

Universitäts- und Landesbibliothek Tirol

Manuel de philosophie ancienne

Renouvier, Charles

1844

Livre Cinquième. Rénovation et fondation réfléchie de la science.
Philosophie au siècle de Platon

MANUEL

DE

PHILOSOPHIE ANCIENNE.

LIVRE CINQUIÈME.

RÉNOVATION ET FONDATION RÉFLÉCHIE DE LA SCIENCE.

PHILOSOPHIE AU SIÈCLE DE PLATON.

1^{re} Partie. — La Méthode.

§ 1^{er}.

THÉORIE DES IDÉES.

ÉCOLES DE MÉGARE, D'ÉLIS ET D'ÉRÉTRIE.

DIALECTIQUE DE PLATON.

I. Socrate avait reformé la méthode philosophique, créé la science de l'esprit, fondé la morale rationnelle. Il avait rejeté la physique, science du monde, et la théologie spéculative. Ainsi s'étaient trouvés marqués en lui les trois grands caractères de toute philosophie critique : détermination de la nature du savoir, de la conviction et de la preuve ; réfutation du faux savoir antérieur, enseignement du doute ; établissement d'un principe pratique qui suffise à l'homme et à la cité.

Mais on vit, durant la période ouverte par Socrate, ce que depuis des périodes semblables nous ont montré deux autres fois : à l'issue de la philosophie critique de Descartes (1), et à l'issue

(1) On pourrait trouver quelque difficulté à considérer le grand réformateur dogmatique Descartes comme un philosophe critique. Mais il faut songer qu'apportant une méthode nouvelle, et regardant toutes les connaissances antérieures comme non avenues, il dut laisser indéterminé tout ce qu'il ne détermina pas dans la science. Or les questions les plus hautes de l'ontologie sont précisément de ce nombre. C'est là que ses élèves se divisèrent. Il suffit de nommer Spinoza, Malebranche, Leibniz, qui reçurent sa méthode toute entière; puis Locke, Berkeley, Hume, qui ne l'acceptèrent qu'en partie.

de celle de Kant (1). Les anciens systèmes reparurent, et la méthode seule fut changée. La logique acquit une plus grande importance et la science se reconnut d'autres fondements, tandis que ses principes ontologiques se déployèrent de nouveau, opposés, contraires deux à deux, et dans leurs énoncés les plus généraux et dans toutes leurs conséquences. C'est ainsi que nous allons voir l'école d'Élée se reformer à Mégare, le dogme pythagoricien occuper l'Académie, les péripatéticiens s'emparer partiellement de toutes les doctrines et se livrer à leur étude, enfin les stoïciens remonter à Héraclite et les épicuriens à Démocrite. Et quand la dissolution de la société antique devint imminente, alors le mysticisme essaya d'agglomérer toutes les traditions philosophiques et religieuses, et le scepticisme de les détruire toutes à la fois et les unes par les autres. Il n'y eut plus de philosophie en ce moment, mais la société renaissait.

Nous avons donc à parcourir le cycle entier de la philosophie socratique, puis nous assisterons à la fin de la philosophie des anciens, mystique avec les alexandrins (2), rationnelle avec les sceptiques.

Nous savons que la doctrine des idées, qui représente dans l'antiquité la vraie méthode, la méthode unique des sciences, eut son premier fondement dans l'école pythagoricienne et dans l'école d'Élée. Là, le caractère de l'existence fut emprunté à une notion subjective, incomplète, il est vrai : à celle du nombre ; encore même fut-elle regardée comme réalisée d'une manière objective ; ici, l'idée de l'un, l'idée de l'être, unies, confondues, prirent la place du monde et de toutes les existences. Ainsi l'intelligence s'exerçait à revenir sur elle-même, afin de lire la vérité dans les idées, et non plus dans les apparences sensibles, toujours incertaines et variables, que nous présente le monde extérieur. De l'enseignement des éléates et de celui des sophistes naquit la dialectique, c'est-à-dire la science de la combinaison des

(1) C'est ici, à la suite de la philosophie critique proprement dite, que la division des penseurs de la nouvelle école fut éclatante, et que leur retour aux diverses doctrines ontologiques des temps précédents fut prompt et complet.

(2) Par des raisons plusieurs fois indiquées, nous comptons la philosophie alexandrine au nombre des philosophies du moyen âge.

idées : grouper, séparer, définir les idées, puis les comparer en diverses façons les unes avec les autres ; tirer de cette comparaison des conséquences, ou vraies, ou paradoxales, ou absurdes ; mêler, ce qui n'avait jamais été fait, la grammaire à la philosophie et les paroles aux choses, tel est l'exercice véritablement interminable qui devint alors le commencement et la garantie de la science. La sophistique dut naître de cette cause autant que des contradictions où les philosophes étaient tombés en suivant l'ancienne méthode. Socrate lui-même se livra, nous l'avons vu, à cet attrayant exercice, et il y devint invincible ; mais, à toutes les autres idées, il ajouta les idées morales et ouvrit les voies à une dialectique nouvelle. De son temps même, il paraît certain qu'à la suite des éléates, Euclide, un habitant de Mégare qui fut au nombre de ses disciples et qui exposa ses jours pour l'entendre (1), spéculait sur l'idée de l'unité (2). Après la mort de Socrate, Euclide fut le premier qui essaya de former une doctrine des idées en appliquant au système éléatique la nouvelle réforme de la morale et de la pensée. Nous allons voir en effet que les ouvrages dialectiques de Platon sont en partie employés à réfuter cette doctrine, dont il avait dû prendre connaissance à Mégare, où il se retira avec les autres socratiques à la mort de leur maître.

Le principe essentiel de cette nouvelle philosophie consistait à identifier l'idée du *bien* de Socrate avec l'idée de l'*un* des éléates. Euclide donnait à cet *un-bien* les noms de *raison*, d'*intelligence*, de *dieu* et d'autres encore (3) ; il niait l'existence réelle de toute chose autre que l'unité, ou qu'on aurait pu opposer à l'unité ; il affirmait que celle-ci était toujours identique à elle-même (4). Cette sorte d'entité morale semble avoir été posée ainsi qu'une réalisation suprême de la vertu parfaite, une et impeccable, dont Socrate avait proposé l'idéal au sage (5) : elle nous représente une

(1) Aulu-Gelle, *Noctes atticæ*, VI, 10 ; et Platon, *Théétète*, init.

(2) Cicéron, *Académiques*, II, 42 ; et Diogène, *Vie d'Euclide* (d'après Alexandre, dans ses *Success. des philos.*), II, 106.

(3) Diogène, loc. cit.

(4) Diogène, loc. cit. ; Aristoclès, dans Eusèbe, *Prépar. évang.*, XIV, 17 ; et Cicéron, *Académiques*, loc. cit.

(5) V. Ritter, *Hist. de la philos. anc.*, t. II, p. 110.

identification de la pensée, de la vertu, de la science et du sage avec l'être, avec Dieu ; et c'est la conséquence que tira de la doctrine commune de son école Stilpon, le dernier des philosophes de Mégare. Euclide et ses disciples étaient ainsi conduits à regarder toute multiplicité comme uniquement apparente, à nier la réalité du *devenir*, et par suite à paralyser l'intelligence elle-même en la jetant dans l'absolu. Il n'est pas de spectacle plus instructif dans l'histoire de la philosophie que celui qui nous est offert par l'école de Mégare : immédiatement après la réforme de Socrate, le plus étrange et le plus violent des systèmes anciens prétend s'appuyer sur cette réforme même et de nouveau s'imposer à l'esprit.

II. Dans une doctrine semblable à celle de Mégare, on comprend que la critique des systèmes contraires doit tenir la plus grande place, et que cette critique doit se déployer dialectiquement jusqu'à ce qu'elle ait forcé la raison de se retirer dans l'idée de l'un, d'y renfermer avec elle les autres idées premières qui ne peuvent en différer qu'en apparence, et de n'en plus sortir. *Toute comparaison est inexacte*, disait Euclide : si vous comparez des sujets dissemblables, à quoi bon, chacun étant soi et non pas autre ? et si vous comparez le semblable au semblable, occupez-vous plutôt du sujet en lui-même. Mais, dans le fait, *il n'est rien de semblable ; toute chose est particulière, toute idée existe en soi, et nulle ne se peut affirmer d'aucune autre comme lui étant identique* (1). Cet argument n'allait pas à moins qu'à détruire le discours et la pensée, en enseignant à considérer tout attribut d'un sujet comme une pure illusion. Quant au sujet même, *à ce qui est en soi, il n'est pas en autrui, il est donc imparticipable* (2). C'était une autre manière de combattre la réalité du multiple et de toutes les relations. Ce parti étant pris et bien arrêté, il fallait déclarer que *la puissance active et la puissance passive appartiennent à la génération seule, c'est-à-dire à l'illusion*, et que l'être n'est en réalité ni actif ni passif ; il fallait aussi, pour ne pas détruire la connaissance, déclarer que *connaître, être connu, ne sont ni action ni passion*, réduire ainsi la connaissance à un état incom-

(1) Diogène, *Vies de Stilpon et d'Euclide* ; et Plutarque, *contre Colotès*, xxviii.

(2) De là une objection contre la doctrine platonique des idées. Platon, *Parménide*, p. 18-23. Nous y reviendrons.

préhensible et nier, par le fait, *la vie et la pensée de l'auguste et sainte intelligence* (1). Mais qu'est-ce enfin, demandera-t-on, qu'est-ce que le mouvement, la génération, la vie? Les formes intelligibles, incorporelles, existant seules, les autres êtres se décomposent, et au lieu de l'existence ils n'ont qu'un *perpétuel mouvement pour y arriver* (2). Le but seul est vrai, le but qui est le bien; le mouvement lui-même *a pu être*, mais *il n'est pas*, disait un mégarique (3); *ce qui est fait est fait, mais auparavant il n'était pas*; et beaucoup de raisonnements et d'exemples étaient employés à faire voir que *le mouvement n'est jamais actuellement*, dans le présent même, mais que, *le but atteint, on peut affirmer qu'il a eu lieu* (4).

Eubulide de Milet, Alexinus d'Élée et Diodore de Mégare furent les grands dialecticiens critiques de l'école d'Euclide; et comme ce dernier paraît avoir combattu Platon, de même ils s'attachèrent à combattre, l'un Aristote, l'autre Zénon le stoïcien; et le troisième, qui vécut à Alexandrie sous Ptolémée Soter, ne fut pas moins livré que les autres aux subtilités de l'argumentation (5). Le caractère exclusif de leur doctrine fit remplir à tous ces hommes des rôles de sophistes et de sceptiques à l'encontre des doctrines qui s'élevaient autour d'eux; ils furent ainsi les Zénon d'Élée de leur temps: ils reprirent, ils arrangèrent les arguments de ce dernier, et ils en inventèrent de nouveaux, tous dirigés au même but. Déjà la forme sophistique s'était bien marquée dans Euclide, qui, au lieu de réfuter ses adversaires en montrant par où péchaient les prémisses de leurs raisonnements,

(1) Platon, *le Sophiste*, p. 258-261. La seule liaison des idées nous fait donc reconnaître comme mégarique cette doctrine exposée par Platon, et nous permet de confirmer ce que M. Cousin a déduit de la pure critique. V. les notes du t. XI, p. 517, de la traduction de Platon.

(2) Id., *ibid.*, p. 253.

(3) Diodore Cronos, dans Sextus, *Adv. phys.*, II, 85 et 91.

(4) Id., *ibid.*, II, 101. L'exemple cité dans cet alinéa de Sextus n'est pas compris de Ritter, et il n'est pas traduit littéralement; mais la traduction de Fabricius est excellente et très-claire. — Les autres exemples pris à Diodore par Sextus sont beaucoup plus sophistiques. Id., *ibid.*, p. 97-100. L'esprit général de ces arguments consiste à mettre au défi le partisan de la *réalité actuelle du mouvement* de pouvoir dire actuellement: *il est*. Ainsi projetez une sphère contre un plan, quand affirmerez-vous qu'il la touche? Entre le passé et l'avenir, le présent est inassignable.

