un seul principe, Thalès l'eau, Anaximène l'air, Héraclite le feu; Empédocle en trouve quatre, il ajoute la terre à ceux que nous venons de nommer; Anaxagore, enfin, en a une infinité, et prétend que les parties homogènes de chaque corps individualisé existent de toute éternité, et que la naissance et la destruction de ces corps ne sont autre chose que la réunion ou la dissolution de leurs parties élémentaires.

b. La cause efficiente (chap. 3, p. 41, l. 25-p. 42, l. 19). Mais les philosophes n'en demeurèrent pas là; la chose elle-même les força à des recherches ultérieures. Car dût-il être vrai que toute destruction n'est que la naissance d'une autre chose, nous pourrions toujours encore demander, quel est le principe de ce changement? En effet, le bois ne fait pas lui-même un lit, ni l'airain une statue. Quelle est donc cette autre cause, qui opère ce changement dans la matière? Les premiers philosophes Ioniens n'ont pas même conçu encore cette difficulté. L'école d'Élée, désespérant de la résoudre, a nié, non seulement, la naissance et la destruction, mais encore tout changement dans la nature, en disant que le grand Tout n'est qu'une unité immuable, et que la pluralité des choses n'est que phénoménale. Parménide cependant, obligé de s'ac

commoder à ces phénomènes, regarde le feu comme la cause efficiente, et le froid, c'est-à-dire la terre et les autres éléments, comme la cause matérielle.

c. La cause finale (chap. 3-4, p. 12, l. 19-p. 15, l. 22). Ces principes ne suffisent pas encore pour expliquer la nature des choses. Car, à moins d'abandonner tout à soi-même et au hasard, comme le firent Leucippe et son ami Démocrite, il est impossible d'admettre que le feu, la terre et d'autres choses pareilles soient la cause du Bien dans la nature. C'est donc à ce principe que la vérité elle-même força les philosophes de remonter. Voilà ce que fit d'abord Anaxagore, en posant le *Noûs* pour principe; Empédocle divisa ce principe, en admettant que l'amour est la cause du Bien, et la haine celle du Mal. Mais ces philosophes ne surent pas bien encore appliquer leurs principes. Anaxagore ne se sert du *Noûs*, que lorsqu'il a de la peine à expliquer une chose par des causes physiques; autrement, il préfère toutes les autres causes au *Noûs*. Empédocle sans doute emploie ces principes d'avantage, mais il est inconséquent dans leur application; chez lui, en effet, souvent l'amour dissout et la haine réunit. Car lorsque le tout est partagé par la haine en quatre éléments, toutes les parties ignées se réunissent, et ainsi des autres. Si l'amour au contraire fait rentrer les éléments dans l'unité primitive, les parties de chacun d'eux se séparent nécessairement de leurs parties homogènes.

d. La cause formelle (chap. 5-7, p. 15, l. 23-p. 23, l. 23). Les Pythagoriciens, en disant que les nombres sont les principes des choses, n'en sont pas restés à une cause purement matérielle. Le nombre, sans doute, n'est pas encore entièrement dégagé de la

matière, mais il n'a qu'une matérialité abstraite. Avec le nombre commence un principe idéal, qui n'a pu encore s'élever à la spiritualité absolue. Le nombre est le rapport des parties matérielles, suivant les Pythagoriciens : ce rapport, étant différent dans les différents êtres, constitue leur substance; le nombre est donc la substance ou la forme des choses, et les Pythagoriciens ont senti obscurément ce principe. C'est par cette déduction seule que nous pouvons justifier la place qu'Aristote leur donne ici. — Des principes des nombres, ils font les principes des choses, de l'infini la cause matérielle, du fini le principe de détermination ou la forme. Le fini et l'infini produisent l'unité, l'unité les nombres, et les nombres l'univers entier. C'est ainsi que quelques uns d'entre eux soutinrent, que tout a sa source dans des principes opposés : fini et infini, impair et pair, unité et pluralité, gauche et droite, mâle et femelle, repos et mouvement, lumière et ténèbres, bon et mauvais, etc. Cependant la cause matérielle domine chez eux, parce que leurs principes plus intellectuels sont cachés encore sous une enveloppe matérielle. Ils prennent donc les nombres pour la matière des choses; car ils disent que les nombres sont les choses mêmes, et que la substance des choses est formée par les nombres comme parties intégrantes..

Ici encore l'école d'Élée fraya la route du mieux, en délivrant la cause formelle du principe matériel, auquel les Pythagoriciens l'avaient assujettie. Suivant les Éléates, l'univers un et immuable est la pensée absolue. Ils ne distinguent pas à la vérité la cause de son effet; de sorte qu'ils ne sont mentionnés ici, qu'en tant qu'ils préparent la philosophie de Platon, qui établit

la cause formelle dans toute sa pureté. Parménide cependant envisagea déjà l'univers du côté de la forme ; Méliſſe, au contraire, du côté de la matière : voilà pour quoi l'un disoit qu'il étoit fini (ou déterminé), l'autre qu'il étoit infini (ou indéfini).

Platon, en établissant sa théorie des idées, a reconnu pour principe de toutes choses leur forme immatérielle. Il partit de l'opinion d'Héraclite, que toutes les choses sensibles sont sujettes à un changement continu. Elles ne peuvent donc pas être l'objet de la science qui demande quelque chose d'éternel et d'immuable. Or, ce qu'il y a d'immuable dans les choses sensibles, c'est leur forme, leur substance, l'idée générale qui se retrouve dans chaque individu de la même espèce et ne s'éteint point à leur mort. Dans une plante, par exemple, la mort de l'individu matériel multiplie toujours sa forme idéale, en la faisant renaître dans chaque grain de la semence. La science, par conséquent, est, suivant Platon, la connaissance des idées ou des formes immatérielles des choses. Les Platoniciens cependant séparaient les idées des objets sensibles et prétendaient qu'elles étoient les modèles d'après lesquels Dieu avoit formé toutes choses, tandis que les Pythagoriciens admettoient avec plus de fondement, que les nombres ne sont pas hors des objets dont ils sont la cause ; car le principe doit être quelque chose d'immanent.

3.

CRITIQUE DES PHILOSOPHES QUI ONT POSÉ L'UN OU L'AUTRE
DE CES PRINCIPES.

(ch. 8-10, p. 23, l. 24 - p. 35, l. 13).

a. La cause matérielle (chap. 8, p. 23,

1, 24-p. 25, l. 8); la cause efficiente (chap. 8, p. 25, l. 8-p. 26, l. 23). Ceux qui n'établissent que la cause matérielle, ne sauraient indiquer les principes des êtres incorporels. D'ailleurs, ils écartent la cause efficiente, et la cause formelle. Enfin, comment les quatre éléments pourraient-ils être principes, puisque nous les voyons naître les uns des autres? Celui qui a dit que le feu est le premier principe s'est éloigné le moins de la vérité, puisque cet élément, étant le plus simple et le plus fin, sert de fondement aux autres, qui naissent de lui par composition.

Ceux qui admettent la cause efficiente, se mettent en contradiction avec eux-mêmes. Car ils disent que la chaleur est la cause efficiente; le froid la cause matérielle. Or, jamais le froid ne deviendra chaud, ni la chaleur froide. Ainsi, tout en établissant un principe de changement, ils rendent tout changement impossible. D'ailleurs, ils s'élèvent tout aussi peu que leurs devanciers aux êtres incorporels. Passons donc à ceux qui ont considéré aussi les êtres incorporels, parce qu'ils sont plus importants pour le but que nous nous proposons dans ce livre.

b. Critique des Pythagoriciens. (chap. 8, p. 26, l. 23-p. 28, l. 4). Quoique les Pythagoriciens n'empruntent pas leurs principes à la nature sensible, ils les appliquent cependant à la nature et les dépendent, pour ainsi dire, entièrement pour elle. D'ailleurs, les nombres ne sauraient être cause d'aucun mouvement, ni changement. Ils peuvent, tout au plus, expliquer la grandeur et tout ce qui dans la nature se rapporte à la quantité. Mais comment expliqueraient-

ils la pesanteur et toutes les autres qualités des objets naturels?

c. Réfutation de la théorie des idées (chap. 9, p. 28, l. 5-p. 34 l. 23). Platon, en introduisant les idées, n'a pas non plus résolu suffisamment la question des principes. Car, pour expliquer l'existence des choses sensibles, il a admis autant d'idées qu'il y a d'espèces d'êtres sensibles. Il n'a donc fait que doubler le nombre des êtres; il est dans le cas d'un homme qui, désespérant de pouvoir compter un nombre, le double, pour voir si de cette manière il y parviendra. D'ailleurs, si les idées existent, quelle utilité en revient-il aux êtres? Les idées ne sont pas le principe de leur mouvement et de leur changement; elles le seraient plutôt de leur immobilité et de leur immutabilité; de cette manière toute considération sur la nature serait impossible, car la cause efficiente domine dans la nature. Les idées ne sont pas non plus la substance ou la cause formelle des êtres, puisque, dans ce cas, elles seraient dans les êtres. Dire qu'elles sont des modèles et que les autres choses en participent, c'est dire des riens et faire des fictions poétiques. Car quel est le principe actif qui, en produisant les choses, a les yeux fixés sur les idées? Dussent-elles exister, les êtres qui en participent n'existent point, sans une cause efficiente qui les produise. Pour beaucoup de choses Platon n'admet pas d'idées, comme pour une maison ou pour un anneau, et cependant elles existent; les autres choses peuvent donc également exister, sans avoir besoin des idées. Les idées enfin ne sont pas la cause finale des choses.

d. Résultat de cette exposition historique (chap. 10; p. 34, l. 24 - p. 35, l. 13). Ce que

nous venons de développer prouve que les philosophes antérieurs n'ont pu trouver d'autres principes que ces quatre. Mais ils n'en parlent pas clairement et distinctement ; car la philosophie, au commencement, n'a fait que bégayer sur les principes.

B.

LE PREMIER PRINCIPE EST LA VÉRITÉ ABSOLUE.

LIVRE SECOND (ἌΛΦΑ ἘΛΑΤΤΟΝ).

DE LA VÉRITÉ.

1. La philosophie est la science de la vérité (chap. 1, p. 35, l. 19-p. 36, l. 27). La recherche de la vérité est difficile et facile en même temps : difficile, parce qu'il est impossible qu'un seul la découvre; facile, parce qu'il est impossible que tous la manquent. Chacun y contribue, et la réunion de toutes les idées présente d'importants résultats. C'est pourquoi il faut en savoir gré, non seulement à ceux dont on partage les opinions, mais aussi à ceux qui n'ont traité la question que superficiellement. Car ils ont eu part aussi à la recherche de la vérité; et s'ils n'en avaient frayé le chemin, leurs successeurs ne l'auraient pas découverte.

On a raison de nommer la philosophie la science de la vérité. Nous ne possédons la vérité, que lorsque nous connaissons la cause et le principe. Le vrai par excellence, c'est ce qui, pour les êtres inférieurs, est la cause de leur vérité, comme le feu, qui est le corps le plus chaud, est la cause de la chaleur de tous les autres.

corps ; il s'ensuit nécessairement de là, que les principes des êtres éternels sont toujours les plus vrais. Leur existence étant éternelle, leur vérité doit l'être également ; car l'être et la vérité correspondent l'un à l'autre.

2. De l'unité du principe, qui est l'objet de la vérité (chap. 2, p. 36, l. 29-p. 39, l. 15). Le principe est un ; il n'existe pas une série infinie de principes, ni une infinité d'espèces de principes. Car s'il n'existe pas une première cause, il n'y a pas de cause du tout ; et si chaque cause en avait une autre, il n'y aurait pas de première cause qui fût éternelle, ce qui est impossible. La première cause étant la cause finale, il ne peut pas exister une infinité de causes. Car la cause finale (ou le souverain Bien) n'a pas son but hors d'elle, mais en soi ; elle ne dépend donc plus d'une nouvelle cause. Ceux qui admettent ce progrès à l'infini, anéantissent la nature du Bien et la raison ; car son action cesserait, si le terme ne pouvait être atteint. Si la série ou les différentes espèces de principes étaient infinies, on ne pourrait pas connaître le principe, et la science serait détruite ; car il est impossible d'arriver dans un temps fini au bout d'une série infinie.

3. Le degré d'exactitude dont une science est susceptible dépend de la nature de son objet (ch. 3, p. 39, l. 16-p. 40, l. 10). Les auditeurs, suivant la différence de leurs goûts, de leur caractère et de la portée de leur esprit, demandent des preuves de différentes espèces. Les uns exigent la plus grande exactitude et des démonstrations mathématiques ; cette exactitude blesse les autres, et ils la taxent de micrologie. Les uns demandent des exemples, les

autres l'autorité d'un poète. Il faut être instruit pour savoir quelle sorte de raisonnement est convenable à chaque science. Ce n'est que dans des recherches dont l'objet est purement intellectuel, que nous pouvons exiger l'exactitude mathématique.

C.

DIFFICULTÉS QUE PRÉSENTE LA RECHERCHE DES PRINCIPES.

LIVRE TROISIÈME (B).

PROBLÈMES MÉTAPHYSIQUES (*ἀπορήματα*).

Premier problème (p. 41, l. 4-6; p. 43, l. 1-p. 44, l. 20). Appartient-il à une science ou à plusieurs d'examiner toutes les espèces de causes? Dans le premier cas, comment serait-il possible d'admettre une cause efficiente, c'est-à-dire le principe de mouvement et de changement, dans la science des êtres immuables et éternels? La cause finale (ou le souverain Bien) semble en devoir être exclue de même. Car la tendance à un but suppose une action, et toute action un mouvement et un changement. Voilà pourquoi les Mathématiques ne s'occupent pas de la cause finale. — Si, au contraire, chacun des quatre principes appartient à une autre science, chacune d'elles a le droit de passer pour la sagesse. En tant qu'elle est la science la plus excellente, son objet serait la cause finale. En tant qu'elle renferme les connaissances les plus scientifiques, son objet serait la substance; car celui qui connaît la substance des choses a une connaissance plus exacte que celui qui n'en connaît que les qualités accidentelles.

Cette difficulté est résolue IV, ch. 2, p. 61, l. 12-p. 62, l. 9. Mais Aristote dit lui-même (p. 41, l. 4-5), qu'il en a déjà parlé plus haut dans l'introduction; il entend par là le premier livre, où il a prouvé historiquement que la Métaphysique s'occupe de toutes les quatre causes. En général, il faut remarquer ici que l'énumération (ch. 1) et le développement (ch. 2-6) des problèmes contenus dans ce livre ne répondent pas exactement à leurs solutions données dans les autres livres. Car beaucoup de problèmes sont transposés; quelques-uns n'y sont qu'effleurés; plusieurs y sont réunis, à cause de l'affinité qu'il y a entre eux; d'autres enfin sont traités en différents endroits. Mais cela ne traverse nullement le dessein que nous voulons exécuter dans ce chapitre. Rappelons-nous seulement le mot du poète :

« Souvent un beau désordre est un effet de l'art. »

La Métaphysique d'Aristote permet l'application rigoureuse de ce vers.

Second problème (p. 41, l. 6-11; p. 44, l. 20-p. 45, l. 18). Notre science s'occupe-t-elle seulement des causes premières de la substance, ou aussi des principes logiques du raisonnement et de la démonstration? Ces derniers sont par exemple : « Il est nécessaire d'affirmer une chose, ou bien de la nier; la même chose ne saurait être et ne pas être en même temps. » Il n'est pas vraisemblable que ces principes appartiennent à une seule science. Car pourquoi appartiendraient-ils plutôt aux mathématiques qu'aux autres sciences, puisque toutes en ont besoin? Mais, dans ce cas, ils ne sont la propriété d'aucune science. Comment pourraient-ils donc appartenir à la science des substances? D'un autre côté, la connaissance de ces principes ne saurait s'acquérir par voie de démonstration; car les principes

seraient dépendants, si l'on pouvait les démontrer. S'il n'appartenait pas même à la philosophie de discerner le vrai du faux dans ces principes, quelle science démonstrative pourrait s'en arroger le droit?

Cette difficulté est résolue à la fin du quatrième livre : ch. 3-8, p. 66, l. 1 - p. 86, l. 20.

Troisième problème (p. 44, l. 11-14; p. 45, l. 18-29). Toutes les substances sont-elles l'objet d'une seule science ou de plusieurs? Et s'il y en a plusieurs, y a-t-il affinité entre elles? Ou ne méritent-elles pas toutes le nom de sagesse? Dans cette même supposition, quelles substances seraient du ressort de notre science? — Il n'est pas vraisemblable qu'il n'y ait qu'une seule science pour toutes les substances, parce que, dans ce cas, tous leurs accidents appartiendraient également à la même science démonstrative.

Cette difficulté est résolue dans le premier chapitre du sixième livre : p. 121, l. 9 - p. 123, l. 24.

Quatrième problème (p. 44, l. 14-19; p. 46, l. 9 - p. 48, l. 12). Existe-t-il seulement des substances sensibles, ou y en a-t-il encore d'autres hors de celles-là? N'existe-il qu'une seule espèce de substances, ou plusieurs? — De ce dernier avis sont, par exemple, ceux qui admettent les idées et les substances mathématiques, comme tenant le milieu entre les idées et les substances sensibles. Mais quoi de plus absurde que d'admettre, hors des êtres sensibles, des substances qui leur sont tout-à-fait semblables, si ce n'est que les uns sont passagers et les autres éternelles? Comme l'anthropomorphisme réduit les Dieux à des hommes éternels, ainsi ces philosophes réduisent les idées à des êtres sensibles, mais éternels. Si l'on accorde aux substances mathéma-

tiques une existence moyenne entre les idées et les êtres sensibles, il existera des lignes outre les lignes sensibles et outre l'idée des lignes, et ainsi du reste. Il y en a d'autres enfin qui, tout en admettant que les idées et les êtres mathématiques sont des substances, ne les placent pourtant pas hors des êtres sensibles, mais en eux, et réunissent deux substances au même endroit; ce qui est plus contradictoire encore.

Cette difficulté est résolue dans les cinq premiers chapitres du treizième livre, et dans les deux premiers du quatorzième.

Cinquième problème (p. 41, l. 19-22; p. 45, l. 29 - p. 46, l. 8). Nos recherches embrassent-elles seulement les substances, ou s'étendent-elles aussi à leurs propriétés?—La démonstration nous enseigne les propriétés d'une substance, par exemple, des solides. Si maintenant la connaissance des propriétés appartenait à la science qui examine la substance, cette science devrait être démonstrative également; ce qui est impossible, parce que les substances sont des principes, et que les principes ne sont pas démontrables.—S'il y avait des sciences différentes pour les substances et pour leurs propriétés, on serait fort embarrassé d'indiquer celle qui s'occuperait des dernières.

Ce n'est que dans la courte énumération des difficultés que ce problème occupe la cinquième place (ch. 1); en le développant (ch. 2), Aristote le rapproche du troisième, de sorte qu'il échange sa place contre celle du quatrième. Sa solution vient immédiatement avant celle du premier, au commencement du quatrième livre, ch. 1, p. 60, l. 28 - p. 61, l. 11.

Sixième problème (p. 41, l. 22-30). A quelle science appartient-il d'examiner la nature de l'identité et de l'hétérogénéité, de la similitude et de la dissimilitude, de la contrariété, de la priorité et de la postériorité, et des autres catégories pareilles dont se sert la dialectique? Ensuite, quelles sont leurs propriétés? Enfin, il ne faut pas seulement rechercher quelle est la nature de chacune de ces catégories, mais encore si l'unité est opposée à l'unité.

Cette difficulté est résolue immédiatement après la première: IV, chap. 2, p. 62, l. 9 - p. 65, l. 29. Mais Aristote ne distingue pas toujours bien les solutions du premier, cinquième et sixième problème, dans les deux premiers chapitres du quatrième livre; de sorte qu'on voit qu'il en a voulu faire un seul problème, comme il l'indique lui-même par les derniers mots du second chapitre (p. 65, l. 23-29), comparés avec ceux p. 64, l. 2. — Aristote, d'ailleurs, n'a fait qu'indiquer le sixième problème, sans en développer ensuite les difficultés. Et déjà Syrien, à la fin de son commentaire manuscrit sur ce livre, nommé *ἀπορήματα*, a remarqué fort judicieusement qu'Aristote ne l'a pas non plus traité et résolu à part dans les livres suivants, par la raison qu'il n'était qu'un corollaire d'autres problèmes, du cinquième par exemple. Car, dit Syrien (ad B, c. 1, p. 41, l. 22-28), la question relative à l'identité, à l'hétérogénéité, à la similitude, etc., n'est pas différente de celle qui se rapporte aux propriétés des substances, parce que ces catégories ne sont, en effet, autre chose que des propriétés de la substance. — Enfin, Syrien remarque (ad B, c. 3, p. 48, l. 13, sqq.) que la réponse à cette question n'est pas difficile, et

qu'Aristote la donne aussi dans le dixième livre. Comparez encore à cet égard quelques chapitres du cinquième, par exemple : ch. 6, p. 94, l. 9 - p. 98, l. 6; et ch. 9-11, p. 100, l. 11 - p. 104, l. 5, où Aristote définit, en effet, quelques unes de ces catégories.

Septième problème (p. 41, l. 30 - p. 42, l. 2; p. 48, l. 13 - p. 49, l. 13). Disons nous que les genres des êtres en sont les principes et les éléments? Ou ne sont-ce pas plutôt les qualités particulières dont chaque individu est originairement composé? — C'est ainsi que les lettres sont les éléments du son, les lignes ceux des figures de mathématiques; mais les universaux, son et figure, ne le sont pas. En général, les éléments des êtres sont des corps plus simples qui entrent dans leur composition. D'après ces considérations, les genres ne sont pas les principes des êtres. — D'un autre côté, puisque nous ne connaissons les êtres qu'en tant que nous parvenons à les définir, et que les genres sont les principes des définitions, il s'ensuit nécessairement qu'ils le sont aussi de la chose définie.

Cette difficulté est résolue dans les cinq premiers chapitres du douzième livre, p. 239, l. 23 - p. 245, l. 27. Comparez cependant le douzième chapitre du septième livre, p. 153, l. 6 - p. 155, l. 16, et le reste de ce livre, où cette question est jointe à d'autres, surtout à la neuvième. Aristote y prépare la solution du problème, et arrive au résultat dans le douzième livre.

Huitième problème (p. 42, l. 25; p. 49, l. 13 - p. 51, l. 2). Si les genres sont les principes, sont-ce les premiers ou les derniers attributs des individus? Qu'est-ce qui, par exemple, est principe de préférence, ou de l'être animé ou de l'homme? — Si

les universaux sont d'autant plus principes qu'ils sont plus universels, l'unité et l'être seraient les premiers principes de toutes choses, parce qu'ils sont les attributs les plus généraux. Mais il est impossible que l'unité et l'être soient les genres des choses. Car, s'ils étaient principes, toutes les espèces intermédiaires entre eux et les individus le seraient également; et il y aurait une infinité de principes. D'après cela, les attributs des individus paraissent être les principes des genres. — D'un autre côté, un principe doit être, en soi et pour soi, indépendant et hors des êtres dont il est le principe. S'il est permis d'admettre un tel principe existant hors des individus, ce n'est que parce qu'il est un attribut universel et leur est commun à tous. D'après cela, les premiers genres seraient les principes.

Ce que j'ai dit de la solution du problème précédent, se rapporte aussi à celui-ci. Déjà Syrien les a réunis et regardés comme deux parties du même problème.

Neuvième problème (p. 42, l. 5-8; p. 51, l. 28 - p. 52, l. 11). Existe-t-il hors de la matière un principe indépendant, ou non? N'en existe-t-il qu'un seul, ou y en a-t-il plusieurs? Si la matière est éternelle, la substance l'est à plus forte raison, parce qu'elle est indépendante de la matière. Un tel principe hors de l'individu est sa forme et sa figure. Mais, admettrons-nous une forme préexistante pour tous les êtres, ou pour quelques uns seulement? Il est impossible qu'une telle forme préexiste pour toutes les choses, par exemple, pour les ouvrages de l'art. Ensuite, tous les êtres de la même espèce n'ont-ils qu'une seule forme pour leur substance? Ou, cela n'est-il pas absurde? Car, tout ce dont

la substance est une, est un, tandis que les individus de la même espèce ne laissent pas d'être fort différents l'un de l'autre. Il est cependant tout aussi absurde de dire que leur substance est différente. D'ailleurs, comment la matière devient-elle chacun de ces individus? Et comment leur existence est-elle le résultat de la réunion de la forme et de la matière?

Cette difficulté est résolue dans le septième et huitième livre.

Dixième problème (p. 42, l. 8-11 ; p. 51, l. 3-28). Existe-t-il autre chose, outre la matière et ses attributs, ou non? Cette substance indépendante existe-t-elle pour tous les êtres, ou pour quelques-uns seulement? Et quelle est la nature de ces derniers? S'il n'existait que des individus et que leur nombre fût infini, comment la science pourrait-elle les embrasser? Car nous ne connaissons toutes choses, qu'en tant qu'il existe quelque chose qui est un, identique et universel. Il doit donc y avoir des êtres universels hors des individus. Mais nous venons de voir les difficultés qu'une telle supposition renferme. Si donc il n'existe que des individus, tout est sensible, rien n'est intelligible, et la science est nulle, à moins qu'on ne veuille dire que la sensation est une science. Dans ce cas, il n'existe rien d'éternel ni d'immuable; car tout ce qui est sensible est destructible et sujet au changement. La naissance n'existe pas non plus; car elle suppose un premier principe, d'où elle parte, puisqu'elle ne peut aller à l'infini et qu'il est impossible que le non-être engendre.

Cette difficulté est résolue dans le douzième livre, chap. 6-10. Dans l'énumération succincte des difficultés, elle est placée après la neuvième; mais, en la dévelop-

nant, Aristote la transpose de nouveau et la met immédiatement après la huitième, parce que, suivant Syrien (ad B, p. 54, l. 3-11), il venait de réfuter dans ce dernier problème l'existence des idées.

Onzième problème (p. 42, l. 11-15; p. 52, l. 12-27). Les causes, soit formelles soit matérielles, sont-elles unes en espèce, ou numériquement? Si elles ne possèdent l'unité que parce que leur pluralité appartient à la même espèce, aucun principe n'aura l'unité numérique; l'unité même et l'être en seraient privés. Et comment la science serait-elle possible, puisqu'elle exige une unité universelle répandue dans la pluralité des êtres particuliers? Si les principes existaient comme unités numériques, c'est-à-dire comme individus, ils ne pourraient pas produire un plus grand nombre d'êtres, comme les lettres, si elles n'étaient que des unités numériques, ne pourraient pas entrer dans la composition de plusieurs syllabes, mais d'une seule.

Cette difficulté est jointe à la quatorzième et résolue dans le dixième chapitre du treizième livre.

Douzième problème (p. 42, l. 13-15; p. 52, l. 28-p. 55, l. 9). Les êtres passagers et les êtres éternels ont-ils les mêmes principes, ou non? Les principes sont-ils tous éternels, ou les êtres passagers ont-ils des principes passagers? Si tous les êtres ont les mêmes principes, d'où vient qu'un être est passager et l'autre éternel? — Si les principes des êtres passagers et des êtres éternels ne sont pas les mêmes, ceux des premiers sont-ils passagers ou éternels? Ils ne sauraient être passagers; car, dans ce cas, ils auraient leur source dans un autre être et ne seraient pas principes, puisque tout ce qui naît se perd de nouveau dans sa source. Ensuite,

comment les êtres passagers existeront-ils, lorsque leurs principes seront passés? — Si, au contraire, leurs principes sont éternels, pourquoi produisent-ils des choses passagères, tandis que d'autres en produisent d'éternelles? Aussi, tous les philosophes ont admis pour toutes choses les mêmes principes, sans examiner la question, comment les mêmes causes peuvent avoir des effets aussi différents.

Je trouve la solution de cette difficulté dans le second chapitre du sixième livre, quelque inattendu que cela paraisse au premier moment.

Treizième problème (p. 42, l. 15-21; p. 55, l. 10-p. 57, l. 43). L'unité et l'être sont-ils les substances des choses, ou ont-ils autre chose pour base ou fondement? Platon et Pythagore disent que ces catégories, ou pensées pures, sont elles-mêmes les substances des choses; les autres leur ont donné une base matérielle. Si l'être et l'unité ne sont pas des substances, les autres universaux ne le sont pas non plus; car ces catégories-là sont ce qu'il y a de plus universel. Dans ce cas, il n'existe que des individus. — D'un autre côté, si l'unité et l'être sont les substances des choses, comment la pluralité des choses peut-elle exister? Car ce qui est étranger à l'être n'existe pas. Alors Parménide a raison de dire, que tout est un. — Des deux côtés, les difficultés sont les mêmes.

Cette difficulté est résolue dans le dixième livre. Comparez : XIII, chap. 8, p. 278, l. 8-29, et le premier chapitre du quatorzième livre.

Quatorzième problème (p. 42, l. 21-22; p. 60, l. 12-25). Les principes sont-ils universels, ou

existent-ils comme individus? — Dans le premier cas, ils ne sont pas des substances; car les substances sont des individus déterminés. Si les universaux étaient des substances, Socrate réunirait en lui plusieurs substances : l'individu Socrate lui-même, l'homme, l'être animé. — Si les principes sont des individus, la science ne saurait les saisir; car, toutes les sciences ont l'universel pour objet.

Cette difficulté est de nouveau transposée dans le développement et mise la dernière. Elle est résolue dans le treizième livre, chap. 10, p. 287, l. 21 - p. 289, l. 14. Comparez aussi le treizième chapitre du septième livre.

Quinzième problème (p. 42, l. 23; p. 60, l. 4-12). Les principes n'existent-ils qu'en puissance? Ou, sont-ils actuellement? — Dans le second cas, il existe quelque chose avant eux; car la puissance précède l'acte, et tout ce qui existe en puissance n'a pas besoin d'exister autrement. — Si les principes existent en puissance, il est possible que rien n'existe. Car ce qui est possible, peut ne pas encore exister; et, si les principes n'existent pas encore, rien n'existe.

Tout le neuvième livre est employé à lever cette difficulté. Comparez aussi pour ce problème: XII, chap. 6, p. 245, l. 28- p. 247, l. 25, et XIV, chap. 2, p. 293, l. 9-25.

Seizième problème (p. 42, l. 23-25). Les principes sont-ils seulement en mouvement? Ou, existent-ils encore autrement?

La solution de cette difficulté est jointe à celle du dixième problème. Aristote l'a omise dans le dévelop-

pement des difficultés ; et Syrien, à la fin de son commentaire sur le troisième livre, dit qu'il l'a négligée par la même raison qui l'a engagé à omettre la sixième, toutes les deux n'étant que des corollaires d'autres problèmes. — Il met à sa place une nouvelle difficulté composée, selon Syrien (ad B, p. 59, l. 13, sqq.), de la quatrième et de la neuvième, et développée p. 59, l. 13-p. 60, l. 3 ; mais elle n'offre rien de nouveau. Je la crois composée plutôt du onzième et du quatorzième problème ; et c'est aussi là qu'il en faut chercher la solution.

Dix-septième problème (p. 42, l. 25-28 ; p. 57, l. 14 - p. 59, l. 12). Les nombres, les points, les lignes, les plans, les figures et les solides, sont-ils des substances ? Et, dans ce cas, sont-ils indépendants et séparés des choses sensibles, ou non ? — S'ils ne sont pas substances, où en trouver d'autres ? Car certainement les qualités, le mouvement, les rapports, le chaud ou le froid, ne sont pas les substances des corps, mais seulement leurs attributs. Le corps seul, qui possède ces différentes propriétés, est substance. — Cependant, le corps même est moins substance que sa surface, celle-ci moins que la ligne, la ligne moins que l'unité et le point ; car elles limitent et déterminent le corps. Elles semblent pouvoir exister sans le corps ; mais il est impossible au corps d'exister sans ses limites. Mais alors, il n'existe pas du tout de substance ; car toutes ces choses ne semblent être que des divisions du corps, les unes en profondeur, les autres en largeur, les autres en longueur. D'ailleurs, elles n'existent pas réellement en lui. Car le plan qui partage un cube en deux parties égales n'existe pas actuellement ; et ainsi des autres plans que

ce corps renferme dans son intérieur. La même chose a lieu par rapport aux lignes et aux points.

Cette dernière difficulté est résolue, XIII, chap. 6-9; XIV, chap. 3-6. Aristote, en la développant l'a placée avant les trois dernières, parce que, comme il le dit lui-même (p. 57, l. 14), et Syrien après lui (ad h. I.), elle se rapproche naturellement de la treizième.

Syrien, à la fin de son commentaire sur ces difficultés, ajoute : « C'est ainsi qu'Aristote a proposé seize problèmes, comme exercice (*γυμνασίαν*) de dialectique. Il en examinera (*διαίτης ἀξιώσει*) quelques uns dans le troisième livre (Γ), d'autres dans le sixième, septième, huitième et neuvième livre (Z-I), la plupart dans le onzième (Λ), et tous ceux qui se rapportent aux nombres et aux idées dans les deux derniers livres, le douzième et le treizième (M et N). »

La table de la solution des problèmes dans les livres suivants est donc à peu près celle-ci :

Γ, chap. 1-2.....	Problème	I, V, VI.
Γ, chap. 3-8.....	»	II.
E, chap. 1.....	»	III.
E, chap. 2.....	»	XII.
Z et H.....	»	IX.
Θ, (Λ, chap. 6; N, chap. 2);	»	XV.
I, (M, chap. 8; N, chap. 4).	»	XIII.
M, chap. 2-5; N, chap. 1-2...	»	IV.
M, chap. 6-9; N, chap. 3-6..	»	XVII.
M, chap. 10 (Z, chap. 13)..	»	XI, XIV.
Λ, chap. 1-5 (Z, chap. 12)..	»	VII, VIII.
Λ, chap. 6-10.....	»	X, XVI.

Mais, je le répète, ces problèmes sont diversement mêlés ensemble; et je ne prétends pas avoir indiqué, dans ce que je viens de dire, tous les rapports qu'il y a entre eux. Je continuerai donc à faire cet extrait de la Métaphysique d'Aristote, sans m'astreindre à l'ordre des problèmes établi dans le troisième livre (B), et en conservant celui que l'auteur a introduit lui-même dans le reste de son ouvrage.

II.

ONTOLOGIE (Livres IV-X).

Après avoir dit que la philosophie première est la science des principes (*A μείζον*), que les principes sont les véritables existences (*α ἐλαττον*), et après avoir indiqué quelles sont les difficultés qu'on rencontre, si l'on veut parvenir à leur connaissance (B), Aristote entre en matière, en levant ces difficultés. La véritable existence est l'être, en tant qu'il est être. Un être pareil est un principe. La science des principes est donc la science de l'être, en tant qu'il est; c'est-à-dire une Ontologie.

DIVISION DE L'ONTOLOGIE. — Cette Ontologie se subdivise de nouveau en trois parties :

A. D'abord Aristote examine la nature de cette science. Cette science est une; toutes les véritables existences appartiennent à la même science. Même les principes des sciences de l'être fini, comme le principe de contradiction, sont dû ressort de cette science (livre IV). — Avant de pouvoir la traiter, il faut donner des définitions ontologiques. Le principe de contradiction, excluant les contraires l'un de l'autre, nous force à fixer

la signification des termes; sans cette détermination la science est impossible. Il faut donc commencer par des définitions ontologiques (livre V).

B. Aristote passe ensuite à l'objet de l'Ontologie, et développe les différentes notions de l'être :

1. L'être purement accidentel ne saurait être l'objet d'une science (livre VI).

2. Il considère l'être par rapport à toutes les catégories, surtout par rapport à la substance, puisqu'elle est l'être par excellence (livre VII et VIII). Cet être est l'être fini, la substance sensible; l'Ontologie est la science des principes de l'être fini.

3. Il examine l'être, en tant qu'il existe en puissance, ou actuellement (livre IX).

C. Cependant, la pluralité des êtres finis n'est point encore la véritable existence, ni l'Ontologie le comble de la métaphysique. Non seulement la science de l'être est une, mais son objet doit l'être également; tous les êtres sont donc réduits à l'unité (livre X). C'est ainsi qu'Aristote passe à cet être unique, qui est la seule vraie existence, c'est-à-dire Dieu. La Théologie forme donc la dernière partie de la Métaphysique.

A.

NOTIONS DE L'ONTOLOGIE.

1.

DE LA NATURE DE CETTE SCIENCE.

LIVRE QUATRIÈME (Γ).

DE L'UNITÉ DE LA SCIENCE.

a. Unité de cette science (chap. 1-2, p. 60, l. 28; p. 65, l. 29). La médecine ne s'occupe pas seulement de la

substance de la santé, mais aussi de ce qui la conserve, de sa cause efficiente, de ce qui la reçoit facilement, des signes qui prouvent son existence, etc. Il en est de même des autres sciences. Nous nommons être, tantôt la substance, tantôt ses qualités ou sa cause efficiente, ou ses changements. Tout cela se rapporte à la même nature. Toutes ces propriétés sont donc l'objet de la même science; car elles dépendent toutes de la substance, qui est l'existence première et l'objet principal de la philosophie. L'unité et l'être sont aussi de la même nature; car « un homme est », et « il est un » sont deux propositions identiques. Il appartient donc à la même science de considérer l'être et l'unité, ensuite toutes les formes de l'unité; car elles sont autant de formes de l'être, par exemple, l'identité, la similitude, etc. C'est du ressort de la même science de considérer les contraires; car il est impossible de bien comprendre un contraire, sans avoir examiné la notion qui lui est opposée. Notre science traite donc également de la négation, de la privation, opposées à l'être, de la pluralité opposée à l'unité, de l'hétérogénéité, de l'inégalité, de la dissimilitude, de la contrariété et de la différence; elle examine la question, si l'unité peut être opposée à l'unité. Puisque toutes ces propriétés appartiennent essentiellement à l'unité, en tant qu'elle est unité, et à l'être, en tant qu'il est être, non pas en tant qu'il est nombre ou feu, la philosophie s'occupe de la substance et des propriétés de ces notions pures. D'ailleurs, tous les philosophes tombent d'accord, que les principes sont opposés: or, tous les contraires se réduisent à l'unité et à la pluralité; une seule science doit donc les embrasser. Ajoutez à ces contraires que nous venons de nommer, la priorité et la postériorité, le genre et

l'espèce, le tout et la partie, et d'autres pareils, qui sont tous du ressort de la philosophie.

b. L'Ontologie s'occupe aussi des axiomes et des principes du syllogisme (ch. 3-8).

