

Aristote

Métaphysique

Traduction (éd. de 1953) de J. Tricot (1893-1963)

Éditions Les Échos du Maquis (ePub, PDF), v. : 1,0, janvier 2014.

Livre I • A

1 (980a-982a) < *Sensation, expérience, art, science, sagesse.* >

980a21 Tous les hommes désirent naturellement savoir ; ce qui le montre, c'est le plaisir causé par les sensations, car, en dehors même de leur utilité, elles nous plaisent par elles-mêmes, et, plus que toutes les autres, les sensations visuelles. En effet, non seulement pour agir, mais même lorsque nous ne nous
25 proposons aucune action, nous préférons, pour ainsi dire, la vue à tout le reste. La cause en est que la vue est, de tous nos sens, celui qui nous fait acquérir le plus de connaissances et nous découvre une foule de différences. — Par nature, les animaux sont doués de sensations, mais, chez les uns, la sensation n'engendre pas la mémoire, tandis qu'elle l'engendre chez les autres. Et c'est pourquoi ces
980b21 derniers sont à la fois plus intelligents et plus aptes à apprendre que ceux qui sont incapables de se souvenir ; sont seulement intelligents, sans posséder la faculté d'apprendre, les êtres incapables d'entendre les sons, tels que l'abeille et tout autre genre d'animaux pouvant se trouver dans le même cas ; au contraire,
25 la faculté d'apprendre appartient à l'être qui, en plus de la mémoire, est pourvu du sens de l'ouïe.

Quoi qu'il en soit, les animaux autres que l'homme vivent réduits aux images et aux souvenirs ; ils ne participent que faiblement à la connaissance empirique, tandis que le genre humain s'élève jusqu'à l'art et aux raisonnements. C'est de la mémoire que provient l'expérience pour les hommes : en effet, une multiplicité de souvenirs de la même chose **981a** en arrive à constituer finalement une seule expérience ; et l'expérience paraît bien être à peu près de même nature que la science et l'art, avec cette différence toutefois que la science et l'art adviennent aux hommes par l'intermédiaire de l'expérience, car *l'expérience a créé l'art*, comme le dit Polos avec raison, *et le manque d'expérience, la chance.* 5 L'art naît lorsque, d'une multitude de notions expérimentales, se dégage un seul jugement universel, applicable à tous les cas semblables. En effet, former le jugement que tel remède a soulagé Callias, atteint de telle maladie, puis Socrate, puis plusieurs autres pris individuellement, c'est le fait de l'expérience ; mais juger que tel remède a soulagé 10 tous les individus de telle constitution, rentrant dans les limites d'une classe déterminée, atteints de telle maladie, comme, par exemple, les phlegmatiques, les bilieux ou les fiévreux, cela relève de l'art.

Cela dit, au regard de la pratique l'expérience ne semble en rien différer de l'art ; et même nous voyons des hommes d'expérience obtenir plus de succès que ceux qui possèdent une notion sans l'expérience. 15 La cause en est que l'expérience est une connaissance de l'individuel, et l'art, de l'universel. Or, toute pratique et toute production portent sur l'individuel ; ce n'est pas l'homme, en effet, que guérit le médecin traitant, sinon par accident, mais Callias ou Socrate, ou quelque autre individu ainsi désigné, qui se 20 trouve être accidentellement un homme. Si donc on possède la notion sans l'expérience, et

que, connaissant l'universel, on ignore l'individuel qui y est contenu, on commettra souvent des erreurs de traitement, car ce qu'il faut guérir, c'est l'individu. — Il n'en est pas moins vrai que nous pensons ²⁵ d'ordinaire que le savoir et la faculté de comprendre appartiennent plutôt à l'art qu'à l'expérience, et que nous jugeons les hommes d'art supérieurs aux hommes d'expérience, dans la pensée que la sagesse, chez tous les hommes, accompagne plutôt le savoir : et cela, parce que les uns connaissent la cause et que les autres ne la connaissent pas. En effet, les hommes d'expérience savent bien qu'une chose est, mais ils ignorent le pourquoi, tandis que les hommes d'art connaissent le pourquoi et la cause. Pour la même ³⁰ raison encore, nous estimons que les chefs, dans toute entreprise, méritent une plus grande considération que les manoeuvres, et sont plus savants **981b** et plus sages : c'est parce qu'ils connaissent les causes de ce qui se fait, tandis que les manoeuvres sont semblables à ces choses inanimées qui agissent, mais agissent sans savoir ce qu'elles font, à la façon dont le feu brûle ; seulement, tandis que les êtres inanimés accomplissent chacune de leurs fonctions par une tendance naturelle, pour les manoeuvres c'est par ⁵ habitude. Ainsi, ce n'est pas l'habileté pratique qui rend, à nos yeux, les chefs plus sages, c'est parce qu'ils possèdent la théorie et connaissent les causes. — Et, en général, la marque distinctive du savant, c'est la capacité d'enseigner, et c'est encore pourquoi nous croyons que l'art est plus véritablement science que l'expérience, puisque ce sont les hommes d'art, et non les autres, qui sont capables d'enseigner. ¹⁰ — En outre, nous ne regardons d'ordinaire aucune de nos sensations comme étant une sagesse, bien qu'elles nous fournissent les connaissances les plus autorisées sur les choses individuelles ; mais elles ne nous disent le pourquoi de rien, pourquoi, par exemple, le feu est chaud : elles se bornent à constater qu'il est chaud.

C'est donc à bon droit que celui qui, le premier, trouva un art quelconque, dégagé des sensations communes, excita l'admiration des hommes ; ce ne ¹⁵ fut pas seulement en raison de l'utilité de ses découvertes, mais pour sa sagesse et sa supériorité sur les autres. Puis les arts nouveaux se multiplièrent, dirigés, les uns vers les nécessités de la vie, les autres vers son agrément ; or toujours les inventeurs de ces derniers arts ont été considérés comme plus sages que les autres, et cela, parce que leurs sciences ne ²⁰ tendent pas à l'utilité. De là vient que tous ces différents arts étaient déjà constitués, quand on découvrit ces sciences qui ne s'appliquent ni au plaisir, ni aux nécessités, et elles prirent naissance dans les contrées où régnait le loisir. Aussi l'Égypte a-t-elle été le berceau des arts mathématiques, car on y laissait de grands loisirs à la caste sacerdotale.

²⁵ Nous avons indiqué, dans l'*Éthique* ², quelle différence il y a entre l'art, la science et les autres disciplines du même genre. Mais le but de notre présente

² *Éthique à Nicomaque*, VI, 3, 1139b 14 à 4, 1140b 8 (...)

discussion, c'est de montrer que, sous la dénomination de sagesse [*σοφία*], chacun entend communément ce qui traite des premières causes et des premiers principes ; aussi, comme nous l'avons dit plus haut, juge-t-on d'ordinaire l'homme d'expérience supérieur à l'homme ³⁰ qui a simplement une sensation quelconque, l'homme d'art supérieur à l'homme d'expérience, l'architecte au manoeuvre, et les sciences théorétiques **982a** aux sciences pratiques. Il est donc évident, dès maintenant, que la Sagesse est une science qui a pour objet certaines causes et certains principes.

2 (982a-983a) < *Nature de la Philosophie.* >

Et puisque cette science est l'objet de notre recherche, ce qu'il faudra examiner, c'est de quelles ⁵ causes et de quels principes la Sagesse est la science. Si on considère les jugements qu'on porte d'ordinaire sur le sage, la réponse à cette question pourra sans doute en recevoir beaucoup plus de clarté.

Nous concevons d'abord le sage comme possédant la connaissance de toutes les choses, dans la mesure où cela est possible, c'est-à-dire sans avoir la science de chacune d'elles en particulier. Ensuite, celui qui ¹⁰ est capable de connaître les choses difficiles et malaisément accessibles à la connaissance humaine, on admet que celui-là est un sage (car la connaissance sensible étant commune à tous les hommes, est facile, et n'a rien à voir avec la Sagesse). En outre, celui qui connaît les causes avec plus d'exactitude, et celui qui est plus capable de les enseigner sont, dans toute espèce de science, plus sages. De plus, parmi les sciences, celle que l'on choisit pour elle-même et à ¹⁵ seule fin de savoir, est considérée comme étant plus vraiment Sagesse que celle qui est choisie en vue de ses résultats. Enfin, une science dominatrice est, à nos yeux, plus une sagesse que la science qui lui est subordonnée : ce n'est pas, en effet, au sage à recevoir des lois, c'est à lui d'en donner ; ce n'est pas lui qui doit obéir à autrui, c'est à lui, au contraire, que doit obéir celui qui est moins sage.

²⁰ Tels sont donc, en nature et en nombre, les jugements qu'on porte d'ordinaire sur la Sagesse et les sages. Or, parmi les caractères que nous venons de voir, la connaissance de toutes choses appartient nécessairement à celui qui possède au plus haut degré la science de l'universel, car il connaît, d'une certaine manière, tous les cas particuliers qui tombent sous l'universel. Ensuite, ces connaissances-là, je veux dire les plus universelles, sont, à tout prendre, les plus difficiles à acquérir pour les hommes, car elles sont les plus éloignées des perceptions ²⁵ sensibles. En outre, les sciences les plus exactes sont celles qui sont les plus sciences des principes, car celles qui partent de principes plus abstraits sont plus exactes que celles qui se tirent de principes plus complexes : l'Arithmétique, par exemple, est plus exacte que la Géométrie. Disons encore qu'une science est d'autant plus propre à l'enseignement qu'elle approfondit davantage les causes, car ³⁰ enseigner c'est dire les causes pour chaque chose.

De plus, connaître et savoir pour connaître et savoir, c'est là le caractère principal de la science qui a pour objet le suprême connaissable : en effet, celui qui préfère connaître pour connaître choisira avant tout **982b** la science par excellence, et telle est la science du suprême connaissable ; or, le suprême connaissable, ce sont les premiers principes et les premières causes, car c'est grâce aux principes et à partir des principes que tout le reste est connu, et non pas, inversement, les principes, par les autres choses qui en dépendent. Enfin, la science maîtresse, et qui est supérieure à toute science subordonnée, est celle qui connaît en vue de quelle fin chaque chose doit être faite, fin qui est, dans chaque être, son bien, et, d'une manière générale, le souverain Bien dans l'ensemble de la Nature.