(5) Diogène, *Vies d'Euclide et de Diodore*, II, 108, sqq.

s'était borné à combattre leurs conclusions (1), c'est-à-dire à leur démontrer à son tour le contraire de ce qu'ils venaient de prouver (2). Eubulide est célèbre par un grand nombre de sophismes qui sont bien loin d'avoir tous une même valeur, et dont les seuls vraiment scientifiques appartiennent à Zénon d'Élée. De ce nombre sont le *sorite* ou le *tas*, le *chauve*, et autres du même genre, qui ont pour objet de faire voir que les idées sensibles où la quantité intervient, consistent en des à-peu-près qui n'ont rien d'intelligible et de définissable : du tas à ce qui n'est pas tas, de l'homme chauve à celui qui ne l'est pas, un seul grain, un seul cheveu doivent faire la différence, ou ne pas la faire; et cependant ces deux conséquences sont également absurdes. L'argument du *boisseau* de Zénon avait encore plus d'étendue; il pouvait s'appliquer à toutes les idées sensibles (3). Après cette première classe de sophismes utiles, on peut en former une seconde de ceux qui portent les noms de *trompeur*, d'*Electre*, de *voilé*. Nous citerons celui-ci comme le plus remarquable : « Sais-tu que tout nombre binaire est pair? demandait le sophiste. — Sans doute, répondait-on. — Mais tu ne connais pas ce nombre binaire que je tiens caché dans ma main; comment donc sais-tu qu'il est pair (4)? On voit que la réponse est impossible si l'on ne distingue pas divers genres de connaissance, et si l'on n'entre dans un examen très-difficile de la nature des idées, connaître, savoir et apprendre. Les mégariques échappaient à la difficulté en réduisant toute vraie connaissance à la connaissance rationnelle de *l'un*, et ils maintenaient leur argument contre les philosophes, qui admettaient d'autres connaissances, et la possibilité de les enseigner. Un autre sophisme, demeuré très-célèbre et sur lequel l'antiquité avait enfanté des volumes (5), c'est le *menteur*. « Si tu dis que tu mens, et si tu dis vrai, tu mens : mais tu dis

(1) Diogène, *Vie d'Euclide*, II, 107. « Τίποτε ἀποδείξουσιν ἐπίστατο, οὐ κατὰ λήματα, ἀλλὰ κατ'ἔπιφορν.

(2) Cette interprétation très-simple a échappé aux critiques, tous très-peu intelligents à l'endroit du scepticisme et de l'esprit des sophistes. Bayle lui-même s'est mépris en suivant Gassendi. Pour le sens des mots *λήματα* et *ἀπόδειξις*, *summary* et *conclusio*, v. Cicéron, *Académ.*, II, 8.

(3) V. *ci-dessus* au chapitre des Éléates, n° 12.

(4) Aristote, *derniers Analytiques*, I, 1.

(5) Sénèque, *epist.* 45.

que tu mens et tu dis vrai, tu mens donc (1). Mais si tu mens, ajoutait-on alors, tu ne dis donc pas vrai; il n'est donc pas vrai que tu mentes. » Ce sophisme, qui s'est répandu sous une autre forme aujourd'hui plus célèbre, et sous la rubrique d'*Epinéride le Crétois*, n'a rien qui doive embarrasser. Le mot *mentir* exprime une relation, et si l'on dit *je mens*, il faut dire en $\mu\eta\iota$; et si l'on dit: *Je mens en disant que je mens*, on énonce simplement une impossibilité, une absurdité. Quant à l'usage qu'on devait faire d'un pareil argument, nous croyons qu'il consistait à montrer les difficultés attachées à certaines relations, dans une école qui les niait toutes, et à soulever d'inextricables querelles sur la nature du mensonge et de la vérité. Un dernier sophisme enfin, le *cornu* (2), nous offre un exemple des difficultés sans nombre que pouvaient amener les équivoques du langage à une époque où l'admirable analyse grammaticale d'Aristote était peu appréciée, ou même peu connue, bien loin d'en être venue à former, comme aujourd'hui, un élément intime et essentiel du génie des langues (3).

III. Il est éminemment regrettable, pour la connaissance du développement scientifique de la Grèce durant la période dont nous nous occupons, qu'aucun des monuments de l'école de Mégare, aucun des dialogues d'Euclide ou de ses élèves, ou même aucun de ces ouvrages des stoïciens anciens et des nouveaux académiciens, dans lesquels la logique de Mégare était approfondie, ne soit parvenu jusqu'à nous. Il résulte de cette lacune que les sophismes divers qui viennent d'être cités et tous ceux qu'on y pourrait joindre ne nous sont connus qu'à l'état de dispersion. Ces sophismes nous sont en quelque sorte livrés faibles et sans défense; et nous les méprisons sans peine, parce que l'ensemble

(1) Cicéron, *Académiques*, II, 39.

(2) On attribuait, sans doute à tort, à Zénon d'Élée un sophisme, dit *cornu*, sous cet énoncé: « Tu as ce que tu n'as pas perdu; mais tu n'as pas perdu de cornes, tu as donc des cornes. » Le *cornu* dont nous parlons est différent de ce dernier. V. Sextus, *Hypotyposes*, II, 241. Nous le croyons fondé sur le double sens dont un même énoncé est susceptible suivant que les liaisons (la ponctuation) sont établies par l'esprit dans un sens ou dans un autre.

(3) V., pour le texte des sophismes, Bayle, *Dict. crit.*, art. *Euclide*, Ménage; notes sur Diogène, *Vie d'Euclide*; Gassendi, *de Logicæ origine et varietate*, c. III, mais surtout Aristote, qui seul en facilite au lecteur l'intelligence et qui les présente sous un grand nombre de formes dans ses ouvrages logiques,

des spéculations auxquelles ils servaient de travaux de défense nous est caché. L'école de Mégare était cependant très-dogmatique : on doit comprendre que, niant formellement le mouvement et en général le *devenir* par des arguments qu'on appelle encore sophistiques, mais auxquels il n'a jamais été répondu, il lui fut facile, en proposant les sophismes plus grossiers dont elle se faisait un jeu, de les rattacher tous aux premiers et aux principaux auxquels toute discussion sérieuse ne manquait pas de s'élever bien vite. Nous regardons, par exemple, comme un de ces beaux et puissants sophismes, qui rappellent l'école d'Élée, celui qui est ainsi conçu : « Si quelque chose se fait, ce doit être, » ou ce qui est, ou ce qui n'est pas. Mais ce qui est, est, et ne » se fait pas, et ce qui n'est pas ne peut subir aucune affection, » ni par conséquent se faire : donc rien ne se fait (1). » Diodore établissait ainsi la proposition inverse : « Aucune chose ne peut » cesser d'être : si un mur pouvait cesser d'être, ce serait, ou » quand les pierres sont assemblées, ou quand elles ne le sont » pas, et cependant la cessation d'être ne peut s'appliquer ni au » premier ni au second cas (2). » Il est clair que le *sorite* était employé dans le cas où l'interlocuteur aurait voulu choisir quelque point intermédiaire pour y déterminer la cessation d'existence. Diodore demandait aussi comme Zénon où se mouvaient les corps ; et il montrait qu'ils ne se pouvaient mouvoir ni là où ils étaient, car alors ils y seraient et ne s'y mouvraient pas, ni là où ils n'étaient pas, puisqu'ils n'y étaient pas encore (3). Enfin en regardant les corps comme divisés en *parties atomes*, il montrait que la communication du mouvement devant être successive, il était impossible de déclarer à quelles conditions le corps lui-même, en son entier, se trouverait mis en mouvement (4). Nous

(1) Sextus, *Hypotyposes*, II, 243.

(2) Id., *Adv. phys.*, II, 347.

(3) Id., *ibid.*, 85.

(4) Id., *ibid.*, 113-117. Il va sans dire que nous n'approuvons pas la singulière *mécanique* dont on applique les principes dans le développement de ce sophisme. Mais alors qui eût su la réfuter ? Archimède n'était pas né ; et aujourd'hui qu'il est mort depuis plus de vingt siècles, et Galilée depuis près de deux, il n'est rien de plus difficile à comprendre que les lois de la répartition du mouvement et de l'impulsion entre les parties distinctes d'un corps. A cette question se rat-

avons dit que ces divers arguments tendaient à faire considérer comme illusoire tout ce qui n'est pas immuable, et le but seul comme réel dans la vie.

Les philosophes de Mégare voulant ainsi réduire l'univers à un seul acte et à une seule pensée, devaient naturellement nier la puissance ; ils disaient que « nul ne peut faire que ce qu'il fait, » ou que « la puissance et l'acte sont identiques, » ou que « tout ce » qui est est réellement et en fait (1). » Diodore s'attacha à développer cette partie de la doctrine de Mégare en soutenant que le possible ne diffère qu'en apparence du nécessaire, que ce qui doit arriver est aussi déterminé que ce qui est arrivé, parce qu'il n'est concevable que dans ses rapports avec le tout, et que le vrai pourrait devenir faux si le possible ne se réalisait pas (2). Ainsi l'idée de la fatalité servait de complément à cette doctrine.

Stilpon, un des sages les plus renommés de l'antiquité, atteignit dans leur plus grande élévation aux idées morales qui devaient résulter de la philosophie mégarique. Supérieur à tous les accidents de la vie, le sage de Mégare considérait un esprit sans passion comme le bien souverain ; il voulait se suffire à lui-même et ne demander pas même un ami : et il ne fallait pas seulement qu'il dominât la douleur et qu'il méprisât le mal, mais encore il fallait qu'il ne les ressentît pas (3). Rentrer absolument en soi-même et poursuivre une béatitude immuable dans l'identification avec l'unité du bien, telle devait être en effet la souveraine règle morale du penseur qui soutenait que nulle chose ne se peut affirmer d'aucune autre, et qui parvenait ainsi à l'égoïsme philosophique par une voie inconnue aux modernes (4). Quant à la pratique que Stilpon avait fait sortir de ses principes, les anciens

tache celle de l'inertie et de la force d'inertie, qui partage aujourd'hui même les savants livrés à l'étude de la mécanique.

(1) Aristote, *Métaphysique*, IX, 3.

(2) Cicéron, *de Fato*, 6 et 7 ; Plutarque, *Contradictions des stoïciens*, 46 ; Arien, *in Epict*, II, 19.

(3) Sénèque, *Epist.*, 9.

(4) Diogène, *Vie de Stilpon*, II, 113 ; et Plutarque, *contre Colotes*, 22. Ce dernier croit que la critique des idées de relation n'était qu'une plaisanterie dialectique de Stilpon. Mais cette plaisanterie n'est autre que la pensée la plus intime et la plus constante de tous les mégariques.

s'accordent à représenter sa vie comme un modèle sublime de force, de noblesse et de douceur (1).