α. Du principe de contradiction (ch. 3-6)

αα. C'est le principe le plus sûr (ch. 3, p. 66, l. 1;-p. 67, l. 27). Les axiomes embrassent tout ce qui est. Toutes les sciences s'en servent, parce qu'ils appartiennent à l'être, en tant qu'il est; les axiomes sont par conséquent du domaine de la philosophie. Celle-ci s'occupe donc aussi des principes du syllogisme; la raison en est claire. Le philosophe reconnaît le principe le plus sûr, parce que, considérant l'être en tant qu'il est, il a les connaissances les plus exactes. Le principe le plus sûr est celui qui ne souffre pas d'erreurs. Ce principe est le plus reconnaissable, sans avoir besoin de prémisses, parce que, pour connaître la moindre chose, il faut déjà nécessairement le posséder. Ce principe est : « Il est impossible que sous le même rapport « le même attribut convienne à une chose, et ne lui « convienne pas. »

ββ. La preuve de ce principe n'est qu'indirecte et négative (ch. 4, p. 67, l. 28;-p. 76, l. 4). Chaque preuve et chaque raisonnement dépendent de ce premier principe. Il est impossible de prouver ce principe; car il est impossible de prouver tout, puisque, dans ce cas, la démonstration irait à l'infini, de sorte qu'il n'y aurait pas du tout de preuve. Or, s'il y a un principe qui n'ait pas besoin de preuves, c'est certainement et avant tout celui-ci. On ne peut le prouver que par réfutation, en montrant que celui qui nie cette

proposition est toujours obligé de s'en servir. On n'a qu'à exiger de son adversaire qu'il détermine quelque chose, ce qui est nécessaire, s'il veut parler; et dès lors la proposition existe. Ceux qui nient ce principe, prétendent que c'est la même chose d'être un homme et de ne pas l'être, et ainsi du reste. Chaque objet a donc toutes les déterminations et ne les a pas. De cette manière la substance est anéantie, parce qu'elle est un être déterminé; et tout n'est que relatif et accidentel, parce que tous les attributs sont susceptibles de changement. Ensuite, si tous les contraires étaient attribués à la même chose, tout serait un; l'homme serait une galère, et Dieu une muraille. Anaxagore aurait raison de dire: « Tout est réuni »; mais, dans ce cas, rien n'est vrai. De pareils philosophes parlent de l'être indéterminé, et croyant parler de l'être, ils parlent du non-être. Ces hommes avouent eux-mêmes leur mensonge; car en avançant une chose, ils la nient également. Ceux qui ont cette opinion, n'agissent pas conséquemment. Car pourquoi vont-ils à Mégare? Pourquoi prennent-ils garde de ne pas se laisser tomber dans un puits, s'il est indifférent d'y tomber ou non? C'est ainsi qu'eux-mêmes nous délivrent de cette doctrine effrontée, qui prétend ne rien déterminer par la pensée.

77. Réfutation des doctrines qui pèchent contre ce principe (ch. 5-6, p. 76, l. 5; -p. 83, l. 20). La doctrine de Protagoras part du même principe; car si tout ce qui nous semble être, est vrai, tout est vrai et faux en même temps, parce que les choses les plus contradictoires nous semblent être et ont été admises par différents hommes. C'est parce que dans le monde sensible on a vu les contraires provenir de la

même chose, qu'on a embrassé cette doctrine de la co-existence des contraires. Si donc le Rien ne peut engendrer quelque chose, il faut que les contraires existent déjà auparavant ensemble dans l'objet. Voilà aussi l'opinion d'Anaxagore, de Démocrite et d'Empédocle. Ils ont en partie raison, en partie tort. En puissance la même chose peut réunir les deux opposés, mais non pas actuellement, de sorte qu'un opposé peut naître de l'autre, parce que celui-ci le contient virtuellement. L'être est donc produit en quelque sorte par le non-être, c'est-à-dire par un être qui n'est qu'en puissance et non pas actuellement. Une chose peut donc, en quelque sorte, être et ne pas être en même temps, mais non pas de la même manière; elle peut être en puissance, et ne pas être actuellement.

Toutes ces fausses opinions viennent de la doctrine qui fait de la sensation la vérité; car, dans ce cas, puisque les sensations se contredisent, les contraires sont également vrais. S'il en était ainsi, il faudrait désespérer de la philosophie; car la recherche de la vérité serait alors la poursuite d'une ombre fugitive, puisque l'être indéterminé prédomine dans la sensation. C'est pourquoi Héraclite et son école, voyant le changement continuel de toutes les choses sensibles, disaient qu'on ne peut rien déterminer de vrai sur les choses sensibles. Nous pourrions répondre cependant que le devenu exige un être dont il soit sorti, et qu'une partie de ce qui devient existe déjà; le nouvel être garde donc quelque chose de celui dont il est sorti. D'ailleurs, les formes substantielles des choses restent toujours les mêmes; et ce sont elles surtout que la science a pour objet. Ensuite, les choses sensibles ne sont pas toutes soumises au chan-

gement, mais seulement ce qui nous environne; le mouvement des astres est toujours le même. Il faudrait donc plutôt absoudre ce bas monde en faveur du monde céleste, que condamner ce dernier pour les péchés de l'autre. En général, pour réfuter de pareilles opinions, on n'a qu'à prouver qu'il existe une substance immuable. De plus, ceux qui les avancent, doivent admettre un repos éternel, plutôt qu'une mutation continuelle, car rien ne change, si tout est en tous. Enfin, ce n'est pas la sensation elle-même qui nous trompe, mais l'imagination; et la sensation est modifiée par l'état de celui qui la reçoit. Le doux reste doux, quoique le goût n'en juge pas toujours de la même manière.

S'il est impossible que la même chose convienne et ne convienne pas à une chose, il s'en suit nécessairement qu'une chose ne peut pas avoir en même temps des attributs opposés; mais, ou bien tous les deux n'existent que sous un certain point de vue, ou bien l'un existe absolument, l'autre sous un certain point de vue (c'est-à-dire en puissance).

β. Principium exclusi tertii (chap. 7-8; p. 83, l. 21 - p. 86, l. 20): Il est également impossible qu'entre deux opposés il existe un tiers; mais il faut ou bien nier, ou affirmer un attribut d'une chose. Si nous admettions ce milieu entre les deux extrêmes, il serait, ou bien comme le gris entre le blanc et le noir, ou comme entre le cheval et l'homme une chose, qui n'est ni l'un ni l'autre. Dans le dernier cas, il n'y aurait pas de changement du tout. Car pour passer d'un opposé à l'autre, il faut passer par le milieu; mais celui-ci ne doit pas être indéterminé, parce qu'il est impossible

existent-ils comme individus? — Dans le premier cas, ils ne sont pas des substances; car les substances sont des individus déterminés. Si les universaux étaient des substances, Socrate réunirait en lui plusieurs substances: l'individu Socrate lui-même, l'homme, l'être animé. — Si les principes sont des individus, la science ne saurait les saisir; car, toutes les sciences ont l'universel pour objet.

Cette difficulté est de nouveau transposée dans le développement et mise la dernière. Elle est résolue dans le treizième livre, chap. 10, p. 287, l. 21 - p. 289, l. 14. Comparez aussi le treizième chapitre du septième livre.

Quinzième problème (p. 42, l. 23; p. 60, l. 4-12). Les principes n'existent-ils qu'en puissance? Ou, sont-ils actuellement? — Dans le second cas, il existe quelque chose avant eux; car la puissance précède l'acte, et tout ce qui existe en puissance n'a pas besoin d'exister autrement. — Si les principes existent en puissance, il est possible que rien n'existe. Car ce qui est possible, peut ne pas encore exister; et, si les principes n'existent pas encore, rien n'existe.

Tout le neuvième livre est employé à lever cette difficulté. Comparez aussi pour ce problème: XII, chap. 6, p. 245, l. 28 - p. 247, l. 25, et XIV, chap. 2, p. 293, l. 9-25.

Seizième problème (p. 42, l. 23-25). Les principes sont-ils seulement en mouvement? Ou, existent-ils encore autrement?

La solution de cette difficulté est jointe à celle du dixième problème. Aristote l'a omise dans le dévelop-

parties ; 2°, de celui qui est parvenu au **cómble** de la vertu, et en général de celui qu'on ne peut surpasser dans son art. Par métaphore, on le prend aussi en mauvaise part, lorsque nous disons un **sycophante achevé**, un **voleur achevé** (*συκοφάντην τέλειον καὶ κλέκτην τέλειον*) ; 3°, on nomme parfait ce dont le but est bon ; car la perfection réside dans le but.

Chap. 17. Πέρασ (p. 111, l. 23 - p. 112, l. 4). Limite est l'extrémité d'une chose, au-delà de laquelle il n'y a rien, et en deçà de laquelle se trouve tout ; la forme d'une chose qui a de l'étendue ; le but, c'est-à-dire la fin vers laquelle une chose tend, et non pas le point de départ. Quelquefois l'un et l'autre s'appelle limite. Enfin elle se dit de la forme substantielle de chaque chose, car cette forme est la limite de la connaissance, par conséquent aussi celle de la chose. Voilà pourquoi limite a toutes les acceptions de principe, et d'autres encore ; car tout principe est une limite, mais toute limite n'est pas un principe.

Chap. 18. Καθ' αὐτό (p. 112, l. 5 - p. 113, l. 2). En soi et pour soi se dit d'abord de la forme substantielle de chaque chose ; ensuite, de ce qui se trouve dans sa substance ; de plus, de ce qui n'a pas d'autre cause ; enfin, de l'individu qui, en tant qu'il est un, a une existence indépendante et isolée.

Chap. 19-22. Διάθεσις, ἔξις, πάθος, στέρησις (p. 113, l. 3 - p. 114, l. 20). La disposition est un arrangement des parties d'une chose, et se dit ou bien par rapport au lieu, ou par rapport à la puissance, ou par rapport à la forme. — Habitu se dit de l'actualité de celui qui agit ou qui souffre ; ensuite, de la disposition au bien.

mais qui nous présentent les choses autrement qu'elles ne sont, ou qui nous donnent des idées de choses qui ne sont pas, comme une silhouette ou un songe. — Une notion est fautive, lorsqu'elle se rapporte à ce qui n'est pas, ou à un autre être qu'à celui pour lequel elle est vraie.

Chap. 30. Συμβεβηκός (p. 120, l. 14- p. 121, l. 6). Accidentel est ce qui convient réellement à une chose, mais non pas nécessairement et souvent. Ce qui est accidentel existe donc, mais non pas parce que telle chose est ici ou maintenant; ainsi l'accidentel n'a pas de cause déterminée, mais il a une cause casuelle seulement. L'accidentel est devenu sans doute et existe, mais non pas par lui-même et en tant qu'il existe, mais en tant qu'une autre chose existe. Les accidents se disent aussi des propriétés essentielles d'une chose, qui cependant ne sont pas renfermées dans sa substance; ces accidents peuvent aussi être éternels, les autres ne le sont nullement. C'est dans ce sens que nous avons pris ce mot autre part¹.

B.

OBJET DE L'ONTOLOGIE.

LIVRE SIXIÈME (E).

DE L'ÊTRE (Περὶ τοῦ ὄντος²).

1.

DE L'ÊTRE QUI N'APPARTIENT PAS A L'ONTOLOGIE.

a. Différence entre la philosophie, la phy-

1. Plus haut, Métaph. III, ch. 1, p. 21-22; ch. 2, p. 45, l. 30 (voir ci-dessus : Cinquième problème, p. 133), etc.

2. Comparez : Mét. X, ch. 2, p. 106, l. 13.

sique et les mathématiques (chap. 1, p. 124, l. 9- p. 123, l. 24). Chacune des autres sciences s'occupe d'un objet particulier, sans avoir égard à l'être, en tant qu'il est, ni à la forme substantielle, et sans prouver l'existence de cet objet. La physique traite de la substance matérielle et sensible qui existe pour soi, mais qui est soumise au principe du mouvement et du changement. Les mathématiques s'occupent à la vérité d'être immuables, mais qui ne sont pas pour soi ni indépendants de la matière. La philosophie première a pour objet les substances immuables et indépendantes. Toutes les causes sont éternelles, surtout ces dernières, parce qu'elles sont les principes des choses divines qui paraissent au ciel. Cela nous donne trois sciences théorétiques: la physique, la mathématique et la théologie; car si Dieu existe, c'est évidemment dans cette cause première qu'il faut le reconnaître. La philosophie première ne s'occupe pas d'un seul objet ni d'une seule substance; elle est universelle et commune à toutes les autres sciences, parce qu'elle est la première. Elle considère donc en toutes choses l'être en tant qu'il est, la forme substantielle et ses propriétés essentielles.

b. L'être accidentel n'est pas l'objet d'une science, et ses principes sont passagers en quelque façon (chap. 2-3, p. 123, l. 25- p. 127, l. 3). L'être est ou bien l'être accidentel, ou le vrai et le faux; en outre, il se dit de toutes les catégories, de la substance, de la qualité, de la quantité, etc., enfin de l'acte et de la puissance. Il faut donc parler de l'être dans toutes ses acceptions, et d'abord de l'être accidentel. Celui-ci ne saurait être l'objet d'une science, parce qu'il n'existe que de nom. Ou bien l'être est nécessaire, ou bien il

n'existe pas toujours, mais souvent seulement ; ce dernier est la cause et le principe de l'être accidentel, car ce qui n'arrive ni souvent ni toujours est accidentel. Puisque tout n'est pas nécessairement ni toujours, mais que la plupart des choses ne sont que souvent, il existe un être accidentel ; ce qui arrive quelquefois est accidentel, sans cela tout serait nécessaire. La matière, en tant qu'elle peut être autre qu'elle ne l'est d'ordinaire, est la cause de l'accidentel. L'accidentel ne saurait être l'objet de la science, parce que celle-ci s'occupe de ce qui arrive toujours ou d'ordinaire.

Les causes de l'accidentel sont passagères et nécessaires en même temps. Quelqu'un mourra-t-il de maladie ou de mort violente ? Le second cas aura lieu, s'il sort de la ville ; il sortira s'il a soif ; il aura soif, s'il a mangé du bœuf salé. Cela a lieu ou non ; c'est donc par nécessité qu'il succombera ou qu'il ne succombera pas. La mort elle-même est nécessaire, mais le genre de mort ne l'est pas, puisqu'il dépend d'une cause qui peut être ou ne pas être.

c. De l'être par rapport au vrai et au faux (chap. 3, p. 127, l. 4-29). L'être, en tant qu'il est le vrai, et le non-être, en tant qu'il est le faux, expriment le rapport qu'un sujet et son attribut ont entre eux. Si un attribut convient à un sujet, le vrai l'affirme : si non, il le nie ; le faux fait le contraire. Le vrai et le faux, en tant qu'ils opèrent cette réunion et cette séparation, résident dans l'entendement, et non pas dans les choses. Passons donc sous silence cet être si différent de l'être proprement dit, ou de l'être, en tant

qu'il est, dont nous allons examiner les causes et les principes.

LIVRE SEPTIÈME (Z).

DE LA SUBSTANCE SENSIBLE (Περὶ τῆς πᾶν αἰσθητῶν οὐσίας).

2.

DE L'ÊTRE SOUS LE POINT DE VUE DE TOUTES LES CATÉGORIES, ET PRINCIPALEMENT DE LA SUBSTANCE.

(ch. 2, p. 128, l. 1 - p. 130, l. 12.)

L'être se dit de toutes les catégories : le premier être est celui qui désigne la substance ; et l'être des autres catégories, par exemple, de la qualité et de la quantité, n'est être, qu'en tant qu'il est porté par la substance qui en est la base et le fondement. La substance a sur les autres catégories la priorité de nature, de raison et de temps ; seule entre toutes les autres elle possède une existence indépendante. La recherche de l'être, en tant qu'il est, est identique avec la question sur la substance. — La substance convient le plus évidemment aux choses corporelles.

La substance a quatre sens principaux : 1°, la forme substantielle ; 2°, l'universel ; 3°, le genre ; 4°, la base ou le fondement.

a. De la base ou du fondement (chap. 3, p. 130, l. 13 - p. 131, l. 28). Le fondement (τὸ ὑποκείμενον) est le sujet qui a des attributs, sans jamais être attribut lui-même ; c'est pourquoi il semble être

substance par excellence. Ce fondement est en partie la matière, en partie la forme, en partie leur composé. Si la forme a la priorité de nature sur la matière, elle doit aussi l'avoir sur ce composé. D'un autre côté, la matière semble être la véritable substance : et si elle ne l'est pas, la substance nous échappe; car ôtons tous les attributs, ou propriétés, il ne restera que la matière abstraite. La matière, par conséquent, semble être la seule substance; car tous les attributs sont rapportés à la substance, et la substance, à son tour, est l'attribut de la matière. Cependant il est impossible que la matière soit substance, parce que, avant tout, la substance doit être indépendante et déterminée. La forme ou le composé semble donc être plutôt substance que la matière.

b. De la forme substantielle (chap. 4-12; p. 131, l. 29 - p. 155, l. 16). La forme substantielle (*τὸ τί ἦν εἶναι*) se dit de ce qui est en soi et pour soi (*καθ' αὐτό*). La notion qui désigne une chose, sans la contenir comme une partie, est la notion de sa forme substantielle. La forme substantielle est un être déterminé, mais les attributs ne le sont pas; les substances seules le sont. La forme substantielle se dit donc des êtres dont la notion est une définition; toutes les notions ne sont pas des définitions; ce ne sont que celles qui se rapportent à quelque chose de primitif qui n'est pas attribut. Cependant la forme substantielle et la définition se disent improprement, non seulement de la substance, mais aussi des autres catégories; toujours l'être des autres catégories n'est-il susceptible de définitions qu'en tant qu'il est ajouté aux définitions des substances.

Chaque chose n'est que sa propre substance qui, de

son côté, est la forme substantielle; s'il en était autrement, nous devrions admettre les idées; car elles ne sont que les formes substantielles des choses séparées de leurs substances. Mais si l'idée d'un objet était différente de son existence, cet objet ne serait pas reconnaissable, et son idée serait privée de l'existence.

Car, en connaissant la substance de cet objet, nous n'en connaîtrions pas encore la forme substantielle, et pourtant la science ne consiste que dans la connaissance de cette dernière. Ensuite l'idée de cet objet n'existerait pas, parce que sa forme substantielle serait exclue de sa substance. La forme substantielle et la substance sont donc nécessairement la même chose.

Tout ce qui est produit, a une matière dont il est fait; il faut être ou ne pas être, et voilà sa matière. La cause du changement est la forme homogène dans tous les individus de la même espèce. Je nomme forme la première substance d'une chose, c'est-à-dire sa forme substantielle ou sa substance immatérielle. Pour les productions de l'art, la forme est dans l'âme; c'est la maison immatérielle qui produit la maison matérielle. Les choses naturelles renferment en elles-mêmes le principe de leur changement. Toute production est impossible; s'il ne précède quelque chose; c'est la matière. Mais la forme préexiste également. Celui qui arrondit de l'airain, ne fait ni la rondeur ni la sphère; mais il donne cette forme à une autre chose. Il ne produit ni la matière ni la forme substantielle, mais leur composé. L'individu engendre l'individu, et les idées, comme modèles créateurs, sont superflues; l'individu qui engendre est une raison suffisante de l'existence de la

forme dans cette matière. La forme entière réside dans Socrate et dans Callias, différente seulement par la matière; car celle-ci est le principe de l'hétérogénéité dans les individus. La forme en soi est toujours la même, parce qu'elle est une et indivisible. Elle se trouve virtuellement dans la matière; c'est ainsi qu'elle est en puissance dans la semence des plantes et comme une faculté dans l'âme de l'artiste. Non seulement la forme substantielle ne naît point, mais il en est de même de celle qui se rapporte aux autres catégories, à la qualité, à la quantité, etc. La qualité ne naît point, mais ce bois devient tel. Ce qui cependant distingue la substance des autres catégories, c'est que son existence suppose nécessairement une autre substance, préexistant actuellement, qui la produise, tandis que la qualité, la quantité, etc., peuvent aussi exister en puissance seulement.

Tout ce qui est composé de matière et de forme, est destructible. La forme substantielle a la priorité sur la matière, ainsi que l'âme l'a sur le corps. Si la forme substantielle n'existe plus actuellement dans une chose, on ne sait plus, si la chose existe ou non; car la matière en elle-même n'est pas reconnaissable. — Nous traitons ici de la substance sensible; car quoique elle soit proprement l'objet de la physique, le physicien ne doit pas seulement examiner la matière, mais bien plus encore la substance intelligible.

c. De l'universel (chap. 13-17, p. 155, l. 17-p. 164, l. 16). Il semble impossible que l'universel soit substance; car la substance d'un individu n'appartient qu'à lui seul, tandis que l'universel est commun à plu-

sieurs. Ensuite, la substance n'est jamais attribut, l'universel l'est toujours. Si les universaux étaient substance, Socrate serait composé d'une foule de substances. Il est donc impossible que les idées existent. La substance, étant une, ne peut naître de plusieurs substances existant actuellement; mais ce qui est deux en puissance, peut actuellement être un. L'unité de la substance n'est pas simplement la réunion de ses éléments matériels, de sorte que la substance ne serait autre chose que les éléments qui la composent. La substance est un principe tout-à-fait différent des éléments, et ne les laisse pas tels qu'ils sont, mais forme de leur pluralité une unité tout-à-fait nouvelle.

LIVRE HUITIÈME (H).

CONTINUATION.

d. De la forme et de la matière par rapport à l'acte et à la puissance. La matière est aussi substance; car elle est la base à laquelle les changements opposés sont inhérents. Mais la matière n'est substance qu'en puissance; la forme est la substance actuelle; la troisième substance est leur composé. — Si l'on vous demande la cause d'un objet, il faut les indiquer toutes. Quelle est la cause matérielle de l'homme? Les purgations menstruelles. Quelle en est la cause efficiente? La semence. Quant à la forme substantielle, elle est peut-être identique avec la cause finale. — Les choses qui naissent, et qui se changent l'une dans l'autre, sont les seules qui aient de la matière. L'un des opposés existe actuellement dans la matière, elle en contient l'autre virtuellement; et ce qui passe d'un

opposé à l'autre, doit d'abord retourner à la matière. — La forme substantielle est la cause efficiente qui réduit en acte ce qui n'était qu'en puissance. Elle est aussi la cause de l'unité de la substance ; car en réduisant la puissance en acte, elle identifie l'une avec l'autre. La forme et la matière sont identiques et virtuelles ; et ce qui existe actuellement, c'est leur réunion. Il n'est donc pas nécessaire d'admettre des idées comme causes de l'unité de la substance. Les êtres immatériels sont immédiatement uns, et sont absolument et simplement ce qu'ils sont.

LIVRE NEUVIÈME (Θ).

Περὶ τῆς κατ' ἐνέργειαν οὐσίας.

3.

DE L'ÊTRE PAR RAPPORT A L'ACTE ET A LA PUISSANCE.

a. De la virtualité (chap. 4-5, p. 175, l. 5 - p. 181, l. 21). La puissance proprement dite est le principe de changement résidant dans une autre chose, en tant qu'elle est une autre. Puissance est tout aussi bien la faculté de subir le changement par une autre chose, que la faculté de cette autre chose de produire ce changement. Les puissances sont ou bien dans les êtres inanimés, ou dans les êtres organiques, ou dans l'entendement ; les dernières sont les arts et les sciences. Les puissances intellectuelles sont les mêmes pour les deux extrêmes, la médecine peut produire la maladie et la santé ; mais le chaud ne saurait produire que le chaud. Ce qui est sain, sans doute ne produit en soi que la

santé, mais celui qui possède la science de la santé peut aussi produire l'opposé. — L'école de Mégare prétend qu'il n'y a virtualité que là où il y a actualité; mais alors l'architecte perdrait son art à l'instant même qu'il cesserait de bâtir, et en recommençant il le recouvrerait. Cette doctrine rejette aussi le changement et la naissance; car rien ne peut devenir quelque chose, s'il n'en a la puissance. Il n'y a donc pas identité entre l'acte et la puissance. Voilà pourquoi il est possible qu'une chose qui est virtuelle, n'existe pas, et qu'une autre qui a la faculté de ne pas exister, existe néanmoins. — Puisque tout n'est virtuel qu'en tant que l'actualité vient après, il est faux de dire qu'une chose est possible sans être un jour; car, dans ce cas, rien ne serait impossible, puisque l'impossibilité consiste à ne pouvoir jamais être. — Les facultés sont ou bien innées, comme celle de sentir, ou acquises, soit par l'habitude, soit par l'enseignement; les deux dernières supposent que l'acte ait précédé, toutes les autres ne l'exigent point. Puisque les puissances intellectuelles peuvent produire l'une et l'autre des extrêmes, mais qu'en soi cela serait impossible, un autre principe les dirige; c'est le désir et la résolution qui, pour agir, ont besoin d'une matière extérieure propre à recevoir leur action. Nous n'avons pas besoin d'ajouter que ce principe n'agit que lorsque aucune circonstance extérieure n'empêche son activité, car cette condition est déjà renfermée dans sa virtualité.

b. De l'actualité (chap. 6, p. 181, l. 22 - p. 183, l. 17). L'actualité est la véritable existence de la chose. Il y a le même rapport entre l'acte et la puissance qu'entre bâtir et l'art de l'architecte; qu'entre veiller et

dormir; qu'entre la matière travaillée et la matière brute. Changement se dit d'une action qui a son tout hors d'elle; actualité, de celle dont le but est en elle-même, comme voir et penser.

c. Comparaison de la virtualité et de l'actualité (chap. 7-10, p. 183, l. 18- p. 192, l. 2). Une chose est virtuelle, lorsque rien n'empêche qu'elle n'existe et ne soit produite ou bien par la volonté de celui qui agit, si elle est un objet artificiel, ou par elle-même, si elle est un objet naturel. La terre n'est pas encore statue en puissance; elle ne le devient que lorsque elle a été changée en airain.

L'actualité a la priorité sur la puissance; elle a celle de raison et de nature absolument, celle de temps en quelque sorte. La priorité de raison est évidente. Car le virtuel n'est virtuel que parce qu'il peut être actuel; la notion et la connaissance de l'actualité doivent précéder celles de la virtualité. — La priorité de temps appartient en quelque sorte à l'actualité. Car d'abord la semence et la matière de cet homme déterminé, c'est-à-dire sa virtualité, sont, à la vérité, antérieures à son actualité; mais un autre homme actuel est antérieur à celui qu'il engendre par sa semence. Ensuite, il est vrai que pour jouer de la guitare, il faut en avoir la faculté; celle-ci, par conséquent, paraît antérieure à l'acte. Mais avant d'acquérir la faculté, il faut avoir joué: on n'apprend à jouer, qu'en s'exerçant à jouer, l'acte est donc antérieur à la puissance. — L'actualité jouit enfin de la priorité de nature. Car d'abord, quoique l'homme soit produit après la semence, l'homme a plus de dignité que la semence, parce qu'il possède déjà la forme et la

substance, c'est-à-dire toute la nature de l'homme. La matière est virtuelle, la forme actuelle; or, la forme a plus de dignité que la matière. Ensuite, l'actualité est le but, la puissance ne fait que servir au but; l'acte qui a atteint son but, est entéléchie. Enfin, les êtres éternels sont préférables en dignité aux êtres périssables; or, rien d'éternel n'existe qu'en puissance. Car tout ce qui est virtuel peut exister ou ne pas exister. ^{Et cc} ~~Être~~ qui peut ne pas être est périssable; tout ce qui est éternel, est donc toujours actuel. Si, par conséquent, il existe un mouvement éternel, il n'est jamais en puissance seulement. Voilà pourquoi le soleil, les astres et tout le ciel sont toujours en actualité, et il n'est pas à craindre que jamais ils ne s'arrêtent; aussi ne se fatiguent-ils pas, parce que leur mouvement n'est pas allié avec la puissance contraire, comme celui des choses périssables. La cause en est que la substance de ces dernières est la matière et la virtualité, et non pas l'actualité. Cependant les choses muables imitent les choses éternelles; elles sont toujours actuelles, parce qu'un principe intérieur leur fait subir un changement continuel.

L'actualité du bien vaut mieux que sa virtualité; pour le mal, c'est le contraire, parce que la virtualité contient les deux extrêmes, tandis que l'actualité est exclusive. L'acte est donc nécessairement ou bon, ou mauvais; la puissance est l'un et l'autre. Il s'en suit que le mal n'est pas une existence indépendante des choses; car, loin d'être une véritable actualité, il est même inférieur en dignité à la virtualité. Le mal n'est donc point dans le principe, ni dans les choses éternelles; il n'est autre chose qu'une corruption, ou une dépravation.

La vérité réunit ou sépare ce qui effectivement est uni ou séparé; la fausseté fait le contraire. Les choses composées étant tantôt réunies tantôt séparées, la vérité et la fausseté consistent tantôt dans la réunion, tantôt dans la séparation. Mais ce qui ne peut pas être autrement, n'est pas tantôt vrai, tantôt faux, mais toujours l'un ou l'autre. Qu'est-ce qui est maintenant le vrai et le faux, par rapport à ce qui n'est pas composé, mais immuable? Saisir et énoncer ces êtres simples, c'est la vérité, ne pas les saisir, l'ignorance. On ne peut pas se tromper à l'égard des êtres simples; car pour tout ce qui est substance et actualité, on peut seulement le penser ou ne pas le penser. Penser ces êtres, c'est la vérité.

C.

DE L'UNITÉ DE L'ÊTRE, EN TANT QU'IL EST.

LIVRE DIXIÈME (1).

DE L'UNITÉ (Περὶ μονάδος).

1. Différents sens de l'unité (chap. 1, p. 192, l. 5 - p. 196, l. 2). Les différentes significations de l'unité se réduisent à quatre classes principales. L'unité est : 1°, la continuité naturelle; 2°, un tout qui a une certaine forme et figure, surtout si sa continuité est l'ouvrage de la nature, non pas de la violence, et que son principe soit immanent. Mais l'unité se dit aussi 3°, de tout ce dont la notion ou la pensée est une et indivisible. La pensée est indivisible, si la chose l'est, soit par rapport à la forme, soit par rapport au nombre.

L'individu est indivisible par rapport au nombre : tout ce dont la connaissance est une, est indivisible par rapport à la forme. L'unité primitive est celle qui est cause de l'unité des substances. L'unité est ou bien l'individu, ou 4°, l'universel. Mais il ne faut pas croire que tout ce qui a la dénomination d'unité, soit identique avec la substance et la notion de l'unité. La nature de l'unité peut appartenir, tantôt aux espèces d'êtres que nous venons d'indiquer, tantôt à d'autres choses qui se rapprochent encore plus du nom de l'unité que les premières qui le sont plutôt en puissance. L'unité est principalement la première mesure dans chaque genre, surtout dans la quantité. La mesure est l'unité indivisible; elle est de même nature que la chose mesurée.

2. Identité de l'unité et de l'être (chap. 2, p. 196, l. 3 - p. 197, l. 26). Si rien d'universel n'est substance, mais seulement l'attribut qui n'existe pas hors des individus, comme nous l'avons déjà dit dans le livre *περι οὐσίας*¹, l'unité ne l'est pas non plus; car l'unité et l'être sont les attributs les plus universels. L'unité a autant d'acceptions que l'être, et se dit par conséquent de toutes les catégories, de sorte que la recherche de l'unité et celle de l'être coïncident. Il est évident que l'unité désigne une certaine nature dans chaque genre; mais l'unité en soi n'est la nature de quoi que ce soit. L'unité dans les couleurs est le blanc, et sa privation le noir, puisque leur réunion produit toutes les couleurs; l'unité dans la musique est le demi-ton, etc.

1. Voyez ci-dessus: D, E, c., p. 197-198.

3. Des catégories, qui ont leur source dans l'unité et dans la pluralité, surtout dans l'opposition (chap. 3-10, p. 197, l. 26-p. 211, l. 17). L'unité et la pluralité sont opposées l'une à l'autre, comme l'indivisibilité et la divisibilité. La pluralité et la divisibilité expliquent l'unité et l'indivisibilité, parce que les sens les reconnaissent plus facilement, de sorte que pour la sensation, elles ont la priorité de raison.

L'identité se dit ou bien par rapport au nombre seul, ou bien par rapport au nombre et à la notion, comme un homme est identique avec lui-même à l'égard de la forme et de la matière. Enfin, on nomme identiques les choses dont la notion, qui désigne la forme substantielle, est une. La similitude est l'identité de la forme, mais non pas celle de toute la substance composée de forme et de matière.

L'hétérogénéité se dit des choses qui n'ont ni l'unité de la matière ni celle de la forme. L'identité et l'hétérogénéité sont un rapport que chaque chose a avec toutes les autres; de sorte que tout ce qui possède l'être et l'unité, est tantôt identique, tantôt hétérogène. — La différence n'est pas la même chose que l'hétérogénéité. Une chose est hétérogène en soi et pour soi, mais différente seulement d'une autre; de sorte que les choses différentes doivent avoir quelque chose d'identique, en quoi elles diffèrent; tel est le genre ou l'espèce. Les choses, qui n'ont pas de matière commune, et ne se changent pas l'une dans l'autre, sont différentes de genre; celles qui appartiennent au même genre, et qui sont par conséquent identiques par rapport à la substance, sont différentes d'espèce. La dif-

férence, portée à son plus haut point, est l'opposition, c'est-à-dire la différence extrême ou parfaite. L'opposition n'existe qu'entre deux choses, parce que tout ce qui est extrême ne peut être qu'un. La première opposition est celle de la possession (ἔξις) et de la privation (στέρησις). — La contradiction et l'opposition ne sont pas la même chose, parce qu'entre deux opposés il existe un moyen terme, mais non pas entre des choses contradictoires; car la contradiction exclut le tiers. Le moyen terme ne saurait être l'opposé des deux extrêmes, parce que, dans ce cas, il serait extrême et non moyen. Le milieu est une négation privative des deux extrêmes, laquelle n'est ni l'un ni l'autre, mais un tiers capable d'être l'un et l'autre; dans ce cas se trouve ce qui n'est ni bon ni mauvais, ou le gris qui est le milieu entre le blanc et le noir. La négation simultanée des deux extrêmes n'est possible, que lorsqu'il existe un milieu entre eux, à moins que les deux opposés n'appartiennent à un genre tout-à-fait différent, comme une main et un soulier. Les extrêmes, se changeant l'un dans l'autre, doivent préalablement passer par le milieu; pour passer du blanc au noir, il faut d'abord traverser le rouge et les autres couleurs. Le milieu n'existe qu'entre des extrêmes, parce qu'ils sont proprement seuls susceptibles de changement. Le milieu est, par conséquent, composé des deux extrêmes, et appartient au même genre que les extrêmes dont il est le milieu. Les extrêmes sont antérieurs au milieu qu'ils composent, et dérivent eux-mêmes de différences primitives, appartenant au même genre; le blanc et le noir, dont l'un est expansif, l'autre contractif, sont les principes des couleurs qui se trouvent entre ces extrêmes.

III.

THÉOLOGIE (LIVRES XI-XIV).

L'unité est la nature de l'être ; l'être, en tant qu'il est, n'est donc pas une pluralité, mais forme un seul principe, une cause première. Les principes des êtres finis ont été examinés dans l'Ontologie. Maintenant Aristote développe la nature de l'être absolu, ou du premier principe, c'est-à-dire de Dieu. Cette partie de la Métaphysique est donc une Théologie.

DIVISION DE LA THÉOLOGIE.

A. D'abord, Aristote fait une courte récapitulation de ce qu'il a traité jusqu'ici, pour rappeler à la mémoire de ses lecteurs les résultats des livres précédents et pour les préparer ainsi à des recherches ultérieures. Mais tout en ne semblant faire que des répétitions, il va plus loin, parce que le rapprochement de ces résultats est déjà un progrès fécond en nouvelles lumières. Tel est le but du onzième livre (K), qui peut être regardé comme une introduction à la Théologie.

B. La substance immatérielle, immuable et éternelle n'est ni le nombre ni l'idée. Il réfute donc, dans le treizième et le quatorzième livre (M et N), les opinions des Pythagoriciens et des Platoniciens sur la substance première.

C. Enfin, il termine dignement son ouvrage par la

description de la nature divine; ce qui est le but de toute cette recherche (livre douzième, Δ).

A.

LIVRE ONZIÈME (Κ).

RÉCAPITULATION.

1. Principal objet de la philosophie première (chap. 1-2, p. 211, l. 21-p. 216, l. 16). Ils d'examiner, s'il existe une substance indépendante ne soit pas contenue dans la substance sensible. Si ce principe que nous cherchons maintenant, n'était séparable des corps, il serait la matière; mais cette matière n'est pas actuelle, elle n'existe qu'en puissance. Il faut donc admettre un principe supérieur. Sera-ce la forme et la figure? Mais elles sont passagères, donc qu'alors il n'y aurait pas du tout de substance actuelle et indépendante, existant en soi et pour soi. Cette hypothèse est absurde. Les hommes les plus sages cherchent un tel principe. D'ailleurs sans que rien soit éternel, d'immuable et d'indépendant, comment l'ordre pourrait-il régner dans l'univers?