Toutes ces considérations montrent que c'est sur la même science que vient s'appliquer le nom en question : il faut que ce soit une science qui spéculer sur les premiers principes et les premières causes, ¹⁰ car le bien, c'est-à-dire la fin, est l'une des causes. — Qu'elle ne soit pas, d'autre part, une science poétique [*ποιειν*]³, c'est ce que montre aussi l'histoire des plus anciens philosophes. C'est, en effet, l'étonnement qui pousse, comme aujourd'hui, les premiers penseurs aux spéculations philosophiques. Au début, leur étonnement porta sur les difficultés qui se présentaient les premières à l'esprit ; puis, s'avancant ainsi peu à peu, ils étendirent leur exploration à ¹⁵ des problèmes plus importants, tels que les phénomènes de la Lune, ceux du Soleil et des Étoiles, enfin la genèse de l'Univers. Or apercevoir une difficulté et s'étonner, c'est reconnaître sa propre ignorance (c'est pourquoi même l'amour des mythes est, en quelque manière, amour de la Sagesse, car le mythe est un assemblage de merveilleux). Ainsi donc, si ce fut bien pour échapper à l'ignorance que ²⁰ les premiers philosophes se livrèrent à la philosophie, c'est qu'évidemment ils poursuivaient le savoir en vue de la seule connaissance et non pour une fin utilitaire. Et ce qui s'est passé en réalité en fournit la preuve : presque toutes les nécessités de la vie, et les choses qui intéressent son bien-être et son agrément avaient reçu satisfaction, quand on commença à rechercher une discipline de ce genre. Je conclus que, manifestement, nous n'avons en vue, ²⁵ dans notre recherche, aucun intérêt étranger. Mais, de même que nous appelons libre celui qui est à lui-même sa fin et n'existe pas pour un autre⁴, ainsi cette science est aussi la seule de toutes les

³ On traduit désormais *ποιειν* plutôt par science *poiétique*, pour éviter la confusion avec la compréhension habituelle de « poésie » et « poétique ». *Pοιειν* veut dire faire, réaliser, produire, fabriquer quelque chose en général, une oeuvre, un outil, un objet. Mais le terme désigne aussi « poésie ». Les sciences poiétiques sont distinctes des sciences pratiques et des sciences théorétiques. Tr. Ross : « That it is not a science of production is clear even from the history of the earliest philosophers. » (N.d.É.)

⁴ Cf. Politique, I, 4, 1254a 14.

sciences qui soit une discipline libérale, puisque seule elle est à elle-même sa propre fin.

Aussi est-ce encore à bon droit qu'on peut estimer plus qu'humaine sa possession. De tant de manières, en effet, la nature de l'homme est esclave, que, ³⁰ suivant Simonide,

Dieu seul peut jouir de ce privilège,

et qu'il ne convient pas que l'homme ne se borne pas à rechercher la science qui est à sa mesure. Si donc il y a quelque vérité dans ce que racontent les poètes, et si la jalousie est naturelle à la divinité, c'est bien **983a** dans ce cas qu'elle devrait, semble-t-il, surtout s'exercer, et tous ceux qui excellent dans ce savoir auraient un sort misérable. Mais il n'est pas admissible que la divinité soit jalouse⁵ (disons même, avec le proverbe, que *les poètes sont de grands menteurs*), et on ne doit pas non plus penser qu'une autre science puisse surpasser celle-là en dignité. En effet, ⁵ la science la plus divine est aussi la plus élevée en dignité, et seule la science dont nous parlons doit être, à un double titre, la plus divine : car une science divine est à la fois, celle que Dieu posséderait de préférence et qui traiterait des choses divines. Or la science dont nous parlons est seule à présenter, en fait, ce double caractère : d'une part, dans l'opinion courante, Dieu est une cause de toutes choses et un principe, et, d'autre part, une telle science, Dieu seul, ou du moins Dieu principalement, peut la posséder. ¹⁰ Toutes les autres sciences sont donc plus nécessaires qu'elle, mais aucune ne l'emporte en excellence.

Cependant son acquisition doit, en un sens, nous faire aboutir à un état d'esprit qui est à l'opposé de celui où nous nous trouvons au début de nos recherches. Tout homme, avons-nous dit, commence par s'étonner de ce que les choses sont ce qu'elles sont ; il en est comme dans le cas des marionnettes, qui se meuvent d'elles-mêmes aux regards de ceux qui n'en ont pas encore considéré la cause, ou pour ¹⁵ les solstices, ou encore pour l'incommensurabilité de la diagonale : il semble, en effet, étonnant à tout le monde qu'une quantité donnée ne puisse être mesurée même par l'unité minima. Or, on doit finir par l'étonnement contraire, et, suivant le proverbe, par ce qui est meilleur, comme cela arrive aussi dans nos exemples, dès qu'on est instruit de ²⁰ la cause : car rien ne surprendrait autant un géomètre que si la diagonale devenait commensurable !

Nous avons ainsi établi la nature de la science que nous cherchons, et aussi le but que doivent atteindre notre recherche et toute notre investigation.

⁵ Cf. *Timée*, 29e ; *Phèdre*, 247a.

3 (983a - 984b) < *La recherche de la cause chez les premiers philosophes grecs : cause matérielle, cause efficiente et cause finale.* >

Il est donc manifeste que la science que nous avons à acquérir est celle des causes premières (puisque nous disons que nous connaissons chaque chose, ²⁵ seulement quand nous pensons connaître sa première cause). Or les causes se disent en quatre sens. En un sens, par cause nous entendons la substance [ουσία] formelle ou quiddité [το τι εν ειναι]⁶ (en effet, la raison d'être d'une chose se ramène en définitive à la notion [λογος] de cette chose, et la raison d'être première est cause et principe) ; en un autre sens encore, la cause est ³⁰ la matière ou le substrat ; en un troisième sens, c'est le principe d'où part le mouvement ; en un quatrième, enfin, qui est l'opposé du troisième, la cause, c'est la cause finale ou le bien (car le bien est la fin de toute génération et de tout mouvement). Nous avons suffisamment approfondi ces principes **983b** dans la *Physique* ⁷ ; rappelons cependant ici les opinions de ceux qui, avant nous, se sont engagés dans l'étude des êtres, et qui ont philosophé sur la vérité, car il est évident qu'eux aussi parlent de certains principes et de certaines causes. Cette revue sera profitable pour notre recherche actuelle : ⁵ ou bien, en effet, nous découvrirons une autre espèce de cause, ou bien notre confiance sera affermie dans notre présente énumération.

La plupart des premiers philosophes ne considéraient comme principes de toutes choses que les seuls principes de nature matérielle. Ce dont tous les êtres sont constitués, le point initial de leur génération et le terme final de leur corruption, alors ¹⁰ que la substance persiste sous la diversité de ses déterminations : tel est, pour eux, l'élément, tel est le principe des êtres. Ils croient pouvoir en tirer cette conséquence qu'il n'y a ni génération, ni destruction, étant donné que cette nature première subsiste toujours : de même que nous ne disons pas non plus que Socrate est engendré au sens absolu quand il devient beau ou musicien, ni qu'il périt quand il ¹⁵ abandonne ces manières d'être, parce que le substrat demeure, à savoir Socrate lui-même. C'est de cette façon que les philosophes dont nous parlons assurent qu'aucune des autres choses ne naît ni ne se corrompt, car il doit y avoir une réalité quelconque, soit une, soit multiple, d'où tout le reste est engendré, mais qui elle-même est conservée.

Quant au nombre et à la nature des principes de ce genre, les philosophes ne sont pas tous d'accord. ²⁰ Thalès, le fondateur de cette sorte de philosophie, dit que le principe est l'Eau (c'est pourquoi aussi il déclarait que la Terre flotte sur l'Eau) ; il fut conduit sans doute à cette croyance en observant que toutes

⁶ Tr. Ross : « In one of these we mean the substance, i.e. the essence (...) » (N.d.É.)

⁷ II, 3, 7 (...)

choses se nourrissent de l'humide et que le chaud lui-même en procède et en vit (or ce dont les choses ²⁵ viennent est, pour toutes, leur principe). Telle est l'observation qui lui fit adopter cette manière de voir, et aussi cet autre fait que les semences de toutes choses ont une nature humide et que l'Eau est l'origine de la nature des choses humides. — D'après certains, les anciens cosmologistes aussi, bien antérieurs à la génération actuelle, et qui furent les premiers à traiter des dieux, se seraient figuré la Nature de la même manière. Effectivement, ils ³⁰ donnent l'Océan et Téthys comme auteurs de la génération du Monde, et ils disent que le serment des Dieux se fait par l'eau, à laquelle les poètes donnent le nom de Styx : ce qu'il y a de plus ancien est, en effet, ce qu'il y a de plus respectable, et on jure par ce qu'il y a de plus respectable. Quant à **984a** savoir si cette opinion sur la Nature est, en fait, primitive et ancienne, c'est un point qui est sans doute très incertain ; toujours est-il que ce fut, dit-on, la doctrine déclarée de Thalès au sujet de la cause première des choses. En ce qui concerne Hippon, en effet, nul ne songerait à le placer parmi ces philosophes, en raison de la médiocrité de sa pensée. — ⁵ Anaximène et Diogène posent l'Air comme antérieur à l'Eau, et, parmi les corps simples, ils lui donnent la préférence comme principe, tandis que, pour Hippase de Métaponte et Héraclite d'Éphèse c'est le Feu. — Empédocle compte comme éléments les quatre corps simples ; il le fait en ajoutant un quatrième, la Terre, à ceux dont nous venons de parler ; ces éléments subsistent toujours et ne sont soumis ¹⁰ au devenir que par augmentation ou diminution quantitative, soit qu'ils s'unissent pour former une unité, soit qu'ils se divisent à partir de cette unité. — Anaxagore de Clazomène, l'aîné d'Empédocle, mais dont la pensée semble appartenir à un âge postérieur, admet des principes en nombre infini : presque toutes ces choses, dit-il, qui sont formées de parties semblables, à la façon dont le sont l'Eau ou le Feu, ne sont sujettes à la génération et à la destruction que d'une seule manière, à savoir par l'union ou la ¹⁵ séparation des parties ; elles ne naissent, ni ne périssent d'une autre façon, mais elles subsistent éternellement.