Phédon, disciple de Socrate, fonda son école à Élis, en même temps qu'Euclide fondait la sienne à Mégare. On ne sait rien de cette école d'Élis, si ce n'est qu'elle fut continuée par celle d'Érétrie. Mais cette dernière, qui commença à Ménédème, disciple de Stilpon, fut elle-même regardée par les anciens comme une branche de celle de Mégare. Ménédème nia, comme Stilpon, la réalité des attributs; il soutint, par exemple, que le bien ne peut être utile, puisque l'utile est différent du bien, et que ce qui est différent n'est pas le même; il voulut que les propositions fussent réduites à celles qui sont *affirmatives* et celles-ci à celles qui sont *simples*. Il condamna donc la dialectique, et se déclara du reste partisan de Platon (2). Mais que reste-t-il à Platon, la dialectique supprimée? Il lui reste le doute socratique, et, au-dessus du doute, le grand principe de Socrate accepté par les trois écoles dont nous parlons: la pénétration du vrai par l'entendement et le séjour du bien dans l'intelligence. Telle était aussi la profession de foi des érétriques (3): « Il n'y a qu'une vertu sous » divers noms, disait Ménédème; tempérance et justice sont tout » un, aussi bien qu'homme et animal raisonnable (4). » Il paraît au surplus que la morale de ce philosophe fut moins surhumaine que celle de Stilpon, et l'antiquité célébra son amitié pour Asclépiade. Les penseurs de ces écoles semblent en général s'être montrés hostiles au polythéisme (5); ils permirent aussi le suicide, que quelques-uns d'entre eux enseignèrent par leur exemple (6).

IV. Nous avons dit comment la réforme de la méthode et la fondation de la morale, dues au génie de Socrate, douèrent d'une existence distincte et définitive la doctrine des idées née dans la Grande-Grèce. Les objets, les qualités, la nature, qu'on avait d'abord voulu saisir en eux-mêmes et qu'on avait cru connaître par une contemplation directe, cédèrent la place à l'intelligence

(1) Plutarque loc. cit.; et Cicéron, *de Fato*, 5.

(2) Diogène, *Vie de Ménédème*, II, 125; et Simplicius, *Physique*, I, 21.

(3) Cicéron, *Académiques*, II, 42.

(4) Plutarque, *de la Vertu morale*, 2.

(5) Diogène, *Vie de Stilpon*, II, 116.

(6) Id., *ibid* II, 120, et *Vie de Ménédème*, II, 144.

et aux idées, intermédiaires nécessaires entre la chose et l'homme. Mais, parvenue à peine à donner d'elle-même cette éclatante manifestation, la doctrine des idées fut saisie, serrée, étouffée par les mégariques, imitateurs des éléates, qui tentèrent de réduire la pensée à l'unité. Déniant leur croyance aux faits multiples de l'entendement, à la réalité des attributs et des modes que l'entendement pose, parce qu'ils ne parvenaient point à concilier l'unité et la multiplicité, caractères opposés de cette essence incompréhensible, les mégariques dirigèrent le raisonnement contre lui-même et le frappèrent d'interdit. Ces philosophes distinguèrent sans retour entre les idées, se refusant à les comparer et à les unir sans les confondre; ils mêlèrent le faux au vrai dans leur critique imparfaite de la langue et de la raison; ils tournèrent enfin dans un cercle étrange, en employant les opérations de la pensée à constater les principes nécessaires de la moindre de ces opérations; mais leur méthode fut irréprochable, parce que leur but unique était de relever les contradictions de la pensée multiple, et qu'alors, appuyés sur le principe de la contradiction, ils pouvaient forcer leurs adversaires à se jeter avec eux dans l'unité, où ils ne voyaient pas le *nihilisme* qui les attendait. La doctrine des idées se développa plus librement dans les ouvrages de Platon, qui essaya de donner un autre sens au principe de la contradiction.

Issu d'une race très-noble d'Athènes, Aristoclès, surnommé Platon, naquit au commencement du dernier tiers du cinquième siècle (1). D'abord poète, et peintre peut-être, les leçons de Socrate l'attachèrent à la philosophie. Il apprit de son premier maître la méthode, le principe de la politique et de la morale, et il tint de lui les croyances qui se rattachent à ces premières idées. Cratyle, disciple d'Héraclite, lui enseigna l'*écoulement perpétuel des choses sensibles* et leur nature rebelle à la science; Hermogène, et d'autres sans doute, lui communiquèrent la pensée d'Élée; à l'âge de trente-deux ans, après la mort de Socrate, il se retira à Mégare, puis il séjourna à Cyrène auprès du mathématicien Théodore, puis en Italie, où il contracta avec l'école

(1) Nous parlerons ailleurs de la *race* de Platon et des mythes qui se rattachent à sa naissance. V. ci-dessous, part. II, § III, n° 5.

pythagoricienne une étroite union ; en Égypte enfin, où la guerre borna ses voyages (1). De retour à Athènes, et ouvrant son enseignement dans l'académie, Platon était donc en possession de toute la science du monde grec ; il fut le premier des philosophes, ainsi l'exigeait la critique de Socrate (et tel est le caractère essentiel d'une philosophie de seconde formation, réfléchie, comparée, et non plus originale et spontanée), il fut le premier qui forma une bibliothèque et qui fit rechercher à grand prix des livres devenus rares (2). Les allusions aux doctrines de son temps et aux doctrines antérieures abondent dans les écrits de Platon ; mais le principe qui domine visiblement la formation de son esprit c'est le principe socratique, tandis que, par les idées qu'il emprunte à l'école italique, il remonte à l'ontologie générale et s'ouvre la voie aux recherches que proscrivait Socrate. Nous verrons comment deux caractères qui semblent s'exclure s'allient intimement dans ses écrits, grâce à une fiction singulière et sublime qu'un si parfait artiste était seul capable de mettre en œuvre avec une vraisemblance soutenue.

Les dialogues de Platon sont des œuvres d'art, des *poésies*, selon toute la force et la magnificence de l'idée que ce mot représente. Nul d'entre eux ne saurait être regardé comme un livre d'école ou comme le cadre imparfaitement rempli de quelque partie d'un enseignement régulier. Présentés comme des scènes de la vie, dont la beauté quelquefois est suprême, dont la grâce est toujours ravissante, ces dialogues sont libres dans leur marche ; ils sont imprévus, dans leurs modifications subites, toujours si bien préparées cependant ; ils appartiennent au monde vivant plutôt qu'à la science, et souvent ils cachent leur dogmatisme sous l'ironie et voilent leurs conclusions avec un doute apparent. Le *Phèdre*, le *Banquet*, le *Lysis*, l'*Hippias*, le *Protagore* et plusieurs autres se distinguent surtout par ces caractères. Il en est, comme le *Théétète*, le *Parménide*, le *Sophiste*, qui ouvrent d'immenses horizons de dialectique, qui tantôt réfutent, tantôt prouvent, tantôt énumèrent des pensées, puis laissent le lecteur en suspens et

(1) Diogène, *Vie de Platon*, I, 1, 7. Cf. Aristote *Métaph.*, I, 6. — Cicéron et le géographe Strabon (liv. XVII) confirment le voyage de Platon en Égypte.

(2) Diogène, *Vie de Platon*, III, 9.

semblent ne vouloir révéler leur secret qu'au penseur qui posséderait déjà le mot de la doctrine entière. L'ironie a surtout sa place obligée dans l'*Apologie*, dans le *Criton*, dans le *Phédon* même, où Platon veut peindre au vif la personne de son maître. Il est vrai qu'on trouve des fragments presque accomplis de philosophie dans le *Phédon*, dans l'*Alcibiade*, dans le *Ménon*; il est vrai que le *Gorgias* présente à la fois et une prédication sublime et un drame moral absolument achevé, que le *Philebe* définit et classe les biens, que la *République* enfin et le *Timée* contiennent une théologie, une physique et un plan idéal de la société parfaite, et cependant, si tout cela compose une admirable poésie philosophique, un des plus grands dons qui aient été faits à l'humanité, on ne peut dire qu'il en résulte évidemment un système de science ou d'opinions complet et arrêté (1).

De là vient aussi, ce nous semble, la gloire du *divin Platon* qui fonda pour les siècles une philosophie vivante, et, comme son maître, féconda de nombreuses écoles dans l'antiquité, bien plutôt qu'il n'arrangea symétriquement et passagèrement les parties souvent rebelles d'un système. L'ancienne Académie, qui fut si dogmatique et pythagoricienne, la nouvelle, qui fut indécise en tout, le néoplatonisme d'Alexandrie, qui ne se proposa rien moins que de faire une religion, l'aristotélisme et le stoïcisme en grande partie, toutes ces écoles sortirent de lui et souvent le suivirent, même en le combattant (2). Enfin les pères de l'Eglise chrétienne, s'il n'eût été Grec, l'auraient reconnu pour un de leurs prophètes et de leurs docteurs.

(1) Tous les dialogues de Platon semblent nous être parvenus (V. l'énumération qu'en donne Diogène) Nous regarderons comme apocryphes suivant la plupart des critiques, et quelquefois même suivant les anciens : l'*Épinomis*, l'*Eryxias*, l'*Aziochus*, et les autres dits *petits dialogues*, le *deuxième Alcibiade*, enfin les *Lettres*. — Les dialogues dont l'authenticité semble n'avoir jamais ou que très-rarement été contestée sont les suivants : *Banquet*, *Phèdre*, *Phédon*, *Timée*, *Gorgias*, *Philebe*, *Cratyle*, *Théétète*, *Protagore*, et *République*. A ceux-ci joignons, comme d'une authenticité qui nous paraît tout à fait incontestable, ceux qu'Aristote a cités, aussi bien que quelques-uns des précédents; ce sont le *Ménon*, les *Lois*, l'*Euthydème*, le *Méxerène* et l'*Hippias II*. — Nous dirons au fur et à mesure de nos citations les raisons qui nous font croire à l'authenticité des autres dialogues dont nous faisons usage.

(2) Cicéron, *Tusculanes*, 1, 23 : « ... Plebeii omnes philosophi... qui a Platone et Socrate, et ab ea familia dissident. »

L'incertitude, au moins apparente, de quelques points de la théologie et de la métaphysique de Platon, les vains efforts des critiques anciens pour introduire un ordre systématique dans ses dialogues, qui repoussent visiblement toute pensée d'un plan préconçu qui les embrasserait tous (1), ont fait penser qu'il pouvait exister dans son école des *dogmes non écrits* que le maître aurait propagés oralement, et dans une sorte d'enseignement tout ésotérique. Il est vrai qu'Aristote fait mention de ces dogmes (2), et que Platon, dans un passage singulièrement mystique, sacrifie l'écriture morte à la parole vivante. « Tout écrit, dit-il, doit se réduire en somme à un moyen de réminiscence pour celui qui sait déjà; questionné, un écrit ne répond pas; attaqué, il ne se peut défendre; il est incapable d'enseigner. Tout discours tracé par la main est donc une œuvre peu sérieuse, un souvenir imparfait mêlé de beaucoup de badinage, et il n'est d'enfant légitime et fécond de la pensée qu'un discours sur le juste et sur le beau quand il est écrit dans l'âme. Tel est le discours animé, vivant, qui naît dans une intelligence, fructifie dans une autre, et immortalise ainsi la semence parmi les hommes (3). » Mais ni ce curieux passage ni les rares allusions d'Aristote à un enseignement aujourd'hui perdu de Platon, ne prouvent que les grandes idées de sa philosophie ne soient pas toutes exprimées ou indiquées dans les dialogues. On s'explique mieux seulement que ces dialogues soient avant tout des poésies, et que la chaîne de la raison démonstrative y soit rompue en mille endroits. Et c'est ce dont il faut se féliciter et non se plaindre.

V. Cependant le désordre de la doctrine de Platon n'est pas tel qu'on n'en puisse déterminer tous les points essentiels, surtout en

(1) V., dans Diogène, *Vie de Platon*, les divisions arbitraires en *trilogies* ou *tétralogies* que des grammairiens avaient essayées. — Quiconque, après avoir lu Platon, voudra classer ses dialogues sous quelques chefs principaux, reconnaîtra tout d'abord que, sauf de très-rare exceptions, chaque dialogue peut entrer pour une partie plus ou moins grande dans chaque catégorie.