2. La vérité ne se trouve pas dans les phénomènes du monde sensible, ni dans le monde intellectuel (chap. 3, p. 216, l. 17-229, l. 14). Les sensations nous fournissent des connaissances opposées et contraires. Il est donc absurde de se fier à leur témoignage, pour chercher de la vérité, et d'admettre tantôt ceci, tantôt cela.

suivant que nous voyons les choses changer ici-bas. Il faut tâcher de reconnaître la vérité dans les choses, qui restent toujours les mêmes; de cette nature sont les corps célestes. Ce qui existe véritablement, et non pas accidentellement, se trouve dans l'enchaînement de la pensée et en est une affection. C'est pour cela qu'on ne cherche pas de principe pour une telle existence, mais qu'on le fait seulement pour les existences extérieures et isolées. L'être accidentel, n'étant ni nécessaire ni déterminé, a une infinité de causes désordonnées. La cause finale est la base et le fondement de tout ce qui est produit par la nature ou par la pensée. Si une pareille chose prend sa source dans le hasard, nous avons l'être accidentel; le hasard est la cause accidentelle des choses, qui se font par intention et dans un certain but. Le hasard et la pensée se rapportent donc à la même chose; car l'intention réside dans la pensée. Mais les causes, qui produisent les effets du hasard, sont indéterminées; il est, par conséquent, impénétrable au raisonnement, et n'est en soi cause de rien. Rien de ce qui est accidentel, n'a de priorité sur ce qui est en soi et pour soi. Si donc le hasard et le fortuit sont la cause du ciel, la pensée et la nature en sont les causes antérieures.

3. Du changement et du mouvement, par rapport au premier principe. L'infini n'est pas le principe que nous cherchons. (chap. 9-12, p. 229, l. 15 - p. 239, l. 18). Je nomme changement (*κίνησις*) l'actualité de ce qui est en puissance, en tant qu'il est tel. Le changement a lieu, lorsque l'actualité et la virtualité coïncident exactement. Le changement est une actualité imparfaite,

parce que le virtuel, qui est réduit à l'acte, est imp fait. Le changement est donc actualité, et ne l'est p ce qui, sans doute, est difficile à comprendre, m pourtant possible. Le changement se trouve dans chose même; car il est son actualité produite par principe du changement. Mais l'actualité de ce prin n'est pas différente de l'actualité de la chose chang parce que ce principe n'a d'actualité qu'autant q produit d'effet.

L'infini est ce qu'on ne peut pas parcourir en rement, et ce qui n'a pas de limite, quoique part capable d'en avoir. Il ne saurait avoir une existence dépendante et sensible en même temps. S'il ne poss ni grandeur ni quantité, et qu'il ne soit pas acciden lement l'infini, mais substantiellement, il est indivisi car ce qui est divisible a grandeur et quantité. S'il indivisible, il n'est pas l'infinité de l'étendue. Comn l'infini pourrait-il être en soi et pour soi, si la granc et le nombre ne le sont pas, eux dont l'infini n'est qu accident? Si l'infini n'est qu'accidentel, il n'est pas ment des êtres. L'infini ne peut pas non plus être acti car alors chacune de ses parties serait infinie, puis chacune d'elles renfermerait la substance de l'infini donc il est divisible, il l'est à l'infini. Mais il est imj sible que la même chose soit une pluralité d'infinis qui existe actuellement ne saurait être infini, car il être quantitatif. L'infini est donc accidentel. Mais a ce n'est pas lui qui est le principe, mais c'est le feu l'air, dont l'infini est un accident. L'infini n'existe p dans les choses sensibles, car, si être limité par plans constitue la notion du corps, il n'est pas in L'infini n'est pas un corps composé, parce que les ments qui composent un corps se limitent récipro

ment, et se font, pour ainsi dire, équilibre. L'infini n'est pas non plus un corps simple hors des éléments. Un pareil corps n'existe pas, car tout corps dérive des éléments et y rentre de nouveau. D'ailleurs, tout ce qui est corporel, est limité, parce qu'il occupe un endroit déterminé.

Le changement a lieu ou bien dans les accidents, ou bien dans les parties d'une chose. Il existe un être dont le mouvement est absolu; c'est ce qui est en soi et pour soi mobile. Il en est de même du principe du mouvement, il meut, ou accidentellement, ou partiellement, ou absolument.

Il existe un premier moteur, et une chose mue, dans un certain temps, d'un certain point de départ, vers un certain but. Les formes, les affections, les lieux, qui sont le but du changement, sont immobiles; ce n'est pas dans la chaleur que consiste le changement, mais dans l'échauffement. Le changement n'existe que pour les êtres opposés, parce que changer, c'est passer d'un extrême à l'autre. Puisque il n'y a pas opposition entre les substances, mais seulement entre les qualités, les quantités et les lieux, ce ne sont qu'eux qui subissent le changement.

B.

RÉFUTATION DE LA THÉORIE DES NOMBRES ET DES IDÉES.

LIVRE TREIZIÈME (M).

Περὶ ιδεῶν α'.

1.

LES ÊTRES MATHÉMATIQUES N'ONT PAS UNE EXISTENCE INDÉPENDANTE
DES CHOSES SENSIBLES.

(chap. 1-3, p. 258, I. 27- p. 265, l. 25 M.)

Les êtres mathématiques ne peuvent pas exister dans

les choses sensibles, parce qu'alors leurs corps se trouveraient dans le même lieu. Ensuite, il serait impossible de diviser un corps, car il faudrait le diviser en surfaces, les surfaces en lignes, les lignes en points; mais le point étant indivisible, la ligne le sera également, et ainsi du reste.

Les êtres mathématiques ne peuvent pas non plus exister indépendamment des corps sensibles; car, dans ce cas, il faudrait qu'il y eût des corps, des surfaces, des lignes et des points intelligibles hors des corps sensibles. Le simple étant antérieur au composé, il y aurait des surfaces intelligibles antérieures aux surfaces des corps intelligibles et à celles des corps sensibles, de sorte qu'il existerait deux espèces de corps, trois espèces de surfaces, quatre espèces de lignes et cinq espèces de points. Ensuite, comme existences indépendantes les êtres mathématiques devraient être antérieurs aux corps sensibles, mais, dans la réalité, ils sont postérieurs. Les quantités incomplètes possèdent la priorité d'origine, mais non pas celle de nature; c'est ainsi que les êtres animés ont la priorité de nature sur les êtres inanimés. La génération agit d'abord dans le sens de la longueur, ensuite dans celui de la largeur, enfin dans celui de la profondeur. Si maintenant ce qui est d'une origine postérieure possède cependant la priorité de nature, le corps a la priorité de nature sur les surfaces et sur les lignes. D'ailleurs le corps, ayant une existence complète, est une substance: la ligne ne l'est pas, car le corps n'est pas composé de lignes, ni matériellement ni formellement. La ligne jouit de la priorité de raison; mais tout ce qui a la priorité de raison n'a pas pour cela la priorité de nature. La priorité de nature est attribuée aux êtres

qui, pris isolément, ne perdent pas pour cela leur existence, la priorité de raison aux êtres dont les notions produisent d'autres notions. Le blanc a la priorité de raison sur l'homme blanc, parce que la notion du blanc entre dans la composition de l'homme blanc; mais le blanc n'a pas la priorité de nature, parce qu'il n'existe pas indépendamment, mais qu'il est joint à ce tout que nous nommons l'homme blanc. Les existences abstraites ne sont donc pas antérieures aux existences concrètes.

Les êtres mathématiques, par conséquent, n'existent pas indépendamment des choses sensibles; malgré cela, nous pouvons leur attribuer une existence absolue. Nous séparons en idée le mouvement des êtres sensibles, sans que le mouvement existe comme une substance isolée; il en est de même des êtres mathématiques. L'objet des mathématiques est la substance sensible, mais non pas en tant qu'elle est sensible; leur objet n'est donc pas directement la substance sensible, mais il n'en est pas non plus indépendant. Les êtres mathématiques sont des propriétés abstraites et simples de la substance sensible; leur connaissance, par conséquent, est susceptible d'une plus grande exactitude. Pour bien apprendre à les connaître, nous leur supposons une existence indépendante qu'ils n'ont pas. Les géomètres ont donc raison de leur attribuer une existence, mais elle n'est pas actuelle, elle n'est que virtuelle.

Ceux-là ont tort qui prétendent que les mathématiques ne parlent pas du bon et du beau; elles le font sans doute. Dussent-elles ne pas leur donner ce nom, elles en indiquent cependant les effets et les rapports.

Car l'ordre, l'harmonie et la mesure sont les espèces les plus distinguées du bon et du beau, et ce sont elles principalement que les mathématiques démontrent. Cette science s'occupe donc aussi en quelque sorte de la cause finale.

2.

LES NOMBRES ET LES IDÉES NE SONT PAS LE PREMIER PRINCIPE DES CHOSSES.

(chap. 4-10 m.)

a. Des nombres (chap. 6-9, p. 269, l. 28 - p. 286, l. 14). Si les nombres étaient des substances indépendantes, chaque unité en serait une pareillement. Mais alors comment deux unités indépendantes pourraient-elles être réunies pour former le nombre deux, et ainsi de suite? Si les unités contenues dans un nombre sont compatibles entre elles, et incompatibles seulement avec les unités des autres nombres, nous rencontrons également d'insurmontables difficultés. Car le nombre dix, étant composé de deux fois cinq, toutes les dix unités du nombre dix seraient compatibles entre elles, et pourtant les cinq unités de la moitié de dix ne le seraient pas avec celles de l'autre moitié. Ensuite, quelle différence y aurait-il entre le deux substantiel et le deux phénoménal? En général, toutes les unités sont identiques; un UN ne diffère de l'autre, ni en qualité, ni en quantité. Les nombres qui ont la même quantité sont égaux, et l'égalité, en arithmétique, c'est l'identité. Si trois surpasse deux d'une unité, le deux renfermé dans le nombre trois doit être identique avec le nombre deux considéré en soi. Il n'existe donc pas un seul un en soi

et pour soi, qui soit le principe de toutes choses, puisque toutes les unités sont égales.

Si les nombres existent dans les choses, comme le prétendent les Pythagoriciens, les difficultés sont moins grandes, mais cette opinion même n'est pas admissible. Car si les corps étaient composés d'unités, ces atomes n'auraient pas de grandeur, puisque toute grandeur est une pluralité.

Comment l'unité serait-elle principe? — En tant qu'elle est indivisible, dit-on. Mais l'indivisibilité est attribuée tout aussi bien aux universaux qu'aux parties élémentaires, ou aux atomes; les uns cependant sont indivisibles par rapport à la notion, les autres par rapport au temps. La première unité, qui est celle de la forme, a la priorité de nature: l'autre, qui est celle de la matière, la priorité de temps. Ces philosophes admettent l'unité comme principe dans ce double sens. Mais il est impossible que l'unité soit principe dans ces deux sens. Car les deux unités existent, à la vérité, en puissance, mais la forme seule est actuelle, l'atome n'est que virtuel.

b. Des idées (chap. 9-10, p. 286, l. 14, p. 287, l. 14). Séparer les universaux des individus, c'est ouvrir la source de toutes les difficultés qui se trouvent dans la théorie des idées. Si les substances ne sont pas indépendantes et n'existent point comme individus, on anéantit la substance telle que nous la concevons. Si l'on suppose, au contraire, des substances indépendantes, comment nous représenter leurs éléments et leurs principes? Sont-ils des individus ou des universaux? Dans le premier cas, les objets ne seraient pas plus nombreux que les éléments, et ces derniers échappent

peraient à la science. Car d'abord, si A et B, comme éléments de la syllable AB, sont chacun numériquement un, et non pas en espèce, il n'y a qu'une syllable AB et il n'existe que les éléments. Ensuite, les éléments ne seraient pas même l'objet de la science, parce que la science s'occupe de l'universel. Si, au contraire, les principes sont universels et qu'ils produisent des substances universelles, la non-substance sera antérieure à la substance ; car l'universel n'est pas substance, et les éléments et les principes sont des universaux. — Ces difficultés disparaissent, dès que l'on ne sépare point les principes généraux des individus. Le principe, un en espèce et général, se reproduit dans l'infinité des individus comme chaque lettre dans une infinité de syllabes, sans que nous ayons besoin d'admettre un A existant en soi et pour soi, et ainsi du reste. La difficulté, que la science se rapporte à l'universel, d'où il suivrait que les principes sont nécessairement universels, sans être des substances séparées, est sans doute la plus grande. La conséquence que l'on en tire est en partie vraie, en partie fausse. La science et le savoir sont, ou virtuels, ou actuels. La puissance, étant universelle et indéterminée, a aussi un objet universel et indéterminé ; mais l'acte est déterminé, et son objet l'est également. Cependant accidentellement l'œil voit la couleur universelle, parce que la couleur déterminée qui se présente à lui, est couleur en général ; et le A déterminé que le grammairien considère, est A en général. Car, s'il est nécessaire que les principes soient universels, les choses qui en dérivent, doivent l'être aussi. Mais s'il en est ainsi, rien n'est séparé, pas même la substance. Cependant il est clair qu'en partie la science est universelle, et qu'en partie elle ne l'est pas.

LIVRE QUATORZIÈME (N).

CONTINUATION (περι ιδεῶν β').

3.

LA SUBSTANCE IMMUALE ET ÉTERNELLE NE SAURAIT SE TROUVER
DANS LES ÊTRES QUE NOUS VENONS DE CONSIDÉRER.

a. Elle ne dérive pas de principes opposés (chap. 1, p. 289, l. 20 - p. 293, l. 8). Les philosophes que nous venons de réfuter ont dérivé toutes choses de deux opposés, de l'unité et de la pluralité, du grand et du petit, du pair et de l'impair. Mais les opposés passent l'un dans l'autre, et dépendent d'une substance à laquelle ils sont inhérents; elle leur est, par conséquent, antérieure. Rien n'est donc substantiellement opposé, et aucun opposé ne saurait être le premier principe; mais il en existe un autre. D'ailleurs, de pareils principes ne sont que des propriétés de la quantité et du nombre. Ils sont, en outre, de simples relations; or, de toutes les catégories, la relation est celle qui a le moins de substantialité.

b. La substance éternelle n'est pas composée d'éléments (chap. 2-3, p. 293, l. 9-p. 300, l. 16). Ce qui est éternel, ne dérive pas d'éléments; car, dans ce cas, il devrait être matériel, puisque tout ce qui a des éléments est composé. D'ailleurs, la matière, dont une chose est formée, est sa virtualité; et comme ce qui existe en puissance, peut être réduit à l'acte ou ne pas l'être, il s'ensuivrait que l'éternel

pourrait ne pas être, ce qui implique contradiction. La substance éternelle ne saurait donc être qu'actuelle; et si les éléments sont la matière de la substance, aucune substance éternelle n'est composée d'éléments.

c. L'unité et les nombres ne sont pas les principes du Bon et du Beau (chap. 4-6, p. 300, l. 17 - p. 307, l. 10). Le bon et le beau sont-ils principes? Il semble que le meilleur ne puisse être que le dernier résultat, atteint par un mouvement progressif vers la perfection. Ceux qui soutiennent cette opinion citent l'exemple des plantes et des animaux qui ne se développent et ne se perfectionnent que peu à peu. Mais outre qu'il en est bien autrement du premier principe que d'une plante et d'un animal, ces derniers eux-mêmes ne dérivent pas de ce qui est indéterminé et imparfait comme la semence, puisque l'homme fait est le principe qui engendre un homme. Quelques uns de ceux qui admettent une substance immuable disent, que l'unité en soi est le Bon en soi; car ils ont cru que l'unité est principalement la substance du Bon. Il serait, sans doute, singulier que l'être primitif et éternel qui se suffit à lui-même ne possédât pas, avant tout, la suffisance et la félicité comme des biens. Cependant il n'est indestructible et ne se suffit à lui-même que parce qu'il est bon. Il est donc conforme à la raison d'admettre l'existence d'un tel principe. Mais il est impossible que ce principe soit l'unité, ou un élément de nombres. Car alors chaque unité serait un bien, et nous aurions une surabondance de biens. Dans ce cas, la pluralité serait le mal; toutes les choses participeraient donc du mal, excepté l'unité en soi. Il est également impossible de ne pas mettre le bien au rang des principes, et

de l'y mettre de la manière indiquée. Ces philosophes n'ont donc pas bien parlé sur les principes et les premières substances. — Les nombres ne sont pas substances, ni causes de la figure. Car la substance est notion, rapport des parties matérielles; le nombre est matière. Les nombres ne sont ni cause efficiente, ni cause finale des choses; ils ne sauraient produire le bien.

C.

DE LA NATURE DE LA SUBSTANCE IMMUABLE.

LIVRE DOUZIÈME (A).

DE DIEU (*περί τῆς θεοῦ*).

1.

LES PRINCIPES SONT A LA FOIS UNIVERSELS ET PARTICULIERS.

(chap. 1-5, p. 239, l. 23-p. 245, l. 27.)

Tout changement ayant lieu entre deux opposés qui eux-mêmes ne changent pas, il faut admettre, outre ces opposés, un tiers qui soit le sujet du changement. C'est la matière; elle change nécessairement, parce qu'elle est en puissance des deux opposés. Tout changement n'est autre chose que le passage d'une existence virtuelle à une existence actuelle. C'est pourquoi changer n'est pas seulement passer accidentellement du non-être à l'être. Mais on peut dire aussi, que tout prend naissance de l'être; cet être cependant n'existe qu'en puissance, et actuellement il est non-être. C'est ainsi qu'Anaxagore a admis une unité primitive, Empédocle et Anaximandre le mélange de toutes choses; et Démocrite abonde dans leur sens, lorsqu'il dit: « Au commencement tout

« était en puissance, rien n'était encore réduit en « acte. » C'est ainsi que ces philosophes ont établi pour principe la matière. Mais elle n'appartient qu'aux choses qui sont sujettes aux changements. Ni la matière, ni la forme primitive ne naissent. Si la rondeur et l'airain même naissaient, la chaîne des productions irait à l'infini ; mais il faut s'arrêter quelque part. — Les principes sont en partie universels, en partie ils ne le sont pas. Les principes les plus prochains d'un objet sont sa forme ou sa première actualité, et sa matière ou sa puissance. Or, ces principes ne sont pas universels ; car l'individu est le principe de l'individu. Pélée est le père d'Achille, et tu es le fils de ton père ; mais l'homme universel n'a pas de fils. Cependant les formes sont les causes des substances. Ma matière et ma forme sont différentes de ta matière et de ta forme ; mais par leur notion générale elles sont identiques. C'est ainsi que toutes les choses ont en partie les mêmes principes, la matière, la forme, la privation, la cause efficiente ; mais ces principes étant différents pour les différentes espèces d'êtres, chacune a aussi ses principes à part.

2.

Il existe une substance éternelle qui est le principe immobile de tout mouvement (chap. 6, p. 245, l. 28 - p. 247, l. 25). Après avoir parlé de la substance physique, il faut prouver qu'il existe nécessairement une substance éternelle et immuable.—Il est impossible que le mouvement et le temps aient jamais commencé. Car il faudrait alors que leur existence fût postérieure à un état antérieur ; en d'autres termes, le commencement du temps exige toujours la préexistence du temps. Le mouvement a la même continuité que le

temps, car le temps est ou bien la même chose que le mouvement, ou une affection du mouvement.—Or, le mouvement n'existe pas, s'il y a seulement une cause qui puisse le produire, sans cependant être active. Dussions-nous donc admettre les idées comme substances éternelles, nous ne serions pas plus avancés pour cela, parce qu'elles ne renferment pas de cause efficiente. Mais supposons même un principe du mouvement et du changement, il ne suffit pas, s'il n'est pas actif, ou si, tout en l'étant, il n'a pour substance qu'une simple virtualité; car, dans ce cas, le mouvement n'est pas éternel, parce que le virtuel peut ne pas être.—Il faut donc qu'il existe un principe dont la substance soit l'actualité. D'ailleurs, de pareilles substances doivent être immatérielles; car, pour être éternelles, elles doivent être actuelles, tandis que la matière n'est que virtuelle.

Ici se présente une difficulté: tout ce qui est actuel semble être aussi virtuel, mais tout ce qui est virtuel n'a pas besoin d'être actuel; de sorte que la puissance serait antérieure à l'acte. Mais s'il en est ainsi, rien de tout ce qui est n'existera, parce qu'il pourrait avoir la puissance d'être, sans être déjà effectivement. Il y a la même difficulté dans la doctrine des Théologiens qui font naître tout de la nuit, et dans celle des Physiiciens qui disent que toutes choses ont été mêlées ensemble. Mais, comment le mouvement serait-il possible s'il n'existait pas de cause actuelle? car la matière ne se changera pas d'elle-même. L'actualité a donc, sur la virtualité, la priorité de nature. Le chaos et la nuit, par conséquent, n'ont pas existé un temps infini; mais le même univers a toujours été. Si la succession périodique des choses est toujours la même,

il faut admettre quelque chose d'immuable dont l'actualité soit toujours la même. Mais, si la naissance et la destruction existent aussi, il faut supposer encore un autre principe qui soit sans cesse en acte de différentes manières. Ce principe doit, tantôt agir en soi et pour soi, tantôt par rapport à une autre chose; c'est-à-dire, il est en rapport ou bien avec un être différent, ou bien avec le premier principe. Or, il est nécessaire qu'il se rapporte à celui-ci, parce que celui-ci est la cause de lui-même, et de l'autre principe. Le premier principe est donc meilleur, parce qu'il est la cause de l'immuabilité éternelle des choses : l'autre principe est la cause de leur mutabilité; tous les deux sont cause de leur mutabilité éternelle. Les changements sont conformes à leurs principes : pourquoi donc chercher d'autres principes ?

3.

Dieu, ou l'intelligence éternelle, qui meut sans se mouvoir, est la pensée de la pensée (chap. 7, p. 247, l. 26-250, l. 10). Il existe donc un mouvement perpétuel; et, ce mouvement est le mouvement circulaire. Son existence réelle est le ciel éternel. Mais il existe aussi quelque chose qu'il met en mouvement. Si donc l'être qui meut en même temps qu'il est mis en mouvement, est un milieu, il existe aussi un être immobile à la fois et principe du mouvement, une substance et une actualité éternelle. Elle opère le mouvement de cette manière; l'objet de notre désir et de notre pensée meut, sans être mû. L'objet primitif de l'un et de l'autre est le même; car nous désirons ce qui nous paraît bon, et nous voulons pri-

mitivement ce qui est bon. Nous le desirons plutôt, parce qu'il semble bon, qu'il nous semble tel, parce que nous le desirons. La pensée en est le principe, car l'intelligence est mise en mouvement par l'intelligible. L'autre coélément (*ἡ ἕτερα συστοιχία*) est intelligible en soi et pour soi; la substance en est l'existence première, et la première substance est celle qui est simple et actuelle. Le principe est le souverain Bien, ou la cause finale; car le but est le principe du mouvement qui, immuable lui-même en s'exécutant, produit un changement, pour qu'un être acquière ce qui lui manque encore. Le premier principe moteur, étant immobile et actuel, n'est nullement susceptible de changement. Il existe donc nécessairement: et comme sa nécessité est intrinsèque, et non pas une violence extérieure, il est le Bien; c'est ainsi qu'il est principe. C'est à un tel principe que sont suspendus le ciel et toute la nature. Nous y menons pour quelque temps la vie la plus délicieuse; ce principe est toujours dans cet état; pour nous c'est impossible. La jouissance est l'actualité de ce principe. Voilà pourquoi veiller, sentir et penser sont les plus grandes jouissances; l'espoir et le souvenir ne sont des jouissances, qu'en tant qu'ils se rapportent à celles-là. La pensée en soi et pour soi appartient à ce qui est en soi et pour soi le meilleur, et cette union est d'autant plus intime, qu'ils sont davantage ce qu'ils sont. L'intelligence se pense elle-même en saisissant l'intelligible; car, par ce contact et ce penser, elle devient elle-même intelligible. De sorte que l'intelligence et l'intelligible sont identiques; car elle recueille l'intelligible et la substance. C'est par cette possession que l'intelligence est actualité, de façon que cette actualité est plus divine que l'objet divin que l'intelligence

semble posséder. La théorie est donc la plus grande jouissance et le souverain Bien. Si, par conséquent, Dieu se porte toujours aussi bien que nous nous portons quelquefois, il est digne de notre admiration; s'il se porte encore mieux, il en est plus digne encore. Or, c'est ainsi qu'il se porte. La vie est en lui; car l'actualité de l'intelligence est la vie, et Dieu est cette actualité. L'actualité en soi et pour soi est sa vie éternelle la plus délicieuse, car Dieu est éternel, et l'être animé le plus excellent. De sorte que la vie et la durée continuelle et éternelle appartiennent à Dieu; car tout cela c'est Dieu lui-même. Il existe donc une substance éternelle et immobile, indépendante des substances sensibles; elle est indivisible, impassible et immuable.

4.

PREUVES DE L'UNITÉ DE CE PRINCIPE.

(ch. 8-10, p. 250, l. 41 - p. 258, l. 22.)

N'admettons - nous qu'une seule substance pareille, ou faut-il en concevoir plusieurs? Le mouvement éternel, étant un, est produit par le premier principe immobile et indépendant. Mais, outre la rotation uniforme que la première substance immobile imprime au ciel, nous voyons d'autres mouvements éternels des planètes, dont chacun est produit par une substance immuable et éternelle; car chaque mouvement doit nécessairement avoir un principe. Il y a donc autant de substances et de principes éternels, immuables et immatériels, qu'il y a de mouvements et de sphères éternelles et sensibles au ciel. Le but de chaque mouvement est une

de ces sphères divines qui roulent au ciel. Il n'y a qu'un seul ciel. Car s'il y en avait plusieurs, comme il y a plusieurs hommes, ils auraient le même principe par rapport à leur forme, mais une pluralité numérique de principes. Or, ce qui a une pluralité numérique, a de la matière; car dans tous les hommes est renfermée, à la vérité, la même notion; chacun cependant est un individu à part. Mais la première forme substantielle n'a pas de matière, puisqu'elle est entéléchie. Le premier moteur immobile est donc un de forme et de nombre: ainsi, ce qui est continuellement et éternellement en mouvement, ne peut être qu'un. Il n'existe, par conséquent, qu'un ciel. Nos ancêtres, sous le voile de la fable, nous ont transmis que les astres sont des dieux, et que la divinité embrasse toute la nature. Le reste n'a été ajouté que pour persuader la foule et la faire obéir aux lois; c'est ce qui a donné naissance à l'anthropomorphisme. Si l'on veut séparer ces fictions de la vérité primitive qui s'y trouve, et n'en conserver que l'idée que les premières substances sont des dieux, il faut regarder cette opinion comme divine, et croire qu'elle est le reste d'une sagesse première qui s'est perdue. Ce n'est que jusqu'à ce point qu'il y a pour nous de la clarté dans la croyance de nos pères.

Mais on pourrait former ici quelques difficultés. Car, quelque divine que l'intelligence puisse paraître, dans quel état doit-elle se trouver pour l'être effectivement? Si elle interrompt son action, comme celui qui dort, ou qu'elle dépende de l'objet de sa pensée, elle n'est pas la meilleure des substances, parce que sa substance ne serait pas penser, mais faculté de penser; elle ne mériterait cet honneur, qu'en tant qu'elle penserait effec-

tivement. Ensuite, si elle pense, est-ce elle-même qu'elle pense, ou a-t-elle un objet étranger? Dans le second cas, pense-t-elle toujours la même chose, ou tantôt ceci, tantôt cela? Est-il indifférent qu'elle pense bon, ou quoi que ce soit? ou n'y a-t-il pas quelque chose qu'il est absurde de penser? — Mais il est évident qu'elle pense ce qu'il y a de plus divin, sans jamais changer d'objet; car, si elle changeait, elle devrait détériorer. Ainsi, d'abord, si l'intelligence n'était que penser, mais faculté de penser, l'acte continu la fausserait. Ensuite, il est clair que l'objet de la pensée vaudrait mieux que l'intelligence même; car l'action de penser et la pensée appartiendraient aussi à celui qui pense ce qu'il y a de plus vil. Si donc il fallait fuir certaines pensées, comme il vaut mieux éviter certaines sensations que de les avoir, la pensée ne serait plus souverain Bien. La pensée, par conséquent, ne se peut connaître qu'elle-même, si elle est ce qu'il y a de plus excellent et la pensée est la pensée de la pensée. L'entendement, la sensation, l'opinion et le raisonnement, au contraire, ont un objet qui leur est étranger; et ce n'est qu'en passant qu'ils s'occupent d'eux-mêmes. De plus, si penser et être pensé étaient différents, lequel des deux serait cause de l'excellence de la pensée? Car la pensée et son objet n'ont pas la même existence. Ou bien, pour quelques objets, la science est-elle la chose même? Dans ce cas, en effet, dans les sciences spéculatives, la notion ou la pensée est la chose. Pour les êtres immatériels, la pensée et son objet ne sont pas différents, mais identiques. Reste encore une difficulté; c'est de savoir si l'objet de la pensée est composé. Mais alors, résidant dans les parties du tout, il serait assujéti au changement. Tout ce qui est immatériel est donc indivisible, comme l'in

ligence humaine. Elle a le Bien, non pas dans un certain point donné; mais ce qu'elle possède de plus excellent réside dans le tout, comme une existence étrangère. C'est de cette manière que la pensée de soi-même existe de toute éternité.

L'univers contient-il le souverain Bien comme un être séparé et indépendant existant en soi et pour soi, ou comme un ordre et une harmonie? Ou le contient-il des deux manières à la fois, comme une armée? Car le bien d'une armée est à la fois son ordre (c'est-à-dire sa discipline) et son général en chef. Ce dernier est même par excellence le bien de son armée; car il n'existe pas en vertu de l'ordre, l'ordre au contraire est son ouvrage. Les poissons, les oiseaux, les plantes, tout dans l'univers est plein d'harmonie et se rapporte à une existence unique. Plus un être est noble et distingué, moins l'arbitraire lui est permis, et plus il tend vers le but universel; le principe qui l'y porte, c'est sa nature. Tout est obligé de paraître en jugement (*εἰς γὰρ τὸ διακριθῆναι ἀνάγκη ἅπασιν εἶθ' εἶναι*), mais une existence (la pensée de la pensée) est de telle nature, que toutes choses en participent pour former la communauté de l'univers. — Développer autrement ce principe, nous engagerait dans les plus grandes difficultés. Quelques-uns disent que tout naît de principes opposés. Mais ils n'expliquent pas comment un être pourrait renfermer les opposés dont il serait composé; car des opposés ne sauraient s'affecter l'un l'autre. Nous levons la difficulté, en admettant un tiers (ou un milieu qui réunit les deux opposés). Ceux qui supposent deux principes doivent nécessairement donner la préférence à l'un d'eux. Mais le premier principe n'a point d'opposé, parce que tout ce qui est op-

posé a de la matière et n'est identique qu'en puissance. S'il n'y avait que des êtres sensibles, il n'y aurait ni principe ni ordre, parce que la suite des principes irait à l'infini. Mais l'univers n'est pas mal gouverné :

Οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἰς κοίρανος.

CHAPITRE 3.

DE LA MANIÈRE DONT IL FAUT SE REPRÉSENTER LA COMPOSITION DE LA MÉTAPHYSIQUE, D'ARISTOTE.

BUT DE CE CHAPITRE. Les recherches historiques du premier chapitre nous ont laissé la Métaphysique dans un état de désorganisation la plus complète ; chaque livre presque était une dissertation isolée qui ne se souciait guère de sa voisine. Dans le second chapitre, après avoir transposé seulement les trois derniers livres, nous avons vu comment chaque livre de la Métaphysique prépare le suivant et se rapporte au précédent ; tous ensemble sont nécessairement enchaînés l'un à l'autre par la conformité naturelle de leur contenu, et il est impossible qu'ils ne fassent un tout bien uni. Ces deux assertions que nous avons proposées tour à tour, quelque contradictoire qu'elles soient, paraissent appuyées cependant l'une et l'autre de raisons également fortes ; et, qui plus est, toutes les deux sont vraies à la fois. Il ne s'agit que de trouver un moyen terme dans lequel elles se rencontrent, sans se détruire mutuellement. Cette conciliation des deux chapitres précédents, le juste milieu entre les deux extrêmes qui y ont été présentés, est le problème que notre troisième chapitre aura à résoudre.

DIVISION DE CE CHAPITRE. Pour cet effet, il faut constater d'abord que tous les grands ouvrages d'Aristote sont nés de la réunion de plusieurs traités isolés; prouver ensuite qu'Aristote, s'il n'a pas publié lui-même la Métaphysique, en est cependant le rédacteur; et montrer en fin comment Aristote a fait cette rédaction, et quelles sont les différentes éditions de la Métaphysique.

A.

DE LA MANIÈRE DONT LES GRANDS OUVRAGES D'ARISTOTE ONT ÉTÉ MIS DANS L'ORDRE ACTUEL.

1.

DE LA MÉTHODE DONT SE SERVIT ARISTOTE POUR LA COMPOSITION DE SES OUVRAGES.

a. Il fut le premier qui entra dans de grands détails, sans perdre de vue les principes. Aristote est la tête la plus systématique et la plus vaste qui ait existé dans toute l'antiquité, le premier génie scientifique qui se soit élevé parmi les hommes. Il a embrassé toutes les sciences; et sur quelque branche du savoir humain que nous tournions nos regards, nous voyons qu'Aristote en est la souche. Ses devanciers ont proposé leurs principes de philosophie dans un poème ou dans un livre assez court d'ordinaire, sans s'embarasser des détails. Démocrite semble être le seul qui ait beaucoup écrit; mais, dans ses nombreux ouvrages, il entra dans de grands développements, sans remonter aux principes, de sorte que ses écrits ne paraissent pas

avoir eu beaucoup de mérite spéculatif. Platon fraya une nouvelle route. N'oubliant pas un moment les principes, il essaya d'en imprégner, pour ainsi dire, les détails. Mais l'enthousiasme des principes ne lui permettait pas de considérer les particularités avec tout le sang-froid et toute la patience qu'exigent les connaissances empiriques. Emporté par son élan spéculatif, il se servit de la fiction poétique, pour accommoder les détails à ses principes. Ses dialogues ne sont pas encore des productions purement scientifiques, et c'est à nous d'en découvrir l'ordre systématique, qui ne s'y trouve qu'en soi.

b. Les grands ouvrages d'Aristote sont des réunions d'écrits indépendants. Aristote, au contraire, quoique nourri pendant dix-sept ans de l'étude de la philosophie platonicienne, sut contenir cependant l'enthousiasme des idées qui entraîna Platon, et eut la patience de s'occuper des spécialités. Il traita chaque objet en particulier, mais sans oublier un moment l'idée générale et les principes dont il se sert pour l'éclaircir. C'est ainsi que, ne perdant jamais de vue les grandes branches de la philosophie que Platon avait déjà distinguées, la dialectique, la physique et l'éthique, il parcourut les divers objets qui en faisaient partie, sans cependant les mettre déjà en groupes. A mesure donc qu'il composait un livre sur un sujet particulier, à peu près comme Platon écrivit ses dialogues, il le publiait toujours, sans attendre que le tout auquel il appartenait fût achevé, mais non sans l'avoir traité dans son rapport avec ce tout. C'est ainsi qu'il écrivit, par exemple, sur le mouvement, sur l'unité, sur les idées, sur le Bien, sur le plaisir, sur l'amitié, sur l'im-

putation des actions, et qu'il publia des définitions ontologiques, ou des problèmes métaphysiques, etc., de façon qu'une foule de traités isolés, *περί κινήσεως, περί μονάδος, περί ιδεῶν; περί τάγαθού, περί ἡδονῆς, περί φιλίας, περί ἐκουσίου, περί ποσαχῶς λεγομένων, (θείων) ἀπορημάτων*, etc., etc., se trouvaient entre les mains du public, avant que les grands ouvrages, dans la composition desquels ils devaient entrer un jour, lui fussent connus. Plusieurs de ces grands ouvrages ont déjà été publiés par Aristote lui-même; l'Organon, par exemple, est, je crois, dans ce cas. Ou bien on a trouvé, après sa mort, cette rédaction dans ses papiers. Ou bien, enfin, ses disciples, surtout Théophraste, qui avait hérité de sa bibliothèque, eurent soin, après sa mort, de rédiger les traités particuliers d'après le plan qu'ils savaient être celui de leur maître, puisqu'ils avaient suivi les cours où il avait enseigné ces sciences. Il nous serait également facile de signaler les ouvrages d'Aristote qui se trouvent dans les deux derniers cas.

c. Changements que les écrits antérieurs ont dû subir pour cet effet. Mais, pour faire cette rédaction, il ne suffisait pas de mettre ces livres dans l'ordre où nous les trouvons maintenant. Il fallait écrire une introduction, un épilogue, et créer une liaison entre les différents livres par des phrases finales et initiales qui se correspondissent. D'ailleurs, il fallait citer les livres précédents dans les suivants, et dans les premiers se rapporter aux derniers, comme nous le voyons maintenant. Cependant, comme beaucoup de ces citations avaient assurément déjà existé avant que ces ouvrages eussent formé un tout, nous remarquons souvent la bizarrerie, qu'un livre est tantôt cité comme appartenant

au grand ouvrage, tantôt comme un écrit étranger'. L'auteur ne s'est donc pas toujours aperçu de tous les passages qu'il aurait dû changer, pour effacer la forme primitive du livre. De la même manière s'explique aussi le singulier phénomène, que beaucoup d'ouvrages d'Aristote renvoient de l'un à l'autre; un ouvrage qui en cite un autre comme étant déjà écrit est cité à son tour par ce dernier, de sorte qu'ils se supposent réciproquement. Cela ne nous cause plus la moindre difficulté, parce que nous n'avons qu'à admettre que des traités distincts, réunis dans un grand ouvrage, ont primitivement cité d'autres écrits qui, entrant plus tard également dans la composition d'un tout, furent augmentés alors des citations qui renvoient au premier ouvrage. Mais cette hypothèse elle-même n'est pas toujours nécessaire; car souvent un grand ouvrage pouvait citer un traité antérieur, et être cité à son tour par un ouvrage postérieur auquel ce traité appartient, parce que le morceau où se trouve cette seconde citation est écrit plus tard que le premier ouvrage; de sorte que toutes les citations seraient primitives.