Tous ces philosophes donnent donc à penser, semble-t-il, qu'il n'y a qu'une seule cause, celle qui est dite de nature matérielle. Mais à ce point de leur marche, la réalité elle-même leur traça la voie, et les obligea à une recherche plus approfondie. Qu'on suppose tant qu'on voudra, en effet, que toute ²⁰ génération et toute corruption procèdent d'un unique principe ou de plusieurs, pourquoi cela arrive-t-il, et quelle en est la cause ? Ce n'est assurément pas le substrat qui est lui-même l'auteur de ses propres changements⁸. Par exemple, ce n'est ni le bois, ni l'airain qui est la cause du changement de l'un et de l'autre ; ce n'est pas le bois qui fait le lit, ni l'airain, ²⁵ la statue, mais il y a quelque autre chose qui est cause du changement. Et rechercher cette autre chose, c'est rechercher l'autre principe, ou, comme nous dirions, ce dont vient le commencement du mouvement. Or les philosophes

⁸ Cf. *De la génération et de la corruption*, II, 9, 335b 29.

qui, tout à fait au début, s'attachèrent à cette recherche dont nous avons parlé, et qui énoncèrent l'unité du substrat, ne s'étaient pas mis en peine de cette difficulté ; mais quelques-uns, du moins, parmi ceux qui ³⁰ affirmaient cette unité, ont succombé en quelque sorte sous la question qu'ils avaient soulevée : ils soutiennent que l'Un est immobile, et, par suite, la Nature entière, et cela, non seulement en ce qui concerne la génération et la corruption (car c'est là une conception qui, dès l'origine, a rallié tous les esprits), mais même en ce qui concerne tout autre changement, **984b** quel qu'il soit ; et cette doctrine leur est particulière. Parmi ceux qui énoncent l'unité du Tout, nul n'est donc parvenu à la conception de la cause en question, exception faite peut-être pour Parménide, et encore est-ce dans la mesure où il suppose qu'il y a non seulement une cause, mais aussi, en un certain sens, deux causes. Mais pour les philosophes qui admettent plusieurs éléments, tels que le ⁵ chaud et le froid, ou le Feu et la Terre, il leur est plus aisé d'indiquer la cause efficiente : ils attribuent, en effet, au Feu la nature motrice, et à l'Eau, à la Terre et aux autres éléments, la passivité contraire.

Après eux, comme de tels principes, une fois découverts, se révélaient encore insuffisants pour engendrer la nature des êtres, des philosophes, contraints ¹⁰ de nouveau, ainsi que nous l'avons dit, par la vérité elle-même, cherchèrent un autre principe causal. En effet, l'existence ou la production du bien et du beau dans les choses n'a probablement pour cause ni le Feu, ni la Terre, ni un autre élément de cette sorte, et il n'est même pas vraisemblable que ces philosophes l'aient pensé. D'autre part, rapporter au hasard et à la fortune une oeuvre si ¹⁵ grandiose n'était pas non plus raisonnable. Aussi quand un homme vint dire qu'il y a dans la Nature, comme chez les animaux, une Intelligence, cause de l'ordre et de l'arrangement universel, il apparut comme seul en son bon sens en face des divagations de ses prédécesseurs. Nous savons, à n'en pouvoir douter, qu'Anaxagore adopta ces vues, mais on dit qu'il eut pour devancier Hermotime de Clazomène. ²⁰ Quoi qu'il en soit, ceux qui professaient cette doctrine, en même qu'ils posèrent la cause du bien comme principe des êtres, en firent aussi cette sorte de principe qui donne le mouvement aux êtres.

4 (984b - 985b) < Examen des philosophies antéplatoniciennes. >

On peut soupçonner Hésiode d'avoir, le premier, recherché une solution semblable, et, avec lui, tous ceux, quels qu'ils soient, qui ont posé l'Amour ou le Désir pour principe des êtres, comme ²⁵ Parménide l'a fait, lui aussi. Ce dernier, construisant la genèse de l'Univers :

<Aphrodite> a créé l'Amour, dit-il, le premier de tous les dieux.

Et Hésiode :

Bien avant toutes choses fut le Chaos,

Puis ensuite la Terre aux larges flancs...

Et l'Amour, qui brille entre tous les immortels.

Tant il fallait que se trouvât dans les êtres une ³⁰ cause capable de donner le mouvement et l'ordre aux choses ! Quant à savoir à qui attribuer la priorité de cette doctrine, qu'il nous soit permis de renvoyer à plus tard notre sentence. — Mais on s'aperçut que les opposés du Bien étaient présents aussi dans la nature ; que non seulement l'ordre et le beau s'y ^{985a} trouvaient, mais aussi le désordre et le laid, et même que le mal l'emportait sur le bien, et le laid sur le beau. De là vient qu'un autre philosophe introduisit l'Amitié et la Haine : chacun de ces deux principes est la cause de l'un de ces deux effets, car si on poursuivait le raisonnement d'Empédocle, et si on le prenait dans son esprit et non dans son expression ⁵ littérale qui n'est qu'un balbutiement, on trouverait que l'Amitié est la cause du bien, et la Haine, celle du mal. Par conséquent, si l'on soutenait qu'Empédocle, en un sens, a mentionné, et mentionné le premier, le Bien et le Mal comme principes, peut-être aurait-on raison, s'il est vrai que la cause de tous les biens est le Bien lui-même, [et la cause des maux, le Mal].

¹⁰ Ces philosophes, disons-nous, ont évidemment atteint jusqu'ici deux des causes que nous avons distinguées dans la *Physique* ⁹, à savoir la matière et le principe du mouvement ; seulement, ils l'ont fait d'une manière vague et obscure, comme dans les combats se conduisent les soldats mal exercés, qui ¹⁵ s'élancent de tous côtés et portent souvent d'heureux coups, sans que la science y soit pour rien : de même, ces philosophes ne semblent pas savoir ce qu'ils disent, car on ne les voit presque jamais, ou peu s'en faut, recourir à leurs principes. C'est ainsi qu'Anaxagore ne se sert de l'Intelligence que comme un *deus ex machina* pour la formation de son Univers : quand il est embarrassé d'expliquer pour quelle cause telle chose est nécessaire, il tire alors ²⁰ sur la scène l'Intelligence, mais, dans les autres cas, c'est à de tous autres principes plutôt qu'à l'Intelligence qu'il attribue la production du devenir¹⁰. — Empédocle, lui, bien qu'il se serve des causes plus que ce dernier, ne le fait pourtant pas suffisamment, et, dans leur usage, il ne parvient pas à se mettre d'accord avec lui-même. Souvent, du moins, chez lui, c'est l'Amitié qui sépare, et c'est la Haine qui ²⁵ unit. Quand, en effet, le Tout est divisé en ses éléments sous l'action de la Haine, le Feu se rassemble en une seule masse, en même temps que chacun des autres éléments ; inversement, quand, sous l'action de l'Amitié se produit l'union des éléments, les parties de chaque élément sont de nouveau forcées de se séparer les unes des autres. — Quoi qu'il en soit, Empédocle, s'écartant de ses devanciers, introduisit ³⁰ le premier la cause en question en la divisant, en ne faisant pas du principe du mouvement un principe unique, mais en posant deux

⁹ II, 3, 7.

¹⁰ Cf. *Phédon*, 97c, 99 (...)

principes différents et même contraires. En outre, il fut le premier à reconnaître quatre éléments de nature matérielle ; cependant, il ne s'en sert pas comme s'ils étaient quatre, mais comme s'ils étaient deux seulement, 985b d'une part, le Feu pris en soi, et, d'autre part, ses opposés, ramassés en une seule nature, à savoir la Terre, l'Air et l'Eau. On peut d'ailleurs s'en rendre compte à la lecture de son poème.

Tels sont donc, disons-nous, la nature et le nombre des principes dont ce philosophe a fait état. — Leucippe et son associé Démocrite prennent pour 5 éléments le Plein et le Vide, qu'ils appellent respectivement l'Être et le Non-Être. De ces principes, le Plein et le Solide, c'est l'Être : le Vide et le Rare, le Non-Être (c'est pourquoi, à leur sens, le Non-Être n'a pas moins d'existence que l'Être, le Vide n'existant pas moins que le Corps). Ce sont là les causes des êtres, au sens de cause matérielle. Et de même que 10 ceux qui admettent l'unité de la substance prise comme sujet engendrent tous les autres êtres au moyen de modifications de cette substance, en posant le Rare et le Dense comme principes des modifications, c'est de la même manière que ces philosophes prétendent que les différences dans les éléments sont les causes de toutes les autres qualités. Seulement, ces différences sont, d'après eux, au nombre de trois : la figure, l'ordre et la position. Les différences de 15 l'être, disent-ils, ne viennent que de la proportion, du contact et de la tournure. Or la proportion, c'est la figure, le contact c'est l'ordre, et la tournure, c'est la position : ainsi A diffère de N par la figure, AN [diffère] de NA par l'ordre, et Z , de N par la position. — Quant au problème du mouvement : d'où, ou comment, les êtres le possèdent, ces philosophes l'ont, 20 comme les autres, négligemment passé sous silence¹¹.

Tel est donc sur les deux causes en question, le point où, à notre sentiment, paraissent s'être arrêtées les recherches de nos prédécesseurs.