(2) « Platon, dit Aristote, regarde la place et le lieu comme une même chose dans ce qu'on appelle les *dogmes non écrits*, et dans le *Timée* il identifie la place et la matière. » Aristote, *Phys.*, IV, 2. Ritter croit voir là, ainsi que dans les *divisions* dont Aristote parle ailleurs, les cahiers de l'école de Platon, t. II, p. 141. Nous donnons tout à fait les mains à cette opinion.

(3) Platon, *Phédre*, p. 123-131, trad. de Cousin.

ce qui touche à la pure philosophie. La théorie des idées est le principe et comme le lien de toutes les autres, et cette théorie peut être rigoureusement retracée.

Héritier de la doctrine de Socrate et désireux d'étendre à la nature la recherche du général et des définitions, persuadé d'ailleurs que rien de sensible n'est invariable et ne peut être défini, Platon voulut que les définitions s'appliquassent à des êtres différents des êtres sensibles. Il nomma ces êtres *idées* ou *espèces*, et il dit que les êtres sensibles *participaient* d'eux et leur empruntaient leurs noms (1). C'est par cette doctrine que Platon se rattache à Socrate, et qu'à la fois il s'en sépare en se livrant aux recherches naturelles. Mais il s'en sépare sans y consentir en quelque sorte. Il met tous ses dogmes dans la bouche de son maître; il s'incarne volontairement en lui; il le continue et le transforme; il veut poursuivre logiquement sa pensée, embrasser le monde avec elle, la déployer et l'accomplir. On a souvent remarqué cette admirable identification de deux grands hommes, mais on n'en a pas pénétré le principe et saisi l'origine. Il est cependant un sublime endroit du Phédon, du Phédon, et cela doit être, où Platon expose avec une continuité parfaite sa filiation socratique, ainsi qu'il l'entendait lui-même. Socrate y raconte les incertitudes de sa pensée durant sa jeunesse; il représente le doute que les *physiciens* avaient fait naître en lui: « Je ne comprenais plus rien, dit-il, pas même comment les corps se peuvent accroître, ou pourquoi l'unité devient pluralité par la division, la pluralité unité par l'assemblément. » Il expose ensuite sa découverte de la méthode et du *principe du meilleur* pour l'explication du monde; il ne s'arrête enfin qu'après avoir posé les grands termes de cette théorie physique des idées qui n'appartient certainement qu'à son disciple.

(1) Aristote, *Métaph.*, 1, 6. — Les mots *espèce* et *idée*, εἶδος et ἰδέα, toujours synonymes chez Aristote (V. une note de MM. Pierron et Zévort dans leur traduction de la *Métaphysique*, t. I, p. 31), le sont quelquefois chez Platon. Cependant il paraîtrait que le premier de ces deux mots est ordinairement pris dans un sens plus absolu (*idée en soi*), et le second dans un sens déterminé, particulier (*idée réalisée, devenue forme de l'esprit, par exemple*). V. de la Langue, de la *Théorie, des Idées*, Cousin, *Nouv. Fragm. philos.*, pag. 160, 1^{re} éd. — Le passage d'Aristote permet de regarder Platon comme l'inventeur de ces mots, dont la fortune a été si grande en philosophie. Mais nous savons que Démocrite les employait aussi.

Un même récit nous conduit ainsi depuis la persée naissante de Socrate jusqu'à la pensée la plus mûrie de Platon. Il est impossible de ne pas lire dans ce précieux passage la plus claire explication de l'origine réelle des idées de Platon dans les idées de Socrate en même temps que de la fusion poétique des deux personnes, celle du maître et celle du disciple (1).

La transition de la méthode de Socrate à la doctrine platonicienne est fondée dans ce passage du *Phédon* sur le même rapport qu'Aristote a signalé dans sa *Métaphysique*. Socrate, ébloui par la contemplation directe des objets, a pris le parti de les chercher dans ce milieu de l'âme qui les brise et les adoucit, si même ce n'est pas là plutôt les envisager en eux-mêmes; il a jugé des causes et des effets par le principe du bien (2) Platon va plus loin; il affirme que la réalité des objets se saisit de plus près dans l'âme; il la place tout entière dans les idées, dont l'âme a connaissance, et il explique les changements matériels par une simple participation à ces idées. Il existe, dit-il, un *beau en soi*, un *grand en soi*; telle ou telle qualité étrangère à la beauté même ne peut faire qu'une chose soit belle; mais, de quelque manière qu'aît lieu le rapport de la chose belle à la beauté primitive, c'est ce rapport, c'est la présence de la *beauté* qui la fait *belle*. De même le *grand* et le *petit*, ce qui est *un* et ce qui est *deux* participent de la *grandeur*, de la *petitesse*, de la *monade* et de la *dyade*. Quel rapport possible entre ces choses et l'addition ou la division? Sans cela d'ailleurs il faudrait avouer que le grand se peut faire du petit ajouté au petit, et que le grand devient petit quand le petit lui est retranché; ce qui est absurde. Mais si la grandeur et la petitesse sont présentes dans un même homme qui participe de toutes deux, il est tout simple que cet homme puisse surpasser par sa grandeur ou par sa petitesse la petitesse ou la grandeur d'un autre homme. Les seules idées qui ne peuvent subsister en un même sujet sont celles qui, étant contraires et s'excluant l'une l'autre,

(1) Platon, *Phédon*, p. 273-295. — Il n'est pas sans intérêt de remarquer les compliments que Platon fait faire à Socrate mort (mais réellement à Platon vivant), au sujet de cette théorie évidente des idées, par Echécrate, à qui Phédon raconte le dernier jour du maître. V. p. 286 du *Phédon*.

(2) Id., *ibid.*, p. 281 et 282.

lui seraient cependant essentielles, comme le pair et l'impair dans un nombre, le froid et le chaud dans un corps (1).

Telles furent les difficultés opposées à l'effort de l'esprit, lorsque, se détournant de la nature, il essaya de regarder en soi; qu'alors même il ne put considérer les idées comme ses formes propres et comme les modes de sa substance, mais qu'il fallut encore qu'il les réalisât au dehors, et qu'il les constituât objets séparés. Là est le secret de la philosophie de Platon. La *participation aux idées* remplaça dans sa doctrine l'*imitation des nombres*, qui avait joué le même rôle dans celle des pythagoriciens. Les idées furent des choses ainsi que les nombres en avaient été, et la participation à son tour ne fut pas mieux définie que l'imitation avant elle, comme le remarque si bien Aristote (2). Mais nous allons voir que les difficultés de cette théorie des idées ne furent ni ignorées ni éludées, et que, malgré les défauts inhérents à l'hypothèse qu'il adopta, Platon sut pénétrer les profondeurs les plus obscures de la connaissance de l'être.

VI. Le premier écueil que le philosophe ait à surmonter après qu'il a posé l'existence des idées, c'est la détermination de leur nombre, et des conditions qu'elles doivent remplir pour être véritablement des idées immuables et éternelles. Existe-t-il, outre les idées de l'un, ou du semblable ou du beau, des idées des choses sensibles, eau, feu, homme, et aussi des plus méprisables d'entre ces choses, poil, boue, ordure, etc.? La deuxième catégorie d'idées semble déjà bien douteuse, et ne faut-il pas craindre un abîme sans fond si l'on admet la troisième? Cette difficulté peut arrêter le jeune Socrate; mais un jour viendra où, livré tout entier à la philosophie, il ne méprisera aucune idée et cessera de regarder à l'opinion des hommes quand il s'agira de la vérité (3). Socrate, devenu Platon, prit en effet ce parti extrême, le seul qu'il fût possible de défendre. Il reconnut qu'il existe dans les notions des choses même les plus viles quelque chose de commun, de général, qui permet que ces notions s'appliquent à un

(1) Id., *ibid.*, p. 292-295.

(2) Aristote, *Métaph.*, loc. cit.

(3) Platon, *Parménide*, pag. 12 et 13. V. plus bas la note sur le *Parménide* et sur son authenticité, p. 24.

nombre indéfini d'êtres sensibles singuliers, que dès lors le caractère essentiel de l'idée se trouve en ces notions, et qu'on ne pourrait que très-arbitrairement les séparer des autres, et leur refuser l'existence en soi. Platon donne le nom d'idée, c'est, dit-il, sa méthode constante, à chaque unité qu'on peut former de ces choses multiples auxquelles s'applique la même dénomination (1). « L'âme, dit-il ailleurs, examine immédiatement par elle-même ce que les objets ont de commun; » et il s'attache à prouver qu'il n'appartient qu'à elle, à l'exclusion des sens, de contempler une essence générale que la sensation ne peut jamais ni donner ni embrasser. Non-seulement l'être, le semblable, le même et leurs contraires, non-seulement l'unité, les nombres, le pair et l'im-pair, le beau et le laid, le bien et le mal, mais encore la dureté, la mollesse, bien qu'abordables aux sens, ont une essence à eux, sujette à la vue de l'âme (2). Une unité propre, qui n'exclut pas cependant cette multiplicité sans laquelle il n'est pas de langage possible, doit être attribuée à toutes les choses qui ne font pas partie des objets spéciaux de la sensation, toujours engendrés, toujours périssants, mais que la parole marque en les désignant du caractère de l'existence, et que l'esprit a dû contempler librement dans une vie antérieure : l'égalité, la justice, la sainteté, l'homme ou le bœuf, en général, et les autres êtres de ce genre (3). Il est à remarquer seulement que l'homme étant un composé, l'âme seule est en lui d'une nature constante, et possède tous les caractères des idées, parmi lesquelles elle est rangée par son essence et par sa fin (4). Ainsi les âmes ou principes de pensée, de mouvement et de vie; ainsi les notions morales, les conceptions mathématiques, les idées de qualité, de relation, de quantité (5),

(1) « Βούλει οὖν ἐνθὺς ἀρχόμεθα ἐπισκοποῦντες ἐκ τῆς εὐθυίας μεθόδου; Εἶδος γάρ που τί ἐν, ἕκαστον εἰκόσμεν τιθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλὰ οἷς ταῦτόν ὄνομα ἐπιγέρομεν. » *Républicque*, x, p. 236 de la trad. franç.

(2) *Théétète*, p. 156-161. Pour les idées du laid, du mal, etc. V. ci-dessous, pag. 34.

(3) *Phédon*, p. 226-227; et *Philèbe*, p. 300.

(4) *Phédon*, p. 234-237. Cf. *Théétète*, p. 156. La doctrine de la métempsycose, dont nous ne pouvons parler encore, permet ou plutôt oblige d'étendre aux âmes des animaux ce qui est dit ici de l'âme humaine.

(5) Aux exemples cités nous ajouterons, pour en omettre le moins possible, les idées de la vitesse en soi et de la lenteur en soi, dont il est fait mention dans la

se doivent toutes classer à divers degrés, qui restent indéterminés, dans les idées ou essences de Platon et dans les éléments de sa dialectique.

Mais il semble indispensable d'ajouter quelques mots sur un ordre d'idées que le témoignage d'Aristote et l'opinion de Xénocrate, disciple de Platon, pourraient nous engager à éliminer du nombre des essences réelles platoniques. Nous voulons parler de ces idées si nombreuses qui servent de modèle à certaines œuvres d'art exécutées par les hommes. Existe-t-il une table en soi, un vase en soi, ou, comme dit l'un des biographes de Platon, qui lui attribue cette opinion, une *tabléité*, une *vaséité*? Il faudrait répondre par la négative si l'on acceptait cette définition de l'idée : *une cause exemplaire de ce qu'il y a de constant et de perpétuel dans la nature* (1). Aristote affirme de son côté que Platon ne reconnaissait d'idées que des choses naturelles, bien qu'il les étendit aux parties des animaux qui ont une forme propre et définie (2); et il dit que ce nom ne se donnait pas à une maison, par exemple, ou à un anneau, bien que la doctrine conduisît logiquement à cette extrémité (3). Mais remarquons que la définition qui exclut ces sortes d'idées n'appartient pas à Platon, tandis que celle qui les embrasse nécessairement, comme faisant partie des objets de cette science universelle dont le langage représente les éléments, se trouve au contraire textuellement dans ses dialogues; remarquons de plus qu'Aristote, dans les passages cités, confond, pour réfuter la doctrine des idées, tous les partisans de l'Académie demi-platonicienne, demi-pythagoricienne, qui existait de son temps, avec Platon lui-même, quoi qu'il dût y avoir certaines différences, considérables peut-être : sera-t-il permis de croire encore que Platon ait été grossièrement infidèle à sa théorie en excluant des universaux et de la science une infinité d'idées beaucoup plus claires, beaucoup plus scientifiques que telles idées physio-

République, liv. VII; puis, dans d'autres genres, celles du *cheval* et de la *santé en soi*, citées par Aristote, *Métaph.*, III, 2.