2.

EXPLICATION DES CATALOGUES DE DIOGÈNE DE LAERTE ET
DE L'ANONYME.

C'est de cette manière que s'expliquent aussi les catalogues de Diogène de Laerte et de l'Anonyme. Ils ont pris les catalogues de plusieurs bibliothèques et les ont fondus l'un dans l'autre, pour avoir le catalogue com-

(1) Voir notre premier chapitre: D, 3, b, p. 99-100.

plet des œuvres d'Aristote. L'Anonyme semble avoir voulu compléter le catalogue de Diogène, avec lequel il s'accorde très-souvent ; et le catalogue de Diogène paraît, à son tour, reposer en majeure partie sur celui de la bibliothèque d'Alexandrie : d'abord, parce que celui-ci était, sans contredit, le plus riche, et ensuite parce qu'il est prouvé que Diogène a puisé aussi ses notices sur la vie et les écrits d'Aristote dans des auteurs qui vivaient à Alexandrie ¹. La bibliothèque de cette ville avait reçu les ouvrages d'Aristote, tels qu'ils les avait publiés pendant sa vie. La mort l'ayant enlevé trop tôt à ses études, Aristote n'avait pas encore rédigé toutes les sciences en branches (*πραγματῆαι*), et beaucoup de traités sont donc restés isolés. Ou bien, s'il en avait déjà rédigé davantage, ces nouvelles éditions n'avaient point encore paru dans le public, mais se trouvaient complètes dans ses papiers. Ces dernières éditions, avec toutes celles que Théophraste avait rédigées d'après les idées constatées de son maître, passèrent entre les mains de Nélée comme manuscrits inédits ; de façon que les œuvres d'Aristote ne furent connues, pendant les premiers siècles, que dans l'état où elles se trouvaient publiées au moment de sa mort. Les nouvelles rédactions d'Aristote et de Théophraste restèrent inconnues jusqu'au temps où Apellicon de Téos et plus encore Tyrannion et Andronicus de Rhodes introduisirent dans leurs éditions l'ordre qu'ils avaient trouvé dans les manuscrits autographes. Mais les titres et les exemplaires des anciennes éditions ne disparurent pas si tôt ; celles-ci se multiplièrent peut-être même encore par de nouvelles copies. Du temps de Diogène, les ré-

(1) Comparez Stahr : *Aristotelia*, t. II, p. 66-67.

dactions et les titres qu'il avait trouvés dans le catalogue de la bibliothèque d'Alexandrie pouvaient donc, surtout à cause de l'autorité de cette bibliothèque, être encore tout aussi usités que le nouvel arrangement, jusqu'à ce que peu à peu ce dernier prévalût. Mais pour Cicéron, du moins, nous avons prouvé dans le premier chapitre (D, 1, b) qu'il avait encore cité un passage d'Aristote d'après une vieille édition. La bibliothèque d'Alexandrie ne connaissait donc pas encore la division en branches (*πραγματεῖαι*), telle qu'Andronicus de Rhodes l'avait imaginée, selon quelques-uns, ou plutôt, à ce que je crois, trouvée dans les manuscrits autographes. C'est ainsi que, dans Diogène et dans l'Anonyme, nous trouvons une foule de petits écrits que nous croyons avoir perdus, et nous cherchons en vain les titres des grands ouvrages que nous avons conservés. Mais probablement il ne nous manque pas un grand nombre de livres d'Aristote cités par Diogène, parce qu'il faut réunir une foule de ces petits traités pour y découvrir un grand ouvrage que nous avons encore. Quelquefois même le biographe indique et les titres des morceaux d'un ouvrage et celui du grand ouvrage même dont ils font partie, sans se douter seulement de son erreur.

3.

EXEMPLES D'OUVRAGES D'ARISTOTE RÉDIGÉS DE LA MANIÈRE INDIQUÉE.

Cette histoire de la confection générale des ouvrages d'Aristote, il faut la prouver par quelques exemples. Je n'en citerai que deux, le livre nommé *Ethica Ni-*

comachea et toute la Physique. La composition du premier livre a été décrite par Petit ¹ et par Michelet ², celle de la Physique par Titze ³. Ce qu'ils ont dit, je le reproduirai ici avec quelques corrections et additions nécessaires.

a.

DE LA COMPOSITION DE L'OUVRAGE D'ARISTOTE INTITULÉ
ETHICA NICOMACHEA.

Le premier livre de la morale à Nicomaque, lequel traite de la félicité, ne paraît pas avoir existé comme écrit isolé. Diogène et l'Anonyme du moins ne connaissent pas le titre *περί εὐδαιμονίας*. Ce livre semble donc être une introduction composée dans le temps où tous les traités ont été réunis pour former le grand ouvrage. Le second livre qui s'occupe de la vertu est peut-être celui que Diogène (V § 23), nomme *προτάσεις περί ἀρετῆς γ'*, tandis que le texte de l'Anonyme porte *προτάσεις περί ἀρετῆς β'*; mais, en outre, il connaît un troisième livre *περί ἀρετῆς*, et c'est peut-être celui-ci seul qu'il faut identifier avec notre second livre. Les cinq premiers chapitres du troisième livre sont le traité *περί ἐκουσίου* suivant Diogène (§ 24), tandis que l'Anonyme l'appelle *περί ἐκουσίων*. Le reste du troisième livre, le quatrième et le sixième qui traitent au long des vertus particulières, et le septième qui développe la nature

(1) *Miscellanea* IV, 10, p. 55-63.

(2) *Commentar. in Eth. Nicom. ad VII. c. b. § 6*, p. 307.

(3) *De Arist. operum serie, etc.*, p. 46-70.

de la *ἐγκράτεια* et de la *καρτερία*, et des défauts qui leur sont opposés, ne semblent pas avoir été donnés séparément au public, parce que nous ne trouvons pas de titres spéciaux qui puissent leur convenir. L'Anonyme seulement cite un écrit *περὶ σωφροσύνης* qui pourrait répondre aux trois derniers chapitres du troisième livre, mais il dit lui-même que cette pièce est supposée. Le cinquième livre qui s'occupe de la justice se trouve peut-être dans le catalogue de Diogène sans le titre de *περὶ δικαιοσύνης δ'* (§ 22) ou bien sous celui de *περὶ δικαίων* (§ 24); l'Anonyme reproduit les mêmes titres. La fin du septième livre (ch. 11-14), et les cinq premiers chapitres du dixième sont deux dissertations sur le plaisir, et en effet nous trouvons deux fois le titre *περὶ ἡδονῆς α'* dans le catalogue de Diogène (§ 22 et 24); celui de l'Anonyme ne l'a qu'une fois. Les livres huitième et neuvième dont le sujet est l'amitié, répondent le premier au titre *περὶ φιλίας* (Diog. V, § 22), et le second à celui de *ἑσσεῖς φιλικαὶ β'* (ibid, § 24); en effet, le neuvième n'est qu'une suite de thèses ou de problèmes qui y sont proposés et résolus. L'Anonyme réunit ces deux traités sous le titre *περὶ φιλίας γ'*, parce qu'apparemment dans une bibliothèque il les avait trouvés joints de cette manière. La fin du dixième livre, depuis le sixième chapitre, n'étant qu'une récapitulation qui s'occupe de nouveau de la félicité, n'a pas été un ouvrage distinct, mais l'épilogue de cette Morale écrit au moment de la réunion de tous les traités, pour donner une fin à l'ouvrage entier. Malgré leur indépendance primitive, ces livres forment un tout et présentent un ordre des plus admirables.

Il reste encore les traces les plus évidentes de l'existence isolée de ces écrits. Car quoique les livres tiennent

ensemble, et que l'un annonce toujours l'autre, toutes ces liaisons n'ont été créées qu'après coup; ce qu'on voit surtout dans le traité de l'amitié où la citation *εἶρηται κατ' ἀρχάς* et d'autres pareilles se rapportent tantôt au commencement de tout l'ouvrage, tantôt au commencement du traité de l'amitié. Les dernières sont les citations primitives, écrites dans le temps où cette matière formait encore un écrit particulier; les autres citations ont été ajoutées lors de la rédaction de la Morale à Nicomaque¹. Il est singulier qu'outre ces traités, Diogène et l'Anonyme citent encore de plus grands ouvrages de morale: par exemple, Diogène (§ 23) *ἡθικῶν ε'*. Ces cinq livres sont peut-être le premier, le troisième, le quatrième, le sixième et le septième qui n'existaient point à part, ou les cinq livres qui traitent des vertus (III-VII). L'Anonyme a, outre un livre intitulé *περὶ ἡθῶν Νικομαχείων ὑποθήκας* dont on ne saurait que faire, le titre *ἡθικῶν κ'*, nombre qui pouvant être dix, reproduirait les dix livres de la Morale à Nicomaque. S'il désigne vingt, comme je le crois, et que l'on additionne les dix livres *Ethica Nicomachea*, les sept livres *Ethica Eudæmia*, les deux livres *Magna Moralia* et le livre *περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν* que nous possédons encore, nous aurons exactement les vingt livres cités par l'Anonyme². Il avait donc vu dans une bibliothèque une édition qui réunissait tous les écrits sur la morale, tandis que dans une autre bibliothèque ils étaient coupés en beaucoup de morceaux. C'est ainsi que l'Anonyme cite séparément le

(1) Voyez Michelet, l. I. ad VIII, c. 9, § 1, p. 342-343.

(2) Voyez Michelet, *ibi d e m* p. 2-3.

tout et les parties, sans s'être aperçu de leur identité. Mais la Morale à Nicomaque formait de nouveau, comme nous l'avons vu dans le premier chapitre (D, 1, b), un tout avec la Politique, qui elle-même a été le résultat de la réunion de plusieurs traités. Mais cet examen plus approfondi de la Politique nous mènerait ici trop loin.

b.

DE LA RÉUNION DE TOUS LES LIVRES PHYSIQUES EN UN GRAND OUVRAGE.

Je passe à l'autre exemple que j'avais promis de donner, je veux dire à la Physique, en me permettant toutefois de faire plusieurs changements aux résultats de Titze ; car, quelque heureux qu'il ait été dans plusieurs de ses découvertes, on n'ose pourtant pas le suivre dans toutes ses hypothèses souvent trop hasardées.

α. Première partie de la Physique. Les huit livres φυσικῆς ἀκροάσεως se trouvent à la tête de toute la Physique, mais ils n'ont pas toujours été réunis sous ce titre. Le premier livre est l'écrit *περι ἀρχῆς α'* (dans Diogène, V, § 23), que l'Anonyme nomme *περι ἀρχῶν ἢ φύσεως α'* ; et maintenant encore tout l'ouvrage porte aussi le titre *περι ἀρχῶν*, comme nous l'avons remarqué dans le premier chapitre (D, 1, d, p. 55, et D, 2, p. 87). Les autres livres, il faut les reconnaître sous les titres *περι κινήσεως β'*, *περι φύσεως γ'*, *φυσικὸν α'* et *περικινήσεως α'* (dans Diogène, V, § 23, et 25-26) ; en effet, le dernier titre est donné aux trois derniers livres dans un manuscrit de Bekker, et nous avons déjà vu dans le premier

chapitre (D, 4, b, p. 43), que dans les manuscrits les livres intermédiaires (III-VII) portaient aussi le nom de φυσικά. Les titres correspondants de l'Anonyme sont: περι φύσεως α', περι φυσικῶν α', περι κινήσεως α', περι χρόνου.

Les trois ouvrages qui suivent, quatre livres De Coelo, deux De Generatione et Corruptione, et quatre Meteorologica, ajoutés aux huit livres φυσικῆς ἀκροάσεως, forment dans dix-huit livres la première partie de la Physique; elle s'occupe des principes de la nature, en parlant du lieu, du temps, ~~des~~ ^{des} mouvements, des corps célestes, des éléments, et du passage d'un élément à l'autre. L'Anonyme réunit ces quatre ouvrages sous le titre de φυσικῆς ἀκροάσεως ιη'; mais ce qui est singulier, c'est qu'immédiatement après il cite aussi deux parties intégrantes de ce grand tout sous les titres de περι γενέσεως καὶ φθορᾶς β', et de περι μετεώρων δ', ἢ μετεωροσκοπικά. Ensuite Diogène (§ 26 et 23), et l'Anonyme ont un livre ἀστρονομικόν et trois livres περι στοιχείων, que nous pouvons, avec quelque fondement, retrouver dans les livres περι οὐρανοῦ. Les quatre ouvrages ci-dessus mentionnés forment si évidemment un tout, que le livre De Coelo se termine par une phrase qui répond exactement à la première du livre περι γενέσεως καὶ φθορᾶς, puisque l'une renferme un μὲν et l'autre un δέ.

Περὶ μὲν, οὖν βαρέος καὶ κούφου καὶ τῶν περὶ αὐτὰ συμβεβηκότων διωρίσθω τοῦτον ἡμῖν τὸν τρόπον.

Et :

Περὶ δὲ γενέσεως καὶ φθορᾶς τῶν φύσει γεινομένων καὶ φθειρομένων, ὁμοίως κατὰ πάντων, τάς τε αἰτίας διαιρετῶν καὶ τοὺς λόγους αὐτῶν.

Et au commencement de la *Météorologie*, Aristote indique le contenu des trois autres ouvrages, de manière qu'il doit en avoir traité précédemment :

Περὶ μὲν οὖν τῶν πρώτων αἰτίων τῆς φύσεως καὶ περὶ πάσης κινήσεως φυσικῆς (*Auscultatio physica*), ἔτι δὲ περὶ τῶν κατὰ τὴν ἄνω φορὰν διακεκοσμημένων ἀστρῶν καὶ περὶ τῶν στοιχείων τῶν σωματικῶν, πόσα τε καὶ ποῖα, καὶ τῆς εἰς ἄλληλα μεταβολῆς (*De Cælo*), καὶ περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς τῆς καινῆς εἴρηται πρότερον. Λοιπὸν δ' ἐστὶ μέρος τῆς μεθόδου ταύτης ἔτι θεωρητέον, ὃ πάντες οἱ πρότερον μετεωρολογίαν ἐκάθουν.

Toutes ces jointures du grand ouvrage, s'il est permis de s'exprimer ainsi, ont été ajoutées sans doute lorsque Aristote a voulu réunir tous les écrits physiques pour en former une des quatre branches de son système. Mais ces dix-huit livres dont nous venons de parler ne sont pas les seuls qui la composent ; ils n'en sont que la première partie.

β. *Seconde partie de la Physique.* De la nature anorganique, il passe à la nature organique, comme la fin de la *Météorologie* le montre :

Δηλοθέντων δὲ τούτων ὁμοίως τὰ μὴ ὁμοιομερῆ θεωρητέον, καὶ τέλος τὰ ἐκ τούτων συνεστῶτα, οἷον ἀνθρώπων, φυτῶν καὶ τᾶλλα τὰ τοιαῦτα.

Le livre *περὶ κόσμου* que Bekker, dans son édition, a placé immédiatement après la *Météorologie*, n'appartient pas du tout à ce système. On a douté de son authenticité. S'il est d'Aristote, comme je le pense, c'est un abrégé de physique, un aperçu général pour ensei-

gner à son élève Alexandre les premiers éléments de cette science. Le titre (*περί κόσμου πρὸς Ἀλέξανδρον*), la diction plus facile et les citations des poètes dont cet écrit est rempli, prouvent suffisamment cette hypothèse. Le premier ouvrage qui suit est donc *περί ζώων ιστοριῶν* en dix livres, après lequel il faut placer celui de *περί ζώων μορίων* en quatre livres, en commençant cependant par le second livre, qui se rapporte immédiatement à l'Histoire des animaux; car ses premiers mots sont :

Ἐκ τίνων μὲν οὖν μορίων καὶ πόσων συνέστηκεν ἕκαστον τῶν ζώων, ἐν ταῖς ιστορίαις ταῖς περὶ αὐτῶν δεδήλωται σαφέστερον. Δι' ἃς δ' αἰτίας ἕκαστον τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον, ἐπισκεπτέον νῦν.

* Le premier livre *περί ζώων μορίων* doit être mis à la tête de l'Histoire des animaux¹, parce qu'il est évidemment une introduction à toute cette seconde partie de la Physique; car l'auteur y traite de la méthode qu'il se propose de suivre dans cette branche de la physique. Le dixième livre de l'Histoire des animaux doit, au contraire, en être séparé, puisqu'il est le traité particulier que les catalogues de Diogène (V, § 25) et de l'Anonyme nous présentent sous le titre de *ὑπὲρ* (*περὶ*) *τοῦ μὴ γενναῖν*. Ensuite vient le livre *περὶ πορείας ζώων*, qui termine cette seconde classe des écrits de physique et nous mène à l'âme par ces mots :

Τὰ μὲν οὖν περὶ τῶν μορίων τῶν τε ἄλλων, καὶ τῶν περὶ

(1) Il semble manquer dans l'un des six manuscrits que Bekker a collationnés pour cet ouvrage; car pour le premier livre, cet éditeur ne cite que les variantes de cinq manuscrits.

τὴν πορείαν τῶν ζώων, καὶ περὶ πᾶσαν τὴν κατὰ τόπον μεταβολὴν, τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον· τούτων δὲ διωρισμένων ἐχόμενόν ἐστι θεωρῆσαι περὶ ψυχῆς.

Néanmoins, je crois que, selon un autre ordre meilleur peut-être, mais que nous ne sommes plus en état de poursuivre plus loin, l'ouvrage *περὶ ζώων μορίων* était immédiatement suivi de celui *περὶ ζώων γενέσεως* é. Car les éditions ordinaires terminent le premier de cette manière :

Περὶ μὲν οὖν τῶν μορίων, διὰ τίν' αἰτίαν ἕκαστόν ἐστιν ἐν τοῖς ζώοις, εἴρηται περὶ πάντων τῶν ζώων καθ' ἕκαστον· τούτων δὲ διωρισμένων ἐφεξῆς ἐστὶ τὰ περὶ τὰς γενέσεις αὐτῶν διελεῖν.

La majorité des manuscrits de Bekker confirment cette leçon : aussi, dans les éditions ordinaires, cet ordre est adopté, et le commencement du premier livre *περὶ ζώων γενέσεως* semble, au premier coup-d'œil, le justifier. Car Aristote y dit qu'ayant parlé jusqu'ici de certaines parties de l'animal, il veut maintenant traiter de celles qui se rapportent à la cause efficiente. Mais si nous considérons plus exactement quelles sont les parties dont il dit avoir parlé jusqu'à présent, nous verrons qu'il a déjà développé non-seulement celles qui appartiennent à la cause matérielle (dont il a traité dans l'Histoire des animaux, dans l'ouvrage *περὶ ζώων μορίων* et dans celui *περὶ ζώων πορείας*), mais encore celles qui se rapportent à la cause formelle et finale. Ces dernières sont l'objet de la Psychologie: il faut donc que les livres *περὶ ψυχῆς* précèdent le traité *περὶ ζώων γενέσεως*. Aussi deux manuscrits de Bekker confirment l'ordre que nous venons d'indiquer, en omettant les derniers mots du quatrième livre *περὶ ζώων μορίων* :

Τούτων δὲ διωρισμένων ἐφεξῆς ἐστὶ τὰ περὶ τὰς γενέσεις αὐτῶν διελεῖν.

et en faisant suivre immédiatement l'ouvrage περὶ ζῶων πορείας qui, dans l'ordre définitif admis par Aristote, nous conduit d'abord à l'âme.

γ. Troisième partie de la Physique. La Psychologie forme donc la troisième partie de la Physique. Après les trois livres περὶ ψυχῆς viennent les livres περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν, περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως, περὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως, περὶ ἐνυπνίων, περὶ τῆς καθ' ὕπνονμαντικῆς, qui tous ne sont que des appendices de la Psychologie; enfin le traité περὶ ζῶων κινήσεως, qui nous mène à l'ouvrage περὶ ζῶων γενέσεως, comme la fin du livre περὶ ζῶων κινήσεως le dit clairement :

Περὶ μὲν οὖν τῶν μορίων ἐκάστου τῶν ζῶων, καὶ περὶ ψυχῆς, ἔτι δὲ περὶ αἰσθήσεως καὶ ὕπνου καὶ μνήμης, καὶ τῆς κοινῆς κινήσεως, εἰρήκαμεν τὰς αἰτίας· λοιπὸν δὲ περὶ γενέσεως εἰπεῖν.

δ. Quatrième partie de la Physique. le traité περὶ ζῶων γενέσεως qui commence une dernière partie de la Physique, est suivi naturellement du reste des écrits de physique, περὶ μακροβιότητος καὶ βραχυβιότητος, περὶ νεότητος καὶ γήρωτος, περὶ ζωῆς καὶ θανάτου, περὶ ἀναπνοῆς, qui forment une espèce d'anthropologie. Je dis naturellement, parce qu'effectivement toutes les matières traitées dans ces livres se rapportent à la cause efficiente, qui est celle de changement. Je dis dernière, parce que les derniers mots de la dissertation De Long. et Brev. vitæ, nous prouvent que nous touchons à la fin de tout le corps des écrits de physique :

Λοιπὸν δ' ἡμῶν θεωρῆσαι περὶ τε νεότητος καὶ γήρως καὶ ζωῆς καὶ θανάτου· τούτων γὰρ διορισθέντων τέλος ἂν ἡ περὶ τῶν ζώων ἔχοι μέθοδος.

Les derniers mots de *περὶ ἀναπνοῆς* annoncent enfin des traités de Médecine, une cinquième partie de la Physique, dont cependant nous n'avons plus que quelques fragments :

Περὶ μὲν οὖν ζωῆς καὶ θανάτου καὶ τῶν συγγενῶν ταύτης τῆς σκέψεως, σχεδὸν εἴρηται περὶ πάντων. Περὶ δὲ ὑγιείας καὶ νόσου οὐ μόνον ἐστὶν ἰατροῦ, ἀλλὰ καὶ τοῦ φυσικοῦ, μέχρι τοῦ τὰς αἰτίας εἰπεῖν.

Les titres qui, dans le catalogue de Diogène, répondent aux différents écrits contenus dans les trois dernières parties de la Physique, sont : *περὶ ψυχῆς α'*, *θέσεις περὶ ψυχῆς α'*, *περὶ ζώων θ'* (les neuf livres de l'Histoire des animaux), *ἀνατομῶν η'*, *ἐκλογή ἀνατομῶν α'*, *ὑπὲρ τῶν συνθέτων ζώων α'* *ὑπὲρ τοῦ μὴ γενναῖν α'*, *ιατρικά θ'* ; dans celui de l'Anonyme ce sont les mêmes, à cela près qu'il ne donne que six livres (ς'), à l'ouvrage de *ἀνατομῶν* et qu'il fait quelques changements aux titres. Mais l'Anonyme connaît aussi une partie de ces écrits sous la forme qu'ils ont maintenant, et les cite comme des ouvrages tout-à-fait différents des autres : *περὶ ζώων ἱστορίας θ'*, *περὶ ζώων κινήσεως γ'*, *περὶ ζώων μορίων γ'*, *περὶ ζώων γενέσεως γ'*. Outre cela, les deux biographes connaissaient aussi la réunion de tous ces écrits en un tout, puisqu'ils citent trente-huit livres *φυσικῶν κατὰ στοιχεῖον*. Si nous comptons les livres de tous les ouvrages compris dans les trois dernières parties de la Physique, et que nous ajoutions à leur nombre les autres écrits physiques que

nous avons encore d'Aristote : *περί πνεύματος*, *περί ἀκουστών*, *περί χρωμάτων*, *φυσιολογικὰ* et les deux livres *περί φυτῶν*, qui, suivant la fin de la Météorologie citée ci-dessus, devaient aussi faire partie de tout le système de la Physique, nous avons exactement les trente-huit livres de la collection de tous les ouvrages physiques mentionnés par les deux biographes. Nous n'aurions donc rien perdu, ou presque rien.

Après avoir suffisamment prouvé, par l'exemple d'autres grands ouvrages d'Aristote, que sa Métaphysique a pu être composée de la même manière, voyons les faits. La Métaphysique a-t-elle été rédigée et publiée par Aristote lui-même? Quelles sont les différentes rédactions qu'elle a subies? Ces deux problèmes résolus, nous aurons achevé la première partie de notre tâche.

B.

ARISTOTE A-T-IL RÉDIGÉ ET PUBLIÉ LUI-MÊME LA MÉTAPHYSIQUE?

Pour répondre à cette question, il faut distinguer; car Aristote peut avoir rédigé sa Métaphysique, sans l'avoir publiée lui-même. Examinons donc maintenant les deux membres de la question l'un après l'autre.

1.

ARISTOTE A RÉDIGÉ SA *πρώτη φιλοσοφία* D'APRÈS SON PROPRE TÉMOIGNAGE.

Nous avons vu dans le premier chapitre (D, 1, c,

p. 53), qu'Aristote avait déjà écrit la première ébauche de la *φιλοσοφία πρώτη*, c'est-à-dire l'ouvrage *περί φιλοσοφίας*, lorsqu'il publia les deux premiers livres de la *ἀκρόασις φυσική*, parce que cet ouvrage y est cité. En même temps il avait déjà conçu le plan de l'étendre, et d'en faire une *πρώτη φιλοσοφία*, parce qu'au même endroit il promet cette dernière. A mesure qu'il donnait la continuation des premiers livres de la *φυσική ἀκρόασις* et la suite de cette Physique, je veux dire les livres De Cœlo, de Generatione et Corruptione, etc., ce plan mûrit toujours davantage dans sa tête, et nous voyons enfin qu'Aristote a accompli la promesse qu'il avait faite dans le second livre *φυσικῆς ἀκροάσεως*. Et d'abord, dans le premier chapitre du huitième livre de la Physique, Aristote, comme Titze¹ l'a très judicieusement remarqué, nourrit l'espérance qu'il nous avait donnée, dans le second livre, d'écrire une *πρώτη φιλοσοφία*, en disant :

Σκεπτέον δὴ περὶ τούτων πῶς ἔχει· πρὸ ἔργου γὰρ οὐ μόνον πρὸς τὴν περὶ φύσεως θεωρίαν ἰδεῖν τὴν ἀλήθειαν, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὴν μέθοδον τὴν περὶ τῆς ἀρχῆς τῆς πρώτης.

Ensuite Aristote fait encore mention de sa Métaphysique dans l'ouvrage De Cœlo, I, 8 :

Ἔτι δὲ καὶ διὰ τῶν ἐκ τῆς πρώτης φιλοσοφίας λόγων δειχθεῖη ἄν.

Après avoir allégué les preuves de l'unité du ciel, il ajoute qu'on pourrait prouver cette unité aussi par des arguments tirés de la philosophie première ; les réponses

(1) L. c. p. 110.

se trouvent maintenant dans le douzième livre de la Métaphysique, chap. 8-10. Cependant, puisque l'autorité de Cicéron, nous a fait voir, dans le premier chapitre (D, 1, b), que ce livre faisait aussi partie de l'ouvrage *περί φιλοσοφίας*, il serait singulier qu'Aristote ne citât pas cet écrit, mais la *πρώτη φιλοσοφία* qui n'existait point encore, à moins que nous n'admettions, que déjà en composant l'ouvrage *De Cælo*, Aristote travaillait au grand ouvrage *περί πρώτης φιλοσοφίας*, dans l'économie duquel il voulait faire entrer les livres *περί φιλοσοφίας*. Il ne renvoie donc pas le lecteur à la *πρώτη φιλοσοφία*, parce qu'elle n'était pas encore achevée; mais il dit que l'on pourra prouver (*δειχθείη ἔν*) la même chose par des arguments tirés de la philosophie première, parce qu'il savait déjà que ce passage du troisième livre *περί φιλοσοφίας* (A), ferait partie de la Métaphysique. Cependant il est tout aussi naturel, qu'il n'ait pas voulu citer l'ouvrage *περί φιλοσοφίας* dans un temps où il entreprit de faire disparaître sa forme primitive, et de l'incorporer à la philosophie première.

Même lorsqu'il donna une autre suite de la *φυσική ἀκρόασις*, je veux dire le livre *De Generatione et Corruptione*, il n'avait point encore exécuté son dessein, mais il y travaillait encore. Du moins les mots ne nous forcent nullement d'admettre le contraire, quoiqu'il parle déjà avec plus d'assurance de l'existence d'une philosophie première, que dans le passage *De Cælo*; car il dit, *De Gener. et Corrupt. I, 3* :

Τούτων δὲ περὶ μὲν τῆς ἀκινήτου ἀρχῆς τῆς ἑτέρας καὶ προτέρας διελθεῖν ἐστὶ φιλοσοφίας ἔργον.

Et ce qui est remarquable, c'est que ce passage se

rapporte aussi au douzième livre de la Métaphysique ; de sorte qu'il est constaté de toutes manières, que ce livre appartient à la Métaphysique, malgré l'opposition de Buhle¹, qui ne voulait pas reconnaître l'identité de ce livre avec le troisième livre *περί φιλοσοφίας*, dont Cicéron a cité un passage.

Mais ce qui du temps où Aristote écrivit son *ἀστρονομικόν* et *περί γενέσεως καί φθοράς* n'était qu'un souhait, nous le voyons accompli, lorsqu'il publia une autre partie de ses écrits de physique, savoir ceux qui s'occupent de la nature organique ; car nous trouvons dans le livre *περί ζώων κινήσεως*, chap. 6, les mots :

Ἐπει δὲ τὰ ἄψυχα πάντα κινεῖται ὑφ' ἑτέρου, περί μὲν τοῦ πρώτου κινουμένου καὶ αἰεὶ κινουμένου, τίνα τρόπον κινεῖται, καὶ πῶς κινεῖ τὸ πρῶτον κινουῦν, διώρισταί πρότερον ἐν τοῖς περὶ τῆς πρώτης φιλοσοφίας.

2.

DE LA PLACE QUE LA MÉTAPHYSIQUE A OCCUPÉE DANS L'ENSEMBLE DES OUVRAGES PHYSIQUES.

Ce passage nous prouve deux choses : d'abord, que lors de la composition du livre *περί ζώων κινήσεως* la Métaphysique était achevée (*διώρισταί*) ; ensuite, que dans l'ordre de ses écrits, Aristote l'a rangée avant (*πρότερον*) le livre *περί ζώων κινήσεως*. Titze² propose deayer le mot *πρότερον*, apparemment parce qu'il veut

(1) Voyez notre premier chapitre : D, 5, p. 111-112.

(2) L. c. p. III.

placer la Métaphysique après tous les ouvrages sur la physique. Mais d'abord, la même idée est répétée dans le premier chapitre :

Ὅτι τὸ πρῶτον κινῶν ἀναγκαῖον ἀκίνητον εἶναι, διώρι-
σται πρότερον.

D'ailleurs, tous les manuscrits de Bekker conservent ce mot, et je ne vois pas la nécessité de faire cette conjecture. Aristote nous apprend par ce mot, qu'il n'a pas voulu placer la Métaphysique après toute la Physique, mais seulement après les ouvrages concernant les principes physiques. En tout cas, il faut donc la mettre avant tous les écrits qui s'occupent de la nature organique, parce qu'ils ne sont que des ouvrages de détail. Reste cependant l'alternative de la ranger ou bien après le dix-huitième livre *φυσικῆς ἀκροάσεως*, c'est-à-dire après la Météorologie, ou bien après le huitième, c'est-à-dire avant l'Astronomie. Ce qui semble appuyer la première hypothèse, c'est la manière vague dont l'auteur parle encore de la Métaphysique dans les dix-huit livres *φυσικῆς ἀκροάσεως*. Néanmoins je me décide pour la dernière hypothèse, d'abord parce que la fin de la Météorologie indiquant les objets dont les livres suivants s'occuperont, ne dit pas un mot de la Métaphysique. D'ailleurs les huit livres *φυσικῆς ἀκροάσεως* sont presque aussi étroitement joints à la Métaphysique qui les suit, que la morale nommée *Ethica Nicomachea* l'est à la Politique puisque les derniers mots de la Physique annoncent déjà le premier principe moteur que la Métaphysique développera :

Τὸ δὲ γε πρῶτον κινῶν αἰδῖον κινεῖ κίνησιν καὶ ἄπειρα

χρόνον· φανερόν τοίνυν ὅτι ἀδιαίρετόν ἐστι καὶ ἀμερὲς καὶ οὐδὲν ἔχον μέγεθος.

Ensuite, dans la *Métaphysique*, Aristote renvoie à la *Physique*, comme si elle avait précédé, I, ch. 3, p. 9, l. 27-28 :

Τεθεώρηται μὲν οὖν ἰκανῶς περὶ αὐτῶν ἐν τοῖς περὶ φύσεως.

Enfin, le livre K récapitule non-seulement les livres précédents de la *Métaphysique*, mais encore une partie des huit livres de la *φυσικὴ ἀκρόασις*, d'où l'on pourrait conclure que cet ouvrage précédait immédiatement la *Métaphysique*. — Aristote passe donc des principes physiques, établis dans la *φυσικὴ ἀκρόασις*, aux principes métaphysiques, et d'abord à ceux de la substance sensible, enfin au premier moteur immobile. D'un autre côté, la *Métaphysique* peut très-bien être suivie des livres *De Coelo*, qui parlent du premier représentant du principe immobile dans la nature, c'est-à-dire du Ciel, dont le traité est, pour ainsi dire, préparé dans les derniers chapitres de la *Métaphysique* (Λ, ch. 8, p. 250, l. 11 – p. 254, l. 21), où il expose les principes de l'astronomie, desquels les deux premiers livres *De Coelo* ne sont qu'une conséquence. Voilà donc incontestablement la véritable place qu'il faut assigner à la *Métaphysique*. Mais alors Aristote a oublié de corriger, dans cette rédaction de tous ses écrits physiques et métaphysiques, les passages *De Coelo* I, 8 et *De Gener. et Corrupt.* I, 3, que nous avons déjà cités plus haut, du moins le premier, où la *Métaphysique* ne semble pas encore achevée. Et c'est là assurément la raison qui a faussement engagé des commentateurs à mettre la

Métaphysique après la Météorologie, en comptant avec l'Anonyme dix-huit livres φυσικῆς ἀκροάσεως.

3.

LA PUBLICATION DE LA RÉDACTION COMPLÈTE DE LA MÉTAPHYSIQUE N'A EU LIEU QUE QUELQUES SIÈCLES APRÈS LA MORT D'ARISTOTE.

Traitons maintenant la seconde moitié de la question. Aristote a-t-il publié lui-même la rédaction actuelle de la Métaphysique? Il faut se décider, ce me semble, pour l'affirmative, dès qu'on admet la publication du livre *περὶ ζώων κινήσεως*, où il cite la Métaphysique comme un ouvrage achevé; car il ne saurait citer un ouvrage qu'il a seulement dans ses papiers. Mais toute cette rédaction des écrits physiques réunis paraît être restée dans les papiers d'Aristote, et publiée seulement dans le temps où ses manuscrits autographes ont reparu, tandis que, dans l'intervalle, les bibliothèques ne possédaient ces mêmes livres que sous la forme sous laquelle Aristote les avait publiés pendant sa vie. Ainsi la Métaphysique, qui dans l'édition d'Andronicus a paru en douze ou quatorze livres réunis sous le titre de *ἡ μετὰ τὰ φυσικὰ πραγματεία*, pouvait avant lui avoir existé comme un amas confus de pièces métaphysiques nommées *τὰ μετὰ τὰ φυσικά*¹.

Mais pourquoi faire des conjectures, puisque nous avons conservé sur la Métaphysique un témoignage direct de l'antiquité, de l'authenticité duquel nous n'avons aucun sujet de douter, celui d'Asclépius de Tralles dans

(1) Voir notre premier chapitre: C, p. 23.

Sainte-Croix¹? Nous avons déjà eu plusieurs fois occasion de citer différents morceaux de ce passage. Ce qui nous regarde maintenant, c'est ce qui suit : Après avoir dit qu'on pourrait reprocher à la Métaphysique de manquer d'ordre et d'être pleine de répétitions², Asclépius ajoute³ : « Cependant, il y en a qui en font l'apologie, « et ils ont raison ; car, disent-ils, lorsqu'Aristote eut « écrit le présent ouvrage, il l'envoya à son ami Eudème de Rhodes. Celui-ci, toutefois, ne jugea pas à « propos de publier au hasard une œuvre d'une telle « importance. En attendant, il vint à mourir, et plusieurs portions de cet ouvrage se perdirent. Les descendants d'Eudème n'osant rien ajouter de leur propre « composition, parce qu'ils ne pouvaient nullement « se mesurer avec le génie de ce philosophe, rassemblèrent ce qui en restait et le complétèrent par « les autres écrits d'Aristote, autant qu'il leur fut possible ; mais même dans cet état, où nous avons la « Métaphysique, nous pouvons encore reconnaître « la suite des idées et l'harmonie qui y règne (οὐ μὴν « ἀλλὰ καὶ ἐν τούτοις σωζομένην εὖροι ἂν τις τὴν τῶν λεγόμενων ἀκολουθίαν). »

Cet écrit porte en substance qu'Aristote a lui-même eu dessein de publier le livre qu'il avait complètement rédigé, et qu'un accident en avait empêché l'exécution. Les détails de ce récit ne me paraissent être autre chose que le raisonnement de ceux qui voulaient justifier la

(1) L. c. p. 367-368.

(2) Voir notre premier chapitre : A, au commencement.