5 (985b - 987a) < Suite de l'examen. — Les Pythagoriciens, les Éléates. — La cause formelle. >

Au temps de ces philosophes, et même avant eux, ceux qu'on désigne sous le nom de Pythagoriciens se consacrèrent les premiers aux mathématiques 25 et les firent progresser. Nourris dans cette discipline, ils estimèrent que les principes des mathématiques sont les principes de tous les êtres. Et comme de ces principes les nombres sont, par nature, les premiers, et que, dans les nombres, les Pythagoriciens croyaient apercevoir une multitude d'analogies avec tout ce qui est et devient, plus qu'ils n'en apercevaient dans le Feu, la Terre et l'Eau (telle détermination 30 des nombres étant la justice, telle autre l'âme et l'intelligence, telle autre le temps critique, et de même, pour ainsi dire, pour chacune des autres déterminations) ; comme il voyaient, en outre, que des

¹¹ Cf. *Traité du Ciel*, III, 2, 300b 8.

nombres exprimaient les propriétés et les proportions musicales ; comme, enfin, toutes les autres choses leur paraissaient, dans leur nature entière, être formées à la ressemblance des nombres, ^{986a} et que les nombres semblaient être les réalités primordiales de l'Univers : dans ces conditions, ils considérèrent que les principes des nombres sont les éléments de tous les êtres, et que le Ciel tout entier est harmonie et nombre. Et toutes les concordances qu'ils pouvaient relever, dans les nombres et la ⁵ Musique, avec les phénomènes du Ciel et ses parties et avec l'ordre de l'Univers, ils les réunissaient et les faisaient entrer dans leur système ; et, si une lacune se révélait quelque part, ils procédaient en hâte aux additions nécessaires pour assurer la complète cohérence de leur théorie. Par exemple, la Décade paraissant être un nombre parfait et embrasser toute la nature des nombres, ils disent que les ¹⁰ Corps célestes en mouvement sont au nombre de dix ; mais comme les Corps visibles ne sont que neuf, pour ce motif ils en supposent un dixième, l'Antiterre¹².

Nous avons traité de tous ces points par ailleurs¹³, avec plus de précision. Mais si nous y revenons, c'est pour apprendre de ces philosophes aussi ce qu'ils posent comme principes, et comment leurs principes ¹⁵ tombent sous les causes que nous avons déjà énumérées. Or, à cet égard, il apparaît qu'ils estiment, eux aussi, que le nombre est principe, à la fois comme matière des êtres et comme constituant leurs modifications et leurs états. Les éléments du nombre sont le Pair et l'Impair ; le Pair est infini, l'Impair, fini ; l'Un procède de ces deux éléments, car il est ²⁰ à la fois pair et impair, et le nombre procède de l'Un ; et l'ensemble du Ciel, comme il a été dit, est nombres.

D'autres, parmi ces mêmes philosophes, reconnaissaient dix principes, qu'ils rangent en deux séries parallèles :

Limite et Illimité,
Impair et Pair,
Un et Multiple,
Droit et Gauche,
Mâle et Femelle,
²⁵ en Repos et Mû,
Rectiligne et Courbe,
Lumière et Obscurité,
Bon et Mauvais,

¹² Les neuf Corps visibles sont la Sphère des Étoiles fixes, les Sphères des sept planètes, et la Terre. — Sur l'Anti-terre (αντιχθων), cf. *Traité du Ciel*, II, 13, 293a 18.

¹³ *Traité du Ciel*, II, 13, 293a 23 - 293b 20.

Carré et Oblong.

Sensiblement la même paraît avoir été la doctrine d'Alcméon de Crotoné, soit que celui-ci ait reçu ses idées des Pythagoriciens, ou ces derniers, d'Alcméon, car il florissait au temps de la vieillesse de Pythagore, ³⁰ et les doctrines professées sont presque identiques. Il dit, en effet, que la plupart des choses humaines vont par deux, désignant par là non pas des contrariétés définies comme celles des Pythagoriciens, mais des contrariétés prises au hasard : par exemple, le Blanc et le Noir, le Doux et l'Amer, le Bien et le Mal, le Grand et le Petit. Ainsi donc, ce philosophe a émis des idées informes sur le reste, tandis que **986b** les Pythagoriciens se sont expliqués clairement sur le nombre et la nature de leurs contrariétés. — De ces deux écoles tout ce que nous pouvons donc retenir, c'est que les contraires sont les principes des êtres, et l'une d'elles peut même nous renseigner sur le nombre et la nature de ces principes. Mais quant ⁵ à la façon dont il est possible de les ramener aux causes dont nous avons parlé, c'est ce qui n'a pas été nettement articulé par ces philosophes ; ils semblent pourtant ranger leurs éléments sous l'idée de matière, puisque c'est à partir de ces éléments, pris comme parties immanentes de toutes choses, qu'est, selon eux, constituée et façonnée la substance.

La pensée des anciens philosophes qui ont admis la pluralité des éléments de la nature, est suffisamment ¹⁰ connue par ce qui précède. Il en est d'autres, au contraire, qui ont professé que le Tout est une seule réalité, mais l'excellence de l'exposition n'est pas la même chez tous, ni la conformité avec les faits. Quoi qu'il en soit, la discussion de leurs doctrines ne peut en aucune façon rentrer dans le cadre de notre présent examen des causes. En effet, ils ne procèdent pas à la manière de certains physiologues ¹⁵ qui, posant l'Être comme un, n'engendrent pas moins toutes choses à partir de l'Un considéré comme matière. Leur doctrine est d'une autre sorte : tandis que les physiologues se donnent en plus le mouvement, puisqu'ils engendrent le Tout, les philosophes dont nous parlons prétendent, au contraire, que le Tout est immobile. Voici cependant un point qui n'est pas étranger à notre examen actuel. Parménide paraît s'être attaché à l'unité formelle, et Méliissus à l'unité matérielle ; aussi cette unité est-elle ²⁰ pour le premier, finie, et, pour le second, infinie. Quant à Xénophane, le plus ancien des partisans de l'unité (car Parménide, fut, dit-on, son disciple), il n'a rien précisé, et il ne semble avoir saisi la nature d'aucune des deux causes. Mais, promenant son regard sur l'ensemble de l'Univers matériel, il assure que l'Un est Dieu. Ces philosophes doivent donc, ²⁵ comme nous l'avons dit, demeurer à l'écart de notre présente investigation, et, d'une façon absolue, deux d'entre eux, dont les conceptions sont, en vérité, par trop grossières, à savoir Xénophane et Méliissus. Au contraire, Parménide semble raisonner ici avec plus de pénétration. Persuadé que, hors de l'Être, le Non-Être n'est pas, il pense que nécessairement une seule chose est, à savoir l'Être lui-même, et qu'il n'existe rien d'autre (c'est là un point que ³⁰ nous avons exposé plus clairement dans la

*Physique*¹⁴) ; mais contraint de s'incliner devant les faits, d'admettre à la fois l'unité formelle et la pluralité sensible, il en vient à poser deux causes, deux principes : le Chaud et le Froid, autrement dit le Feu 987a et la Terre, et, de ces deux principes, il range l'un, le Chaud, avec l'Être, et l'autre avec le Non-Être.

De ce que nous avons dit et des doctrines des philosophes avec lesquels nous venons de conférer, voilà donc tout ce que nous avons recueilli : d'une part, les plus anciens philosophes regardent le principe comme corporel (car l'Eau et le Feu, et 5 les éléments analogues sont des corps) ; chez les uns, ce principe corporel est unique, chez les autres il est multiple, mais les uns comme les autres le posent comme étant de nature matérielle ; — d'autre part, certains philosophes admettent cette cause et une autre en plus, celle d'où naît le mouvement, cause qui est unique chez les uns, double chez les autres.

¹⁰ Jusqu'à l'École Italique exclusivement, les autres philosophes se sont donc trop brièvement expliqués sur ces principes, sous cette réserve toutefois, ainsi que nous l'avons dit, qu'ils se trouvent faire appel à deux espèces de causes, et que l'une d'elles, la cause originaire du mouvement, est posée par les uns comme étant unique, et par les autres comme étant double. Les Pythagoriciens ont parlé dans le même sens, de deux principes, mais ils ont ajouté ¹⁵ les deux particularités suivantes. D'abord, le Limité, ou l'Un, et l'Illimité ne sont pas, pensaient-ils, certaines autres réalités, telles que le Feu, la Terre ou un autre élément de cette sorte, mais c'est l'Illimité même et l'Un même qui sont la substance des choses dont ils sont affirmés, et c'est pourquoi ils disaient que le nombre est la substance de toutes choses. Telle est la manière dont ils se sont expliqués sur ce ²⁰ point. En second lieu, au sujet de l'essence [*το τι εστι*], c'est eux qui ont commencé à raisonner et à définir ; seulement ils ont procédé d'une façon par trop simpliste. En effet, ils définissaient superficiellement, et, en outre, le premier nombre auquel était applicable la définition donnée, ils le considéraient comme l'essence de la chose définie : comme si on croyait le double et la dyade identiques parce que la dyade ²⁵ est la première chose dont le double est affirmé ! Mais, sans doute, l'essence du double et de la dyade n'est-elle pas la même, sinon l'Un serait multiple ; c'est là du reste une conséquence qu'ils n'hésitaient pas à tirer.

Des anciens philosophes et de leurs successeurs, tel est donc tout ce que nous pouvons retenir.

6 (987a - 988a) < La théorie platonicienne des Idées. >

Après les philosophes dont nous venons de parler, survint la théorie de Platon, en accord le plus ³⁰ souvent avec celle des Pythagoriciens, mais qui a aussi ses caractères propres, bien à part de la philosophie de l'École Italique.

¹⁴ I, 2, 3.