(1) Xénocrate, dans Proclus, cité par M. Ravaisson, *Essai sur la métaphysique d'Aristote* t. I, p. 295.

(2) Aristote, *Métaph.*, XII, 3.

(3) Id., *ibid.*, I, 7.

logiques qu'il admettait, et qu'il se soit mis absolument hors d'état de rendre compte des principes idéaux de l'art et de l'industrie. Mais le doute même fait place pour nous à toute la certitude qu'on peut attendre en pareille matière lorsque Platon nous montre le *père de toutes choses* produisant l'idée du *lit en soi* et de *la table en soi*, idées uniques chacune en son genre, dont l'ouvrier, sur la terre, est le premier imitateur, et dont il produit une ombre que viennent à leur tour imiter et copier le peintre et le poète : imitateurs d'un imitateur, auteurs de l'ombre d'une ombre (1). Nous verrons plus tard ce qu'il faut penser de la création des idées par Dieu ; qu'il nous suffise ici d'avoir rétabli dans la doctrine de Platon une unité sans laquelle elle est inintelligible.

Le mode de participation des choses sensibles aux idées présente de sérieuses difficultés. Ce qui participe d'une idée la contient-il tout entière, ou seulement en partie ? Dans le premier cas, tout entière en plusieurs sujets, l'idée est elle-même hors d'elle-même, conséquence incompréhensible ; dans le second cas, comment le grand peut-il être grand par l'effet de sa participation à quelque chose de moindre que le grand ? comment l'égal peut-il être égal par quelque chose de moindre que l'égalité même ? comment concevoir, enfin, que le petit devienne tel par l'addition d'une partie de la petitesse, qui devrait le rendre plus grand, et qu'au contraire le petit en soi puisse être plus grand que sa partie ? A cette objection, que se fait Platon, il en ajoute une autre qui, depuis lui, n'a cessé d'être invoquée contre la réalité des universaux. Les choses grandes nous paraissent telles par

(1) Platon, *République*, x, pag. 236, sqq. Cet important passage, s'il ne fonde pas notre conviction, sert du moins à l'accomplir. Bien que conforme aux idées sur l'art que Platon émet en plus d'un lieu, il a été regardé par le savant critique de la Métaphysique d'Aristote (Ravaisson, loc. cit.) comme un peu ironique et ne devant pas être pris à la lettre. M. Th. H. Martin (*Études sur le Timée*, t. I, pag. 7) considère aussi le *lit* comme un exemple sans importance par lui-même, et il essaie de réfuter l'opinion de la *création des idées* contenue dans la *République* par l'opinion de la *création des êtres réels sur le modèle des types éternels*, dieux eux-mêmes, par Dieu, contenue dans le *Timée*. Nous verrons que ces deux opinions ne sont nullement contradictoires. Nous avons cru devoir indiquer, en dehors du passage ainsi infirmé, les raisons du parti que nous prenons sur la théorie des idées. Ajoutons cependant que l'histoire devient bien arbitraire si on se permet de rejeter, comme ironique ou sans profondeur réelle et positive, un quelconque des passages de Platon.

un seul et même caractère; si donc nous pensons à la fois et à ces choses et à la grandeur même, ne faudra-t-il pas que nous nous élevions à un principe commun de toutes ces grandeurs? Mais à ce principe même et aux grandeurs précédentes, l'esprit appliquera aussitôt la même opération, et cette opération est sans terme. Voudrait-on déclarer, pour échapper à cette objection, que l'idée n'est qu'une pensée, laquelle n'existe que dans l'âme? Mais si cela est, il faut néanmoins que cette pensée soit la pensée de quelque chose de réel: l'idée de l'un, par exemple, sera la pensée d'une unité, d'une chose réellement une en tant qu'une. Alors il faudra que les choses à qui les pensées s'appliquent soient faites de pensées; de sorte que tout pensera, ou qu'aucune chose, toute pensée qu'elle est, ne pensera, ce qui est absurde (1). L'esprit qui domine toute cette argumentation est, comme on voit, tellement pénétré par la conviction de la réalité objective des idées, qu'il ne peut s'empêcher de fausser dès sa première apparition la théorie du *conceptualisme*, qui, mieux comprise par Aristote, a fini par régner à peu près sans partage sur la philosophie moderne.

Si, cédant aux objections, on se détermine à rejeter la participation simple, il reste la participation par ressemblance, à laquelle on doit être tenté de s'arrêter. Mais une objection nouvelle se présente aussitôt: si la chose et l'idée sont semblables, ne pourra-t-on pas concevoir une troisième idée servant de modèle commun à ces deux semblables, et au-dessus de cette troisième et des deux autres une quatrième, et ainsi de suite à l'infini (2)?

Il est aisé de voir que toutes ces objections se réduisent à deux principales, soit que le philosophe admette la présence des idées dans les choses sensibles, soit qu'il regarde seulement celles-ci comme produites à l'image et à la ressemblance des autres (3): en premier lieu, il faut expliquer comment l'unité et la multiplicité infinie peuvent toutes deux à la fois convenir à l'idée;

(1) *Parménide*, p. 14-17. Nous ne voulons pas d'autre réponse que ce passage à l'opinion des historiens peu métaphysiciens qui ont cru, comme Buhle, Tiedemann et beaucoup d'autres plus anciens et plus nouveaux, que les idées de Platon n'avaient pour lui qu'une existence subjective.

(2) *Ibid.*, p. 17 et 18.

(3) Ces deux manières d'envisager la participation appartiennent également à

or, ici le problème se présente d'abord pour la participation des idées les unes aux autres; on le résout en reconnaissant la nécessité d'admettre une grande vérité, à savoir l'union du *multiple* et de l'*un*, de l'*infini* et du *fini* dans l'*être*, union qui sert de base à la parole et à la connaissance (1). Or, aussitôt qu'on admet cette nécessité qui sera démontrée tout à l'heure, il n'est pas plus difficile de partager l'infinité d'une idée entre les objets qui en participent que de la diviser par les autres idées qui la supposent. En second lieu, il faut expliquer comment on se peut dispenser d'envisager une troisième forme au-dessus de l'idée et de la chose qui ont un caractère commun, un nouveau modèle au-dessus du modèle et de son image. Nous trouvons la réponse implicite, mais claire, à cette difficulté, dans un passage où, le problème étant pris ontologiquement, il n'y a plus lieu de supposer quelque chose d'antérieur à ce qui fut créé pour être le premier « Sans l'idée, avant qu'existe l'idée, il ne peut y avoir ni modèle, ni imitation, ni ressemblance. Or, Dieu fit l'idée, nous dit Platon, et, soit nécessité, soit volonté, il la fit unique, parce que s'il l'eût créée multiple une essence supérieure et commune eût dû pré-exister, et celle-là eût été la véritable idée. Cette idée dont l'auteur naturel est Dieu, c'est la source de toutes les imitations de l'art et l'origine de toutes les ressemblances (2). » Ainsi Platon pouvait retourner l'objection contre elle-même et l'employer comme argument à prouver l'unité de l'idée en chaque genre.

VII. Le principe de la doctrine des idées ne se trouve plus exposé qu'à une grande difficulté, mais cette difficulté soulève les plus hautes questions de l'ontologie en donnant naissance à la théorie suprême de la dialectique. Si chaque idée existe en soi, dira-t-on elle ne peut exister en autrui; les idées sont relatives aux idées et les choses sensibles aux choses sensibles; le maître est le maître

Platon. L'une convient plus spécialement à la dialectique, où l'attribut doit être supposé dans le sujet et partagé entre tous les sujets d'un même genre: aussi domine-t-elle dans les dialogues dialectiques. L'autre se présente au point de vue de la théologie et de la physique pour expliquer les actes divins et la production des choses naturelles. V. surtout le *Timee*. Il est clair que ces deux modes ne s'excluent pas l'un l'autre dans la doctrine de Platon.

(1) Platon, *Philèbe*, p. 301, sqq.

(2) Id., *République*, x, p. 239.

de l'esclave, et le *maître en soi* maître de l'esclave *en soi*. Nous ne possédons ainsi ni la *science en soi*, qui est la science de la *vérité en soi*, ni la connaissance du *beau*, du *bon en soi*. Nous ne connaissons, au fait, aucune idée. De plus, et réciproquement, la science *en soi* peut seule appartenir à Dieu. Ainsi, loin de nous dominer, Dieu nous ignore, et les choses lui sont inconnues. Tel est l'abîme que semble ouvrir la doctrine des idées, tandis que, d'autre part, si on refuse d'admettre pour chaque être une idée réelle et immuable, tout discours devient impossible à l'homme, et la parole est frappée de nullité dans son principe. Ces derniers mots indiquent le parti que prendra Platon pour échapper à la difficulté qu'il s'oppose. Il faut trouver un milieu entre la doctrine de Mégare, qui immobilise l'être vrai dans l'idée, et la doctrine des sophistes, successeurs des ioniens, qui ne veulent reconnaître dans le monde qu'une suite de phénomènes sans constance et sans réalité. Platon invoque la dialectique afin de réussir dans ce grand dessein, et la suite de ce dialogue du *Parménide*, à l'entrée duquel il s'est posé la redoutable objection, doit être consacrée à fournir les données de la solution. L'unité, caractère nécessaire de toute œuvre d'art, l'exige impérieusement. Il faut donc que l'exercice dialectique prodigieusement subtil et complexe qui termine le dialogue se rattache au commencement par quelque lien qu'il est possible de découvrir. Ceci posé, il nous paraît naturel que Platon ait mis dans la bouche des éléates une leçon dialectique à leur manière, contenant la réfutation implicite de leur école, et par conséquent de l'école de Mégare, qui en était descendue. Mais cette leçon doit être tellement bornée à la logique d'une discussion impartiale et désintéressée, que le lecteur puisse se rappeler la conclusion que les éléates en auraient tirée jadis, distinguer la conclusion voisine actuellement tirée par les mégariques, et pressentir le défaut des deux doctrines ainsi que la pensée nouvelle qui tente de s'élever sur leurs ruines. Ce plan, dont la finesse, dont la grâce, pour ainsi dire, nous semblent si dignes de Platon, est le seul d'ailleurs qui nous explique un dialogue, jusqu'ici le désespoir des commentateurs vraiment critiques. Nous justifierons notre hypothèse en faisant ressortir d'une analyse du *Parménide* la solution de Platon, et nous justifierons cette solution même en la

rapprochant de celle que nous fournit le *Sophiste*, autre dialogue auquel on a toujours reconnu des rapports intimes avec le *Parménide* (1).