(3) ἀπολογούνται δ' ὑπὲρ τούτου, καὶ καλῶς ἀπολογούνται· ἐτι γράψας τὴν παρῶσιν πραγματείαν, et la suite telle que je l'ai transcrite dans le premier chapitre : D, l, e (p. 78).

Métaphysique du désordre que, déjà dans ce temps, quelques hommes avaient pris à tâche d'y trouver. La perte de plusieurs livres, les suppléments des descendants d'Eudème ne sont pas, à mon avis, des faits; je suis persuadé que tout cela n'est autre chose qu'une contrefaçon de l'histoire de Nélée. Car, si les héritiers d'Eudème avaient tant d'admiration et de respect pour les productions d'Aristote, ils ont dû d'abord prendre assez de soin de ce précieux héritage, pour ne rien laisser périr. Ensuite, s'ils avaient eu ce malheur, ce même respect devait aussi les porter à se garder d'insérer dans la Métaphysique des morceaux d'autres écrits d'Aristote, vu que, privés du génie de ce philosophe, ils pouvaient tout aussi bien défigurer sa Métaphysique par de pareilles additions.

J'admets donc seulement que l'exemplaire de la Métaphysique envoyé à Eudème ayant, par une circonstance quelconque, souffert quelques dégâts, la mort d'Aristote et celle d'Eudème empêchèrent les descendants de ce dernier de publier les livres de la *πρώτη φιλοσοφία* avec l'ordre qu'Aristote avait voulu apporter dans cet ouvrage. Ils ne publièrent donc rien, parce que les écrits isolés dont la Métaphysique fut composée, étaient déjà connus du public; ou bien, s'ils en publièrent quelque chose, c'est qu'il y avait même dans les fragments qui restaient entre leurs mains quelques nouveautés qui n'avaient point paru encore. Mais une autre copie complète de la Métaphysique resta dans la bibliothèque d'Aristote et de Théophraste, et fut transmise à Nélée. C'est ainsi que cet ouvrage ne fut pas connu sous sa forme actuelle pendant tout le temps qui s'écoula jusqu'aux éditions d'Apellicon, de Tyrannion et d'An-

dronicus de Rhodes. La bibliothèque d'Alexandrie et, d'après son modèle, toutes les autres possédaient les livres *περί φιλοσοφίας* et les écrits isolés, qui composent la *Métaphysique* et dont Aristote avait certainement publié lui-même une partie pendant sa vie, par exemple : *ἀπορήματα, περί ποσαχῶς λεγωμένων, περί μονάδος*, etc. Lorsque les manuscrits autographes reparurent, Andronicus put facilement donner des éditions plus conformes aux dernières volontés d'Aristote, parce que l'ordre authentique des livres y était sans doute indiqué. C'est donc alors que, quelque gâtés qu'aient été ces manuscrits par les teignes et par l'humidité, on pouvait toujours reconnaître l'ordre et la succession des livres. Les lacunes pouvaient être remplies par la collation avec les traités distincts et l'ouvrage *περί φιλοσοφίας*. Mais c'est ici peut-être qu'un malheureux désordre dans le manuscrit autographe d'Aristote, ayant trompé les nouveaux éditeurs sur le véritable arrangement des trois derniers livres de la *Métaphysique*, ils placèrent le troisième avant les deux autres. C'était par conséquent aussi la seule chose que nous avons à changer pour rétablir entièrement la *Métaphysique* dans l'ordre primitif arrêté par son auteur.

Si le récit d'Asclépius est vrai dans tous ses détails, Andronicus ne fit que revoir et corriger sur l'exemplaire authentique les éditions fautives et défectueuses de la *Métaphysique* publiées par les héritiers d'Eudème. Mais je ne le crois pas, parce que la *Métaphysique* n'est pas citée dans l'intervalle, et que le catalogue de Diogène de Laerte, puisé dans celui de la bibliothèque d'Alexandrie, ne connaît pas l'ouvrage de la *πρώτη φιλοσοφία*. Cependant, s'il s'y était trouvé, il serait impossible que Diogène ne l'eût pas signalé dans le sien.

Concluons donc que la Métaphysique d'Aristote, c'est-à-dire l'Iliade de la philosophie, est, tout aussi peu que cette autre Iliade d'Homère, un amalgame de plusieurs morceaux étrangers l'un à l'autre. Car quoique les différents livres aient été des traités particuliers avec leurs titres spéciaux, comme chaque livre de l'Iliade a un autre titre (*ή τοῦ σκήπτρου παράδοσις, Διομήδεος ἀριστεία*, etc.), cependant les livres du philosophe, comme les rapsodies du poëte, ont été composés, lorsque l'idée du tout se trouvait déjà dans l'esprit de leur auteur; sans cela, il ne pourrait pas y régner cette harmonie et cet ordre que nous y apercevons. Ainsi, comme on ne saurait faire une belle statue de bras, de pieds et d'autres membres, ramassés çà et là, et réunis ensuite, il en est de même de la Métaphysique. A supposer même que parmi les manuscrits de Scepsis on n'eût pas trouvé d'exemplaire complet de la Métaphysique, telle qu'Aristote l'avait envoyée à Eudème pour la publier, le Péripatéticien qui aurait formé la Métaphysique des traités et des écrits isolés qui se trouvaient dans les bibliothèques, n'aurait fait autre chose que restaurer ce chef-d'œuvre. Comme une statue antique brisée en morceaux, que l'on trouve peu à peu dans les fouilles, peut, par un sculpteur, être rendue à sa forme primitive; ainsi Andronicus, ou quelque autre, aurait réuni ces *disjecta membra* de la Métaphysique. Mais ainsi que la statue doit avoir existé entière, avant qu'on puisse la restaurer, de même il faut que cet ouvrage ait existé comme un tout, et même qu'il soit sorti dans cet état de la plume d'Aristote. Voilà le résultat essentiel de cette recherche historique, et le seul qui puisse nous intéresser. Aristote a lui-même rédigé la Métaphysique telle que nous l'avons maintenant; car celui qui

aurait conçu le plan de la Métaphysique et l'aurait rédigé d'après ce plan, s'il n'est pas Aristote, devrait être mis à sa place, c'est lui qu'il faudrait nommer le philosophe de Stagire; et alors la discussion se changerait en une dispute de nom.

C.

COMMENT ARISTOTE A PROCÉDÉ DANS LA RÉDACTION DE SA MÉTAPHYSIQUE.

Passons maintenant à la dernière question. Comment Aristote a-t-il procédé dans la rédaction de sa Métaphysique? Cette question est plus compliquée que celle de la rédaction des autres branches de la philosophie. La dialectique, la physique et l'éthique, étaient des sciences déjà connues avant Aristote. Elles se trouvent implicitement dans Platon, et son école les a séparées nettement. Aristote devait donc facilement concevoir le projet de ranger ses écrits en ces classes distinctes. A la dialectique, il ajoute encore la logique; car ses ouvrages, compris dans le recueil nommé *Ōrganon*, renferment ces deux sciences. Mais, pour la Métaphysique, c'était tout autre chose. Personne avant lui n'avait eu l'idée de cette science; aussi ne se forma-t-elle que peu à peu dans son esprit.

1. PREMIÈRE RÉDACTION. Aussi long-temps qu'avait vécu Platon, Aristote, pendant son premier séjour à Athènes, n'avait pas écrit d'ouvrages philosophiques; il ne s'y était occupé que de rhétorique, avait même établi une école pour l'enseigner; et s'il avait publié des écrits,

c'était dans ce genre plutôt que dans celui de la philosophie'. Peut-être était-ce par respect pour Platon, qu'il n'écrivit rien en matière de philosophie, parce qu'il ne voulait pas le blesser, vu qu'il ne pouvait adopter toutes ses idées. Mais, après la mort de son maître, Aristote, nourri pendant dix-sept ans de son instruction, voyant la carrière ouverte à son génie et se sentant le maître en philosophie, écrivit un ouvrage sur cette science, où il en développe l'objet, après avoir réfuté les systèmes qui, dans ces temps, étaient le plus en vogue, je veux dire celui de Platon et les idées de Pythagore ranimées par les dogmes de l'académicien Speusippe. Il consacra deux livres à la réfutation de ces philosophes, et le troisième à l'exposition de ses propres principes; voilà donc l'ouvrage *περί φιλοσοφίας*, qui peut être regardé comme la première édition de la Métaphysique. Sans distinguer et toucher encore les autres branches de la philosophie, il ne parle que du premier principe de toutes choses. Il prit, comme Platon, un élan vers les sommets de la science, sans descendre encore dans les vallées de l'expérience. Plus tard, il s'occupa aussi des autres sciences.

Pendant son second séjour à Athènes, lorsqu'il établit une école au Lycée, il enseigna toutes les sciences, la morale, la physique, la logique, la politique, etc. C'est alors, qu'en travaillant à sa physique, il lui vint la pensée, que pour bien comprendre le premier principe des choses, il fallait s'occuper aussi de la substance sensible et de ses causes, pour s'élever ainsi, de degré en degré, jusqu'au premier principe. Cette réflexion

(1) Voir notre premier chapitre : D, 1, d, note première de la p. 56.

lui fit étendre le plan de son ouvrage *περί φιλοσοφίας*. La science qui traite des substances secondaires appartient aussi à la philosophie, mais elle n'est que la seconde philosophie¹; de façon, que la science, qu'il avait nommée auparavant *φιλοσοφία* tout simplement, reçut le nom de *πρώτη φιλοσοφία*, laquelle, dans cet état, devait aussi développer les principes métaphysiques de la substance sensible exclus du traité *περί φιλοσοφίας*. Les traces de ces deux plans différents se retrouvent encore dans la rédaction actuelle de la Métaphysique. Dans les livres qui appartenaient à l'ouvrage *περί φιλοσοφίας*, il dit ouvertement que la substance sensible n'est pas l'objet de notre science, XIII, chap. 9, p. 286, l. 17-21 :

Περὶ δὲ τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ τῶν πρώτων αἰτίων καὶ στοιχείων, ὅσα μὲν λέγουσιν οἱ περὶ μόνης τῆς αἰσθητῆς οὐσίας διορίζοντες, τὰ μὲν ἐν τοῖς περὶ φύσεως εἴρηται, τὰ δ' οὐκ ἔστι τῆς μεθόδου τῆς νῦν.

et, XIV, chap. 3, p. 300, l. 12-15 :

Ἄλλ' ἐπειδὴ κοσμοποιοῦσι καὶ φυσικῶς βούλονται λέγειν, δίκαιον αὐτοὺς ἐξετάζειν τι περὶ φύσεως, ἐκ δὲ τῆς νῦν ἀφείναι μεθόδου. Τὰς γὰρ ἐν τοῖς ἀκινήτοις ζητοῦμεν ἀρχάς.

Les passages ont donc été conservés dans la nouvelle rédaction de l'ouvrage, quoiqu'ils soient en contradiction avec un autre endroit d'un des livres précédents,

(1) Met. VII, ch. 11, p. 152, l. 6-7; Ἐπεὶ τρόπον τινα τῆς φυσικῆς καὶ δευτέρας φιλοσοφίας ἔργον ἢ περὶ τὰς αἰσθητὰς οὐσίας θεωρεῖται.

qui ont été écrits plus tard sous l'influence d'un plan plus vaste, VII, chap. 11, p. 152, l. 4-6 :

Τούτου γάρ χάριν καί περί τῶν αἰσθητῶν οὐσιῶν
πειρώμεθα διορίζειν.

La philosophie première qui, dans l'écrit *περί φιλοσοφίας*, ne renferme qu'une théologie, embrasse donc ensuite aussi une ontologie, c'est-à-dire la science des principes de la substance sensible, parce que cette science devait préparer la théologie. Ainsi, quoique nous puissions toujours encore prétendre que tous les livres de la Métaphysique se ressentent de l'unité du plan, cependant cette modification qu'il a soufferte est sans doute cause des petites incohérences, contradictions et redites que nous ne voulons et que nous ne pouvons pas nier dans la Métaphysique.

2. Seconde rédaction. Ce cadre plus étendu, rendant nécessaire une nouvelle rédaction de l'ouvrage *περί φιλοσοφίας*, le premier fruit en est peut-être le *ἄλφα ἔλαττον* qu'Aristote mit à la tête des trois livres *περί φιλοσοφίας*, et où il conseilla du moins d'étudier d'abord la Physique. C'est ainsi que nous pourrions expliquer les quatre livres *περί φιλοσοφίας*, d'après le catalogue de l'Anonyme. Cependant, le *ἄλφα ἔλαττον* pouvait tout aussi bien servir d'introduction déjà à la première édition du traité *περί φιλοσοφίας*.

Ce nouveau plan devait donc amener des changements beaucoup plus considérables. Dans la partie historique, Aristote ne put plus se contenter, comme il

(1) Voyez notre premier chapitre: D, 2.

l'avait fait dans M et N, de traiter des Platoniciens et des Pythagoriciens qui avaient énoncé, comme premier principe, un principe intellectuel, les nombres et les idées ; mais il fallait parler aussi de tous les philosophes qui ont pris un principe matériel pour le premier principe des choses. Voilà comment naquit le *ἄλφα μείζον*, qui cependant s'étend toujours encore le plus sur les Pythagoriciens et les Platoniciens. Nous expliquons ainsi, comment des pages entières se trouvent répétées dans le *ἄλφα μείζον*. Aristote, ne comptant plus M et N parmi les livres *περι φιλοσοφίας*, put en incorporer quelques morceaux dans sa nouvelle introduction historique ; et depuis ce temps ces livres ont repris peut-être le titre *περι ιδεῶν β'*, que Brandis prétendait être un ouvrage perdu. Avant de passer au troisième livre (Λ), où il développe positivement la nature de la substance première, il inséra entre les deux livres A et Λ un nouveau livre où, suivant sa méthode, il expose les difficultés que présente la question des principes ; et leur solution lui fraie le chemin à la définition du premier principe. C'est ainsi, que les livres A et Λ sont étroitement enchaînés l'un à l'autre par l'interposition de K ; et la seconde édition de l'ouvrage *περι φιλοσοφίας* est composée des trois livres A, K, Λ, dont la liaison est tout-à-fait naturelle. Car nous avons déjà vu que le commencement de K se rattache étroitement à la fin de A, et K et Λ sont encore de fait joints ensemble dans la dernière rédaction que nous possédons. L'hypothèse de Titze, dont nous avons parlé dans le premier chapitre (D, 1, e, p. 73-74), suivant laquelle l'ouvrage *περι φιλοσοφίας* était composé de ces trois livres, est donc vraie en partie ; elle l'est pour sa seconde édition, mais non pas pour la première.

Cette seconde édition avait conservé apparemment encore le titre *περι φιλοσοφίας*. Car d'entre tous les livres de la Métaphysique le onzième est le seul, qui nomme encore la Métaphysique tout simplement *φιλοσοφία*; voyez chap. 1, p. 213, l. 10; chap. 3, p. 216, l. 17; p. 218, l. 10 et 15; chap. 4, p. 219, l. 1. Ce livre fournit cependant encore un autre nom, que cette science reçut, celui de *ἡ σοφία*, qu'elle porte constamment dans le premier livre; nouvelle preuve de l'affinité qui existe entre ces deux livres. Le titre de *ἡ σοφία* est tout aussi fréquent dans K que celui de *φιλοσοφία*: il se trouve chap. 1, p. 211, l. 21; p. 212, l. 8; chap. 2, p. 214, l. 11; chap. 4, p. 219, l. 10. Cela prouve qu'Aristote, en écrivant ce livre, a été indécis sur le titre qu'il devait donner à la Métaphysique dans la seconde édition; et comme dans le *ἄλφα μείζον* il n'est plus en doute, puisqu'il l'appelle constamment *σοφία*, en évitant le nom de *φιλοσοφία*, il semble que ce livre a été écrit plus tard que K, où il ne s'est point encore décidé pour *σοφία*. A et K sont donc des traités particuliers qui, réunis au troisième livre *περι φιλοσοφίας* (Λ), ont formé la seconde édition de cet ouvrage. Le commencement de K peut avoir été ajouté pour créer une liaison avec A. En parlant des quatre principes des choses, XI, chap. 1, p. 212, l. 10, Aristote se rapporte seulement aux premiers livres de la Physique, et non pas au *ἄλφα μείζον*, où il en avait pourtant parlé fort au long. Le onzième livre semble donc, en effet, être écrit le premier après les trois livres *περι φιλοσοφίας* (M, N, Λ).

D'un autre côté, ce livre est un progrès assez considérable. Il contient en substance tous les livres précé-

dents de la Métaphysique depuis le troisième jusqu'au dixième ; et comme dans le premier chapitre (D, 1, e) nous avons pris K pour leur récapitulation, il faut maintenant le prendre pour leur ébauche. Nous verrons bientôt comment la première opinion est juste aussi jusqu'à un certain point. Nous avons montré dans le second chapitre (III, A, p. 178) que le onzième livre se divise en trois parties. La première est formée des deux premiers chapitres, qui exposent les problèmes, et sont, par conséquent, l'esquisse du livre ἀπορήματα (B). La seconde partie est un abrégé du quatrième livre (Γ) dans les chapitres 3-6, et du sixième (E) dans les deux chapitres suivants. Depuis le neuvième chapitre commence la troisième partie de K, où ayant touché légèrement le contenu de Θ, Aristote traite quelques matières qui se trouvent développées plus longuement dans les derniers livres de la Physique, savoir le changement (κίνησις), l'infini (ἄπειρον), etc. Cependant, K ne cite pas par un seul mot ces livres de la Physique, quoique plusieurs tirades dans les deux écrits soient des répétitions même littérales. Il paraît donc que la Physique, à l'exception des deux premiers livres qu'Aristote allègue dans A et dans K, n'était pas encore écrite alors, et que notre onzième livre peut encore être regardé comme la première ébauche des derniers livres de la φυσικὴ ἀκρόασις. Mais dans K il ne traite les matières physiques que pour prouver que la substance sensible n'appartient pas à notre Métaphysique. Voilà pourquoi K parle à peine du contenu des livres Z et H, qui traitent de préférence des principes de la substance sensible et forment l'Ontologie proprement dite.

Dans cette seconde édition de l'ouvrage *περὶ φιλοσο-*

φίας, nous avons donc le canevas de toute la Métaphysique, à cette différence près que la substance sensible n'y est traitée que négativement, pour l'exclure de la Métaphysique, quoique Aristote ait déjà senti la nécessité de s'en occuper. Cependant K contient déjà tous les noms de la Métaphysique, tandis que les autres livres se bornent à l'un ou à l'autre. Nous venons de remarquer qu'il s'y trouve le titre de φιλοσοφία que la Métaphysique portait dans sa première édition, et celui de σοφία qu'elle a dans le premier livre. Ensuite, dans K elle est nommée aussi deux fois φιλοσοφία (ἐπιστήμη) πρώτη, chap. 4, p. 218, l. 25 et p. 219, l. 7; enfin, Θεολογική, chap. 7, p. 226, l. 20. Il ne serait donc pas impossible que cette seconde édition de l'écrit περί φιλοσοφίας eût déjà reçu le titre de περί πρώτης φιλοσοφίας.

3. Troisième édition. Cette édition achevée, Aristote écrivit les derniers livres de la φυσική ἀκρόασις, et commença les autres ouvrages de physique. A mesure qu'il cultivait cette branche de la philosophie, il voyait toujours plus clairement, que les principes de la substance sensible devaient aussi être réduits à des principes métaphysiques. Il conçut donc le plan d'écrire une ontologie. C'est alors qu'il composa le traité particulier περί τῆς τῶν αἰσθητῶν οὐσίας (Z), qui est le livre principal de l'Ontologie. En même temps il développa encore dans d'autres pièces ce qu'il n'avait fait qu'ébaucher dans K; il écrivit ἀπορήματα (B), en amplifiant les deux premiers chapitres de K et pour en amplifier les chapitres 3-6, il composa le livre Γ, qui est peut-être, comme Petit le veut, l'écrit περί ἐπιστημῶν. Outre cela, il existait encore d'autres ouvrages distincts qui s'occupaient de matières métaphysi-

ques : *περι ποσαχῶς λεγομενων* (Δ), *περι ἐνεργείας* (Θ), *περι μονάδος* (Ι). Il conçut donc le projet d'exécuter avec plus d'exactitude le plan de la *φιλοσοφία πρώτη*, telle qu'elle avait déjà été esquissée dans la seconde édition du traité *περι φιλοσοφίας*. Il sépara donc K de Λ, d'abord en joignant l'introduction de la première édition de *περι φιλοσοφίας* à l'introduction de la seconde édition, c'est-à-dire *ἄλφα ἑλαττον* à *ἄλφα μείζον*, et en faisant suivre B, Γ, Δ, Z, Θ, Ι. Mais comme après Δ et après Z il lui paraissait manquer quelque chose, il ajouta deux petits morceaux, E et H, pour donner une liaison à des livres dont la suite semblait interrompue. K suivait Ι, et précédait Λ qui était le dernier de cette édition.

Dans cette édition le onzième livre n'eut plus la valeur d'une ébauche, mais celle d'une récapitulation; ce qui, expliqué de cette manière, est soutenable. Mais il est peu probable, si les livres B, Γ, E, etc. avaient été écrits avant K, qu'il les ait récapitulés de la sorte par des répétitions littérales. Maintenant ces répétitions nous choquent, quoique dans le temps, où tous ces livres avaient une existence indépendante, elles ne dussent pas le faire. Nous ne devons pas non plus blâmer le rédacteur de la *Métaphysique* de ne pas avoir supprimé ces redites, parce qu'en effet dans K elles sont à leur place. Car elles mettent les résultats obtenus jusqu'ici dans un nouveau jour, et nous rapprochent beaucoup plus des vérités de Λ que les autres livres qui précèdent; aussi, d'ancienne date, K avait-il été en liaison avec Λ. D'ailleurs, K est aussi une récapitulation de plusieurs points de la *φυσικὴ ἀκρόασις*, dont les livres précédents de la *Métaphysique* n'avaient rien emprunté; cette récapitulation est donc un chaînon.

nécessaire entre l'Ontologie et la Théologie. Enfin, pourquoi blâmer des répétitions littérales ? Ne les trouvons nous pas également dans Homère ? S'il faut dire deux fois la même chose, pourquoi se tourmenter pour la dire autrement, si elle a été bien dite la première fois ?

Cette troisième édition en douze livres est celle qui a été trouvée dans les papiers d'Aristote, et qu'Apellicon et après lui Andronicus de Rhodes ont donnée au public. Peut-être que cette édition, publiée dans un état de désordre par les descendans d'Eudème, a été l'ouvrage *ἄτακτα* en douze livres que cite Diogène de Laerte, tandis que l'édition d'Andronicus fut nommée *διάτακτα* en douze livres, comme le catalogue de l'Anonyme le porte. Cette édition est aussi celle qu'Alexandre d'Aphrodisias eut devant les yeux ; car son commentaire ne s'étend pas sur les deux livres M et N.

4. Quatrième édition. La quatrième rédaction serait donc celle qui, ajoutant à la Métaphysique les deux livres M et N, les plaça fort mal à propos après le livre Λ. Un commentateur d'Aristote, s'étant aperçu qu'anciennement ils avaient formé avec Λ l'ouvrage *περί φιλοσοφίας* et que plus tard seulement ils en avaient été retranchés et détachés sous le titre *περί ιδεῶν β'*, voulut les faire rentrer dans leurs droits. Cependant voyant qu'Aristote avait réuni K et Λ, il n'osa pas les mettre entre ces deux livres, et aima mieux les jeter à la fin. Mais cela ne va pas, parce qu'un ouvrage d'Aristote ne peut pas, comme un dialogue de Platon, se terminer par une dialectique purement négative. Si donc nous accueillons ces livres au sein de la grande

famille des livres métaphysiques, comme, sans contredit, nous le devons, nous leur assignerons la place entre K et Λ; et nous conseillons à tous les éditeurs futurs de la Métaphysique d'Aristote d'en faire autant.

Cette édition en quatorze livres est celle que connaît déjà Syrien ainsi que tous les autres commentateurs de la Métaphysique que nous avons conservés. Alexandre est le seul, qui ait vécu avant la publication de cette édition; car le commentaire manuscrit sur les deux derniers livres attribué à Alexandre ne saurait lui appartenir, parce que ce prétendu Alexandre ne fait souvent que transcrire ce qu'il a lu dans Syrien, comme Brandis l'a déjà remarqué.

5. Conclusion tirée de cette recherche. Du reste, je ne tiens pas à l'hypothèse d'une troisième et d'une quatrième rédaction, et l'on pourrait expliquer aussi le procédé d'Aristote en n'admettant que deux rédactions, celle de *περί φιλοσοφίας* en trois livres et celle de la *πρώτη φιλοσοφία* en quatorze livres. Les répétitions de A et de M, celles de K comparé aux livres précédents, ensuite le singulier rapport de E avec Γ, et de H avec Z m'ont porté à ces hypothèses. Ce qui enfin semble encore les confirmer, c'est que la métaphysique est une branche nouvelle de la philosophie, qu'Aristote a ajoutée à celles que la tradition lui avait transmises. Il eut donc besoin de beaucoup de temps et de plusieurs essais, avant de parvenir à achever cette science. Qu'on adopte ces hypothèses ou qu'on les rejette, j'ai tou-

1 L. c. p. 43, not. 16; p. 44, not. 18.

jours prouvé que par une modification du plan, l'ouvrage *περι φιλοσοφίας* fut changé en celui de *πρώτη φιλοσοφία*, et c'est là ce que je regarde comme l'essentiel.

Si nous n'admettons que deux éditions, de manière qu'Aristote passe immédiatement du traité *περι φιλοσοφίας* aux quatorze livres de la Métaphysique, il est sans doute plus difficile de le justifier. Les matériaux de la seconde édition seraient alors les trois ou quatre livres *περι φιλοσοφίας*, la plupart des autres livres qui existaient déjà comme des morceaux indépendants, et le reste des livres qu'il écrivit seulement au moment même où il voulut réunir toutes ces pièces détachées pour former la Métaphysique; cette dernière classe de livres est composée de A, E et H. Mais alors, pourquoi laisser subsister toutes ces répétitions? C'est qu'Aristote ne voulant sacrifier aucun des traités métaphysiques et n'ayant pas non plus le loisir ou la volonté de les refondre entièrement, aima mieux se voir reprocher quelque désordre et quelques répétitions, convaincu que, malgré ce désordre apparent, l'harmonie la plus parfaite régnait dans l'intérieur de ce sanctuaire de sa science, et que, quelque méconnue que pût être pendant un temps l'économie de son ouvrage, elle trouverait enfin son apologiste.

Voilà, en dernière analyse, le résultat de cette recherche. Deux rédactions suffissent, et sont prouvées par l'existence de l'ouvrage *περι φιλοσοφία*. Quatre rédactions seraient une hypothèse justifiée par beaucoup de circonstances, surtout par l'état intrinsèque des livres, mais elle n'est pas au-dessus de tout doute. La sagacité des philologues pourrait trouver encore mille autres

manières d'expliquer la composition de la *Métaphysique*, meilleures certainement que la mienne. Mais, de quelque manière qu'on l'explique, l'essentiel qui reste, c'est toujours la conviction que tout est parti de la plume d'Aristote, même les interpolations nécessaires pour faire de ces traités un tout cohérent dans toutes ses parties.

C'est ainsi que nous avons concilié parfaitement l'hypothèse hasardeuse des philologues, énoncée dans notre premier chapitre, avec l'harmonie intrinsèque que le philosophe doit reconnaître dans cet ouvrage et que notre second chapitre a mise dans son jour. C'est ainsi que, selon les lois immuables de la Raison suprême, deux opinions opposées se concilient toujours dans une troisième. C'est ainsi qu'en science, comme en politique, la vérité se trouve au milieu et n'est que le moyen terme entre deux extrêmes vicieux :

Du choc des opinions jaillit la vérité.

RÉCAPITULATION. PLAN ET CONTENU DE CET EXAMEN CRITIQUE DE LA MÉTAPHYSIQUE D'ARISTOTE.

Dans le premier chapitre j'ai d'abord fait connaître cet ouvrage par une analyse étendue; j'ai examiné avec une critique rigoureuse les différents morceaux dont il a été composé, le rapport qu'ils ont ensemble, l'existence primitive qu'ils ont eue, les hypothèses que l'on a émises sur ces différentes parties qui paraissaient étrangères l'une à l'autre, enfin les tentatives que l'on a faites pour les réunir et

y rétablir un ordre que l'on croyait perdu. Mais cette analyse, qui ne semblait que décomposer notre livre, a, au contraire, servi à nous donner le fil qui doit nous guider dans ce labyrinthe. Le désespoir, qui était le résultat du premier chapitre, nous forçait à déterminer le plan de cet ouvrage. C'est alors que nous y avons rencontré l'harmonie la plus parfaite et l'enchaînement des idées le plus merveilleux. C'était la tâche de notre second chapitre. Nous avons dû être étonnés de la richesse des idées philosophiques contenues dans cet ouvrage et de la foule de vérités qu'il nous enseigne. Le troisième chapitre a fait l'histoire de ce livre, en montrant comment les matériaux trouvés par l'analyse du premier chapitre ont été réunis pour exécuter le plan déterminé dans le second.

Restent encore deux questions à examiner. Si la nature de ce livre est telle que le second chapitre nous l'a fait voir, son influence sur tous les systèmes ultérieurs doit être immense; et jamais autre livre ne doit en avoir eu de semblable. Voilà le sujet de notre quatrième chapitre, qui montrera la position de la Métaphysique et l'autorité dont elle a joui dans l'histoire de la philosophie. Enfin, la critique, qui avait commencé par l'extérieur ou la forme de la Métaphysique, doit finir par examiner son intérieur ou ses idées. Quelque grandes que soient ces dernières, quelque brillante que soit la lumière qu'elles répandent, quelque utiles qu'elles aient été à la philosophie de notre siècle et qu'elles doivent encore l'être, répondent-elles à toutes les exigences de la philosophie de nos jours? Si cela est impossible, quelle est donc

la part d'erreur et la part de vérité qui s'y trouvent? C'est cet examen raisonné des principes de la Métaphysique, dont s'occupera le cinquième chapitre.

CHAPITRE 4.

DE LA POSITION DE LA MÉTAPHYSIQUE ET DE L'AUTORITÉ
DONT ELLE A JOUI DANS L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

A.

EN QUOI CONSISTE L'INFLUENCE D'UN SYSTÈME SUR LES SYSTÈMES
ULTÉRIEURS.

La Métaphysique d'Aristote est la production la plus sublime de l'esprit scientifique des Grecs et son fruit le plus mûr. Elle a, par conséquent, exercé l'influence la plus grande sur toutes les philosophies ultérieures. Cependant, si la philosophie d'un peuple n'est autre chose que l'esprit de ce peuple, tel qu'il se manifeste non pas dans sa religion, dans ses arts, dans sa constitution politique, dans ses lois, dans ses mœurs et coutumes, etc., mais dans l'asile inviolable de la pensée pure, la philosophie d'un peuple est non seulement son propre ouvrage, mais encore le plus haut degré auquel il puisse s'élever. Car la pensée pure est le principe le plus élevé auquel sont attachés, comme Aristote nous l'a enseigné, le ciel et toute la nature¹. La

¹ Voyez notre second chapitre : III, C, 3 (p. 192).

philosophie d'un peuple ne naît donc pas de l'influence isolée de l'un ou de l'autre des systèmes précédents ; mais le génie progressif de l'humanité, en passant d'un peuple à l'autre, produit les arts, les mœurs, les lois, la philosophie d'un peuple postérieur et plus avancé, en faisant influencer toute la civilisation et toute la culture d'un peuple précédent et moins développé sur celle du nouveau peuple qui, montant sur les épaules de l'autre, peut ainsi faire un pas plus loin. La chaîne sacrée de la tradition, comme dit Herder, agit donc en masse, selon des lois nécessaires, et non pas au gré du hasard ni d'une manière isolée.

Platon et Aristote, par exemple, les deux représentants les plus dignes de la philosophie grecque, ont été les instituteurs de l'humanité et ont exercé une influence universelle, je ne dis pas sur quelques siècles de l'histoire de la philosophie, mais pendant deux mille ans. L'autorité de Platon cependant a été moins étendue que celle d'Aristote. Platon est le philosophe grec par excellence ; son influence a été bornée au monde grec et aux pères de l'église, qui, nourris de la science de la Grèce, n'en étudiaient la philosophie, et surtout celle de l'Académie, que pour pouvoir défendre avec cette arme le Christianisme, attaqué par les philosophes païens. Leur but était de prouver que le Christianisme et la philosophie grecque n'étaient point en contradiction.

D'un autre côté, il faut considérer Platon par rapport à ses devanciers dont il résume les dogmes, en concentrant toute la philosophie grecque dans ses dialogues comme dans un foyer resplendissant d'une lumière si brillante. Platon déjà est éclectique dans le véritable

sens du mot. Il réunit les principes de tous les systèmes antérieurs ; et en les remaniant, les refondant, les assimilant et les reproduisant, il les réduit à l'unité et à un système supérieur, dans lequel les principes précédents et inférieurs en dignité sont consommés et absorbés. Rien n'est donc perdu dans l'histoire de la philosophie ; tous les principes sont conservés, mais dans leur réunion. La part de vérité qui se trouve dans un système, c'est son principe même ; sa part d'erreur, c'est de prétendre que ce principe est le seul véritable et qu'il est capable de comprendre et d'expliquer tout l'univers, tandis que cela n'appartient qu'à la totalité des principes ou au système universel. C'est dans ce sens que déjà Leibnitz a très-bien dit : « J'ai trouvé que « la plupart des systèmes ont raison dans une grande « partie de ce qu'ils avancent, et tort seulement dans ce « qu'ils nient ». Ainsi chaque philosophie suivante est enrichie des dépouilles de toutes celles qui l'ont précédée ; chacune est le résultat de leur influence combinée. Cette influence en crée toujours de nouvelles, jusqu'à ce que l'esprit humain arrive à s'identifier avec la vérité absolue. Ce dernier système est le plus riche, parce qu'il réunit les principes de tous les autres ; mais il n'opère pas par juxtaposition, de sorte que la vérité serait un syncrétisme de tous les principes exclusifs. Ce n'est qu'en les absorbant qu'il les conserve, et non pas en les laissant subsister dans leur isolement.

B.

DE LA POSITION D'ARISTOTE DANS L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

Voilà les principes qui doivent nous guider, pour

résoudre les questions proposées dans les deux derniers chapitres. Le disciple de Platon ne tourne plus ses regards en arrière vers le passé, comme son maître était obligé de le faire. Platon ayant résumé Parménide, Héraclite, Anaxagore et toute la philosophie grecque antérieure, Aristote n'eut plus besoin que de tourner ses regards en avant vers les siècles futurs. Comme son élève Alexandre a conquis le monde connu et l'a soumis à son sceptre, en y introduisant une civilisation grecque, ainsi Aristote a étendu les bornes de la philosophie grecque, et l'a répandue sur toute la terre civilisée. Il a enseigné, et composé ses ouvrages au centre de la civilisation grecque. Mais ces écrits, peu connus dans les premiers siècles, comme nous l'avons vu dans le premier chapitre (A), n'ont été estimés et généralement répandus que lorsque Sylla, après la prise d'Athènes, apporta les manuscrits à Rome, et que Tyrannion et Andronicus de Rhodes en firent les éditions que nous possédons encore. Aristote n'obtint donc de la célébrité que dans le monde romain, et a conservé une autorité exclusive pendant tout le temps que l'empire romain, ayant embrassé le Christianisme, enfanta l'église romaine, et que celle-ci jouit du pouvoir universel dans la Chrétienté. Deux mille ans presque de l'histoire de la philosophie ont reconnu Aristote pour maître, et n'ont émis aucune idée spéculative qu'ils n'aient prise de la Métaphisique d'Aristote. Ce n'est qu'à la renaissance des lettres que son influence exclusive cessa.

Jusqu'à Platon, l'esprit philosophique est productif au suprême degré. Poussé par toute la vigueur de la jeunesse, cet esprit enfante rapidement un système

après l'autre. Dès son berceau, le génie de la philosophie renferme virtuellement tous les principes dans son sein ; le premier système qui naquit fut en puissance tous les autres. Il ne s'agit que de développer cette richesse intrinsèque, en réduisant en acte ce qui n'est que virtuel. Telle est la tâche de l'histoire de la philosophie, et la signification de cette longue série de systèmes qu'elle nous présente. Toutes les productions de la première philosophie grecque s'étant perdues, ou plutôt montrées dans tout leur jour dans le système de Platon, la production cesse pour long-temps dans la marche de la philosophie. La vérité énoncée par Platon lui avait été inspirée par l'enthousiasme ; il ne l'avait pas conciliée avec l'entendement. Il avait trop oublié les choses particulières, en se promenant dans le ciel des idées. Il s'agit maintenant de s'occuper de l'individu ; celui-ci doit être pénétré de la vérité mise en avant par l'idée elle-même ; cette vérité, il faut la réduire en système, l'appliquer aux choses particulières, etc. C'est la tâche de l'histoire de la philosophie depuis Aristote jusqu'à la renaissance des lettres. Il naît une quantité de systèmes, mais aucun nouveau principe. Aristote lui-même ne fait que perfectionner et compléter le principe de Platon. L'idée, selon ce dernier, est la substance générale des choses, ce qui en elles existe véritablement, en un mot le *ὄντως ὄν*. Le monde intellectuel des idées est donc le seul véritable ; l'individu n'a qu'une existence passagère et phénoménale. Voilà en même temps la limite du système de Platon, et la part d'erreur qui s'y trouve. Cette idée n'est pas actuelle, elle est une simple possibilité, ou, comme Aristote s'exprime, elle n'existe qu'en puissance ; elle n'est actuelle que dans l'individu. L'individualité renferme donc la véritable substantialité.