— Dès sa jeunesse, Platon, étant devenu d'abord ami de Cratyle et familier avec les opinions d'Héraclite, selon lesquelles toutes les choses sensibles sont dans un flux perpétuel et ne peuvent être objet de science, demeura par la 987b suite fidèle à cette doctrine. D'un autre côté, Socrate, dont les préoccupations portaient sur les choses morales, et nullement sur la Nature dans son ensemble, avait pourtant, dans ce domaine, cherché l'universel, et fixé, le premier, la pensée sur les définitions. Platon accepta son enseignement, mais 5 sa formation première l'amena à penser que cet universel devait exister dans des réalités d'un autre ordre que les choses sensibles : il est impossible, en effet, croyait-il, que la définition commune existe dans aucun des objets sensibles individuels, de ceux du moins qui sont en perpétuel changement. Guidé par ces raisons, il donna alors à de telles réalités le nom d'*Idées* [*ιδεα*]¹⁵, disant, d'autre part, que les choses sensibles sont séparées des Idées et sont toutes dénommées d'après elles : c'est, en effet, par participation 10 qu'existe la pluralité sensible, univoque à l'égard des Idées. Quant à cette *participation*, Platon ne modifiait que le nom : les Pythagoriciens, en effet, disent que les êtres existent par *imitation* des nombres ; pour Platon, c'est par une *participation*, le mot seul est changé. Toutefois cette participation ou imitation des Idées, quelle en peut être la nature : c'est là une recherche qu'ils ont laissée dans l'indécision. — De plus, outre les choses sensibles et les Idées, Platon admet qu'il existe les 15 Choses mathématiques, qui sont des réalités intermédiaires, différentes, d'une part, des objets sensibles, en ce qu'elles sont éternelles et immobiles, et, d'autre part, des Idées, en ce qu'elles sont une pluralité d'exemplaires semblables, tandis que l'Idée est en elle-même une réalité une, individuelle et singulière. — Les Idées étant causes pour les autres choses, il estima que les éléments des Idées sont les éléments 20 de tous les êtres ; ainsi, en tant que matière, les principes des Idées sont le Grand et le Petit, et, en tant que substance formelle, c'est l'Un, car c'est à partir du Grand et du Petit, et par participation du Grand et du Petit à l'Un, que naissent les Nombres idéaux. — Que pourtant l'Un soit la substance même, et non le prédicat d'une autre chose de laquelle on dit qu'elle est une, Platon en tombe d'accord avec les Pythagoriciens ; que les nombres soient les causes de la substance des autres êtres, il l'admet encore 25 pareillement avec eux. Mais remplacer l'Infini, qu'ils concevaient comme simple, par une Dyade, et constituer l'Infini avec le Grand et le Petit, voilà l'apport personnel de Platon. Un autre point qui lui est particulier, c'est qu'il place les nombres en dehors des objets sensibles, tandis que les Pythagoriciens prétendent que les choses mêmes sont nombres, et, d'autre part, ne posent pas les Choses mathématiques comme des êtres intermédiaires entre les Idées et le sensible. S'il sépara ainsi du monde sensible l'Un 30 et les Nombres, contrairement aux Pythagoriciens, et s'il introduisit les Idées, ce fut en raison de ses recherches d'ordre logique (car ses prédécesseurs ne possédaient

¹⁵ Le mot *Idée* au sens platonicien, est rendu soit par *ιδεα*, comme dans le présent passage, soit par *ειδος* (et surtout le pluriel *ειδη*). (...)

aucune connaissance de la Dialectique) ; si, d'autre part, il pose la Dyade indéfinie comme seconde nature, cela tient à ce que les Nombres, à l'exception des Nombres impairs, naissent facilement de la Dyade, comme de quelque matière **988a** plastique. Pourtant c'est le contraire qui se passe en réalité, et l'opinion de ces philosophes n'est pas rationnelle. De la matière ils font sortir, en effet, une multiplicité de choses, tandis que, suivant eux, la forme n'engendre qu'une seule fois ; mais, au contraire, il est manifeste que d'une seule matière on ne tire qu'une seule table, tandis que l'artiste, qui applique la forme, fabrique, tout en étant un, ⁵ plusieurs tables. Il en est de même du mâle par rapport à la femelle : celle-ci est fécondée par un seul accouplement, mais le mâle féconde plusieurs femelles ; c'est là pourtant une image du rôle que jouent ces principes.

Telle est donc la façon dont Platon a défini sa doctrine sur les points en question. Les considérations qui précèdent montrent avec évidence qu'il ne s'est servi que de deux sortes de causes : de la cause ¹⁰ formelle et de la cause matérielle (en effet, les Idées sont causes de l'essence pour toutes les autres choses, et l'Un, à son tour, est cause pour les Idées) ; et cette matière, qui est substrat (et de laquelle se disent les Idées, pour les choses sensibles, et l'Un, pour les Idées), c'est la Dyade, c'est le Grand et le Petit. Platon a encore placé, dans l'un de ces deux éléments, la cause du bien, et dans l'autre, celle du mal, doctrine ¹⁵ que déjà, avons-nous dit, cherchaient à soutenir certains philosophes de l'âge antérieur, tels qu'Empédocle et Anaxagore.

7 (988a - 988b) < Rapport des systèmes examinés avec les quatre causes aristotéliennes. >

C'est brièvement et sommairement que nous venons de passer en revue les philosophes qui ont disserté des principes et de la vérité, et que nous avons examiné la manière dont, en fait, ils en ont ²⁰ parlé. Cette étude nous a néanmoins permis de faire une constatation importante : c'est que nul de ceux qui ont traité du principe et de la cause n'a rien énoncé qui puisse rentrer dans

les causes que nous avons nous-mêmes déterminées dans la *Physique*¹⁶. Tous, obscurément il est vrai, paraissent avoir comme pressenti quelque'une d'entre elles. En effet, les uns parlent du principe comme d'une matière, qu'ils le supposent un ou multiple, et qu'ils le posent comme ²⁵ corporel ou incorporel : pour Platon, par exemple, c'est le Grand et le Petit, pour l'École Italique, l'Indéterminé, pour Empédocle, le Feu, la Terre, l'Eau et l'Air, pour Anaxagore, l'infinité des homéométries. Tous ces philosophes ont ainsi entrevu cette espèce de cause, et aussi tous ceux pour qui ³⁰ c'est l'Air, ou le Feu, ou l'Eau, ou même un élément plus dense que le Feu mais plus subtil que l'Air, puisque telle est, au dire de certains, la nature de l'élément primitif.

Ces philosophes ne se sont donc attachés qu'à la cause matérielle. — Certains autres ont eu en vue le principe d'où vient le mouvement : par exemple, ceux qui prennent l'Amitié ou la Haine, ou l'Intelligence, ou l'Amour, comme principe. — Mais, en ce qui concerne la quiddité et la substance formelle, ³⁵ aucun ne l'a clairement dégagée¹⁷ ; et ceux qui l'ont approchée de plus près sont encore les partisans des **988b** Idées. En effet, ils ne voient pas dans les Idées la matière du monde sensible, ni dans l'Un la matière des Idées, et elles ne sont pas davantage pour eux la source d'où vient le mouvement (ce seraient plutôt, disent-ils, des causes d'immobilité et de repos), mais ils présentent les Idées comme la ⁵ quiddité de chacune des autres choses, et l'Un comme la quiddité des Idées. — Quant à la cause finale des actions, des changements et des mouvements, nos devanciers admettent bien sa causalité, en un sens, mais ils n'en ont pas parlé au sens suivant lequel la cause finale est, comme telle, naturellement cause. Ceux qui, en effet, parlent de l'Intelligence ou de l'Amitié, présentent ces causes comme un bien, mais non pas comme une fin des êtres pris dans leur ¹⁰ existence ou leur devenir, puisque au contraire, d'après eux, ce sont là les causes de leurs mouvements. De même, ceux qui assurent que l'Un

¹⁶ Les causes *matérielle, formelle, efficiente et finale*. « En un premier sens, on appelle cause la matière à laquelle la chose est immanente et dont elle est faite : c'est ainsi que l'airain est cause de la statue, et l'argent de la coupe, ainsi que le genre de l'airain et le genre de l'argent. En un autre sens, la cause, c'est la forme et le paradigme, c'est-à-dire la définition de la quiddité et ses genres ; ainsi pour l'octave, c'est le rapport de deux à un et, d'une manière générale, le nombre ; la cause consiste aussi dans les parties de la définition. En un autre sens encore, la cause est le principe premier du changement et du repos ; c'est en ce sens que l'auteur d'une décision est cause de son action, que le père est cause de son enfant, et que, d'une manière générale, l'argent est cause de ce qui est fait, et ce qui fait changer de ce qui est changé. La cause est aussi la fin, c'est-à-dire la cause finale ; c'est ainsi qu'une promenade a pour cause finale la santé. » *Physique*, II, 3, 194b-195a. Cf. Δ, 2. (N.d.É.)

¹⁷ Cf. *De la génération des animaux*, V, 1, 778b 5.

ou l'Être est un bien, disent que c'est la cause de la substance, mais non pas que c'est en vue de cette cause que les êtres sont ou deviennent. Il leur arrive ainsi, en quelque sorte, tout à la fois de dire et de ne pas dire que le Bien est cause, car il s'agit, pour eux, non ¹⁵ pas du Bien en lui-même, mais du bien cause par accident. — L'exactitude de notre analyse des causes, tant en ce qui concerne leur nombre que leur nature, est donc confirmée, semble-t-il, par le témoignage de tous ces philosophes, en raison de leur impuissance même à atteindre une autre cause. En outre, il est évident que, dans la recherche des principes, ou bien c'est de toutes ces façons qu'il faut les considérer, ou bien c'est de quelque'une d'entre elles seulement.

Il nous reste à parcourir les difficultés qui peuvent ²⁰ se présenter en ce qui concerne le langage que chacun de ces philosophes a tenu, et son attitude, à l'égard des principes.