Le grand exercice dialectique proposé par le vieux Parménide au jeune Socrate consiste à supposer alternativement l'existence et la non-existence de chaque idée, et à examiner, dans chacun de ces cas, ce qui doit advenir de cette idée, de l'idée contraire et des autres idées qui leur sont relatives. La thèse adoptée pour exemple est celle de l'existence de l'un. Suivant que l'un est supposé exister ou ne pas exister, que faut-il entendre par l'un et par les choses autres que l'un? Telle est la question, et voici le développement suivant les neuf divisions constatées par tous les commentateurs : 1° L'un absolu, ou un un, uniquement déterminé par l'idée d'unité et à l'exclusion de toute autre idée, ne peut pas même être dit exister; il n'y a ni science, ni sensation, ni opinion de cet un. 2° Si l'un est, ou participe de l'être, on arrive, de conséquence en conséquence, à déclarer qu'il était et sera, devenait, devient, deviendra : il est un-multiple, un-tout, un-nombre; on peut le nommer et le définir; on peut l'aborder par la science, par la sensation et par l'opinion. 3° L'un qui est réunit ainsi les contraires; il est soumis au changement; il passe par les qualités contraires de grandeur et de petitesse, de similitude et de dissimilitude, etc., et cependant il ne se divise ni ne s'unit, ni n'augmente ni ne diminue, etc. 4° Si l'un est, les autres choses participent de l'un; elles unissent comme lui les contraires, l'unité et la pluralité, le repos et le mouvement, etc. 5° Si l'un est,

(1) Ces deux dialogues ainsi que le *Politique*, dont la scène fait suite à celle du *Sophiste*, ont été considérés comme apocryphes par un critique allemand, (Socher, *des Ecrits de Platon*, Munich, 1820), qui les attribue très-arbitrairement à un mégarique ami particulier de Platon. Mais la perfection de la forme de ces dialogues est précisément la perfection platonique, le style dont ils sont écrits est, au dire des hellénistes capables d'en juger, le style de Platon, et enfin la doctrine des idées demeure sans eux incomplète et obscure, tandis qu'ils n'offrent pas la moindre contradiction avec les autres parties de cette doctrine. A ces raisons nous devons ajouter encore que le *Parménide* et le *Sophiste* sont absolument intelligibles si on ne les considère pas comme des ouvrages de polémique dirigés contre l'école même de Mégare, à qui on les attribue si singulièrement. M. Cousin a signalé particulièrement des passages du *Sophiste* où cette polémique est évidente (V. notes du *Sophiste*, trad. de Cousin, t. XI, p. 517), et nous espérons achever la démonstration.

les autres choses n'en participent pas ; on ne peut leur attribuer aucune qualité, on n'en peut rien dire, et l'un est alors toutes choses. 6° Si l'un n'est pas, comme il faut néanmoins donner quelque sens à cette proposition, on est conduit à en affirmer les contraires : il est et n'est pas, change et ne change pas, etc. 7° Si l'un n'est pas, aucun attribut ne lui convient, et il n'y a de lui ni science, ni sensation, ni opinion. 8° Si l'un n'est pas, les autres choses sont cependant, puisqu'on en parle ; elles unissent alors les contraires, être et n'être pas, etc. 9° Si l'un n'est pas, rien n'est et aucun attribut ne convient à aucune chose.

Cette dialectique abstraite et serrée aboutit à la conclusion contradictoire : *l'un étant ou n'étant pas, lui et les autres choses, en eux-mêmes et par rapport aux autres choses, sont absolument tout et ne le sont pas, le paraissent et ne le paraissent pas.*

Maintenant, examinons en elles-mêmes les neuf parties de l'argumentation si désordonnée en apparence ; remarquons que la troisième n'est que la suite naturelle de la deuxième, et il nous restera huit propositions : quatre relatives à l'existence de l'un, et quatre à sa non-existence. Les quatre dernières réduisent à l'absurde les partisans de la multiplicité sans unité réelle, car elles les obligent à nier l'existence des choses multiples et à rejeter le nom même de l'un (prop. 7 et 9), ou à reconnaître à l'un et aux autres choses les mêmes propriétés contraires qu'elles auraient si l'un existait réellement (prop. 6 et 8). Les quatre premières propositions se partagent entre la doctrine de Mégare et celle de Platon ; la première de toutes établit que l'idée de l'un absolu est la négation de l'être et de l'un lui-même, et la dernière prouve que rien autre que l'un n'existe (prop. 4 et 5). Ainsi l'école de Mégare est réduite à professer le nihilisme, puisqu'elle pose chacune des idées en soi et qu'elle nie leur participation mutuelle. Reste un système qui est celui de Platon. L'unité existe et participe de l'être, les autres idées participent d'elle, et l'unité aussi bien que la multiplicité appartient à l'être qui réunit les contraires (prop. 2, 3 et 4). Cette contradiction apparente est la conclusion du *Parménide*.

VIII. Le principe de la réfutation des écoles d'Ionie, d'Élée et de Mégare par Platon, ainsi mis à nu dans le dialogue du

Parménide, se trouve avec une expression plus claire dans le *Théétète* et dans le *Sophiste*. Nous devons insister sur cette réfutation, afin de bien comprendre la position prise par Platon au milieu de la philosophie grecque. La question dominante de la philosophie doit-être évidemment de déterminer la nature de la science. Qu'est-ce donc que la science? Les sophistes, successeurs des ioniens prétendent que la science n'est que la sensation, et leur système est intimement uni à celui du *flux continu* des êtres et de l'*homme mesure de toutes choses*. Les rêves et la folie d'abord invoqués contre ce système, viennent au contraire lui prêter leur appui, et ceux qui s'en déclarent les partisans, de conséquence en conséquence, finissent par nier le savoir, en le réduisant en une sorte de poussière agitée faite avec des sensations sans lien. Mais il est en nous un principe unique qui connaît par l'intermédiaire des sens, et pour qui les sens ne sont que des instruments. Chacun de nos organes a sa sphère limitée d'application; aucun d'eux ne peut percevoir en entier ce qui est commun à plusieurs d'entre eux; l'âme seule, au contraire, parvient directement à l'idée, pénètre jusqu'à l'essence, et la poursuite du vrai ne doit être cherchée que dans ses opérations (1). La science serait-elle alors l'opinion vraie? mais dans cette hypothèse il faut connaître aussi l'opinion fautive et la distinguer de la vraie; or, il est impossible de reconnaître le faux savoir si l'on ignore ce qu'est le savoir lui-même et si l'on n'a défini la science. D'ailleurs, les magistrats qui fondent leurs jugements sur la persuasion et sur l'opinion ne sont certainement pas en possession de la science (2). Enfin, voudrait-on ajouter à l'opinion vraie la possibilité d'en rendre raison? il faut alors se faire une idée claire de cette raison demandée. Si on n'entend parler que d'une simple exposition par la parole ou d'une énumération des éléments de la chose opinée, il n'y a là rien que la simple opinion ne contienne déjà ni qui suppose une autre science de cette chose. Si l'on professe avec quelques-uns que les éléments sont purement sensibles, inconnus en eux-mêmes et représentés uniquement par des noms, si l'on dit que les composés

(1) Platon, *Théétète*, p. 74-164.

(2) Id., *ibid.*, p. 164-210. Nous traduisons ἀληθῆ δοξαζέειν par *opiner vrai* avec Grou, et non par *juger vrai* avec M. Cousin.

seuls sont déterminables, connaissables, et que l'essence de la raison est l'assemblage des noms, il restera à expliquer, chose incompréhensible, comment les composés peuvent être connus sans que les éléments le soient plutôt et plus clairement. Enfin, si l'on veut que la raison consiste à déterminer les caractères communs ou particuliers des objets, il faudra confier cette détermination à l'opinion ou à la science. Dans le premier cas on n'apprendra rien, dans le second on supposera la science en la voulant définir (1). Il est clair que la conclusion, préparée par cette admirable argumentation, c'est que les idées, éléments irréductibles de la science, sont connues en elles-mêmes, et que la science consiste dans la recherche de l'ordre d'enveloppement ou de développement des idées, c'est-à-dire dans la dialectique dont nous verrons bientôt la définition.

Il est des hommes qui tiennent obstinément la vue fixée à terre ; ils vont saisissant des mains, grossièrement, les pierres et les arbres qu'ils rencontrent, et ils se refusent à croire en d'autres êtres. Afin de les confondre, le philosophe s'élève au ciel et dans l'invisible : il en ramène certaines formes intelligibles, incorporelles, qu'il les force à recevoir pour de véritables êtres, tandis que leurs êtres prétendus, il les pulvérise, ne leur laissant au lieu de l'existence qu'un mouvement pour y arriver. S'ils font de l'âme un corps, de l'âme qui anime et fait vivre le corps, que feront-ils du beau, du juste ? que feront-ils de la sagesse, ces fils de la terre que Cadmus a semés ? Mais à peine auront-ils admis un être incorporel que tout leur système croulera (2). Quant à ceux qui n'admettent que l'existence de l'un, pourquoi, leur demandera-t-on, avez-vous deux noms, l'être et l'un, pour une même chose ? et le tout qui est encore le même que l'un, et que Parménide compare à une sphère, comment le priver de parties et de quantité ? Que font-ils de l'être à leur tour ceux qui ensei-

(1) Id., *ibid.*, p. 210-240.— Ces mots *raison*, *donner raison*, *rendre raison*, nous paraissent pouvoir représenter dans notre langue tous les divers sens que Platon donne au mot *λόγος* et à ses composés dans ce passage. Le mot *explication*, adopté par M. Cousin, n'a pas cet avantage.— Il faut remarquer, comme un des plus curieux morceaux de l'antiquité, la théorie nominaliste exposée ici (p. 210-213 de la trad. Cousin) et la réfutation que Platon en donne pour préparer sa doctrine des idées. V. ci-dessus, liv. IV, § II, n° 4.

(2) Id., *le Sophiste*, p. 252-256

gnent la dualité? L'être est-il un de leurs deux éléments, ou tous les deux à la fois, ou un troisième différent des deux autres? Absurdité de toutes parts (1). Croyons donc à l'existence réelle et à la multiplicité des êtres incorporels, des idées. Mais faut-il refuser aux êtres le mouvement et la vie! Ce serait nier la connaissance divine et la connaissance humaine. Faut-il, au contraire, admettre la mobilité, la variation continue de ce qui est? Rien de stable alors, pas de rapport qui ait quelque durée; la connaissance périt encore. Prenons donc une résolution souveraine, et, entre ces deux choses, la perpétuellement mobile et l'immobile, une ou multiple, si l'on nous donne à choisir, imitons les enfants: exigeons-les l'une et l'autre (2).

Ainsi nous dirons que les idées participent les unes des autres. Sans l'attribut, signe logique de la participation, le langage périrait, et avec lui tous les systèmes. Cependant, si les choses se mêlent, ce ne peut être indifféremment et toutes à toutes; car le contraire pourrait alors devenir le contraire. Il est donc de certaines choses qui se mêlent, qui s'engagent, et d'autres qui ne peuvent; et comme il faut une grammaire à qui veut représenter la parole avec des lettres, un art de la musique à qui veut combiner des sons, de même une science est requise pour diviser, rapprocher, reconnaître les genres et les idées. A l'aide de cette science, on discernera les idées distinctes et séparées, on démêlera l'idée commune à plusieurs idées, on reconnaîtra les idées multiples contenues en une idée supérieure. Cette science est la dialectique, et le savant qui la possède est le philosophe (3).

IX. La dialectique a deux parties: l'une consiste à réunir en une seule idée générale les idées particulières éparses, afin d'obtenir une définition du sujet traité; l'autre, au contraire, à décomposer un sujet en ses parties, comme en ses articulations naturelles. Ainsi s'obtient la science de la pensée et de la parole; de sorte que le dialecticien est cet homme divin qui embrasse à la fois l'ensemble et les détails de son objet (4). Le dialecticien

(1) Platon, *le Sophiste*, p. 241-251.

(2) Id., *ibid.*, p. 261-263.

(3) Id., *ibid.*, p. 268-278.