L'idée (ou le genre) est dans l'individu; elle est la forme intrinsèque qui réduit à l'acte la matière ou la simple puissance de l'individu. L'individu n'étant pas hors du genre, mais étant lui-même l'universel, parce qu'il est l'actualité du genre, la pensée (ou l'universel) se reconnaît ainsi dans son autre coélément, comme disait Aristote; et l'ayant imbu de sa propre intellectualité, elle est la pensée de la pensée, comme nous l'avons vu dans l'analyse du dernier livre de la Métaphysique. ¹ C'est ce principe de l'individualité, établi par la Métaphysique d'Aristote, qui a créé non-seulement la Morale des Stoïciens et des Épicuriens, dont le principe commun était l'impassibilité du sage, mais encore le scepticisme, qui n'admettait rien que l'existence d'un sujet doutant de tout. C'est ce principe qui a produit le système alexandrin où la pensée de l'homme s'étant concentrée en elle-même par une fuite du monde extérieur, remet son intérieur dans un état d'expansion, en y construisant un monde invisible et intellectuel qui, rejetant le monde sensible comme la dernière émanation de la source de vie, se reconnaît lui-même pour l'émanation primitive de la pensée absolue. C'est ici surtout que l'influence d'Aristote, comme celle de Platon, est prodigieuse. Ainsi que Platon a absorbé tous les systèmes antérieurs, ainsi les Néoplatoniciens, absorbant tous les systèmes grecs en général, en ont effacé toutes les contradictions et réuni tous les principes. Ils ont agi avec pleine connaissance de cause, et leur but déclaré a été de concilier ces deux grands philosophes et de refondre leurs systèmes. On ne saurait faire un pas dans l'étude des systèmes de l'école d'Alexandrie, surtout de celui de

1 Voir notre second chapitre : III. C., 5 (P. 192).

Plotin et de Proclus, sans rencontrer des idées de Platon et d'Aristote, et principalement de sa Métaphysique, parce que celle-ci étant la science des principes devait le plus intéresser les philosophes postérieurs; car les principes sont ce qui, dans les systèmes, a une durée éternelle. Quelques uns des philosophes d'Alexandrie penchaient plus du côté de Platon, comme Syrien; d'autres penchaient plus du côté d'Aristote, comme Alexandre d'Aphrodisias et Simplicius. Développer en détail l'influence d'Aristote sur la philosophie néoplatonicienne et sur tous les autres systèmes ultérieurs, serait écrire une histoire de la philosophie; je me contenterai donc de signaler cette influence.

Dans le moyen âge enfin, l'empire d'Aristote est absolu. L'individu avait perdu sans doute la faculté de produire la vérité de lui-même; il la recevait par une révélation divine. Mais l'individu devait l'accueillir avec liberté et avec conviction. La philosophie n'était autre chose que l'acte spontané de l'entendement de l'individu s'expliquant les vérités données de la religion, sans pouvoir les produire par l'action seule de sa pensée. La Métaphysique d'Aristote était encore ici le point d'appui de la théologie scolastique, et celle-ci expliquait la nature de Dieu par la définition qu'Aristote en avait donnée dans son dernier livre, en disant qu'il était l'actualité pure de l'univers.

Pierre de la Ramée, professeur à l'université de Paris, ébranla le premier l'autorité d'Aristote; et depuis ce temps sa Métaphysique fut regardée comme un nid inépuisable de sophismes et de subtilités. En même temps le génie de la philosophie, s'étant, par la réformation,

dégagé des chaînes de la foi, n'eut plus besoin d'invoquer les vérités de la religion, mais put les créer dans son intérieur. C'est alors qu'avec Descartes la philosophie libre des temps modernes prit naissance. Comme au commencement de l'histoire de la philosophie les principes pullulaient à la racine de l'arbre, ainsi, après cette longue interruption et inaction, l'arbre de la science, ayant grandi et ayant élevé son tronc pendant deux milliers d'années, quitta enfin la monotonie du tronc, et poussa de nouvelles branches, l'une après l'autre, avec d'autant plus de vigueur que l'écorce du tronc, n'ayant pas laissé suinter le suc, le transmet en entier à la cime. C'est ainsi que, dans l'espace de quelques siècles, depuis Descartes jusqu'à Hégel, nous voyons cette foule de principes et de systèmes naître l'un de l'autre et s'absorber enfin dans la philosophie de nos jours, laquelle les concentrant dans un dernier foyer universel, tend à la perfection d'une science démontrée et exacte. Cette naissance de nouveaux principes devait sans doute détrôner Aristote et l'écarter pour quelque temps. Mais encore dans cette époque nous pourrions signaler plusieurs systèmes, qui montrent les traces les plus directes de la Métaphysique d'Aristote.

C.

TRACES DIRECTES DE L'INFLUENCE DE LA MÉTAPHYSIQUE DANS
L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

Après ces idées générales sur l'influence d'Aristote dans l'histoire de la philosophie, il me reste à indiquer en détail les systèmes de l'antiquité et ceux des temps

modernes, où l'influence directe de sa Métaphysique est la plus palpable.

1.

DANS L'ANTIQUITÉ.

a.

STOÏCIENS.

Et d'abord nous ne pouvons pas méconnaître l'influence de la Métaphysique d'Aristote sur la cosmogonie des Stoïciens, quoiqu'elle n'en soit pas la seule source, mais qu'elle s'y trouve mêlée surtout avec les idées d'Héraclite. Toute la nature, selon cette école, n'est que la manifestation de la raison éternelle qui gouverne tout, qui produit tout et qui est répandue partout. Cette raison est l'actualité de la matière, c'est-à-dire de la substance qui manque de qualités; elle y réduit à l'acte les semences de toutes choses qu'elle contient. La raison éternelle est donc la totalité des formes qui se réalisent dans la matière. La doctrine de la forme et de la matière, de l'acte et de la puissance, de l'actualité éternelle de Dieu, est indiquée dans cette cosmologie, et c'est évidemment dans la Métaphysique d'Aristote qu'elle a été puisée.

b.

PLOTIN.

La pensée de la pensée, constituant l'essence de Dieu, est ensuite la pierre fondamentale du système de l'école d'Alexandrie. Plotin dit : « Si l'objet de l'âme

« lui est étranger, elle ne peut pas le reconnaître ;
 « mais s'il est de la même nature, elle le pourra ».
 N'est-ce pas dire ce que dit Aristote, que le coélément
 de la pensée est identique avec elle et devient intelli-
 gible comme elle ? « Il ne faut pas, « ajoute Plotin, »
 « chercher l'objet de l'intelligence hors d'elle ; la vé-
 « ritable intelligence est toute réalité, et les êtres y
 « trouvent une assiette ferme ». C'est exactement ce
 qu'avance Aristote, en disant que l'intelligence recueille
 la substance et l'objet intelligible. Plotin admet, comme
 Aristote, l'identité de l'être et de l'unité. « L'unité,
 » dit-il, est le plus grand des êtres, non par sa gran-
 « deur, mais par sa puissance, de sorte qu'il n'est qu'en
 « puissance ». Dire que Dieu est la virtualité de toutes
 choses, c'est parler comme Platon, mais toujours encore
 en termes d'Aristote. Plotin continue : « Il se suffit à
 « lui-même, et n'a besoin de rien. L'unité ou Dieu dé-
 « borde sans cesse, parce qu'il est la perfection qui
 « consiste à se répandre tout autour de soi, sans jamais
 « perdre quelque chose, comme la lumière est une
 « émanation continuelle du soleil et l'odeur celle d'une
 « plante. Cette superfluité dans la perfection est la
 « créature, qui se tourne vers l'unité, en est remplie
 « et l'a pour objet. Cette première émanation est l'in-
 « telligence, ensuite seulement vient le monde. Mais
 « en pensant, l'intelligence recueille l'être ; et l'être,
 « pour être pensé, communique à l'intelligence le pen-
 « ser et l'être. L'intelligence n'est pas en puissance, sa
 « substance est actualité ; l'être, l'intelligible et l'in-
 « telligence sont donc actuellement identiques ». On
 croirait entendre Aristote, à la différence près, que
 cette unité primitive qui, selon Plotin, n'a que la va-
 leur d'une virtualité, a été condamnée avec raison par

notre philosophe, comme n'étant qu'un chaos ou une nuit éternelle. Enfin, lorsque Plotin dit, que « la substance intelligible ou l'idée de chaque chose est l'intelligence elle-même, et l'intelligence la totalité des idées ou des formes, » nous voyons la doctrine de Platon expliquée par celle d'Aristote, sans que la soi-disante contradiction entre ces deux philosophes fasse naître le moindre obstacle.

C.

PROCLUS.

L'unité est aussi le premier principe dans le système de Proclus. Comme d'autres philosophes dont Aristote parle plusieurs fois dans sa Métaphysique, Proclus reconnaît l'unité et la pluralité pour les principes les plus simples d'où toutes les choses tirent leur origine. « L'unité, dit-il, a la priorité sur la pluralité. Rien n'est préférable à l'unité; elle est la cause de l'existence de la pluralité. Il n'y a qu'un principe; il est incorporel, indépendant de la matière et immuable ». Ne sont-ce pas là les expressions dont Aristote se sert également dans la Métaphysique? « Ce principe, ajoute Proclus, ne doit pas appartenir à une substance, mais est élevé au-dessus de toutes les substances ».

Admettant ensuite avec Plotin l'idée de la perfection surabondante, Proclus dit, que « tout sort du principe en même temps qu'il y reste: il sort, en tant qu'il en est différent; il reste, en tant qu'il lui est semblable. Dieu est l'unité inexprimable, la puissance surabondante de toutes choses et la création complète des êtres. » Proclus corrige donc Plotin, en ne fai-

sant de la puissance qu'une des trois faces de la divinité, et non pas sa substance primitive. « La pluralité, sortant de la surabondance de l'unité, est une négation de l'unité ; mais ces négations ne sont pas des négations privatives, elles sont négations génératrices des deux opposés. La tournure (*ὁ τρόπος*) des négations est une perfection qui reste dans l'unité, laquelle, malgré son émanation continuelle, habite cependant dans la surabondance inexprimable de la simplicité. Chacun des êtres, qui sortent de l'unité, est lui-même une unité. Dieu est donc affranchi également de ces négations ; il se tourne autour de lui-même, ne repose jamais, et produit toutes choses en se combattant lui-même. » Reconnaissez ici le principe d'Aristote, que la privation (*στέρησις*) est une forme virtuelle, qui est réduite à l'acte par la négation de la forme opposée. Dans le système des deux philosophes la négation renferme quelque chose d'affirmatif. Mais la catégorie qui, dans la *Métaphysique* d'Aristote, n'est employée que pour expliquer la nature des substances finies, Proclus l'applique à la substance infinie ; et déjà avant lui les Stoïciens en avaient fait autant de la forme et de la matière.

Enfin, le principe de la pensée est adopté clairement par Proclus. Il observe que « déjà son maître Syrien avait relevé l'opinion de Plotin, qui avait rangé l'intelligence immédiatement après l'unité, tandis qu'il faut placer la vie entre elles. L'unité en sortant d'elle-même produit la vie ; mais cette sortie est en même temps retour à elle-même ; et voilà l'intelligence. L'unité, la vie et l'intelligence sont toutes les trois Dieu ; car l'unité ne sort pas d'elle-même. L'unité

« qui reste dans elle-même, est le Dieu intelligible.
 « L'infinité y est encore renfermée dans la limite ; et
 « le Dieu intelligible est la substance mixte qui, sans
 « rien perdre de sa simplicité, réunit le fini et l'infini.
 « Tandis que cette première triade reste en soi, la se-
 « conde qui est la vie reste en soi et émane, la troisième
 « retourne à l'unité. La seconde triade est le Dieu à la
 « fois intelligible et intelligent. Dans la première tout
 « était contenu dans la limite, dans la seconde tout
 « est expansion et infinité. La vie est d'abord substance
 « et forme, c'est sa limite ; elle est ensuite matière,
 « c'est la puissance et l'indéfini ; elle est enfin leur iden-
 « tité, c'est-à-dire la totalité de la vie elle-même. L'in-
 « telligence ou la troisième triade est le retour à Dieu ;
 « c'est le Dieu intelligent. Mais rester, émaner et re-
 « tourner est pour lui une même pensée ; c'est pourquoi
 « l'intelligence est le comble de l'existence. L'intel-
 « ligence est dans l'intelligible, mais passivement ;
 « l'intelligible est dans l'intelligence, mais active-
 « ment » .

2.

DANS LE MOYEN-ÂGE.

On peut à peine parler d'une influence d'Aristote sur les Arabes et la philosophie scolastique du moyen-âge, parce que l'influence suppose toujours encore une certaine indépendance et un caractère particulier de la chose influencée qui, par l'influence, ne perd pas toute son originalité. Les Arabes et les Scolastiques, au contraire, n'ont fait qu'adopter les idées d'Aristote, sans les développer davantage, comme Plotin et Proclus l'avaient

fait ; et souvent ils les comprennent mal, ou les défigurent même. Pendant tout le temps de la philosophie scolastique on a disputé, par exemple, sur la réalité des universaux. Toute cette dispute acharnée que les Réalistes ont soutenue contre les Nominalistes, qui prétendaient que les universaux n'étaient que des noms, est-elle autre chose que la question mal comprise qu'Aristote résout si bien dans la *Métaphysique*, en disant, que la science a pour objet l'universel et que celui-ci a de la réalité, parce que l'individu n'est autre chose que l'actualité de l'universel ; ce dernier existe donc actuellement, mais sans avoir une existence indépendante de l'individu. L'erreur du moyen-âge a donc été d'avoir séparé l'actualité de l'universel de l'actualité de l'individu.

a.

ARABES.

α.

AVICENNE.

Mais parlons d'abord des Arabes, puisqu'ils ont été les maîtres des Scolastiques péripatéticiens. Dans la *Métaphysique* d'Avicenne nous ne voyons autre chose que la spéculation d'Aristote, qui lui a été inspirée par la raison absolue, retomber dans les bornes de l'entendement, qui veut comprendre Dieu moyennant les catégories de la pensée finie, et non pas par celles de la pensée absolue ou de la raison. « L'Être,

1. Voyez notre second chapitre : III, B, 2, b.

« dit Avicenne, est l'objet de la Métaphysique. Un être nécessaire n'a pas de cause; ce n'est que le virtuel qui en a une. Il n'existe qu'un seul être nécessaire; tout ce qui naît et commence doit être précédé de la matière. La matière est la base et le fondement d'un corps possible; elle est substance corporelle, en tant qu'elle est susceptible de formes corporelles ». La critique ne saurait trouver rien à dire contre un tel passage. Mais bientôt après Avicenne retombe dans les préjugés de l'entendement. Dieu est pour lui le dispensateur des formes, le corps céleste composé de forme et de matière. Le rapport de Dieu avec le monde est, selon cet interprète, un rapport tout-à-fait extérieur, tandis que dans Aristote la pensée divine est absolument identique avec son objet.

β.

AVERROËS.

Averroës, nommé le commentateur d'Aristote par excellence, mêla sa doctrine sur la forme et sur la matière avec la théorie de l'émanation avancée par l'école d'Alexandrie. Voici avec quelle admiration il parle d'Aristote. « Depuis quinze cents ans, dit-il, que sa doctrine existe, on n'y a pu découvrir la moindre erreur. Il est l'exemple et la règle que la nature a voulu nous donner de la perfection humaine ». Averroës continue : *Aristotelis doctrina est summa veritas, quoniam ejus intellectus fuit finis humani intellectus. Quare bene dicitur, quod fuit creatus et datus nobis divina providentia, ut sciremus quidquid potest sciri.*

Averroës combat l'opinion d'Avicenne, que la forme est donnée extérieurement à la matière, et dit dans son commentaire sur la Métaphysique, que le vrai sens d'Aristote est celui-ci : « La cause efficiente ne produit
 « autre chose que la composition de la forme et de la
 « matière ; ce qu'elle fait en changeant la matière,
 « jusqu'à ce que la forme, qui y est en puissance,
 « en sorte actuellement. Mais la cause efficiente n'ef-
 « fectue pas proprement elle-même l'union des deux
 « choses ; elle ne fait que réduire en acte ce qui n'é-
 « tait qu'en puissance, sans détruire le sujet qui con-
 « tenait la chose virtuelle : et c'est de cette manière
 « que la nouvelle forme et la matière se réunissent dans
 « la composition. »

Ce principe d'Aristote, Averroës le fond maintenant dans l'émanation du Néoplatonisme, en disant : « Le
 « principe du mouvement et l'âme n'agissent pas ex-
 « térieurement ; mais tout n'est qu'émanation de la
 « forme cachée dans la matière et enveloppée dans la
 « virtualité. Les formes ne naissent ni ne périssent ;
 « Dieu, le premier principe moteur, est à la fois l'ac-
 « tualité de ces formes et l'intelligence active. L'intelli-
 « gence qui recueille est l'intelligence virtuelle ; l'intelli-
 « gence recueillie est l'intelligible ; l'intelligence, qui est
 « le premier principe moteur, a une existence indépen-
 « dante. L'intelligence ne recueille de l'intelligible que ce
 « qu'elle est elle-même. Les formes des objets, en tant
 « qu'elles sont immatérielles, meuvent l'intelligence vir-
 « tuelle ; les formes matérielles sont donc intelligibles en
 « puissance. L'intelligence indépendante réduit cette
 « puissance à l'acté comme le soleil communique de la
 « lumière à l'œil pour voir ; et, par ce procédé, l'intelli-

« gence virtuelle comprend également l'intelligence
 « active, comme l'œil voit à la fois le soleil et l'objet
 « éclairé. C'est par là que ce qui est intelligible en
 « puissance, le devient actuellement. L'âme raisonnable
 « est conduite à l'identité, avec l'intelligence active,
 « ce qui n'était pas le cas auparavant, et elle se réduit
 « à l'intelligible et se comprend elle-même, ce qui n'é-
 « tait pas le cas auparavant. C'est ainsi que tous les
 « trois sont réduits à l'unité actuellement, et que les
 « choses matérielles sont ramenées à l'essence divine. »
 Cependant la faute de cette exposition est que l'identité
 de ces trois intelligences ne semble pas être primitive
 selon Averroës; elles ne sont réduites à l'unité qu'après
 coup, et ce premier principe moteur, le philosophe
 arabe le place dans la lune, comme ayant une existence
 isolée (ut abstractus). On ne peut donc pas dire
 que le principe de la pensée de la pensée soit très-bien dé-
 veloppé par Averroës; c'est en voulant saisir ce fruit
 le plus mûr de la raison spéculative d'Aristote qu'a dû
 échouer nécessairement l'entendement de son commen-
 tateur. L'intelligence qui recueille devrait être actuelle
 d'abord, et ne pas recevoir seulement l'actualité du
 principemoteur, et ce dernier ne devrait pas résider dans
 la lune, en tant qu'il est l'intelligence active. L'union
 des trois intelligences devrait donc être plus intime.

b.

SCHOLASTIQUES.

α.

SCOTUS ERIGÈNE.

De tous les Scholastiques qui ont vécu avant le
 temps où la philosophie arabe eût fait connaître géné-

ralement dans l'Occident les ouvrages d'Aristote, je ne puis nommer ici que le savant Scotus Érigène; et encore n'ai-je à signaler qu'une seule idée qu'il ait prise d'Aristote, savoir la gradation des substances. Aristote distingue le premier principe moteur qui est lui-même immobile, ensuite le ciel ou le principe à la fois moteur et mu, enfin la substance mue sans être motrice. La nature, selon Scotus, est la totalité des êtres : « Elle créée sans être créée, c'est Dieu le père; elle crée et est créée, c'est Dieu le fils; elle est créée et ne crée pas, c'est la nature sensible. » Ce rapport avec le Péripatétisme, cependant, n'est que faible; et Érigène est de tous les Scholastiques celui qui montre encore le plus d'originalité.

β.

ALBERT LE GRAND.

Albert le Grand, au contraire, pour avoir suivi en toutes choses Aristote, a été nommé son singe. Déjà dans la dispute des Réalistes et des Nominalistes, à laquelle il a dû se mêler sans doute, nous le voyons faire l'application des principes de la forme et de la matière, établis par Aristote. « L'universel, dit-il, en tant qu'il a l'aptitude d'exister dans plusieurs, se trouve dans l'objet extérieur; mais par rapport à l'existence actuelle dans plusieurs, il n'est que dans l'intelligence. L'universel (ou la forme) n'existe actuellement dans la chose extérieure qu'en tant qu'il est déjà particularisé et déterminé. La forme constitue toute l'essence d'un objet; et c'est ce qu'il nommait quid ditas. La matière n'est que la condition indis-

« pensable pour l'existence de la forme, sans être le
 « but de la nature; elle n'est pas nécessaire pour l'être
 « même, mais seulement pour sa détermination. »
 Aristote, au contraire, avait dit que la matière est la
 substance indéterminée, qui n'est déterminée que par
 les formes; il ne fait attention à la différence acciden-
 telle des individus de la même espèce, qu'en passant'.
 En effet, elle ne saurait être l'objet de la science, parce
 que celle-ci ne s'occupe que des universaux.

Dans son commentaire sur la Métaphysique, Albert
 n'offre rien de fort original. « La matière, » dit-il,
 « n'est pas séparable de la forme, comme si elle pou-
 « vait exister actuellement sans elle. La forme est la
 « cause de l'existence actuelle de la matière. La succes-
 « sion des formes la maintient donc toujours en actua-
 « lité; et la génération d'une forme est la corruption
 « de l'autre. Puisque la matière ne saurait exister,
 « à moins qu'elle ne soit actuelle, la forme est en gé-
 « néral la cause de l'existence de la matière; et il n'y
 « aurait pas de matière, s'il n'y avait pas de forme. Ce
 « qui attribue chaque matière à sa forme, c'est le mou-
 « vement du ciel donnant à la matière diverses dispo-
 « sitions. Dieu a donc réparti diversement à la matière
 « les formes comme des germes ou des semences. »
 Cette dernière idée est prise des Stoïciens. — Si la
 pensée finie avait déjà de la peine à suivre la théorie
 d'Aristote sur la substance sensible, et la maintenir
 dans sa pureté, cela lui devient entièrement impossible
 à l'égard de la substance absolue. Albert parle dans sa
 théologie de l'essence de Dieu, de ses propriétés. Il ad-

1. Voir notre second chapitre : II, B, 1, b, (p. 162) et 2, b (p. 165).

met l'émanation des formes substantielles de Dieu, et accorde que son intelligence actuelle est la cause de leur existence extérieure. « Mais, dit-il, nous n'avons qu'une intuition de Dieu ; nous ne pouvons pas le comprendre ; l'intelligence ne saurait définir l'infini. » Combien ce singe d'Aristote n'a-t-il pas dégénéré de son maître !

7.

SAINT THOMAS.

Saint Thomas sépare les trois intelligences encore plus que ne l'a fait Averroës : « L'objet intelligible peut être rapporté à une intelligence de deux manières, en soi et accidentellement. En soi, il se rapporte à l'intelligence divine, de laquelle il a reçu l'être ; accidentellement à l'intelligence, pour laquelle il est reconnaissable. Chaque objet n'est donc absolument vrai, qu'en tant que, rapporté à l'intelligence créatrice, il exprime parfaitement sa forme substantielle qui se trouve dans l'esprit divin. » C'est ainsi que l'entendement borné sépare les trois intelligences, dont Proclus, qui saisit mieux le sens d'Aristote, avait dit encore, qu'elles n'étaient qu'une même pensée. L'union que Saint Thomas accorde, n'est qu'un commerce extérieur : « Le vrai, dit-il, est dans les choses et dans l'intelligence. Le vrai qui est dans les choses, a commerce avec l'être (*convertitur cum ente*), comme étant sa substance ; mais le vrai qui est dans l'intelligence a commerce avec l'être, comme ce qui est susceptible de manifestation l'a avec ce qui a été manifesté. » Dans la Métaphysique, il traite aussi la

question de la forme et de la matière : « L'existence
 « suppose quelque chose qui puisse être, c'est la ma-
 « tière ; elle suppose quelque chose qui n'est pas en-
 « core ce qu'il doit être, c'est la privation ; enfin quel-
 « que chose qui donne l'actualité à un objet, c'est la
 « forme, etc. »

3.

DANS LES TEMPS MODERNES.

Je ne finirais pas, si je voulais alléguer tous les es-
 sais que l'entendement limité a faits, pour saisir la ré-
 véléation chrétienne au moyen des doctrines qu'il croyait
 avoir prises d'Aristote. Les exemples que nous avons
 donnés, suffiront. La renaissance des lettres nous délivra
 de ce faux Aristote ; et le génie de la philosophie, ne
 voulant plus suivre les traces de la théologie, mais puis-
 ser la vérité dans son propre fond, eut besoin d'abord
 de retourner à sa source et d'apprendre une seconde
 fois les philosophies anciennes ; pour établir ensuite
 de nouveaux systèmes. Nous voyons paraître des Plato-
 niciens comme Marsilius Ficinius, des Péripatéticiens
 comme Pomponatius, des Stoïciens comme Juste Lipse,
 et des Épicuriens comme Gassendi. Ils rendent aux
 philosophies anciennes leur pureté ; et bientôt le génie
 de la philosophie moderne se sentit assez de forces pour
 s'abandonner à ses propres inspirations.

a.

GIORDANO BRUNO.

Celui des philosophes de cette période dans lesquels

l'influence d'Aristote est la plus marquée, est Giordano Bruno. Tout ce qu'il dit, pourrait se déduire des principes d'Aristote ; mais il montre pourtant de l'originalité dans l'ordre systématique de ses idées.

« La première cause, dit-il, est à la fois efficiente, formelle et finale. L'unique principe actuel est l'intelligence universelle, l'âme du monde qui se manifeste comme forme universelle de l'univers ; elle est répandue dans l'univers et l'éclaire. Comme l'intelligence humaine produit ses idées, celle-là produit les objets ; elle est un artiste qui forme la matière intérieurement. Elle constitue la vie de l'univers ; tout y est vie, et l'âme de chaque chose, c'est sa forme. On admet deux substances, la forme et la matière ; mais la première forme universelle et la première matière universelle sont inséparables et identiques. La matière qui est la virtualité de l'existence ne peut précéder l'existence actuelle, ni subsister après elle. Le premier principe est tout en puissance, parce qu'il est tout actuellement ; la virtualité et l'actualité y sont identiques. La matière n'a aucune forme, pour les avoir toutes. Tout est substantiellement un. L'univers est un, infini et immuable ; il conserve son unité, tout en se transformant en toutes choses. Tous les êtres de l'univers sont semblables aux différents sucs d'un même être organisé ; ils ne sont que la forme extérieure de la même substance. Ce que la nature écrit en caractères extérieurs, la pensée humaine l'écrit en caractères intérieurs. »

Depuis que Descartes a donné à la philosophie une direction tout à fait nouvelle, on ne peut plus parler de l'influence générale de la Métaphysique d'Aristote ;

elle n'est que partielle, et c'est par une tout autre raison que l'on commença à estimer généralement Aristote. Depuis que Locke eut établi les principes de l'empirisme, c'est à cause de son empirisme prétendu qu'Aristote fut regardé comme le premier des philosophes, tandis qu'il l'avait été auparavant à cause de la profondeur de sa spéculation.

b.

SPINOSA.

Les principes de Spinoza, quelque ressemblance qu'ils aient avec les résultats de la Métaphysique d'Aristote, sont pourtant plutôt l'effet de la filiation générale des idées, que nous devons admettre dans l'histoire de la philosophie, que celui d'une influence particulière et directe d'Aristote. La substance une et éternelle de Spinoza, dont les deux attributs sont la pensée et l'étendue qui sont identiques, tellement que l'ordre des idées est le même que l'ordre des choses tandis que l'individualité n'est qu'un mode de l'existence divine, soit sous l'attribut de la pensée, soit sous celui de l'étendue, n'est-ce pas le principe d'Aristote, que la pensée est identique avec son autre coélément (l'étendue), et que par son contact elle le rend intelligible?

c.

LEIBNITZ.

Leibnitz est presque le seul qui ait employé la terminologie et les idées d'Aristote, pour établir son

système. Aussi Leibnitz était déjà d'avis que la philosophie d'Aristote pouvait être réunie à la philosophie moderne et devait même l'être. Cette conciliation des systèmes est en effet le véritable point de vue, sous lequel il faut considérer l'histoire de la philosophie. Ce que Leibnitz a senti confusément, a été clairement énoncé par la philosophie de notre siècle, à laquelle, Hegel en Allemagne, Cousin en France, ont donné naissance. Les Scholastiques, selon Leibnitz, ont défiguré la Métaphysique. Dans son système des monades, il a rétabli effectivement quelques idées d'Aristote dans leur pureté; mais la majeure partie appartient à son propre génie. « Les monades, dit-il, sont des substances simples; elles ne naissent pas par composition, et ne périssent pas par décomposition. Elles ne souffrent de modifications et de changements par aucun être extérieur; mais tout ce qu'elles sont et deviennent part d'un principe interne. Ce principe doit avoir la pluralité incluse dans l'unité; cet état qui représente la pluralité dans l'unité, c'est la perception. Toutes les monades sont des entéléchies ou formes substantielles douées de la force actuelle de la perception et de l'appétit; elles sont par conséquent les premiers réservoirs de la vie. » Ces monades de Leibnitz se distinguent cependant des formes substantielles d'Aristote, en ce que l'individualité constitue leur essence intellectuelle, tandis que le philosophe ancien regarde toujours encore la généralité de la forme comme l'essence des êtres, et qu'il ne prend leur individualité que pour un accident qui a sa source dans la matière. L'antiquité tout entière n'a pu s'élever nettement au principe de l'individuation qui n'a été établi dans toute sa clarté que depuis le temps des

Scholastiques. D'un autre côté, c'est la tâche de la philosophie moderne, de délivrer l'individualité de son isolement et de l'abandon où elle se trouve, et de la confondre ou plutôt de la concilier entièrement avec la pensée absolue.

Leibnitz continue : « Chaque monade est perception
 « de l'univers. Mais il y a une infinité de degrés dans
 « les monades : Les monades nues n'ont pas de per-
 « ception claire ; d'autres vont jusqu'au sentiment, ce
 « sont les animaux ; l'âme humaine s'élève jusqu'à la
 « raison. Dans Dieu seul, la monade des monades,
 « cette perception est parfaite. Une âme douée de rai-
 « son est donc une imitation de Dieu ; et comme Dieu
 « contient l'univers éminemment, ainsi l'âme le con-
 « tient virtuellement. Dieu n'est pas seulement la source
 « des existences, mais aussi des essences, en tant
 « qu'elles sont réelles ; ou il est la source de tout ce qu'il y
 « a de réel dans les possibilités. L'intelligence divine est
 « donc l'endroit où, pour ainsi dire, le champ des vé-
 « rités éternelles ou des idées dont elles dépendent.
 « Dieu seul est l'unité primitive ou la substance sim-
 « ple et originaire, dont les productions sont toutes les
 « monades créées et dérivées, qui ne naissent et ne se
 « maintiennent, pour ainsi dire, que par des fulgura-
 « tions continuelles de la Divinité. Dieu est donc puis-
 « sance, parce qu'il est la source des choses ; il est con-
 « naissance, parce qu'il renferme toutes les formes ou
 « idées ; il est volonté, parce qu'il change les choses
 « dans le but du mieux. Dieu est donc, comme le dit
 « Aristote, le premier principe actif de tout l'univers. »
 On peut dire de Leibnitz qu'il a compris Aristote, mais
 il n'a pu expliquer nettement le rapport de la monade

des monades avec les autres monades ; il n'a fait que proposer un mot, c'est l'harmonie préétablie.

d.

SCHELLING.

Il y a le même rapport entre Schelling et Aristote, qu'entre celui-ci et Spinoza. Les résultats de ces philosophes sont donc les mêmes et doivent l'être, puisque tous les princes de la science de la vérité sont d'accord. Schelling dit : « Je nomme raison la Raison absolue, en tant qu'elle est l'indifférence absolue du subjectif et de l'objectif. La raison est absolument une et identique avec elle-même ; sa loi suprême est l'identité. La seule connaissance absolue est celle de l'identité absolue. La raison est identique avec l'identité absolue. Tout ce qui est, est substantiellement l'identité absolue. La connaissance primitive de l'identité absolue n'est que le mode de l'existence de l'identité primitive elle-même ; l'essence et la connaissance sont donc identiques. Pour se connaître, l'identité absolue s'oppose à elle-même comme sujet et objet ; mais en soi, ils ne sont pas opposés. L'identité du sujet et de l'objet ne peut être actuelle, à moins que leur différence ne soit réduite à l'unité. » Toute cette doctrine est-elle différente de celle qui nous enseigne l'intelligence actuelle reconnaissant son identité avec son autre coélément ?

e.

CONCLUSION DE CE CHAPITRE.

Cette idée d'Aristote, une fois introduite dans l'his-

toire de la philosophie, ne nous quitte plus et n'a pas seulement exercé son influence sur tous les systèmes ultérieurs, mais en est encore la substance et la pierre fondamentale. Voilà ce que j'avais à prouver dans ce chapitre. Nous voyons que les esprits les plus philosophiques ont suivi les traces d'Aristote, et que, malgré la divergence apparente des systèmes, nous avons trouvé la clef de leur identité. Mais je n'ai pas parlé encore de l'immense influence que la Métaphysique d'Aristote a exercée sur le dernier des philosophes allemands. C'est ici que commence la tâche du cinquième chapitre. Car on ne peut nommer Hegel, sans parler de la philosophie de nos temps. Quel est donc le rapport d'Aristote avec la philosophie de notre siècle? Quelles sont les idées de la Métaphysique qui subsistent encore, ou qui pourraient entrer utilement dans notre philosophie?

CHAPITRE 5.

APPRECIATION DE LA MÉTAPHYSIQUE D'ARISTOTE.

A.

DE LA PART DE VÉRITÉ QUI SE TROUVE DANS LA MÉTAPHYSIQUE D'ARISTOTE.

Avant de pouvoir rechercher et discuter la part d'erreur et la part de vérité, qui se trouvent dans la *Métaphysique* d'Aristote, il semble nécessaire d'établir la règle et l'échelle, d'après les quelles nous voulons la mesurer. Cette mesure serait notre système, et ses principes une fois bien établis, nous n'aurions qu'à leur comparer la *Métaphysique*, pour découvrir la part de vérité et la part d'erreur qui s'y trouvent. Mais puisqu'il est impossible d'établir les principes d'un système d'une manière convaincante, sans développer tout le système, il ne faudrait rien moins que cela pour établir la règle que nous voulons faire servir de mesure à la *Métaphysique*. Si nous nous contentions, au contraire, d'énoncer comme des lemmes les résultats de notre système, sans donner les déductions qui nous y ont conduits, cette règle ou échelle que nous établirions manquerait absolument de base. Chacun aura le même droit que nous,

et jugera différemment le système d'Aristote, selon les principes dont il part; et l'appréciation que nous ferions de la Métaphysique serait quelque chose de tout à fait subjectif, parce que nous emprunterions nos jugements à un système exclusif.

Une autre difficulté plus grande encore est celle-ci. Dussé-je développer ici tout le système de la philosophie de notre siècle pour juger d'après lui la Métaphysique, puisque ce système n'est que le résultat de toutes les philosophies antérieures, Aristote a essentiellement contribué pour sa part à la naissance de cette philosophie. La mesure que nous voudrions appliquer à la Métaphysique, est donc en partie le produit même de l'objet qu'elle doit mesurer; et nous tournerions dans un cercle vicieux. D'un autre côté, nous pourrions dire que cela est tout naturel et ne saurait être autrement. Puisque la philosophie de notre siècle comparée aux systèmes antérieurs, est la totalité de la vérité, dont ceux-là n'ont exprimé qu'une face exclusive, il est dans l'ordre de mesurer la partie à la totalité et non pas la totalité à la partie, parce qu'on ne saurait comprendre une partie, qu'en tant qu'on la rapporte à l'organisation du tout. C'est ainsi que nous ne pouvons comprendre l'histoire politique des siècles passés qu'en la comparant au développement que l'humanité a atteint dans le nôtre; et ce résultat est la mesure de tous les événements antérieurs qui l'ont produit. La mesure et la chose mesurée sont de la même nature¹. Sans cela il serait impossible de rien mesurer. La philosophie de nos jours n'est pas étrangère aux systèmes antérieurs.

1. Voir notre second chapitre: II, C, 1 (p. 173-174).

La vérité absolue n'est pas née dans une époque, dans notre siècle, par exemple, elle a toujours été la même, parce qu'elle est éternelle : le mode seul de son existence n'a pas toujours été le même. Le premier système contenait la vérité, toute la vérité, mais il ne la contenait qu'en puissance. La marche de l'histoire de la philosophie n'a donc d'autre but que celui de réduire en acte ce qui n'était qu'en puissance. La virtualité réunit toutes les faces de la vérité en une identité abstraite, l'actualité les sépare. La diversité des systèmes est donc nécessaire à l'actualité de la vérité, parce que sans cette diversité les différentes faces de la vérité ne pourraient exister actuellement. La fin de l'histoire de la philosophie n'est autre chose que la réduction de toutes ces faces au foyer de la vérité absolue où, malgré l'actualité dont elles jouissent, elles ont recouvré cependant l'union qu'elles avaient étant encore virtuelles.