8 (988b - 990a) < Critique des systèmes antérieurs à Platon. >

Les philosophes pour qui l'Univers est un, et qui admettent une seule nature comme sa matière, matière corporelle et possédant l'étendue, tombent évidemment dans une foule d'erreurs. En effet, ils ²⁵ posent seulement les éléments des corps sensibles, à l'exclusion des êtres incorporels, alors qu'il existe aussi des êtres incorporels. Et puis, en s'efforçant d'expliquer les causes de la génération et de la corruption, et en construisant un système matériel de l'Univers, ils suppriment le principe du mouvement. En outre, en aucun cas ils ne reconnaissent pour cause l'essence ou la forme. De plus, ils adoptent sans examen, comme principe des êtres, n'importe ³⁰ quel corps simple, à l'exception de la Terre, sans réfléchir sur le mode de production mutuelle des éléments, je veux dire le Feu, l'Eau, la Terre et l'Air. Or ces éléments naissent les uns des autres, soit par union, soit par participation, distinction qui est de la plus haute importance pour déterminer leur antériorité et leur postériorité relatives. En effet, d'un point de vue, l'élément par excellence semblerait ³⁵ bien être celui à partir duquel, en premier lieu, tous les autres corps sont produits par union, et un tel **989a** élément devrait être le plus ténu et le plus subtil des corps. Aussi ceux qui posent le Feu comme principe se rangeraient-ils le plus volontiers à cette manière de voir. Tous les autres philosophes reconnaissent d'ailleurs que tel doit être le caractère de l'élément ⁵ des corps ; du moins, aucun de ceux qui, dans la suite, ont admis un élément unique, n'a pris la Terre pour élément, et cela évidemment en raison de la grossièreté de ses parties. Mais chacun des trois autres éléments a, tour à tour, rallié des suffrages : pour certains philosophes, l'élément c'est le Feu, pour d'autres, c'est l'Eau, pour d'autres, enfin, l'Air. Cependant, pourquoi, après tout, n'ont-ils pas nommé aussi la Terre, à l'exemple de la plupart des hommes ? On dit, en effet, d'ordinaire, que tout ¹⁰ est Terre, et Hésiode lui-même assure que la Terre a été engendrée la première avant tous les corps : tant est vieille et populaire, en fait, cette croyance ! À cet égard, donc, ni

ceux qui admettent un principe autre que le Feu, ni ceux qui font l'élément primitif plus dense que l'Air et plus subtil que l'Eau ne ¹⁵ sauraient être dans le vrai. Mais, d'un autre côté, si ce qui est postérieur dans l'ordre de la génération est antérieur en nature, et si le composé, le mélange, est postérieur dans l'ordre de la génération, alors c'est le contraire de ce que nous venons de dire qui sera véritable : l'Eau sera antérieure à l'Air, et la Terre antérieure à l'Eau.

Voilà donc tout ce que nous avons à dire des philosophes qui ont posé une seule cause. Les mêmes observations s'appliquent à qui en admettrait un ²⁰ plus grand nombre : c'est le cas d'Empédocle, qui reconnaît quatre corps comme matière des choses, et qui, de ce fait, tombe forcément dans des difficultés, dont certaines sont d'ailleurs les mêmes que celles que nous avons déjà rencontrées. Mais il en est d'autres qui lui sont particulières. D'abord, en effet, nous voyons ces corps s'engendrer les uns des autres, ce qui suppose que le même corps ne reste pas toujours Feu ou Terre (ce point a été étudié dans notre traité *de la Nature*¹⁸). En second lieu, pour ce ²⁵ qui regarde la cause du mouvement des êtres, la question de savoir s'il faut en poser une ou deux n'a été résolue par Empédocle, croyons-nous, ni comme il le fallait, ni même d'une manière entièrement conforme à son propre système. Enfin, de toute façon, l'altération doit être nécessairement sacrifiée quand on se range à son opinion, car, suivant cette hypothèse, l'humide ne peut pas venir du chaud, ni le chaud de l'humide : dans ce cas, en effet, il devrait y avoir un sujet pour recevoir les contraires mêmes, une nature une qui deviendrait Feu et Eau, ³⁰ ce qu'Empédocle refuse d'admettre. — Passons à Anaxagore. On pourrait supposer qu'il reconnaît deux éléments, et cette supposition s'accorderait au mieux avec une raison que lui-même n'a pas articulée, mais à laquelle il se fût inévitablement rallié, si on l'y avait amené. En vérité, il est absurde de soutenir qu'à l'origine toutes choses étaient mélangées, puisque, entre autres raisons, il faut bien **989b** qu'il y ait eu séparation antérieure, qu'en outre il n'est pas naturel que des essences quelconques se mêlent ainsi au hasard, et qu'enfin les qualités et les accidents existeraient alors séparées des substances (les mêmes choses qui sont sujettes au mélange, l'étant également à la séparation). Cependant si on suivait le raisonnement d'Anaxagore, en formulant ⁵ distinctement ce qu'il a l'intention de dire, sans doute sa pensée paraîtrait-elle plus « moderne ». Quand rien, en effet, n'était séparé on ne pouvait évidemment rien affirmer de vrai au sujet de cette substance primitive. Je veux dire qu'elle n'était ni blanche, ni noire, ni grise, ni d'aucune autre couleur ; elle était nécessairement incolore, sinon elle aurait eu quelque-une de ces couleurs. Pareillement, et pour ¹⁰ cette même raison, elle n'avait aucune saveur, ni aucune autre propriété de ce genre. Elle ne pouvait avoir ni qualité, ni quantité, ni détermination quelconque, car quelque-une des formes particulières lui eût été appliquée, ce qui est impossible, tout étant mélangé ; une forme particulière eût exigé, en effet, une séparation préalable,

¹⁸ *Traité du ciel*, III, 7 ; *De la génération et de la corruption*, II, 6, 333a 16 (...)

alors que, suivant Anaxagore, ¹⁵ tout était mélangé à l'exception de l'Intelligence, qui était seule pure et sans mélange. Il en résulte que les principes qu'il admet sont l'Un (car c'est ce qui est simple et sans mélange), et l'Autre, lequel joue le rôle que nous assignons à l'Indéterminé, avant toute détermination et avant toute participation à une forme quelconque. Ainsi cette opinion manque de rectitude et de clarté ; elle tend cependant ²⁰ à ressembler aux doctrines postérieures et à se rapprocher davantage des solutions actuellement en faveur.

Les spéculations familières à tous ces philosophes portent, en fait, seulement sur la génération et la corruption, et sur le mouvement, car leurs investigations sont à peu près limitées aux principes et aux causes de la substance sensible. Quant aux philosophes qui étendent leurs spéculations à tous les ²⁵ êtres, et qui, parmi les êtres, posent, d'une part, les êtres sensibles, et, d'autre part, les êtres non-sensibles, il est clair qu'ils s'appliquent à l'examen de ces deux sortes d'êtres. Aussi est-ce de préférence sur leurs doctrines qu'il convient de s'arrêter, pour apprécier ce qu'elles contiennent de bon ou de mauvais, en ce qui regarde la partie du sujet qui nous reste à traiter.

Ceux qu'on désigne sous le nom de Pythagoriciens ³⁰ font appel à des principes et à des éléments plus éloignés que ceux des physiologues (la raison en est qu'ils ne les dérivent pas des objets sensibles, car les Choses mathématiques rentrent dans la classe des êtres sans mouvement à l'exception de celles dont traite l'Astronomie) : leurs discussions et leurs recherches n'en portent pas moins toutes sur la Nature, car ils décrivent l'origine du Ciel et ils ^{990a} observent ce qui se passe dans ses différentes parties, ses modifications et ses fonctions. C'est à cette étude qu'ils dépensent entièrement leurs principes et leurs causes, d'accord apparemment avec les autres philosophes naturalistes pour penser que la réalité se réduit strictement à ce qui est sensible et à ce qui est contenu dans ce que nous appelons le ⁵ cercle du Ciel. Et cependant leurs causes et leurs principes sont, ainsi que nous l'avons dit, suffisants, selon leur propre système, pour les hausser à la conception d'un ordre de réalités plus élevé, et s'y adaptent mieux qu'à leurs théories physiques. De quelle manière, cependant, se produira le mouvement, alors qu'on ne pose rien d'autre que la Limite et l'Illimité, avec l'Impair et le Pair ? Ils n'en fournissent aucune explication, pas plus qu'ils n'expliquent ¹⁰ comment peuvent s'opérer, sans mouvement et sans changement, la génération et la corruption, ou les révolutions des Corps qui se meuvent dans le Ciel. Bien plus : accordons-leur, ou admettons qu'il soit démontré que l'étendue résulte de leurs principes ; comment cependant expliquer la légèreté ou la pesanteur des corps ? D'après ce qu'ils supposent eux-mêmes et déclarent, ils doivent rendre compte ¹⁵ aussi bien des corps sensibles que des corps mathématiques. Aussi, s'ils n'ont jamais parlé du Feu, de la Terre, et des autres corps de cette sorte, c'est, je pense, parce qu'ils n'ont rien de spécial à dire des êtres sensibles. En outre, comment concevoir que les déterminations du nombre lui-même, ²⁰ soient causes des êtres et du devenir de l'Univers matériel, et cela

dès l'origine et maintenant encore, s'il n'y a aucun autre nombre en dehors de ce nombre dont le Monde est composé ? Les Pythagoriciens ont, en effet, placé, dans telle partie déterminée de l'Univers, l'opinion et le temps critique, et, un peu au-dessus ou au-dessous, l'injustice et la décision ou le mélange ; et ils en donnent comme démonstration, que chacune de ces choses est un nombre, et que ²⁵ déjà se trouve en fait réunie, dans ce même lieu, une multiplicité de grandeurs composées de nombres parce que les déterminations du nombre qui les constituent sont localisées dans les différentes régions de l'étendue. Mais alors une question se pose : est-ce que ce nombre, que nous devons comprendre comme représentant chacune de ces abstractions, est le même que celui qui est dans l'Univers, ou bien est-ce un autre nombre distinct de lui ? Platon affirme ³⁰ que c'est un autre nombre. Pourtant, lui aussi pense que tous ces êtres, ainsi que leurs causes sont des nombres ; seulement, pour lui, les nombres intelligibles sont causes, et les autres sont sensibles.