(4) Id., *Phèdre*, p. 96-98. — Ce passage semble indiquer, comme l'a remarqué

est le premier des savants, car la différence du politique et du philosophe est *infinie* (1); et le géomètre même, l'astronome, l'arithméticien, qui tous poursuivent des objets particuliers existants déjà tels que les nombres et les figures, ne savent que faire de leurs découvertes. Ils les doivent remettre au dialecticien pour en faire usage, comme le chasseur remet sa chasse au cuisinier (2). On voit que la dialectique est, sous un autre nom, la science de Socrate, qui diffère de l'opinion vraie par l'ordre nécessaire et par l'adhérence de toutes ses parties. Mais Platon la déclare science de toutes les idées, et non pas seulement des idées morales. Maintenant, comment s'obtient la possession de cette science? Dans le monde intelligible, aussi bien que dans le monde sensible, nous dit Platon, il y a deux choses à distinguer : d'une part les objets, de l'autre leurs images. Or cette division dévoile deux méthodes dans la science : suivant l'une, on part des images qu'on suppose, mais qu'on ne prouve pas être des représentations, de grossières imitations faites d'après les réalités intelligibles; puis on descend la chaîne des déductions : ainsi font les géomètres qui ne souffrent pas qu'on leur demande raison de leurs *postulata*. Suivant l'autre, on s'appuie encore sur des hypothèses, mais uniquement considérées comme hypothèses, et on les emploie à remonter jusqu'à un principe indépendant de tout autre et vrai en soi. C'est alors seulement, c'est alors qu'en possession du vrai intelligible, l'esprit se laisse descendre aux conséquences. Quatre facultés de l'âme s'appliquent à tous les modes de connaître : la pure *intelligence* au pur intelligible, la *déduction raisonnée* aux images géométriques, la *croissance* aux objets sensibles et réels et la *conjecture* aux images sensibles. La première faculté appartient à la science, les deux dernières à l'opinion et la deuxième est intermédiaire (3). Sur ce principe on peut classer les divers ordres de connaissances, d'après le degré de parenté des ob-

M. Cousin (*Notes du Phédre*, t. VI, p. 365), que les mots *dialectique* et *dialecticien* ont été pris, pour la première fois par Platon, dans un sens absolu.

(1) Platon, *le Politique*, p. 329 et 330.

(2) Id., *Euthydème*, p. 398.

(3) Id., *République*, VI, p. 58-52. — *Intelligence*, νόσος; *déduction raisonnée*, διαγωγὴ; *croissance*, αἴσθησις; *conjecture*, εἰρήσις.

jets qu'elles poursuivent avec le pur intelligible et les essences constantes. La musique, non la musique sensible et pratique, mais celle qui se propose la recherche des lois numériques des sons, suit immédiatement la dialectique. Puis vient l'astronomie, dont l'étude bornée aux figures et aux vitesses intelligibles révèle l'ordre du monde. Puis paraissent la stéréométrie, la géométrie, l'arithmétique. Enfin la musique ordinaire et la gymnastique, sciences de plus en plus éloignées de la connaissance du bien, mais de plus en plus utiles à la pratique (1).

On voit que l'analyse et l'induction servent à fonder de la dialectique de Platon; mais elles n'en constituent pas l'essence. L'âme prend son point de départ pour la science dans les objets ordinaires de sa contemplation; elle les étudie, elle les dépouille, en quelque sorte, afin de mettre à nu les idées qui s'y trouvent contenues; elle cherche ensuite la filiation de ces idées; mais elle n'a vraiment la science qu'alors qu'elle envisage les essences en elles-mêmes, et qu'elle les sait irréductibles et certaines. Ainsi, selon Platon, la vraie science, résultat du second mouvement, du mouvement descendant de la dialectique, serait une science synthétique dont le contenu s'obtiendrait par déduction. L'analyse et l'induction n'auraient lieu que dans la voie qui mène à la connaissance.

On a dit que l'induction était l'unique procédé logique de Socrate et de Platon; mais, outre qu'un dialogue où la seule induction serait employée est absolument impossible, on peut aisément s'assurer que les deux mouvements opposés de la dialectique ont également lieu dans les argumentations de Platon. On rencontre dans les dialogues le syllogisme pur, sinon sous la forme technique, au moins avec l'énoncé le plus net qu'une conversation puisse permettre (2); on y rencontre le sorite, le dilemme, la réciproque des mathématiciens, et jusqu'à des théories assez étendues, fondées sur des principes et des définitions dont les conséquences

(1) Platon, *République*, VII, pag. 78-105. Cf. *Philèbe*, pag. 432-445, où quelques autres sciences ou arts sont classés selon les mêmes principes.

(2) V. par exemple, *Lachès*, pag. 375 : « Le courageux est bon, or le bon est savant dans les choses où il est bon; donc le courageux est savant. » L'authenticité du *Lachès* a été contestée par Ast, le plus sévère de tous les critiques, mais qui se fonde uniquement sur une vue à priori de ce que devrait être la doctrine de Platon.

sont régulièrement déduites (4). L'induction, à son tour, se peut trouver en de nombreux passages, comme celui où l'immortalité de l'âme, c'est-à-dire son avènement par la mort à une vie nouvelle, est conclue de ce que les contraires naissent toujours des contraires, le grand du petit, le mauvais du bon, etc. (2). Quelquefois l'induction est évidemment fautive ou illégitime : quand, par exemple, de ce que telle action qui a lieu dans la nature est nécessaire à se produire d'une certaine manière constante, on veut affirmer qu'il en est de même de toute action et de la parole humaine, qui en est une (3). Quelquefois enfin Platon procède par simple comparaison et se laisse aller à une analogie douteuse c'est ainsi qu'il compare celui qui *fait justice* au médecin, et que par suite il regarde le châtement comme un bien pour le coupable, sans examiner si le châtement améliore toujours, et si la peine est à l'injustice ce que la brûlure est à la plaie (4).

L'exemple, aussi bien que l'induction, aurait pu servir à caractériser la méthode ordinaire des interlocuteurs dans les dialogues de Platon : un exemple est avancé, puis appuyé par d'autres exemples, puis généralisé à l'aide d'une induction instinctive qui a sa raison dans l'idée générale exprimée par le mot de l'exemple ; vient alors un énoncé général, puis une déduction qui aboutit à mettre l'opposant en contradiction avec lui-même. Telle est la méthode polémique (5). La méthode d'enseignement à peu près semblable consiste à avancer un énoncé général qu'on vérifie par analyse en dégageant les éléments généraux contenus dans les exemples proposés (6). C'est qu'en effet si la science en elle-même, et supposé que l'esprit la possède, doit se dérouler par voie déductive, il en est tout autrement de la science qu'on cherche ici-bas. Platon nous dit

(2) Par exemple, *Philèbe*, p. 324-348.

(2) *Phédon*, p. 213-216.

(3) *Cratyle*, p. 11 et 12.

(4) *Gorgias*, p. 279, sqq.

(5) V., par exemple, *Alcibiade I^{er}*, pag. 54-63. — Ce dialogue est rejeté par Ritter comme malimité de Platon et contenant une fautive extension de ses idées. Nous croyons, au contraire, pouvoir lui donner sa place dans la doctrine de Platon ; et quand il en serait autrement, cette seule raison ne nous paraîtrait pas déterminante, car elle enveloppe beaucoup d'arbitraire.

(6) V. dans le *Ménon* la preuve de la *réminiscence* et celle de la nature scientifique de la vertu. — Ce dialogue est aussi rejeté par Ast.

qu'il est nécessaire d'étudier le type général dans un exemple particulier avant de s'élever à l'idée même, parce que chacun de nous sait tout comme en un rêve, et que de ce rêve il faut partir pour arriver à l'état de veille (1). Ainsi, la dialectique se trouve intimement unie à la théorie de la réminiscence, et sa forme inductive est nécessairement déterminée par cette théorie.

X. Nous venons d'étudier les principes constitutifs de la dialectique, la méthode, la forme de la science : il nous reste à en pénétrer le fond. Mais qui jamais a pu, qui pourrait deviner en son entier cette science suprême, qui serait la philosophie ou plutôt la sagesse elle-même ? Au lieu de nous faire connaître toutes les idées, toutes les essences, leur ordre éternel, leurs relations, leurs modes de participation, grand problème que Dieu seul a résolu, Platon semble n'avoir tenté de porter la lumière que sur quelques parties de la vérité. Il nous découvre, il est vrai, le principe suprême des idées, le bien, Dieu, soleil du monde intelligible, principe du savoir et du vrai qui en sont les images, infiniment plus beau qu'elles, cause de l'être et de l'essence et supérieur à l'essence même (2); mais il n'essaie pas de dérouler systématiquement le contenu de la dialectique, la chaîne des biens, des vertus et des êtres. Dans la sphère des idées physiques, il nous dit que toute explication du monde est nécessairement bornée au *vraisemblable* (3); dans celle des idées morales, il enseigne à la vérité que les vertus diverses ont un caractère commun, que toutes supposent la science (4); mais le plus souvent il cherche bien plus qu'il ne parvient à déterminer à la fois ce caractère commun et ce caractère distinctif, dont le rapprochement fournirait une définition de chaque vertu. Ce n'est enfin que dans la sphère des idées métaphysiques que Platon tente une coordination définitive, dont le but est d'expliquer les principes contraires qui se partagent le monde, l'un et le multiple, le repos et le mouvement, l'être et le non-être. Là se rencontrent à la fois la plus haute difficulté et l'idée la plus nouvelle de la philosophie de Platon; là aussi nous trouverons une dernière con-

(1) Platon, *le Politique*, p. 387-391.

(2) Id., *République*, VI, p. 55-57.

(3) Id., *Timée*, p. 118, 203 et ailleurs.

(4) Id., *Protagore*, p. 52, sqq. jusqu'à la fin du dialogue.

clusion pour la dialectique et pour la doctrine des idées exposée dans ce chapitre, en même temps qu'une solution du problème de l'erreur et des premières questions de l'ontologie.

Il existe, pour les sophistes, et pour tous ceux qui veulent discuter sans résultat possible, une inextricable question : comment l'unité appartient-elle aux idées, et comment celles-ci se divisent-elles, de sorte qu'elles existent en tout ou en partie dans les objets? Mais en réalité le *rapport d'un et de plusieurs* se retrouve partout et toujours, et ne peut ni s'éviter ni s'expliquer, car il est inhérent en nous à la parole et à la pensée. Il est une connaissance qui remonte aux plus anciens temps; c'est que toute nature éternelle est, à la fois, infinie et finie, qu'il faut chercher d'abord une seule idée, assuré de la trouver, puis la multiplier, mais en ayant soin de ne point passer à l'infini qu'on n'ait d'abord nommé les intermédiaires de l'*infini* et de l'*un*. La dialectique consiste dans la recherche de ces intermédiaires, et c'est ainsi que la *parole*, l'*écriture*, la *danse*, la *musique* se trouvent constituées par la réduction au nombre de l'*infinité* des sons ou des figures (1). On peut donc diviser les êtres en les espèces qui suivent : l'*infini* se compose de tout ce qui est sujet du plus et du moins, froid et chaud, grand et petit, etc.; le *fini* est ce qui reçoit l'égalité, la duplicité, etc., en général le nombre et la figure; l'*existence réelle* est le mélange du fini et de l'infini, parce que, en lui donnant l'ordre, la mesure et la loi, le fini fait passer l'infini à l'existence; enfin la *cause* est ce principe différent de tout ce qui est produit, parce qu'il produit lui-même et qu'il opère le mélange (2).

Il faut répondre à la question du repos et du mouvement de l'être comme à celle de l'unité et de la multiplicité; il faut, nous l'avons déjà dit, imiter les enfants et vouloir à la fois les deux choses. Mais si l'être est commun au repos et au mouvement, l'être est donc une troisième chose distincte des deux autres. Mais comment concevoir cette chose qui ne se repose pas plus qu'elle ne se meut, et ne se meut pas plus qu'elle ne se repose (3)? Ainsi l'être est incompréhensible, et, chose singulière, il ne l'est pas moins que le *non-être*, qui ne peut être dit être

(1) Platon, *Philtèbe*, p. 299-310.