C'est ainsi qu'il serait faux d'établir d'abord la mesure et de l'appliquer ensuite à la chose mesurée. La règle et l'échelle ne naissent elles-mêmes et ne s'éclaircissent qu'à mesure que l'objet mesuré se forme et se développe. Sans cela la mesure et la chose mesurée resteraient étrangères l'une à l'autre. Par conséquent, quelque système que nous voulions apprécier, il ne faut le juger que d'après ses propres principes et non d'après des principes établis hors de ce système. Chaque grand système qui a fait un pas en avant (car les autres n'entrent point en considération) contient la vérité absolue, mais parvenue à un degré différent de son développement, cette vérité absolue est sa mesure intrinsèque. La critique n'a donc à demander que ceci : Quelles sont les faces de la vérité que ce système a su réduire à l'acte ? Quelles sont celles qui n'y sont que

virtuellement? Ces dernières sont les limites du système. Ce qui y est actuel, c'est la part de vérité du système; ne pas avoir développé le reste, c'est sa part d'erreur. Cette erreur n'est donc pas une erreur absolue ou positive, mais elle est seulement une privation, un manque de développement, et voilà le véritable sens des mots de Leibnitz que nous avons cités dans le quatrième chapitre (A). Ce n'est qu'en appréciant de cette manière un système, que nous pouvons le juger d'une manière absolue et intrinsèque; et c'est ainsi que nous déclarerons en même temps notre système, c'est-à-dire la règle à laquelle nous mesurons. Car pour montrer la part d'erreur qui se trouve dans un système il faut réduire en acte ce qui ne s'y trouve encore qu'en puissance. Nous devons donc faire dans la philosophie, ce que Cuvier a pu faire dans l'anatomie comparée, reconnaître l'organisme entier, un os lui ayant été donné. Sans doute, suivant que cet os ou ce membre, qui nous aura été donné, sera plus important, plus noble et plus développé et qu'il exprimera plus clairement le tout, notre jugement sera plus facile et plus sûr dans cette anatomie comparée de la philosophie. Or, le système d'Aristote dont les principes sont contenus dans la Métaphysique, est une des parties vitales de l'organisme de la vérité absolue. Cette vérité y paraîtra donc dans tout son éclat, et la part de vérité que nous y découvrirons sera immense.

1.

LE PRINCIPE INFINI, QUI EST LE MILIEU ENTRE DEUX OPPOSÉS, SE TROUVE DANS L'ENCHAÎNEMENT DE LA PENSÉE.

D'abord Aristote blâme dans sa Métaphysique ceux

qui partent de principes opposés, par exemple, de l'unité et de la pluralité, parce que ce qui est opposé n'est identique qu'en puissance. Il dit donc (livre XII) qu'il admet un moyen terme, qui réunit les deux opposés. Les opposés n'y sont plus comme opposés. Existant isolément, ils étaient actuellement incompatibles; réunis dans une nouvelle existence, ces contradictions se sont effacées, et leur identité intérieure, qui n'était qu'une possibilité, est devenue actuelle. Cette troisième existence les renferme donc et a la priorité sur eux en réduisant en acte ce qui, dans eux, n'était que virtuel.

Rien n'est plus vrai que ce principe. Car si nous cherchons un principe absolu et primitif, il est impossible de lui opposer quelque chose. En effet, chaque opposé ayant le même droit et la même valeur que l'autre, ils seraient indépendants l'un de l'autre, et nous aurions deux principes absolus. Mais le système du dualisme est le plus absurde de tous. Car, chaque opposé existant indépendamment de l'autre, l'un commencerait où finirait l'autre. Ils seraient donc limités l'un par l'autre, cette limitation constituerait leur dépendance réciproque, et l'indépendance de chacun ne serait par conséquent qu'apparente. Car chaque chose limitée n'est ce qu'elle est, que parce qu'elle est limitée de cette manière; elle a donc son être dans cette limite. Ainsi quelque puissant que vous vouliez imaginer d'ailleurs un pareil principe, il n'aura pas la cause de son existence en soi-même, mais dans cet autre être qui le limite. Un premier principe, cependant, doit être la

1. Voyez notre second chapitre : III, C, 4 (p. 107).

cause absolue de soi-même et de toutes les autres choses. Mais limité par son opposé, il ne sera pas causalité pure ; il aurait en partie sa cause dans un objet étranger et serait à cet égard effet. Ainsi, selon Aristote (livre XIV), aucun opposé ne sera le premier principe. Aussi remarque-t-il très-judicieusement, dans le passage du douzième livre mentionné ci-dessus, que ceux qui ont admis des principes opposés, ont toujours donné la préférence à l'un d'eux. Ensuite, toute limitation suppose privation ou négation. En tant qu'une chose est limitée, elle est rapportée à une réalité qui n'en dérive pas et qui lui est étrangère. Il faut donc réduire les deux opposés à un être qui, les limitant tous les deux sans être limité par eux, contienne la réalité de l'un par laquelle il limite la réalité de l'autre, et la réalité de celui-ci, qui lui sert à son tour à limiter celle du premier ; cet être doit, par conséquent, renfermer tout ce qu'il y a de réel dans les deux opposés, sans jamais être limité par une réalité exclusive. En effet, le principe universel des choses doit réunir toutes les réalités, pour qu'il n'y en ait aucune hors de lui qui puisse le limiter. C'est là la catégorie de l'infini qui est une définition nécessaire de Dieu comprise dans le principe de la Métaphysique dont nous venons de discuter la vérité. Mais elle n'est pas la seule, et toutes les catégories ultérieures que la dialectique aurait à développer, représenteraient autant de définitions ultérieures de ce premier principe. Aristote lui-même, comme nous le verrons, en propose encore plusieurs.

Le premier principe est donc le terme intermédiaire qui

1. Voir notre second chapitre : III, B, 3, a (p. 187).

identifie les déterminations des opposés et les contient affirmativement. Où faut-il chercher un tel principe? Aristote dit très-bien dans le onzième livre : « Ce qui « existe véritablement et non accidentellement, se « trouve dans l'enchaînement de la pensée et en est « une affection. »¹ Car hors de la pensée les opposés ne sont identiques qu'en puissance; l'un peut passer à l'autre, mais l'actualité les sépare. C'est cet état qui en fait des êtres limités. Dans le monde extérieur un opposé exclut toujours l'autre; il est impossible que le noir soit blanc. Voilà l'accidence du monde extérieur; l'un des deux opposés seulement peut exister, et il est accidentel que ce soit l'un ou l'autre. Le tiers, au contraire qui réunit les opposés, les renferme nécessairement tous les deux. Cependant, il ne confond pas seulement les attributs opposés, comme le fait la matière indéterminée dans laquelle ils n'existent ensemble qu'en puissance; ils doivent exister actuellement, et pourtant ne plus s'exclure. Or, cela n'a lieu que dans l'enchaînement de la pensée qui, par conséquent, est la véritable existence des deux opposés. Dans la pensée ils n'existent pas seulement en puissance, mais l'actualité de l'un exige même celle de l'autre. Pour avoir actuellement l'idée du blanc, il faut avoir actuellement celle du noir. Une action est exclusivement bonne ou mauvaise; mais pour qu'elle le soit, il faut que le bien et le mal aient existé actuellement dans la pensée de leur auteur.² Sans cette actualité simultanée des deux opposés dans la pensée, la liberté de l'homme serait incompréhensible. Puisque

1. Voyez notre second chapitre : III, A, 2 (p. 179).

2. Le Christ lui-même a été tenté par Satan.

la matière ou l'existence extérieure est limitée, vu que la réalité de l'un des opposés y exclut l'autre, il est impossible de trouver dans la matière le principe des choses. Le caractère de l'intelligence, au contraire, est cette universalité, cette coexistence des opposés, laquelle ne nuit point à l'unité et à la simplicité parfaite de la pensée. La pensée est cet être admirable qui, faisant sortir de son sein tous les opposés, toutes les déterminations et toutes les réalités, reste pourtant imperturbable dans son unité; elle leur donne une existence distincte, et les distingue clairement, sans rien perdre cependant de son identité intrinsèque. Voilà le sens d'Aristote, lorsqu'il prétend que le tiers entre les deux opposés doit être proposé comme premier principe; car il le dit immédiatement après avoir développé son principe de la pensée de la pensée, dont nous aurons encore à parler dans la suite (5).

La pensée que nous venons de décrire est la pensée absolue. Il ne s'agit pas ici de la pensée subjective, qui est une fonction psychologique restreinte à l'âme humaine. Une pareille pensée, étant elle-même l'un des opposés, est limitée par l'autre opposé, je veux dire par l'étendue, laquelle étant à son tour limitée par la pensée, existe séparément et hors de la pensée subjective. Mais la pensée absolue n'accorde point à la matière une existence indépendante; celle-ci y est rapportée et en émane nécessairement. Car le premier principe infini ou la pensée absolue, en identifiant tous les opposés, doit aussi réduire à l'unité l'opposition de la matière et de la pensée. La matière, dit-on, existe hors de la pensée. Je demande: la matière, déterminée ou la matière indéterminée? Toutes les deux, me répondra-t-on. Ce-

pendant, le pivot sur lequel tourne toute cette question, est, ce semble, de savoir : quel est le mode d'existence de la matière indéterminée ou absolue ; car les déterminations de la matière suivront le sort qu'elle subit elle-même. Si l'on considère maintenant la matière absolue, elle présente le caractère de la généralité ; elle est identique avec elle-même, dans quelque détermination que vous la supposiez, parce qu'elle reste toujours la virtualité absolue de toutes les déterminations. Elle n'est donc point fixée à un endroit, ni bornée à un temps ; elle jouit de l'ubiquité et de l'éternité. Elle comprend toutes les déterminations, sans que son unité, son identité et sa généralité, en soient troublées le moins du monde. Elle se soustrait à tous les sens ; car tout ce qui tombe sous les sens est une détermination de la matière. L'existence de la matière, n'est donc pas indépendante de la pensée ; elle est la pensée elle-même considérée dans son état de virtualité, c'est-à-dire la pensée abstraite. La matière est l'identité abstraite de la pensée qu'on suppose un moment détachée de la totalité des réalités. Elle est une généralité commune à toutes les choses matérielles ; elle est elle-même dans l'intelligence l'un des opposés, dont l'autre est l'existence isolée des réalités. Mais la matière contient aussi les déterminations, que la pensée distingue ; et ce n'est pas seulement dans la pensée qu'elle existe actuellement et sans s'exclure. Si la totalité de la matière est une, toutes ses déterminations, quoiqu'elles existent dans des lieux et des temps différents, subsistent aussi actuellement dans cette unité. La matière est donc la même actualité infinie, que nous avons reconnue dans le premier principe, qui est la pensée absolue. La matière absolue et la totalité de ses déterminations ne

sont autre chose que les faces du principe infini lui-même séparées l'une de l'autre; et voilà la différence entre la matière et la pensée. Dans la pensée les opposés sont réduits à l'unité actuelle, dans le monde extérieur leur union n'est jamais que virtuelle. C'est pourquoi Aristote dit très-bien, à l'endroit du douzième livre que nous avons déjà cité plus haut : Tout ce qui est opposé « a de la matière, et n'est identique qu'en puissance ». La matière n'est unité actuelle, qu'en tant que nous la pensons ainsi. Néanmoins la même idée se manifeste dans le monde intellectuel et dans le monde sensible; ils sont donc identiques dans leur source.

Le principe infini qui renferme éminemment toutes les réalités, ne laisse subsister leur existence extérieure que pour les réduire actuellement à l'unité. L'union ne serait pas actuelle, si l'exclusion ne l'était pas; il faut donc parcourir ce moyen terme, pour passer de l'identité virtuelle à l'identité actuelle. Le monde extérieur est donc lui-même une station dans le mouvement intrinsèque de la pensée. La pensée est elle-même objective; elle s'est abaissée à être matière, pierre, être vivant, et a dû le faire, pour pouvoir entrer dans sa gloire. Voilà le sens de la création: la pensée divine devient nature, mais rentre en soi de cette existence extérieure; de cette manière elle s'élève à l'esprit ou à la pensée, qui a conscience de soi. C'est ainsi que la pensée est le principe de toutes choses. Elle est identique avec son opposé qui est sorti de son sein; et déjà l'analyse de la notion de la matière nous avait prouvé l'identité de ces deux déterminations. La pensée est la véritable généralité qui n'est troublée et limitée par la résistance d'aucun être, le principe, comme dit Aris-

toie, auquel sont attachés le ciel et toute la nature. La pensée n'est donc plus opposée à la matière, ni le spiritualisme au matérialisme, puisque la matière elle-même n'est qu'une face de la pensée, isolée par l'entendement et considérée comme en étant indépendante. La pensée, en réunissant les deux opposés, est également la base de l'un et de l'autre. Mais cette pensée n'est plus seulement objective; elle est tout ce qu'il y a de substantiel dans l'objectivité. Nous ne pouvons faire un pas dans la Métaphysique d'Aristote, sans rencontrer ce principe; il fallait donc bien l'établir, pour pouvoir faire sentir la part de vérité qui se trouve dans ce livre.

Cette pensée objective est la raison; la pensée subjective est l'entendement. Celui-ci oppose l'objet au sujet, l'être à la notion, l'essence au phénomène, — la matière à la pensée. La raison développe la nature de chacune de ces catégories, découvre les contradictions qu'elle implique et les relève par la dialectique. Ce résultat est d'abord négatif. L'être est affecté du néant, le néant est affecté de l'être, il en est de même du fini et de l'infini, de l'unité et de la pluralité, de la forme et de la matière, de la possibilité et de l'actualité, du hasard et de la nécessité, de l'universalité et de l'individualité, du sujet et de l'objet, et ainsi du reste. La dialectique trouvant donc que chacun des opposés est absorbé par l'autre, n'accorde à aucun d'eux la vérité et nie l'existence de l'un et de l'autre. Ce résultat n'appartient plus à l'entendement; il appartient à la raison, mais à l'action négative de la raison ou au scepticisme. La raison spéculative reconnaît l'identité positive des deux opposés. Si le néant contient l'être, et si l'être à son tour contient le néant, ils sont identiques. En ef-

fet, on ne parvient à la pensée de l'être pur qu'en faisant abstraction de toutes les déterminations; ce qui reste, c'est la pensée abstraite elle-même. Or, le néant est cette même abstraction absolue; il est la pensée pure qui existe tout aussi actuellement que celle de l'être. Les deux catégories sont opposées, nous ne voulons pas nier ce résultat de l'entendement; mais elles sont aussi identiques, puisqu'elles sont toutes les deux la pensée pure. Leur identité est donc le passage de l'un à l'autre, c'est-à-dire le devenir, la vérité de ces deux catégories abstraites de l'entendement; vérité supérieure aux deux opposés et les réunissant. C'est ainsi que de catégorie en catégorie, dont l'inférieure est toujours absorbée par la supérieure, la logique de la raison, aidée de la dialectique, nous mène finalement à l'idée identique avec l'objectivité. Cette idée est l'idée absolue qui contient toutes les catégories, et les élève à leur vérité; elle est le premier principe, d'où sortent toutes choses. C'est à ce principe qu'Aristote lui-même nous a déjà conduits dans le dernier livre de sa Métaphysique (A).

2.

LES PRINCIPES DU SYLLOGISME APPARTIENNENT AUSSI A LA
MÉTAPHYSIQUE.

Si, après ces explications nous continuons à rechercher la part de vérité qui se trouve dans la Métaphysique, il faut avouer, en second lieu, qu'Aristote a eu raison de dire dans le quatrième livre¹, que les princi-

1. Voir notre chapitre second : II, A, b, α, αα (p. 146).

pes des sciences de l'entendement et les principes de la science spéculative doivent être considérés ensemble. Ces principes de la logique de l'entendement sont le principe de contradiction et celui de l'exclusion du tiers, tels qu'Aristote les a développés à l'endroit cité (β et $\alpha\alpha$). Ils sont renfermés dans la proposition : « Il n'existe pas de tiers entre deux opposés ; une chose est ceci ou elle ne l'est pas, elle ne saurait avoir en même temps les deux attributs opposés. » Ce principe semble contredire celui que nous venons de découvrir le premier dans la *Métaphysique*, je veux dire l'identité des opposés. Mais cela n'est pas, parce que ces principes se rapportent à des objets différents. Nous n'avons pas l'intention de nier le principe de l'entendement, suivant lequel ce qui est blanc n'est pas noir. Quel philosophe voudrait le nier, et comment a-t-on jamais pu prendre dans ce sens les principes de la philosophie moderne ? L'entendement a donc une sphère où il règne et dont il ne doit pas sortir. Car s'il y a des êtres finis, il faut aussi leur appliquer les catégories finies de l'entendement. Pour les êtres finis, il est tout à fait juste de dire, qu'ils ne sont que l'un des opposés et qu'ils excluent l'autre ; voilà leur borne et leur limite. Ils sont des êtres déterminés, mais c'est précisément dans cette détermination que consiste leur négation, comme le dit Spinoza (*determinatio est negatio*) ; tout ce qui est limité n'existe pas substantiellement. Dieu, au contraire, le principe de toutes choses, n'est pas limité par un opposé, parce qu'il est lui-même la source dont ils dérivent tous. L'entendement ne peut donc pas comprendre Dieu, parce qu'il lui appliquerait l'une des catégories opposées, en excluant l'autre. Mais Dieu est

l'identité absolue des opposés; il faut donc lui appliquer les catégories de la raison.

Si maintenant les principes de l'entendement et ceux de la raison se rapportent à des choses différentes, pourquoi approuver Aristote d'avoir dit que les principes des êtres finis doivent aussi trouver place dans la science des principes absolus? La raison en est tout à fait simple. Quelque différents que soient les objets de l'entendement de ceux de la raison, l'entendement lui-même cependant, n'est pas un opposé de la raison qui l'exclut; l'entendement est l'un des opposés que la raison spéculative surmonte et absorbe, l'autre est la dialectique négative. La raison est le tiers qui les réunit en les combattant; pour cet effet, il faut les traiter tous les deux. Aristote a donc parfaitement raison de les considérer ensemble. Quant aux choses finies elles-mêmes, la philosophie ne les laisse pas dans leur isolement; mais les comprendre, c'est leur appliquer autant qu'elles le permettent, les catégories de la raison, c'est les considérer par rapport à Dieu, ou comme dit encore Spinoza : *sub specie aeterni*.

Cependant, on pourrait reprocher à Aristote de ne pas avoir restreint ces principes de l'entendement aux choses finies. Il semble leur donner une valeur absolue et les appliquer à tous les objets, puisque (livre IV) il en fait des principes universels, qui renferment une certitude absolue et n'admettent point d'erreur¹. Tel, sans doute, paraît d'abord être l'avis d'Aristote; mais un esprit attentif remarquera bientôt le contraire. Car

1. Voir notre second chapitre : II, A, b, a, αα (p. 146).

pourquoi dirait-il qu'ils sont les principes des sciences finies ou démonstratives ? Pourquoi en général agiterait-il la question, s'il faut s'en occuper en même temps que des principes absolus ? Cette question elle-même, ne prouve-t-elle pas qu'Aristote ne les croit pas identiques avec les principes absolus ? D'ailleurs, il n'attaque que ceux qui voulaient nier le principe de contradiction à l'égard des existences finies ; « car alors, dit-il, « une galère serait un homme, et il y aurait identité « entre boire du vin et ne pas le faire¹. » Enfin, il affirme en propres termes², « qu'il existe un tiers entre deux opposés, mais non pas entre deux choses contradictoires « (livre X). » Et dans le livre même, où il défend le principe de contradiction, il s'exprime ainsi : « En puissance, la même chose peut réunir les deux opposés, « mais non pas actuellement, de sorte que l'un des « opposés peut naître de l'autre, parce que celui-ci « le contient virtuellement. L'être est donc en quelque « façon produit par le non-être, c'est-à-dire par un être « qui n'est qu'en puissance, et non pas actuellement. « En quelque façon une chose peut donc à la fois être « et ne pas être, mais non pas de la même manière³. » C'est sans doute aux objets finis que ce raisonnement s'adresse ; mais toujours il les considère philosophiquement, et le principe de l'entendement y fait place aux catégories de la raison.

1. Voir notre second chapitre : I, C, second problème (p. 151).

2. Voyez notre second chapitre : II, A, b, α, ββ (p. 146-147).

3. Voir notre second chapitre : II, C, 3 (p. 176).

4. Voir notre second chapitre : II, A, b, α, γγ (p. 147).

3.

DE L'UNITÉ SUBSTANTIELLE DES ÊTRES.

De la réunion des opposés dans le premier principe suit aussi l'unité de l'être en général. Aristote dit souvent que tous les opposés se réduisent à l'opposition la plus simple, qui est celle de la pluralité et de l'unité; et, dans d'autres endroits, il affirme l'identité de l'être et de l'unité : « Un homme est et il est un, dit-il « dans le quatrième livre, sont deux propositions identiques ». En effet, puisque la pluralité des choses constitue leur limitation réciproque, et que toute limitation est négation, les choses ne sont pas en réalité, en tant qu'elles sont cette pluralité. L'être dans lequel les réalités opposées ne sont plus en contradiction et ne se limitent pas réciproquement, a donc seul une véritable existence, parce qu'il est seul la réalité absolue; cet être est un, parce que la pluralité le limiterait. Il n'existe donc substantiellement qu'une chose, et cette existence est la pensée. Elle ne laisse subsister la pluralité, qu'autant que celle-ci est nécessaire pour l'actualité de l'unité. L'unité n'est actuelle que par la réduction de la pluralité à l'identité. Car la réalité absolue, pour être causalité pure et jouir d'une indépendance entière, doit nier la limite. Pour qu'il soit possible de nier la limite, il faut qu'elle existe. Si la négation de la

1. Métaph. IV, ch. 2, p. 65, l. 2-3; l. 9-10; l. 14-15; XIV, ch. 1, p. 290, l. 3-6.

2. Voyez notre second chapitre: II, A, 1, a (p. 145).

limite constitue l'actualité du premier principe, la négation de la limite est en même temps la création de la limite, parce que si elle était donnée extérieurement à la réalité absolue, celle-ci en serait dépendante; ce qui implique contradiction. La négation est donc négation génératrice, comme Proclus le dit déjà; et la création de la pluralité n'est autre chose que la manifestation de l'unité par la négation même de la pluralité. Car la pluralité, renfermée dans l'unité de la réalité absolue, n'est point encore limitée, parce que ses déterminations opposées sont encore enveloppées dans l'identité virtuelle. Créer la pluralité, c'est opposer les réalités intrinsèques de l'unité l'une à l'autre; c'est donc les limiter, c'est-à-dire nier, en effet, les réalités qui dans l'unité absolue n'existaient point encore comme limites. Cette création est donc la seule véritable négation de la pluralité, parce qu'alors seulement elle est limitée de tous côtés, chaque être déterminé étant limité par la totalité des autres. Or, la négation de la pluralité, c'est la réalité de l'unité. L'unité n'est donc actuelle, que lorsque les réalités de la pluralité se nient réciproquement en se limitant effectivement; avant cela cette unité n'était que virtuelle, ou une simple abstraction. La réalité de la pluralité ne limite point l'unité, parce que cette création de la pluralité n'est que la limitation de l'unité par elle-même; c'est la toute-puissance de l'unité qui nie elle-même cette limite dans laquelle elle s'est restreinte. Voilà comment le premier principe n'est affirmation absolue, que parce qu'il est la négation de la négation, ou la négativité absolue, comme Hegel avait coutume de s'exprimer.

La pluralité existe donc, mais son existence n'est

que phénoménale; elle n'a pas une véritable essence, et tout ce qu'elle a de réel, c'est l'unité de la pensée. C'est pourquoi Aristote dit très-bien, au commencement du quatrième livre, que la Métaphysique traite de l'être, en tant qu'il est, que cet être est la seule vérité et la cause de la vérité de tous les autres êtres, et que l'actualité de la pensée est cet être unique par lequel tous les autres sont absorbés et appelés en jugement¹. N'est-ce pas admettre l'existence substantielle d'un être seulement sans nier la pluralité phénoménale des autres? N'est-ce pas déclarer en même temps que tous sont sortis de cette unité, comme ils y rentrent de nouveau? Mais ce caractère de l'unité de l'être, qui n'est pas étranger aux principes de la Métaphysique d'Aristote, n'y est pourtant pas assez prononcé. Aristote cache plutôt cette unité, pour considérer la pluralité des objets dans leur rapport avec le principe absolu, c'est-à-dire avec leur unité substantielle; et c'est là précisément un trait véritablement sublime de notre philosophe. Giordano Bruno a dit qu'il est facile de reconnaître l'unité substantielle des choses par le principe de la coïncidence des opposés; * ce qui est plus difficile, ajoute-t-il, « c'est de descendre de nouveau de l'unité aux opposés. » Voilà exactement ce qu'Aristote a fait, et c'est une des raisons principales qui l'ont rendu si grand dans l'histoire de la philosophie.

1. Métaph. IV, ch. 1, p. 66, l. 28.

2. Voir notre second chapitre : I, B, 1 (p. 128).

3. Comparez notre second chapitre : III, C, 4 (p. 196).

4.

DE LA FORME ET DE LA MATIÈRE, DE L'ACTUALITÉ ET DE LA VIRTUALITÉ, DE L'UNIVERSALITÉ ET DE L'INDIVIDUALITÉ.

Après avoir considéré cette opposition primitive de l'unité et de la pluralité, Aristote passe ensuite, dans l'Ontologie, à d'autres opposés; et, tout en recherchant soigneusement leur caractère distinctif, il nous montre en perspective la source d'où ils sortent. Ces opposés sont surtout la forme et la matière, la virtualité et l'actualité, l'universalité et l'individualité. Ce sont donc ces principes que nous avons à discuter maintenant, en justifiant les idées énoncées dans l'Ontologie, comme jusqu'à présent nous avons eu égard principalement à celles qui avaient été avancées dans l'introduction à la Métaphysique.

a. De la forme et de la matière. Nous avons démontré que l'unité, pour être actuellement ce qu'elle est, à besoin de se poser elle-même comme pluralité. Les opposés renfermés dans l'unité doivent donc se mettre en contradiction l'un avec l'autre. Mais la première opposition était celle de l'unité et de la pluralité elle-même. L'unité en se réalisant par la création de la pluralité se pose donc elle-même sous les deux moments qu'elle renferme. En se transformant en unité abstraite qui exclut toute détermination, elle devient l'être indéterminé; en devenant pluralité abstraite, elle n'est que la foule des déterminations qui manquent d'une unité ou d'une base solide à laquelle elles puissent se rattacher. L'un de ces opposés, c'est la matière; et

l'autre, c'est la forme. Dans la réalité la forme et la matière, sans doute, n'existent pas séparément. Chaque matière est douée d'une forme, chaque forme est attachée à une matière ; ce n'est que l'entendement borné qui les sépare. Admettre une matière, préexistant à la forme, et une forme indépendante qui, après coup, se soit unie à la matière, c'est prétendre que le chaos et une nuit éternelle sont le premier principe dans lequel toutes les choses ont pris naissance. Or, nous avons vu, dans le second chapitre (III, C, 2) avec quelle énergie Aristote s'est prononcé contre une pareille doctrine. Néanmoins les deux opposés ont, dans le monde extérieur, une existence bien distincte. Chaque point de la matière est à la vérité imprégné d'une forme ; mais, malgré cela, la détermination de l'une exclut absolument celle de l'autre. La pluralité logique, au contraire, n'est pas en opposition avec l'unité logique ; chacun des plusieurs est un, et la pluralité n'est que la série des unités. Le contraste des opposés est donc le caractère distinctif de l'être fini, tandis que dans la pensée ils sont conciliés. Aristote a donc raison de dire, que la forme et la matière sont les principes des substances sensibles (livres septième et huitième).

La matière est la même unité que la pensée, à cela près que l'unité représentée par la matière est abstraite, pour ne pas se donner à elle-même ses déterminations. Aristote dit par conséquent, que la matière n'est substance qu'en puissance ; car si on lui ôte tous ses attributs, il ne reste rien. Elle ne peut donc pas exister indépendamment de ces attributs ; ce qui pourtant serait nécessaire,

1. Voyez notre second chapitre : II, B, 2, d (p. 168).

si elle voulait être une véritable substance¹. On croit donc posséder quelque chose de bien réel, lorsqu'on parle de la matière, et qu'on la prend pour le principe de toutes choses. Mais, dans le fait, on n'a en main qu'une abstraction, qu'un spectre, qu'une ombre, qui vous échappe au moment où vous voulez la saisir.

La véritable substance, suivant Aristote, est par conséquent la forme. La matière n'existe pas, parce qu'elle n'est pas quelque chose ($\tau\iota$). Pour exister il faut se déterminer, c'est-à-dire se limiter; mais la matière est à la fois indéfinie et illimitée. Par la forme, au contraire, un objet se distingue de l'autre et devient une réalité déterminée. La forme est donc la substance actuelle selon Aristote². La totalité actuelle des déterminations, qui dans la pensée ne se limitent pas réciproquement, existe à la vérité aussi dans la matière; car la totalité des formes n'est pas indépendante de la matière. Mais cette existence extérieure des déterminations est en même temps la cause de leur limitation réciproque; chaque forme exclut l'autre. La forme détermine donc, sans doute, la matière à exister; mais la matière est la virtualité de toutes les formes. L'existence d'une forme est, par conséquent, dans la matière la privation de toutes les autres.

Nous voyons par là qu'une substance sensible n'existe que par privation; c'est donc ici que se manifeste la nature de l'être fini, de laquelle nous avons parlé précédemment (1 et 2). La forme est une réalité isolée

1. Comparez notre second chapitre: II, B, 2, a (p. 164).

2. Voir notre second chapitre: II, B, 2, d (p. 168).

dans la matière, et c'est parce qu'elle est exclue des autres formes qu'elle en est limitée, comme elle les limite à son tour. Aristote a donc raison de nommer la matière, la forme et la privation, les trois principes de la substance sensible. Puisqu'une forme est la privation de l'autre, elle a cette privation en elle-même; chaque forme est affectée virtuellement de la forme opposée, parce qu'elle est attachée à la matière qui les contient toutes en puissance. Une forme périt donc dans la matière, si sa privation, c'est-à-dire la puissance opposée, se manifeste en passant à l'acte. Le changement d'une forme dans l'autre, le passage de la privation à la forme et de la forme à la privation constituent la nature des êtres finis; et par ce passage, dit très-bien Aristote dans le neuvième livre¹, « les êtres finis imitent le principe infini ». Car le principe infini est la totalité actuelle des déterminations existant simultanément sans s'exclure. Les déterminations ou les formes des êtres finis ne peuvent pas exister actuellement ensemble; elles n'ont qu'une identité virtuelle dans la matière. Mais la succession continuelle des déterminations, qui se manifeste par le changement des êtres passagers, imite en quelque sorte l'être infini, parce que les déterminations existent l'une après l'autre dans le temps ou aussi l'une à côté de l'autre en différents endroits; de façon que leur totalité développée a aussi une existence actuelle dans la série infinie de l'espace et du temps. Le changement d'un être fini est donc sa tendance à franchir ses limites, quoique ce passage d'une forme à l'autre ne soit qu'un vain effort qui le fait retomber

1. Voyez notre second chapitre: II, B, 3, c (p. 172).

dans une nouvelle limite. L'être fini ne fait que passer d'une limite à l'autre.

Aristote continue maintenant à développer plus au long comment la substance sensible imite la substance infinie : « La matière elle-même ne périt pas et ne naît pas ; il en est de même de la forme. Pour former une sphère, il faut que la matière, l'airain par exemple, existe déjà ; mais la rondeur préexiste également »¹. Tout changement ne regarde donc que cette matière et cette forme. Cette forme change et périt dans cette matière ; et cette forme se manifeste et naît dans cette matière. La matière absolue reste toujours la même, parce qu'elle est seulement cette identité abstraite de la pensée. La totalité des formes reste également là même dans la nature, ce qui seul naît et périt, c'est la substance composée de forme et de matière ; et cette composition constitue, selon Aristote, la nature de la substance sensible. Mais non seulement les principes de la substance sensible, la forme et la matière, mais aussi leur résultat, cette substance sensible elle-même, imite l'être infini. Car comme dans celui-ci l'unité n'est pas séparée de la pluralité ou de la détermination, ainsi dans une substance sensible la forme et la matière sont identiques ; elles ne sont cependant que virtuelles, et ce qui seul existe actuellement, c'est leur union². La matière est formée et la forme est matérialisée. La substance sensible n'est donc pas finie parce qu'elle renferme l'identité de la forme et de la matière, mais parce

1. Voir notre second chapitre : II, B, 2, b (p. 166) ; III, C, 1 (p. 180).

2. Voyez notre second chapitre : II, B, 2, d (p. 166).

que cette composition n'est pas indissoluble ; et encore ici ce qui cesse d'exister, ce n'est pas la réunion de la forme et de la matière en général, mais seulement l'union de cette matière et de cette forme. Il n'y a pas un seul instant, où la forme et la matière ne soient unies ; cette union est nécessaire et de toute éternité, et la dissolution d'un composé de forme et de matière n'est que la naissance d'un autre composé pareil.

b. De la virtualité et de l'actualité. Non seulement cette forme et cette matière sont identiques dans ce composé, mais la forme et la matière sont identiques en général, comme elles étaient éternelles. Néanmoins, la forme et la matière sont entièrement opposées l'une à l'autre ; l'une est le contraire de l'autre. Voilà le point où nos recherches nous ont menés jusqu'à présent. Comment concilier maintenant ces deux propositions contradictoires ? Cela nous fera apprécier la valeur de deux autres catégories, de la virtualité et de l'actualité, qui sont presque les plus importantes dans la Métaphysique d'Aristote, non seulement pour connaître les choses finies, mais encore les choses infinies ; aussi avons-nous été obligés de nous en servir continuellement. Nous avons déjà vu que la matière et la forme, quoique opposées, étaient inséparables ; elles imitent donc aussi, de cette manière, le principe absolu, qui contient également les opposés dans son unité. Mais il y a plus ; comme la matière est elle-même la totalité des formes, puisqu'elles peuvent toutes, l'une après l'autre, émaner de la matière, ainsi la continuité de ses changements est une unité qui, successivement et dans toute l'étendue de l'espace, déploie toutes ses réalités infinies. La totalité des formes est donc

cette même unité que nous avons connue dans la matière ; mais dans celle-ci la totalité des formes n'est que virtuelle. La différence de la forme et de la matière, malgré leur identité, est donc celle de l'actualité et de la virtualité. Mais puisque la virtualité est un être affecté du non-être, c'est un être qui n'est pas encore, mais qui pourra être¹ ; l'actualité a, par conséquent, la priorité sur la virtualité². Il suit de là que la virtualité ou la matière n'est pas la véritable substance des choses, précisément parce qu'elle est affectée du non-être. La substance des êtres est par conséquent leur actualité ; et comme cette actualité est la forme, la forme est la véritable substance des choses. Aristote a donc raison d'accorder à la forme la priorité sur la matière, et de nommer la substance des choses leur forme substantielle³.

Examinons donc maintenant quelle est la nature de cette forme substantielle, qui constitue la substance actuelle des choses. Puisque la matière d'une chose se prête encore à des objets bien différents, une chose n'a son être que dans sa forme substantielle. Cette forme substantielle, dit Aristote à l'endroit que nous venons de citer, est l'unité de l'espèce qui se reproduit dans les différents individus ; elle n'est pas limitée par une matière, elle est la substance immatérielle. En effet, la forme substantielle qui, dans la plante, déploie ses déterminations, sa tige, ses feuilles, sa couleur, etc., survit à la matière et ne périt pas, lorsque l'individu dans le-

1. Voir ci-dessus : 2.

2. Comparez notre second chapitre : II, B, 3, c (p. 171).

3. Comparez notre second chapitre : II, B, 2, b (p. 167).

quel elle était actuelle, se flétrit. La plante qui se fane produit, par ce dépérissement, justement la vie qu'on croyait perdue. La dernière fonction de la plante est la putréfaction du fruit, qui met à découvert son noyau et y mérit ainsi les graines de la semence qui retombent dans la terre, pour y produire de nouvelles plantes. La mort d'un individu est donc la reproduction d'un grand nombre d'autres. Chaque grain renfermé dans la capsule contient la forme substantielle ; mais elle n'y a pas une existence réelle et matérielle. Bonnet autrefois l'a prétendu : cependant, dans sa théorie de l'emboîtement, toutes les parties du chêne, son tronc majestueux, ses rameaux, l'immense quantité de ses fruits et tous les arbres qui sortiront un jour de ces derniers, préexistent, selon lui, dans le gland, mais réduits sans doute à une petitesse infinie. C'est dire une absurdité pour échapper à la vérité, savoir, à l'existence idéale et immatérielle de la forme substantielle dans la semence ; tellement il est difficile de convaincre les hommes de la substantialité de la pensée ! Il est vrai que la forme substantielle a besoin encore d'une certaine matière pour exister, elle n'est pas la pensée indépendante ; mais elle est toujours la substance immatérielle qui détermine la semence, c'est-à-dire la virtualité ou la matière, à se réaliser.

L'existence de la forme substantielle, pour être idéale, se conserve même lorsqu'elle perd l'actualité dans cette matière : Aristote la nomme donc très-bien τὸ τί ἦν εἶναι. Si une rose s'est fanée, sa forme substantielle n'existe plus actuellement ; elle est une détermination passée (τί ἦν). Mais cet anéantissement de l'existence extérieure n'a pas nui à la substantialité in-

térieure de la forme, elle existe encore (τὸ εἶναι) dans la matière, mais en puissance. Ainsi, puisque la forme est la véritable substance des êtres matériels, nous voyons que leur substance est la substance immatérielle, c'est-à-dire la pensée. Ce n'est donc pas seulement la matière qui, comme unité abstraite, imite la pensée, c'est bien plus la forme qui le fait, parce que de son existence réelle elle se réduit toujours à l'existence idéale de la semence, pour retourner de nouveau à la réalité. La forme idéale est donc la pensée créatrice de toutes choses, et nous voyons comment la pensée est la seule actualité même dans le monde sensible.