9 (990a - 993a) < Critique du Paradigmatisme de Platon. >

Laissons de côté à présent les Pythagoriciens : c'est assez de nous y être attachés comme nous l'avons fait. Venons-en à ceux qui posent les Idées **990b** comme causes. D'abord, cherchant à appréhender les causes des êtres qui nous entourent, ils ont introduit d'autres réalités en nombre égal à ces êtres : tel celui qui, voulant faire un compte, croirait, parce que le nombre des objets serait trop petit, n'y pouvoir parvenir, et l'augmenterait alors pour faire son compte. Le nombre des Idées est, en effet, presque égal, ou pas plus petit, comparé à celui des ⁵ êtres sensibles, dont ces philosophes, en cherchant leurs causes, sont partis pour arriver aux Idées : car à chaque chose correspond une réalité homonyme, et existant à part, tant des substances proprement dites que des essences des autres choses qui comportent l'unité d'une multiplicité, qu'il s'agisse d'une multiplicité sensible ou d'une multiplicité éternelle.

Ensuite, de tous les arguments dialectiques au moyen desquels nous ¹⁹ démontrons l'existence des Idées, aucun n'est évident. Certains d'entre eux ne ¹⁰ conduisent pas à une conclusion nécessaire, d'autres établissent des Idées de choses qui, de notre propre avis à nous, n'en ont pas. En effet, d'après les arguments tirés de l'existence des sciences, il y aura des Idées de toutes les choses dont il y a science ; d'après l'argument de l'unité d'une multiplicité, il y en aura aussi des négations ; enfin, d'après l'argument que même ce qui a péri constitue un objet de pensée, ¹⁵ il y aura Idée aussi des choses périssables, puisque une représentation de ces objets demeure dans la pensée. Même des raisonnements

¹⁹ « Nous, Platoniciens, démontrons ». — Aristote, qui, au moment de la rédaction du Livre A, se considère encore comme platonicien, parle à la première personne du pluriel. (...)

plus exacts conduisent, les uns, à admettre des Idées des relatifs (or le relatif n'est pas considéré pas nous comme un genre en soi), d'autres, à l'argument du Troisième Homme²⁰. — En général, la démonstration dialectique de l'existence des Idées ruine des principes à l'existence desquels nous tenons davantage qu'à l'existence même des Idées : il en résulte, en ²⁰ effet, que ce n'est pas la Dyade indéfinie qui sera première, mais le nombre ; que le relatif sera antérieur à ce qui est par soi ; et toutes autres contradictions avec leurs propres principes, où certains ont succombé en suivant la doctrine des Idées.

De plus, d'après la conception dont nous partons pour affirmer l'existence des Idées, non seulement il y aura des Idées des substances, mais de beaucoup d'autres choses encore (car il y a pensée une, non ²⁵ seulement des substances, mais aussi des autres choses ; d'autre part, il n'y a pas seulement science de la substance, mais encore d'autres choses, et mille autres conséquences de cette sorte). Et cependant, selon les nécessités mêmes de la nature des Idées et les opinions émises à leur sujet, si les Idées sont participables, inévitablement c'est seulement des substances qu'il peut y avoir des Idées. En effet, ³⁰ il n'y a pas de participation par accident, mais il faut que la participation ait lieu à l'égard de chaque Idée, dans la mesure où l'Idée n'est pas elle-même attribuée accidentellement à un sujet. Je veux dire par là que si un être participe du Double en soi, il participe aussi de l'Éternel, mais par accident, car c'est un accident pour le Double en soi d'être éternel. Par conséquent, il n'y aura d'Idées que de la substance ; or ce qui signifie la substance dans le monde sensible la signifie également dans le monde ^{991a} intelligible ; autrement, que voudrait-on dire en déclarant que l'unité d'une multiplicité est quelque chose de distinct de cette multiplicité ? Et s'il y a identité de forme entre les Idées et les êtres qui y participent, il y aura < entre les Idées et ces êtres > quelque chose de commun. Pourquoi, en effet, entre les dyades corruptibles et les Dyades mathématiques, multiples aussi, mais éternelles, y aurait-il unité et ⁵ identité de la Dyade, plutôt qu'entre la Dyade en soi et quelque dyade particulière ? Si, au contraire, il n'y a pas identité de forme, il y aura seulement homonymie, et c'est alors comme si on appelait *homme* à la fois Callias et un morceau de bois, sans envisager aucune nature commune entre eux.

La plus importante question à poser, ce serait de demander quel concours enfin apportent les Idées ¹⁰ aux êtres sensibles, qu'ils s'agissent des êtres éternels²¹ ou des êtres générables et corruptibles. En effet, elles ne sont pour ces êtres causes d'aucun mouvement, ni d'aucun changement. Elles ne sont non plus d'aucun secours pour la science des autres êtres (elles n'en sont pas, en effet, la substance, sinon elles seraient en eux), ni pour expliquer leur existence, car

²⁰ L'argument du Troisième homme (τρίτος ανθρωπος), ainsi appelé en raison de la conséquence qu'il entraîne, figure déjà dans le *Parménide*, 132a. (...)

²¹ Le Soleil, la Lune, les astres et le Ciel entier. (...)

elles ne sont du moins pas immanentes aux choses participantes ; si elles étaient immanentes, peut-être ¹⁵ sembleraient-elles causes des êtres, comme le blanc est cause de la blancheur dans l'être blanc, en entrant dans sa composition. Mais cet argument, qui a sa source dans Anaxagore, et que, plus tard, Eudoxe et certains autres philosophes ont repris, est par trop facile à ébranler, car il est aisé d'accumuler des objections insolubles contre une pareille doctrine. — D'ailleurs, les autres objets ne peuvent non plus provenir *des* Idées, en aucun des sens où l'on entend ²⁰ d'ordinaire cette expression *de*. — Quant à dire que les Idées sont des paradigmes et que les autres choses participent d'elles, c'est se payer de mots vides de sens et faire des métaphores poétiques. Où donc travaille-t-on en fixant les yeux sur les Idées ? Il peut se faire, en effet, qu'il existe et devienne quelque être semblable à un autre être, sans pour autant se trouver modelé sur cet autre ; ²⁵ ainsi, Socrate existant ou non, il pourrait naître un homme semblable à Socrate ; et il en serait évidemment ainsi, quand bien même il y aurait un Socrate éternel. En outre, on aura plusieurs paradigmes du même être, et, par suite, plusieurs Idées de cet être ; par exemple, pour l'homme, ce sera l'Animal, le Bipède, et, en même temps aussi, l'Homme en soi. De plus, ce ne sont pas seulement des êtres sensibles que les Idées seront paradigmes, mais aussi des Idées ³⁰ elles-mêmes, et, par exemple, le genre, en tant que genre, sera le paradigme des espèces contenues dans le genre ; la même chose sera donc paradigme et **991b** image. Et puis, il semblerait impossible que la substance fût séparée de ce dont elle est substance ; comment donc les Idées, qui sont les substances des choses, seraient-elles séparées des choses ?

Dans le *Phédon*²², il est dit que les causes de l'être et du devenir sont les Idées. Pourtant, même en admettant l'existence des Idées, les êtres participants ⁵ ne sont pas engendrés sans l'intervention de la cause motrice. Et comme beaucoup d'autres objets sont produits, par exemple une maison et un anneau, dont nous disons qu'il n'y a pas d'Idée²³, il en résulte qu'il est évidemment possible, pour les autres choses aussi, d'exister et de devenir par des causes analogues à celles des objets dont nous parlons.

Ensuite, si les Idées sont des Nombres, comment ¹⁰ seront-elles causes ? Est-ce parce que les êtres sont d'autres nombres, par exemple tel nombre,

²² 100d.

²³ « Nous, Platoniciens ». — Les « objets dont il n'y pas d'Idées » sont les choses artificielles [*τεχνητα, artefacta*]. Mais la question de savoir si Platon excluait, en réalité, les *artefacta* est des plus controversée. Malgré l'affirmation d'Ar. résultant du présent passage (cf. aussi Λ, 3, 1070a 18) et les déclarations non moins expresses du *Cratyle*, 389b, c, de *République*, X, 596b, 397c, etc., où Platon mentionne les Idées de table et de lit, certains commentateurs pensent, avec Bonitz (...), qu'il s'agit là seulement d'exemples *ad illustranda diversa imitationis genera* (...)

l'homme, tel autre Socrate, tel autre, Callias ? Pourquoi alors les Nombres idéaux sont-ils causes des nombres des choses ? Que les uns soient éternels et que les autres ne le soient pas, ce sera là une différence insuffisante. Si c'est parce que les êtres sensibles sont des rapports numériques, par exemple une harmonie, il est clair qu'il y a quelque chose du moins dont ils sont rapports. Si ce quelque chose, à savoir la matière, est ¹⁵ une chose définie, il est évident que les Nombres idéaux eux-mêmes seront aussi des rapports d'une chose à une autre. Je prends un exemple : si Callias est un rapport numérique de Feu, de Terre, d'Eau et d'Air, l'Idée, elle aussi, sera un rapport numérique de certains autres substrats, et l'Homme en soi, qu'il soit un certain Nombre idéal ou non, sera malgré tout un rapport numérique de certains éléments, et ²⁰ non un nombre proprement dit, et, pour cette raison, il n'y aura plus aucun nombre du tout. — En outre, d'une pluralité de nombres est engendré un nombre unique, mais d'une pluralité d'Idées comment engendrer une Idée unique ? Dira-t-on que ce n'est pas des nombres eux-mêmes, mais des unités contenues dans le nombre que le nombre est engendré, comme dans la myriade ? Quelle sera alors la nature de ces unités ? Si ces unités sont spécifiquement identiques, il s'ensuivra de nombreuses absurdités, ²⁵ et la difficulté sera la même si elles ne sont pas spécifiquement identiques, que les unités entrant dans la constitution d'un même nombre ne soient pas identiques entre elles ou que les unités appartenant à des nombres différents ne soient pas non plus toutes identiques à l'égard de toutes : en effet, par quoi différencieront-elles, puisqu'elles sont sans déterminations ? Ces hypothèses ne sont ni vraisemblables, ni en accord avec ce que nous pensons < au sujet des unités >. < Et si les unités sont spécifiquement distinctes >, il sera ensuite nécessaire d'inventer une autre espèce de nombre qui sera l'objet de l'Arithmétique, et constituera toutes ces réalités, appelées intermédiaires par certains philosophes. Comment ces intermédiaires existent-ils, et de quels ³⁰ principes procèdent-ils ? Pourquoi doit-il y avoir des intermédiaires entre le monde sensible et les Idées ? De plus, les unités, dans la Dyade indéfinie, viendront chacune d'une dyade antérieure, ce qui [992a](#) est pourtant impossible. En outre, comment expliquer que le Nombre idéal, composé d'unités, soit une unité ? Ce n'est pas tout. Si les unités sont différentes entre elles, on devrait parler comme ceux qui admettent deux ou quatre éléments, tous entendant par là, non un élément commun, le Corps en général, ⁵ par exemple, mais le Feu ou la Terre, que le Corps soit, ou non, quelque chose de commun. Mais, en réalité, les Platoniciens s'expriment comme si l'Un en soi était, à la façon du Feu ou de l'Eau, une sorte d'élément homéomère. S'il en est ainsi, les Nombres ne seront pas des substances, mais il est clair que, si l'Un en soi existe, et qu'il soit principe, l'Un ne recevra qu'une diversité de dénomination, autrement il y aurait là une impossibilité. — Dans le but ¹⁰ de ramener les substances à nos principes, nous composons les longueurs à partir du Court et du Long, c'est-à-dire d'une espèce du Petit et du Grand, la surface à partir du Large et de l'Étroit, le corps à partir du Haut et du Bas. Cependant,