Voilà pourquoi Aristote dit très-bien, dans le passage rapporté ci-dessus, que la forme substantielle est la définition ou la notion d'un objet. Tous les êtres ne sont donc que des notions (λόγοι) matérialisées. La totalité des formes est la totalité des déterminations de la Raison absolue (λόγος), qui se réalisent par la création du monde; les formes substantielles des êtres sensibles sont donc les pensées de Dieu. Les déterminations de la pensée divine ne perdent cependant pas le caractère distinctif de la pensée, qui est celui de l'universalité. Aristote a par conséquent raison d'identifier la forme substantielle d'un objet avec son genre et l'universel; le genre auquel les individus sont subordonnés, constitue leur essence.

c. De l'universalité et de l'individualité. Nous voici donc arrivés à la célèbre question de la différence qu'il y a entre les individus et les universaux. Partout Aristote agite cette question, et toujours il réfute la théorie des idées proposée par Platon. Compa-

rez dans l'extrait que nous avons fait de la *Métaphysique*, surtout le premier livre (*ἄλφα μείζων*), le septième et le huitième (Z et H), et le douzième et le treizième (M et N). Cette question qui a si long-temps occupé les philosophes, Aristote l'a déjà suffisamment résolue.

La forme substantielle, selon Aristote, est elle-même l'idée; celle-ci n'est pas une substance différente de celle de l'individu. Tout ce qu'il y a de substantiel dans l'individu, c'est le genre et l'espèce qu'il représente et qui se manifestent en lui. C'est là ce que l'individu a d'incorrutable; et plus un individu n'est que la manifestation de son espèce, plus il est grand. La particularité ne vient que de la matière, déterminée déjà auparavant d'une certaine manière, et formant l'extérieur périssable dans lequel cette forme substantielle se manifeste. Aristote l'a indiqué lui-même dans l'endroit que nous avons déjà cité souvent, et dans un autre passage¹, que nous n'avons pas transcrit dans notre abrégé de la *Métaphysique*; et, dans ce sens, l'explication qu'Albert le Grand² a donnée du principe de l'individuation, est admissible.

Toutes les difficultés de cette question viennent de la faute primitive qu'on commet en séparant les idées des individus. Cette remarque d'Aristote³ est fort juste. Les idées, en tant qu'elles ne sont pas réalisées dans un individu, mais qu'on leur accorde une existence indépendante, ne sont que de simples possibilités. La

1. *Métaph.* VIII, ch. 4, p. 170, l. 21-p. 171, l. 10.

2. Voyez notre quatrième chapitre: C, 2, b, β (p. 259).

3. Comparez notre second chapitre: III, B, 2, b (p. 185).

forme séparée de sa puissance qui est la matière, devient elle-même quelque chose de purement virtuel ; car rien n'est actuel, s'il est séparé de la puissance nécessaire à son existence. Platon en séparant les idées de la matière, en fait de simples possibilités qui manquent d'un principe actif. Les universaux qui ont seuls la substantialité, ne l'ont cependant actuellement, qu'en tant qu'ils constituent la forme substantielle des individus. On peut donc dire tout aussi bien que l'individu existe seul substantiellement, quoiqu'il n'emprunte cette substance que de l'universel. L'individu ne fait donc autre chose que réduire à l'acte la substantialité virtuelle de l'universel ; et celui-ci est lui-même cette cause efficiente qui détermine la matière virtuelle à l'existence actuelle de l'individu. Les deux opposés ne s'excluent donc plus, et leur coexistence est la vérité.

Par la solution de cette difficulté, Aristote a résolu en même temps la question, si les principes sont universels. « Le principe λ , » dit-il dans M, un en « espèce et général se reproduit dans l'infinité des individus¹. » Puisque les universaux, comme notions et pensées des objets, en sont également les véritables substances, l'unité de la pensée, en expliquant ses déterminations, n'a fait autre chose que rentrer en elle-même par l'existence actuelle même qu'elle leur donne; ce n'est donc qu'en s'individualisant que les principes parviennent à leur véritable universalité. — Ici Aristote termine la contemplation de la substance sensible pour passer à la théologie, où il considère la substance absolue qui est

1. Voyez notre second chapitre : III, B, 2, b (p. 185-186).

la pensée de la pensée. C'est de ce premier principe que nous avons encore à examiner la vérité.

5.

DE LA PENSÉE DE LA PENSÉE.

Nous avons vu que la forme est identique avec la matière, l'actualité avec la virtualité, l'universel avec l'individu. Ce qui seul change, c'est cet individu ayant cette forme et existant dans cette matière. Il change, parce qu'il n'existe que par privation, et que sa limitation se manifeste précisément par sa négation qui est le passage de sa forme à une autre forme qu'elle renfermait négativement ou virtuellement. Cette existence virtuelle de l'opposé dans l'individu est donc évidemment la cause de son changement. Ce qui, au contraire, ne peut pas passer d'un opposé à l'autre, parce qu'il les renferme tous actuellement, n'est pas susceptible de changement, comme dit Aristote à la fin du livre K¹. Ainsi le premier principe de toutes choses, réunissant nécessairement tous les opposés, doit être immuable; car les opposés, dans lesquels il pourrait passer, constituent sa propre essence. Il ne deviendrait donc que ce qu'il est déjà, c'est-à-dire il reste toujours le même. Néanmoins il n'est pas tranquille et immobile, comme un corps mort. La pensée, contenant actuellement les opposés, est cette vie intérieure, ce passage d'un opposé à l'autre, qui ne fait souffrir aucun changement à cet être, parce qu'il est lui-même tous ces opposés. L'actualité de la pensée est donc cette puissance qui se

1. Voir notre second chapitre: III, A, 3 (p. 181).

réduit à l'acte, cette forme qui se réalise dans la matière, cet universel qui perce à travers l'individu; mais au milieu de ce mouvement général, elle reste elle-même inébranlable et immobile. Le pensée est donc le premier principe, immobile lui-même, tout en étant le premier moteur de toutes choses, comme Aristote l'a exposé dans le livre A'.

Il s'ensuit d'ailleurs que cette substance immuable est toujours en actualité, comme Aristote le prétend au même endroit. Car, puisque la substance immuable réunit en elle les opposés, et que la dialectique intrinsèque de la pensée les force continuellement à passer l'un dans l'autre, leur identité est toujours actuelle. La substance immuable n'est donc jamais en puissance seulement; elle n'existe pas sous la forme d'un opposé qui soit actuel, tandis que l'autre ne serait que virtuel. Car, dans ce cas, elle serait la matière qui peut être actuelle ou non; elle est, au contraire, la substance immatérielle, qui, par son mouvement immanent, est toujours en actualité pure.

Ce principe absolu qui, par son actualité éternelle, fait passer les opposés l'un dans l'autre, et les réduit à l'identité, ne sort donc jamais de soi-même, mais reste toujours en soi. L'opposé que la pensée rencontre, ou plutôt qu'elle se suscite, est lui-même la pensée; le co-élément de la pensée est donc devenu intelligible, par cette actualité éternelle de la pensée qui l'a touché. C'est ainsi que toutes les parties de la définition de

1. Voyez notre second chapitre: III, C, 2 (p. 190).

2. Voir notre second chapitre: III, C, 5 (p. 192).

Dieu, qu'Aristote propose dans le dernier livre de la Métaphysique (Λ), sont de simples corollaires des principes que nous avons établis. Nous avons donc prouvé la vérité de cette définition d'Aristote. Dieu est l'actualité pure de la pensée qui dans le monde retrouve la pensée, qu'il y a cachée lui-même. Dieu dit que la lumière soit, et la lumière fut. La pensée ou la parole de Dieu (le *V e r b e*), c'est la création, et penser, c'est être, disait déjà Descartes, le premier fondateur de notre philosophie moderne. Cette identité de la subjectivité et de l'objectivité, de l'idée et de l'être, est le but de la philosophie encore de nos jours. Aristote a atteint ce comble de la philosophie ; sous ce point de vue, nous ne pouvons pas aller plus loin que lui. « La vérité et l'être, » dit-il déjà dans le *εἶπτον*, « dépendent l'une à l'autre ¹. » Toutes les phrases du livre Λ , dont nous avons donné dans notre second chapitre, une analyse plus détaillée que des autres livres, renferment autant de vérités. Aristote serait donc irréprochable, et nous n'aurions qu'à rentrer dans les promenades du Lycée, nous déclarer Péripatéticiens ? Oh non, sans doute ! Et ici commence la seconde partie de notre recherche, ou la part d'erreur qu'il y a dans la Métaphysique.

B.

DE LA PART D'ERREUR QUI SE TROUVE DANS LA MÉTAPHYSIQUE.

En discutant la part de vérité qu'on rencontre dans

1. Voyez votre second chapitre : I, B, 1 (p. 129).

la *Métaphysique* d'Aristote, nous avons déjà découvert en grande partie la part d'erreur qu'elle renferme. Car, pour prouver la vérité des principes de la *Métaphysique*, nous avons dû signaler les pensées intermédiaires qui enchaînent les idées d'Aristote l'une à l'autre ; de sorte qu'elles forment une suite de raisonnements irréfragables. Ces chaînons du système que nous avons fait ressortir davantage par notre déduction, n'y étaient qu'en puissance, ou cachés dans les principes explicites de la *Métaphysique*. Nous avons donc, de fait, recherché à la fois la part d'erreur qui se trouve dans la *Métaphysique* d'Aristote, c'est-à-dire l'absence de plusieurs idées qui n'y sont que virtuellement. Car les pensées d'un système qui ne s'y trouvent qu'implicitement, dussent-elles découler tout logiquement de ses principes, ne sauraient être attribuées à son auteur. Sans cela chaque philosophie serait le système absolu, puisque chacune est en puissance la vérité absolue. Critiquer un système, c'est élever ses idées au véritable système, en réduisant en acte ce qu'elles ne contiennent qu'en puissance. La grandeur d'un système consiste à nous laisser trouver facilement les moyens termes, dont il a besoin pour être ramené à la vérité absolue. Aristote à cet égard a beaucoup facilité notre tâche.

Mais, outre cela, il y a dans les principes de la *Métaphysique* et dans tout le système d'Aristote, une erreur fondamentale qu'il me reste encore à signaler. Cependant, elle est si étroitement liée à une vérité, qu'ici encore nous ne pourrions pas entièrement séparer les deux parties de notre chapitre. Ce que nous allons examiner maintenant, regarde la méthode par laquelle Aristote croit pouvoir parvenir à la connaissance des principes.

Aristote dit très-bien : « La connaissance des principes « ne saurait s'acquérir par voie de démonstration, « parce qu'ils seraient dépendants, si l'on voulait les « démontrer ¹. » Et dans un autre endroit : « Il est « impossible de prouver tout, puisque dans ce cas la « démonstration irait à l'infini ; de sorte qu'il n'y au- « rait pas du tout de preuves ². » En effet, si l'on vou-
 lait prouver les principes, ils cesseraient d'être ce qu'ils sont ; car le principe est la cause de la vérité des autres objets, et ne peut pas lui-même recevoir sa vérité d'une autre chose. Chaque démonstration suppose donc, suivant Aristote, quelques axiomes ou principes d'où elle parte ; notre philosophe a très-bien décrit la nature des sciences finies. Elles supposent les premières notions les plus générales, et en déduisent les conséquences ultérieures. Si l'on voulait prouver ces principes, il faudrait chercher des prémisses dont ils seraient la conclusion. Pour prouver ces prémisses, il faudrait les changer à leur tour en conclusions, c'est-à-dire admettre d'autres prémisses, dont ils soient les conséquences, et ainsi de suite. Et comme chaque conclusion d'un syllogisme exige deux prémisses, leur nombre doublerait à chaque syllogisme que l'on voudrait faire en arrière, pour remonter à la source première. Vouloir tout prouver, c'est donc aller à l'infini. Le syllogisme suppose donc toujours des prémisses fixes, d'où il parte et où l'entendement s'arrête ; et l'on ne peut procéder par voie de démonstration, que dans les connaissances qu'on déduit des principes, mais non pas dans celles des principes mêmes.

1. Voir notre second chapitre : I, C, second problème (p. 131).

2. Voyez notre second chapitre : II, A, 1, b, α , $\beta\beta$ (p. 146).

Jusqu'ici nous suivons Aristote. Il distingue les sciences de l'entendement de la science spéculative. Puisque la dernière est la connaissance des principes, elle ne procède pas par voie de démonstration. Mais comment parvenons-nous à la connaissance des principes ? Aristote dit à la fin du neuvième livre : « Saisir et énoncer ces êtres « simples, c'est la vérité ; ne pas les saisir, l'ignorance. « On ne saurait se tromper à l'égard des êtres simples ; « on peut seulement les penser, ou ne pas les penser ; « les penser, c'est la vérité »¹. Aristote admet donc, en quelque sorte, une intuition immédiate des principes. Et dans d'autres écrits il développe cette idée encore davantage : « Les principes sont clairs par eux-mêmes, ils se manifestent nécessairement à nous par leur propre éclat ; la dialectique est le chemin, qui nous conduit aux principes. Elle considère les objets que l'expérience nous présente ; et en nous faisant voir les difficultés et les contradictions qu'ils renferment, elle nous mène à la vérité. L'expérience n'est donc pas la source de notre connaissance des principes, mais elle fortifie la vue pour discerner les principes ».

Il est encore vrai que la dialectique nous porte aux principes. La pensée dont la nature intérieure consiste à passer dialectiquement d'un opposé à l'autre et à poser toujours leur identité actuelle, nous élève de degré en degré, par toutes les catégories de la raison, au premier principe des choses ou à la pensée absolue qui, comme pensée de la pensée, identifie les opposés suprêmes, le sujet et l'objet, et contient tous les autres qui leur sont

1. Voir notre second chapitre : II, B, 3, c (p. 173).

inférieurs. Ce mouvement immanent de la pensée absolue est donc tout aussi bien la substance de la vérité elle-même que la méthode pour la saisir; il est à la fois principium essendi et principium cognoscendi, comme s'exprimait l'école. Le contenu de la philosophie n'est pas différent de sa forme; et le principe actuel est lui-même sa méthode. C'est ainsi seulement que nous possédons une méthode absolue, irrépréhensible, parce qu'elle n'est que la marche intrinsèque de la chose elle-même. Que fait Aristote au contraire? Il manque de méthode, comme les anciens en général; ils ont la vérité en substance, et vivent, pour ainsi dire, dans cette jouissance. Le moyen-âge se repaît de formes et ne peut se défaire de ce formalisme aride. Il était réservé à la philosophie moderne, de ne pas tuer le contenu par la forme et d'élever la philosophie à la hauteur d'une science exacte par la découverte de cette méthode immanente. Elle est une démonstration, si l'on veut, mais non pas une démonstration moyennant le syllogisme de l'entendement. Le principe n'est pas mis à la tête sans démonstration, comme une assertion gratuite, de sorte que tout le système manquerait de base. Mais le développement intrinsèque des opposés et leur retour à l'identité absolue de la pensée est la démonstration spéculative dont nous restons, en quelque sorte, les spectateurs tranquilles, ne faisant qu'obéir aux mouvements de la pensée absolue qui nous entraîne involontairement par sa dialectique objective.

La méthode d'Aristote est, au contraire, subjective. Il n'est pas empirique sans doute, et ne croit pas que la sensation soit la source de nos connaissances. Au con-

traire, nous l'avons entendu dire dans l'introduction de la *Métaphysique* ' « que la sagesse est éloignée le plus « des sensations, parce que celles-ci ne nous donnent « que des connaissances particulières ». Mais il s'adresse pourtant à l'expérience pour y découvrir ses principes intelligibles; et c'est ici que réside la part d'erreur que nous devons signaler. Il n'appartient qu'à un génie comme Aristote de découvrir la vérité par l'expérience. Car les sensations sont communes à tous les hommes; elles sont les connaissances les plus faciles et celles que nous recevons les premières. Mais ce n'est pas au vulgaire des hommes que ces sensations fortifient la vue, pour apercevoir les principes. Il faut que l'idée spéculative telle qu'Aristote, par exemple, l'avait reçue de Platon, soit déjà toute présente à l'esprit, s'il veut dans l'expérience découvrir les principes. La méthode d'Aristote est donc individuelle, et a péri avec lui; nous avons vu dans le premier chapitre (A) qu'il n'a pu fonder une école spéculative, parce qu'il manquait d'une méthode scientifique.

Mais rejetterons-nous l'expérience et nous abandonnerons-nous entièrement aux élans de notre pensée? On pourrait alors nous reprocher d'avoir substitué les rêves de notre imagination au mouvement de la Raison absolue: c'est ici que l'expérience vient à notre secours. Si le résultat de nos pensées, trouvé indépendamment de l'expérience, s'accorde avec ce que celle-ci nous présente, nous voyons que nous n'avons été que les vases purs qui ont recueilli l'or de la pensée absolue,

1. Voir notre second chapitre: I, A, 1, a (p. 119).

sans l'avoir souillé de leurs substances terrestres. Si l'expérience nous désavoue, au contraire, nous avons substitué à la marche mesurée de la pensée absolue les saillies inconsidérées de l'imagination et de l'entendement humains.

C.

RAPPORT DE LA MÉTAPHYSIQUE A LA PHILOSOPHIE DE NOS TEMPS.

Par les développements que nous avons donnés jusqu'ici dans ce chapitre nous avons résolu en même temps la question : « Quelles sont les idées de la Métaphysique qui subsistent encore aujourd'hui, ou qui pourraient entrer utilement dans la philosophie de notre siècle ? » Car toutes les vérités que nous avons découvertes dans la Métaphysique subsistent encore, par là même qu'elles sont des vérités ; et la philosophie de notre siècle s'en servirait utilement, puisqu'elle doit réunir toutes les vérités qui se trouvent éparses dans les différents systèmes. C'est dans ce sens que Cousin a fondé en France l'éclectisme. Aussi n'y a-t-il aucun principe, aucune catégorie, aucune pensée, aucune vérité enfin de la Métaphysique d'Aristote, qui ne soit maintenue, par exemple, dans la logique de Hegel. Cependant il y en a quelques-unes que la philosophie moderne pourrait avec fruit employer plus souvent qu'elle ne l'a fait jusqu'ici. Je ne signale que celle de l'acte et de la puissance, dont je me suis servi dans ce mémoire plus souvent que d'ordinaire, non seulement dans le dessein de prouver son importance pour la philosophie

en général, mais encore parce que la nécessité m'y forçait en quelque sorte ; car on ne peut mieux expliquer Aristote que par lui-même.

Ainsi tous les principes de la Métaphysique sont conservés dans la philosophie de notre siècle ; Aristote a cela de commun avec les vrais philosophes de toutes les époques. Mais ce qui le distingue encore de tous les autres, c'est que non seulement nous pouvons adopter tous ses principes, mais que son génie philosophique, ayant, par le caractère de sa méthode, su porter le flambeau de la vérité dans chaque partie et, pour ainsi dire, dans le moindre coin de l'univers, il offre dans tous ses autres écrits à la philosophie spéculative les matériaux les plus riches et si bien préparés que nous pouvons immédiatement les employer. Les ouvrages d'Aristote sont à cet égard un trésor inépuisable, mais presque inconnu à présent ; la Métaphysique cependant en restera toujours le diamant le plus précieux. C'est à la réhabilitation de ce génie que j'ai voulu contribuer dans ce mémoire, en appréciant la valeur philosophique de la Métaphysique, et en déterminant son plan dont l'harmonie a été si long-temps contestée.

• • •
FIN.

TABLE DES MATIÈRES.

DE L'EXAMEN CRITIQUE DE LA MÉTAPHYSIQUE D'ARISTOTE.

	pages.
vant-propos du libraire-éditeur.	v
INTRODUCTION de l'examen critique. — Point de vue sous lequel sera traitée d'abord cette question. — division de cette dissertation.	1-4
CHAPITRE 1. — Hypothèses sur la composition du livre d'Aristote intitulé Métaphysique.	5-114
A.	
Notes historiques sur le sort des manuscrits autographes d'Aristote en général, et de ses éditions dans l'antiquité.	5-16
B.	
Données historiques et hypothèses sur le temps dans lequel la Métaphysique a paru pour la première fois sous sa forme et son titre actuels.	17-23
C.	
Le nom de la Métaphysique n'est point authentique.	23-27
D.	
Hypothèses sur les morceaux et dissertations primitives, qui ont servi à la confection de la Métaphysique.	28-114
I.	
Les trois derniers livres XIII-XIV (A, M, N) formaient un tout sous le titre de <i>Περὶ φιλοσοφίας</i> en trois livres.	28-78

	pages.
a.	
Le treizième et le quatorzième livre de la Métaphysique sont les deux premiers livres de l'ouvrage <i>Περὶ φιλοσοφίας</i> .	28-39
b.	
Le troisième livre <i>Περὶ φιλοσοφίας</i> est identique avec le douzième de la Métaphysique.	39-48
c.	
Preuves générales de l'identité de l'ouvrage <i>Περὶ φιλοσοφίας</i> avec les trois derniers livres de la Métaphysique.	48-54
d.	
Les trois livres <i>Περὶ φιλοσοφίας</i> avaient aussi le titre <i>Περὶ τἀγαθοῦ</i> et <i>Περὶ ἰδεῶν</i> : ce qui fournit de nouvelles preuves de leur identité avec les trois derniers livres de la Métaphysique.	54-73
e.	
Réfutation de l'hypothèse, selon laquelle le premier (A), le onzième (K), et le douzième livre (Λ) de la Métaphysique répondent aux trois livres <i>Περὶ φιλοσοφίας</i> .	73-78
2.	
Examen du second livre de la Métaphysique nommé <i>Ἄλλατων</i> .	78-94
3.	
Hypothèses suivant lesquelles on a détaché le huitième, le sixième et le cinquième livre de la Métaphysique.	94-105
a.	
Examen du huitième livre de la Métaphysique (H).	95-98
b.	
Examen du sixième livre de la Métaphysique (E).	98-10

.C.

Examen du cinquième livre de la Métaphysique (Δ) : *Περὶ τῶν ποσαχῶς λεγομένων.* 100-105

4.

Le dixième, le neuvième et le troisième livre sont, à l'instar du cinquième, des écrits isolés qui ont eu des titres spéciaux, 105

a.

Le dixième livre (Δ) portait, comme écrit indépendant, les titres *Περὶ μονάδος*, *Περὶ ἐναντίων* ἢ *ἐκλογή τῶν ἐναντίων.* 106-109

b.

Le troisième livre (B) était un écrit indépendant sous le titre *Ἀπορήματα*, le neuvième (Θ) sous celui de *Περὶ τῆς κατ' ἐνέργειαν οὐσίας.* 109-110

5.

Le résultat de cette analyse est l'hypothèse générale que les divers livres de la Métaphysique sont des ouvrages particuliers qui ont paru isolément sous des titres spéciaux. 110-114

CHAPITRE 2. — Analyse de la Métaphysique d'Aristote comme preuve intrinsèque de l'unité du plan et de l'harmonie qui y règne. 115-199

Division de tout l'ouvrage de la Métaphysique. 115-116

1.

Introduction (livres 1-111). 116-145

A.

De la sagesse et des principes qui en sont l'objet. — Livre premier (*ἄλφα μίζον*). — De la sagesse. 118-128

	pages.
1.	
Définition de la sagesse.	118-121
a. L'expérience enseigne ce qui est; la science, le pourquoi.	118-119
b. Les opinions reçues prouvent que la sagesse est la science des principes et des premières causes.	119-120
c. But et prix de la sagesse.	120-121
2.	
Exposition des systèmes des devanciers d'Aristote, pour prouver que la philosophie a toujours été la recherche des principes.	121-125
Il y a quatre principes des choses.	121
a. La cause matérielle.	122
b. La cause efficiente.	122
c. La cause finale.	123
d. La cause formelle.	123
3.	
Critique des philosophes qui ont posé l'un ou l'autre de ces principes.	125-128
a. La cause matérielle.	125-126
b. Critique des Pythagoriciens.	126
c. Réfutation de la théorie des idées.	127
d. Résultat de cette exposition historique.	127
B.	
Le premier principe de la vérité absolue. — Livre second (ἀληθὴ ἐλαττον). — De la vérité.	128-130
1. La philosophie est la science de la vérité.	128

TABLE DES MATIÈRES.

313

	pages.
l'unité du principe qui est l'objet de la vérité.	129
degré d'exactitude dont une science est susceptible end de la nature de son objet.	129

C.

ités que présente la recherche des principes. — Livre sième (B). — Problèmes métaphysiques.	130-143
--	----------------

er problème.	130
l problème.	131
ème problème.	132
ème problème.	132
ième problème.	133
ie problème.	134
me problème.	135
me problème.	135
ème problème.	136
ne problème.	137
ne problème.	138
ème problème.	138
ème problème.	139
zième problème.	139
ième problème.	140
ne problème.	140
ptième problème.	141

II.

ogie.	143-177
on de l'Ontologie.	143-144

A.

is de l'Ontologie.	144-161
--------------------	----------------

I.

nature de cette science. — Livre quatrième (1'). De l'unité de la science.	144-150
---	----------------

	pages.
a. Unité de cette science.	144-146
b. L'Ontologie s'occupe aussi des axiomes et des principes du syllogisme.	146
α. Du principe de contradiction.	146
αα. C'est le principe le plus sûr.	146
66. La preuve de ce principe n'est qu'indirecte et négative.	146-147
γγ. Réfutation des doctrines qui pèchent contre ce principe.	147-149
δ. Principium exclusi tertii.	149

2.

Définitions ontologiques, — livre cinquième (Δ). — Définitions (περι τῶν ποσαχῶς λεγομένων).	150
Chap. 1. Ἀρχή.	150-151
Chap. 2. Αἴτιον.	151-152
Chap. 3. Στοιχείον.	152
Chap. 4. Φύσις.	152
Chap. 5. Ἀναγκαῖον.	152
Chap. 6. Τὸ ἐν.	152
Chap. 7. Τὸ ὄν.	153
Chap. 8. Οὐσία.	153
Chap. 9. Ταυτό.	155
Chap. 10. Ἀντικείμενα.	156
Chap. 11. Πρότερα καὶ ὕστερα.	156
Chap. 12. Δύναμις, ἀδύνατον, δυνατόν.	156
Chap. 13. Ποσόν.	157
Chap. 14. Ποῖόν.	157
Chap. 15. Πρὸς τι.	157
Chap. 16. Τέλειον.	157
Chap. 17. Πέρας.	158
Chap. 18. Καθ' αὐτό.	158
Chap. 19-22. Διάθεσις, ἕξις, πάθος, στήρησις.	158
Chap. 23. Ἔχεν.	159
Chap. 24. Ἐκ τινος εἶναι.	159
Chap. 25-26. Μέρους, ὅλον.	159

TABLE DES MATIÈRES.

315

	pages:
Chap. 27. Κολοβόν.	160
Chap. 28. Γένος.	160
Chap. 29. Ψῦδες.	160
Chap. 30. Συμβεβηκός.	161

B.

Objet de l'Ontologie. — Livre sixième (E). — De l'être (περὶ τοῦ ὄντος).	161-176
---	---------

1.

De l'être qui n'appartient pas à l'Ontologie.	161
a. Différence entre la philosophie, la physique et les mathématiques.	161
b. L'être accidentel n'est pas l'objet d'une science, et ses principes sont passagers en quelque façon.	162
c. De l'être par rapport au vrai et au faux.	163

2.

Livre septième (Z). — De la substance sensible (περὶ τῆς τῶν αἰσθητῶν οὐσίας). — De l'être sous le point de vue de toutes les catégories et principalement de la substance.	164-169
a. De la base et du fondement.	164
b. De la forme substantielle.	165
c. De l'universel.	167
Livre huitième (H). — Continuation.	
d. De la forme et de la matière par rapport à l'acte et à la puissance.	168

3.

Livre neuvième (Θ). — περὶ τῆς κατ' ἐνέργειαν οὐσίας.	
— De l'être par rapport à l'acte et à la puissance.	169-173
a. De la virtualité.	169
b. De l'actualité.	170
c. Comparaison de la virtualité et de l'actualité.	171

	pages.
C.	
De l'unité de l'être, en tant qu'il est. — Livre dixième (1). — De l'unité (<i>περι μονάδος</i>).	173-176
1. Différents sens de l'unité.	173
2. Identité de l'unité et de l'être.	174
3. Des catégories qui ont leur source dans l'unité et dans la pluralité.	175
III.	
Théologie (livres XI-XIV).	177-198
Division de la Théologie.	177
A.	
Livre onzième (κ). — Récapitulation.	178-181
1. Principal objet de la philosophie première.	178
2. La vérité ne se trouve pas dans les phénomènes du monde sensible, mais dans le monde intellectuel.	179
3. Du changement et du mouvement par rapport au pre- mier principe. L'infini n'est pas le principe que nous cherchons.	179
B.	
Réfutation de la théorie des nombres et des idées. — Livre treizième (μ). <i>περι ιδεών α'</i> .	181-189
1.	
Les êtres mathématiques n'ont pas une existence indépen- dante des choses sensibles.	181-184
2.	
Les nombres et les idées ne sont pas le premier principe des choses.	184-187
a. Des nombres.	184
b. Des idées.	185
Livre quatorzième (ν.) — Continuation (<i>περι ιδεών β'</i>).	187

3.

La substance immuable et éternelle ne saurait se trouver dans les êtres que nous venons de considérer.	187-189
a. Elle ne dérive pas de principes opposés.	187
b. La substance éternelle n'est pas composée d'éléments.	187
c. L'unité et les nombres ne sont pas les principes du Bon et du Beau.	188

C.

De la nature de la substance immuable. — Livre douzième (Λ). — De Dieu (<i>περι τᾶρχθού</i>).	189-198
---	---------

1.

Les principes sont à la fois universels et particuliers.	189-190
--	---------

2.

Il existe une substance éternelle qui est le principe immobile de tout mouvement.	190-192
---	---------

3.

Dieu ou l'intelligence éternelle qui meut sans se mouvoir est la pensée de la pensée.	192-194
---	---------

4.

Preuves de l'unité de ce principe.	194-198
------------------------------------	---------

CHAPITRE III. De la manière dont il faut se représenter la composition de la Métaphysique d'Aristote.	199-211
But de ce chapitre.	199-200

A.

De la manière dont les grands ouvrages d'Aristote ont été mis dans l'ordre actuel.	200-216
--	---------

1.

De la méthode dont se sert Aristote pour la composition de ses ouvrages.	200
--	-----

	pages.
a. Il fut le premier qui entra dans de grands détails, sans perdre de vue les principes.	200-201
b. Les grands ouvrages d'Aristote sont des réunions d'écrits indépendants.	201-202
c. Changement que les écrits antérieurs ont dû subir pour cet effet.	202-203
2.	
Explication des catalogues de Diogène de Laerte et de l'Anonyme.	203-205
3.	
Exemples d'ouvrages d'Aristote rédigés de la manière indiquée.	205-216
a.	
De la composition de l'ouvrage d'Aristote intitulé <i>Ethica Nicomachea</i> .	206-209
b.	
De la réunion de tous les livres physiques en un grand ouvrage.	209-216
α.	
Première partie de la Physique.	209-211
6.	
Seconde partie de la Physique.	211-214
γ.	
Troisième partie de la Physique.	214
δ.	
Quatrième partie de la Physique.	214-216
B.	
Aristote a-t-il rédigé et publié lui-même la <i>Métaphysique</i> ?	216-227

1.

Aristote a rédigé sa *πρώτη φιλοσοφία*, d'après son propre témoignage. 216-219

2.

De la place que la Métaphysique a occupé dans l'ensemble des ouvrages physiques. 219-222

3.

La publication de la rédaction complète de la Métaphysique n'a eu lieu que quelques siècles après Aristote. 222-227

C.

Comment Aristote a-t-il procédé dans la rédaction de sa Métaphysique ? 227-239

1.

Première rédaction. 227-230

2.

Seconde rédaction. 230-234

3.

Troisième édition. 234-236

4.

Quatrième édition. 236-237

5.

Conclusion tirée de cette recherche. 237-239

Récapitulation. Plan et contenu de cet examen critique de la Métaphysique d'Aristote. 239-241

CHAPITRE 4. — De la position de la Métaphysique et de l'autorité dont elle a joui dans l'histoire de la philosophie. 242-268

A.

En quoi consiste l'influence d'un système sur les systèmes ultérieurs. 242-244

B.

De la position d'Aristote dans l'histoire de la philosophie. 244-249

C.

Traces ^{diverses} de l'influence de la Métaphysique dans l'histoire de la philosophie. 249-268

1.

Dans l'antiquité. 250-254

a.

Stoïciens. 250

b.

Plotin. 250-252

c.

Proclus. 252-254

2.

Dans le moyen-âge. 254-262

a.

Arabes 255-258

α.

Avicenne. 255-256

ε.

Averroës. 256-258

b.

Scholastiques. 258-262

α.

Scotus Erigène. 258

TABLE DES MATIÈRES.

321

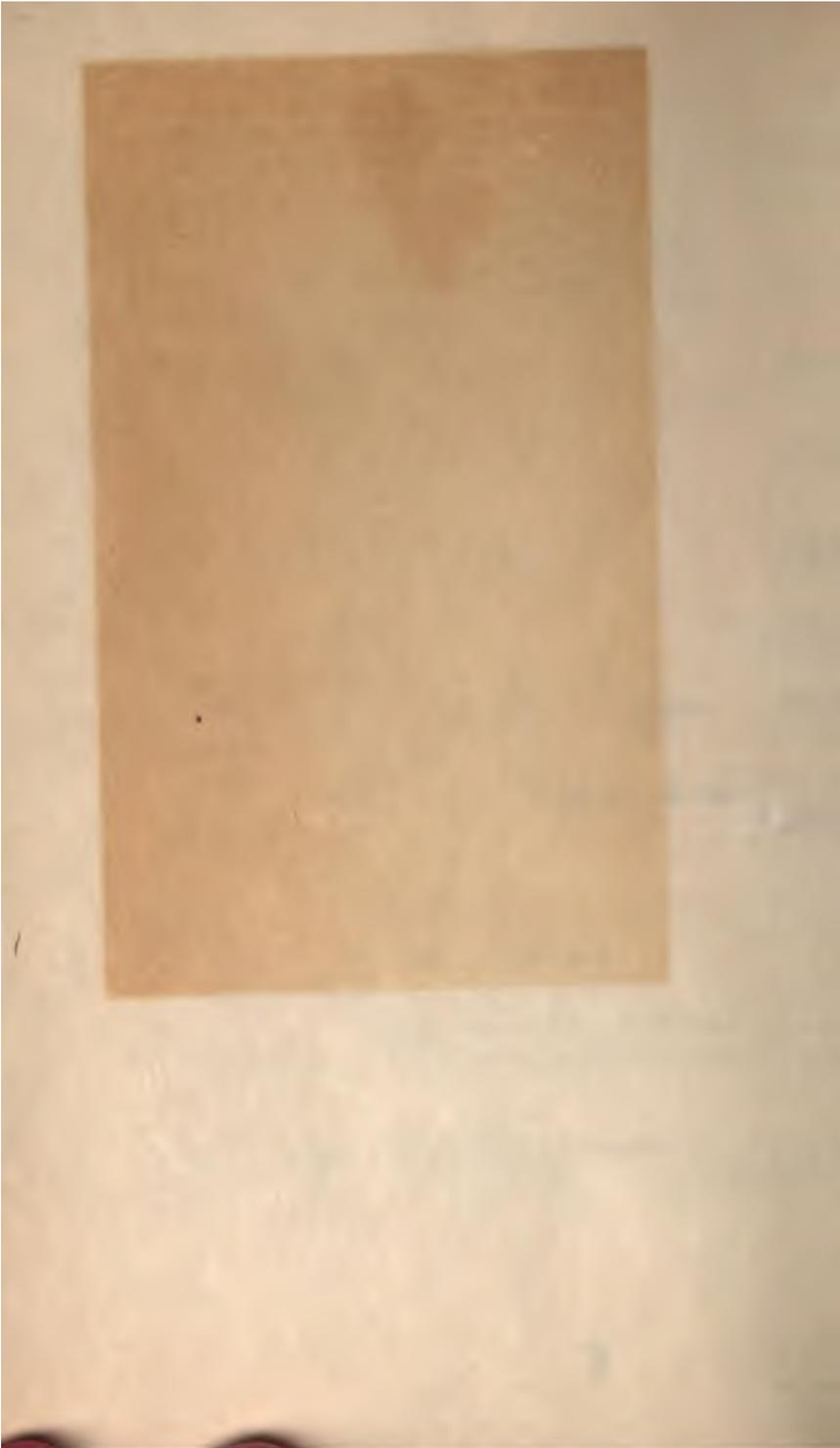
pages.

Albert le Grand.	β.	259-264
Saint Thomas.	γ.	264
Dans les temps modernes.	δ.	262-267
Giordano Bruno.	α.	262-264
Spinosà.	β.	264
Leibnitz.	γ.	264-267
Schelling.	δ.	267
Conclusion de ce chapitre.	ε.	267-268
CHAPITRE 5. — Appréciation de la Métaphysique d'Aristote.		
	A.	
De la part de vérité qui se trouve dans la Métaphysique d'Aristote.		269-300
	1.	
Le principe infini qui est le milieu entre deux opposés, se trouve dans l'enchaînement de la pensée.		272-280
	2.	
Les principes du syllogisme appartiennent aussi à la Métaphysique.		280-285

	pages.
	5.
De l'unité substantielle des êtres.	284-287
	4.
De la forme et de la matière, de l'actualité et de la virtualité, de l'universalité et de l'individualité.	287-298
	a.
De la forme et de la matière.	287-292
	b.
De la virtualité et de l'actualité.	292-295
	c.
De l'universalité et de l'individualité.	295-298
	5.
De la pensée de la pensée.	298-500
	B.
De la part d'erreur qui se trouve dans la Métaphysique.	500-506
	C.
Rapport de la Métaphysique à la philosophie de nos temps.	506-507

FIN DE LA TABLE.





This book should be returned to the Library on or before the last date stamped below.

A fine of five cents a day is incurred by retaining it beyond the specified time.

Please return promptly.

3884415
JAN 17 1972 H
RECEIVED

Ga 113.335
Examen critique de l'ouvrage d'Aris
Widener Library 006041129



3 2044 085 102 200