comment la surface contiendra-t-elle la ligne, ou le solide, la ligne et la surface ? En effet, d'un genre différent ¹⁵ sont le Large et l'Étroit, d'une part, le Haut et le Bas, de l'autre. De même, donc, que le Nombre n'est pas contenu dans les grandeurs géométriques, parce que le Beaucoup et le Peu diffèrent des principes des grandeurs, il est évident aussi que de ces diverses Grandeurs, celles qui sont logiquement antérieures ne seront pas contenues dans les Grandeurs inférieures. On ne peut pas dire non plus que le Bas rentre dans le genre du Large, car alors le corps serait une sorte de surface. En outre, d'où les Points contenus ²⁰ dans la Ligne procéderont-ils ? Platon lui-même combattait la notion de Point comme n'étant qu'une conception géométrique, mais il l'appelait *principe de la ligne*, et il se servait même souvent de l'expression *Lignes insécables*. Cependant, il faut bien que ces Lignes insécables aient une limite ; aussi l'argument qui établit l'existence de la Ligne insécable établit-il aussi celle du Point.

D'une façon générale, alors que la Sagesse a pour objet la recherche de la cause des phénomènes, c'est ²⁵ précisément ce que nous laissons de côté (car nous ne disons rien de la cause d'où vient le principe du changement), et, dans la pensée d'expliquer la substance des êtres sensibles, nous posons l'existence d'autres espèces de substances²⁴. Mais quant à expliquer comment ces dernières sont les substances des précédentes, nous nous contentons de paroles creuses : car *participer*, comme nous l'avons dit plus haut, ne signifie rien. — En ce qui concerne maintenant cette cause, qui, nous le voyons, est le principe des sciences, en vue de laquelle toute ³⁰ intelligence et toute nature agit, cette cause que nous disons être l'un des principes, les Idées n'ont aucune attache avec elle. Mais les Mathématiques sont devenues, pour les modernes, toute la Philosophie, quoiqu'ils disent qu'on ne devrait les cultiver qu'en vue du reste²⁵. **992b** — En outre, ce qui est présenté par ces philosophes comme la substance et le sujet des êtres, peut être considéré comme une matière trop mathématique, et c'est plutôt un attribut et une différenciation de la substance et de la matière que la matière elle-même ; tel est le cas, par exemple, pour le Grand et le Petit, qui correspondent au ⁵ Rare et au Dense, dont parlent les physiologues et qu'ils définissent les premières différenciations du substrat : ce n'est là, en effet, qu'une sorte d'Excès et de Défaut. Quant au mouvement, si l'on veut que ces déterminations soient mouvement, il est évident que les Idées seront mues. Sinon, d'où le mouvement est-il venu ? C'est l'étude tout entière de la Nature

²⁴ À savoir les Idées.

²⁵ Cf. *République*, VII, 531d, 533b, e.

qui est ruinée²⁶. — Ce qui semble être facile, c'est de démontrer que tout ce qui est se ramène ¹⁰ à l'unité, et pourtant on n'y parvient pas ; car de la preuve par ecthèse il ne résulte pas que tout soit un, mais seulement qu'il existe un certain Un en soi séparé, si toutefois on accorde tout ce que les Platoniciens demandent, et encore ne peut-on l'accorder que si on admet également que l'universel est un genre : or cela, dans certains cas, est impossible. On ne peut pas non plus expliquer comment les notions postérieures aux Nombres, à savoir les Longueurs, les Surfaces et les Solides, existent ou peuvent exister, ni quelles sont leurs fonctions. ¹⁵ Les Grandeurs, en effet, ne peuvent être ni des Idées (puisqu'elles ne sont pas des Nombres), ni les Êtres intermédiaires (qui sont seulement les Choses mathématiques), ni les êtres corruptibles ; ce serait donc manifestement un nouveau et quatrième genre d'êtres.

Rechercher d'une manière générale les éléments des êtres sans avoir distingué les différentes acceptions de l'Être²⁷, c'est se rendre incapable de les trouver, ²⁰ surtout quand on recherche de cette façon les éléments dont les choses sont constituées. De quels éléments, en effet, sont composés le faire ou le pâtir ou le rectiligne ? C'est ce qu'il est certainement impossible de découvrir ; en admettant même que leurs éléments puissent être atteints, ce ne pourrait être que les éléments des substances. J'en conclus que chercher les éléments de *tous* les êtres, ou penser qu'on les a trouvés, est une méprise. Comment d'ailleurs apprendrait-on les éléments de tous les êtres ? ²⁵ Il est évident qu'il ne faudrait posséder aucune connaissance antérieure. C'est ainsi que celui qui commence d'apprendre la Géométrie, bien qu'il puisse posséder des connaissances antérieures étrangères à la Géométrie, ignore tout de l'objet même de cette science et des matières qu'il se propose d'apprendre ; et il en est de même pour toute autre acquisition de connaissances. Si donc il existe, comme on le prétend, une science de toutes choses, on devrait pouvoir l'aborder sans aucune connaissance antérieure. Pourtant toute discipline s'acquiert grâce à ³⁰ des connaissances préalables, totales ou partielles, qu'elle procède soit par démonstration, soit au moyen de définitions, puisqu'il faut que les éléments de la définition soient connus préalablement, et même familiers. De même pour le savoir qui procède par induction. Mais, d'un autre côté, si la science **993a** se

²⁶ Ar. a reproché aux Platoniciens (1, 992a 25) de ne pas expliquer le mouvement. Il reprend ici sa critique. Les Platoniciens ne donnent pas la cause du mouvement, les Idées étant, de par leur immutabilité essentielle, une cause de repos et d'immobilité. (...)

²⁷ L'Être n'est pas un genre (cf. Γ, 2) mais un *πολλαχως λεγομενον*, qui s'applique à toutes les catégories de l'Être (substance, qualité, quantité, relation, etc.), et, comme tel, il est dépourvu de principes communs et identiques : il faut donc, préalablement, en chaque cas, dégager la signification spéciale de l'Être. (...)

trouvait actuellement innée, il serait étonnant qu'à notre insu nous possédions en nous la plus haute des sciences. Ensuite, comment atteindra-t-on les ultimes éléments dont les choses sont composées, et comment en sera-t-on assuré ? C'est là une nouvelle difficulté. On pourra toujours être en contestation sur ce point, comme on l'est à propos de ⁵ certaines syllabes, par exemple : les uns disent que la syllabe ZA est composée de Σ, de Δ et de A ; les autres prétendent qu'il s'agit là d'un son distinct, et non d'aucun des sons que nous connaissons. — Enfin, les objets perçus par un sens, comment un homme, privé de l'usage de ce sens, pourrait-il les connaître ? Pourtant il le faudrait, si les éléments constitutifs sont les mêmes pour toutes choses, de la même manière que les sons composés sont constitués des éléments propres ¹⁰ au son.

10 (993a) < Conclusion du premier Livre : il n'y a que les quatre causes. >

Que les causes que nous avons énumérées dans la *Physique* soient celles-là mêmes que tous les philosophes ont, semble-t-il, cherchées, et qu'en dehors de ces causes nous n'en puissions nommer d'autres, les considérations qui précèdent le montrent avec évidence. Mais jusqu'ici ces principes n'ont été indiqués que d'une manière vague. On peut dire, en un sens, qu'ils ont tous été énoncés avant nous, et, en un autre sens, qu'aucun d'eux ne l'a été. ¹⁵ La Philosophie des premiers temps, du fait qu'elle est jeune encore et à ses débuts, semble, en effet, balbutier sur toutes choses. C'est ainsi qu'Empédocle même admet que l'os existe par la *proportion* de ses éléments, ce qui n'est là rien d'autre que la quiddité, la substance formelle de la chose. Mais alors il lui fallait traiter de la même façon aussi la chair et chacun des autres constituants organiques, et dire qu'ils sont tous une proportion, ou bien ne ²⁰ l'admettre pour aucun ; en effet, c'est par cette proportion que la chair, l'os et chacun de ces autres constituants existeront, et non pas en vertu de la matière qu'Empédocle nomme Feu, Terre, Eau, Air. Il se fût inévitablement rendu à ces raisons si on les lui eût présentées, mais il ne s'est pas lui-même exprimé clairement.

Sur tous ces sujets, nous avons précédemment exposé notre manière de voir. Mais il nous faut ²⁵ revenir aux difficultés qui peuvent être soulevées sur ces mêmes points. Peut-être la solution de celles qui surviendront dans la suite en sera-t-elle rendue pour nous plus aisée.