(2) Id., *ibid.*, p. 324-337.

(3) Id., *le Sophiste*, p. 253-256.

sans absurdité, dont l'existence est cependant supposée par l'idée nécessaire de l'erreur et de la fausseté (1), que la parole nie alors même qu'elle l'affirme, et sans qui cependant la parole ne peut subsister (2). Ces difficultés se résolvent par la supposition de l'existence des idées et de leur participation mutuelle. Posons l'être pour le premier des genres, posons ensuite le repos et le mouvement, qui s'excluent l'un l'autre. Nous avons ainsi trois genres, dont chacun est le même que soi et autre que les deux autres. Mais deux nouveaux genres se présentent aussitôt, le même et l'autre, car aucun d'eux ne peut se confondre avec l'un des précédents. Dès lors, nous devons comprendre que la nature de l'autre, répandue dans tous les genres qui sous certains rapports en participent, et sous d'autres n'en participent pas, peut ainsi les faire autres que l'être et par conséquent les rendre non-être. Autant de fois qu'il existe quelque autre chose que l'être, autant de fois est le non-être. Le non-beau, le non-grand, le non-juste ont la même origine que le non-être; ils expriment seulement l'autre que le grand, l'autre que le beau, l'autre que le juste (3); et, de la sorte, nous pouvons dire en général que le non-être n'est pas le contraire de l'être, mais simplement un autre quelconque dans son opposition avec l'être même, dont cependant il participe (4).

Ainsi tout s'explique par la diversité des idées, par leur nature propre et distincte, et par leur participation mutuelle suivant un

(1) Platon, *le Sophiste*, p. 223-236.

(2) *Id.*, *ibid*; et *le Politique*, p. 407.

(3) Nous devons relever ici une grave erreur de Ritter, qui, se fondant sur deux passages de la *République*, attribue à Platon d'avoir posé des idées négatives, l'injustice par exemple, au lieu qu'il les fait provenir, comme on le voit ici, de l'idée de l'autre (Ritter, *Hist. de la philos. anc.*, t. II, p. 221.). Ce n'est pas moins que de lui attribuer une sorte de manichéisme. Le seul principe du désordre, de la limite et du mal dans l'univers, suivant Platon, c'est la matière éternelle qui avant la création se mouvait sans harmonie. La place que tient ainsi la matière dans la physique de Platon, le principe de l'autre la tient dans sa dialectique.

(4) Platon, *le Sophiste*, pag. 278-295. — Comment se fait le passage du repos au mouvement, du même à l'autre, de l'être au non-être, etc., etc. ! en un mot, comment a lieu le changement ! Nous savons quelles inextricables difficultés les éléments et les mégariques proposaient aux partisans de la variété et du mouvement dans l'univers. Platon coupe court à toute objection en déclarant que le changement a lieu dans l'instant (*Parménide*, p. 70).

certain ordre. Il n'est ni difficile ni beau de tirer les raisonnements en tout sens, afin de produire des contradictions. Mais, au lieu de prouver vaguement que le petit est grand, que le même est autre, que l'un est multiple, le vrai philosophe doit montrer que les contraires ne se disent jamais dans un seul et même sens d'une même chose; et, au lieu de séparer, de disjoindre les idées, il doit les unir, ou renoncer au langage et à la philosophie. Enfin, la nature de l'erreur et celle de la fausseté se comprennent aisément dans cette théorie. L'erreur a lieu dans le discours, puisque la vérité de la parole suppose que les signes vocaux, verbes ou noms, s'accordent entre eux, comme s'accordent les actions et les choses qui ne se peuvent mêler arbitrairement; et elle a lieu aussi dans la *pensée*, qui n'est qu'un dialogue de l'âme avec elle-même; dans l'*opinion*, qui est une simple affirmation ou une négation faite par la pensée, et dans l'*imagination*, qui est un certain mélange de la sensation et de l'opinion (4).

Telle est la théorie des idées émanée du génie de Platon. Le vice général qu'on peut y reprendre consiste dans l'incompréhensible existence objective des idées et dans leur mystérieuse participation. De là l'obscurité bizarre qui enveloppe quelquefois la doctrine. Un grand défaut nous paraît aussi s'attacher à la solution donnée par Platon du principe des contraires et de leur coexistence dans l'être. Ce philosophe suppose que l'idée du *non-être* peut s'expliquer par l'idée de l'*autre*, et par conséquent, au point de vue subjectif, où nous devons aujourd'hui nous placer, lui être postérieure. Mais au contraire, l'*autreité* et l'idée de l'*autre* nous semblent certainement supposer l'une le *non-être* dans les choses, l'*autre* la faculté négative dans l'esprit. Quelles que soient cependant les réserves à faire sur la vérité absolue de la méthode platonicienne, nous ne pourrions exprimer trop d'admiration pour la profondeur de cette doctrine, qui vint renouveler entièrement les bases de la spéculation des vrais penseurs, et qui prépara la théorie plus subjective d'Aristote et l'idéalisme moderne.

(1) Platon, *le Sophiste*, p. 296-311.

§ II.

THÉORIE DE LA DÉMONSTRATION.
ANALYSE ET MÉTAPHYSIQUE D'ARISTOTE.

Aristote naquit en 384 à Stagire, ville grecque de Macédoine. Fils d'un Asclépiade, Nicomaque médecin d'Amynias le père de Philippe, il dut être élevé d'abord auprès du jeune prince; puis ayant perdu son père, il fut recueilli par un hôte d'Atarné. A l'âge de dix-sept ans, il vint à Athènes; et après les deux derniers voyages de Platon en Sicile (1), il suivit durant douze années son enseignement. Le *liseur*, l'*entendement* de l'école, car Platon lui donnait ces deux noms, le grand parleur à l'esprit caustique, l'homme propre, qui n'usait à une certaine laideur le goût de la toilette; disons aussi l'infatigable travailleur, toujours attaché aux faits et enclin à l'observation, devait avoir plus d'estime que de sympathie pour le beau, le grave, l'idéal et méditatif Platon, qui, à son tour, se plaignait peut-être de la froideur d'âme et de la direction de pensée de son indépendant disciple. De telles circonstances, si naturelles en elles-mêmes et si communes dans la vie, ont pu servir de fondement aux calomnies que les ennemis d'Aristote répandirent sur son caractère et sur ses rapports avec son maître (2). Elle est vraie, surtout des esprits supérieurs, cette parole triste qu'Aristote répétait souvent : *Mes amis, il n'est pas d'ami*; et c'est à peine si l'on peut donner les noms, quelquefois trop vénérés, de maître et de disciple, à deux hommes qui, l'un et l'autre élevés dans la pensée de Socrate, essayèrent à l'envie de l'agrandir, s'emparèrent, chacun à son tour, de la

(1) La politique de Platon nous donnera lieu de dire un mot de ces voyages en Sicile que ci-dessus nous avons omis. V. ci-dessous, § VI, n° 7.

(2) V., pour la vie d'Aristote, l'excellent article de Bayle (*Dict. critiq.*), et, dans l'antiquité, Diogène Laërce. Les témoignages que ce dernier emprunte à Apollodore paraissent les plus purs. — Au seizième siècle, Patrizzi, dans l'ouvrage d'ailleurs si savant où il atteste l'authenticité des ouvrages d'Aristote, a recueilli sur sa vie un grand nombre de contes et de calomnies qui n'ont même pas le mérite de s'accorder entre eux. Parmi ces faits douteux, il faut cependant noter ceux qu'Élien (*Hist. divers.*, v, 9) et Athénée (*Deipnosophist.*, VIII, 13) rapportent d'après Épicure. Aristote, disent-ils, qui d'abord avait voulu se faire soldat, vint ensuite vivre à Athènes du métier d'apothicaire.

pensée grecque tout entière et voulurent former une encyclopédie de l'histoire et des sciences.

Après la mort de Platon, Aristote s'éloigna d'Athènes, où les partisans de la Macédoine étaient mal vus, et se rendit à Atarné, auprès d'Hermias, son ami, qui d'esclave était devenu tyran. Mais Hermias périt bientôt, livré aux Perses, et le philosophe épousa pieusement sa fille. C'est deux ans après que, appelé auprès du jeune Alexandre, Aristote se livra pendant quatre années à une éducation si célèbre dans l'antiquité. La morale, la politique, la poétique, la rhétorique, probablement même la philosophie première (1), furent les grands objets de cet enseignement, qu'Aristote livra plus tard à la Grèce entière, lorsqu'après le départ d'Alexandre pour l'Asie il ouvrit glorieusement à Athènes l'école du Lycée. Dans cette école, entouré de nombreux disciples, il entreprit et dirigea avec une prodigieuse activité ces immenses recherches d'histoire naturelle, ces travaux d'anatomie et de physiologie qu'Alexandre favorisa grandement à prix d'hommes et d'argent. Enfin, après la mort de son admirable et peut-être aussi de son ingrat élève, Aristote dut encore une fois quitter Athènes, dont le séjour n'était plus sûr pour lui. Menacé d'une accusation d'impiété, dont les prétextes étaient un bel hymne (2) et un autel qu'il avait voué à Hermias, il voulut, dit-il, épargner aux Athéniens un second attentat contre la philosophie (3). Mais, bientôt après, il mourut à soixante-deux ans, des suites d'une maladie d'estomac dont il avait souffert toute sa vie.

L'influence d'Aristote sur la Grèce fut loin d'être nulle; mais elle n'approcha pas de celle que ses écrits obtinrent plus tard sur la dernière antiquité et sur le moyen âge. L'ancienne école pé-

(1) Authentiques ou non, les jolies lettres d'Aristote et d'Alexandre, au sujet de l'enseignement oral que celui-ci se plaignait de voir divulguer par son maître, semblent prouver que l'éducation du roi avait compris toute la science du philosophe. V. le texte de ces lettres dans Aulu-Gelle, *Noct. attic.*, xx, 5. V. une autre admirable lettre attribuée à Aristote sur la colère d'Alexandre (Élien, *Hist. divers.*, XII, 54), et enfin celle de Philippe à Aristote pour l'appeler auprès de son fils.

(2) V. cet hymne ainsi que l'épithaphe d'Hermias dans Diogène, *Vie d'Aristote*, v, 7. Il est aussi question d'un autel élevé à Platon.

(3) Élien, *Histoires diverses*, III, 36.

ripatéticienne, déviée de bonne heure et déchuë, vit son faible enseignement effacé par les retentissements du Portique et par les criailleries des épicuriens. Du temps de Cicéron, les rhéteurs ne savaient pas le nom d'Aristote, et les philosophes même le connaissaient à peine (1). Deux écrivains graves rapportent sur le sort de certains manuscrits de ses ouvrages, après la mort de Nélée, héritier de Théophraste, une anecdote qui, infirmée dans certains détails, ou interprétée par les modernes, ne laisse pas de prouver combien les livres du philosophe étaient rares, incertains et fautifs avant qu'Andronicus de Rhodes en eût tenu quelques-uns des mains du grammairien Tyrannion, qui les avait trouvés dans la bibliothèque d'Apellicon de Téos portée par Sylla d'Athènes à Rome, qu'il les eût revus, classés et fait copier plusieurs fois (2). Cette tradition, qui remonte peut-être à Andronicus lui-même, pêche encore en un point : elle donne à penser que les incertitudes et les fautes cessèrent tout d'un coup à l'époque indiquée, tandis que les catalogues les plus complets des œuvres d'Aristote, que l'antiquité nous a transmis depuis, sont inextricables pour nous et ne se rapportent pas aux livres que nous possédons (3). Enfin ceux même de ces livres qui sont les plus importants pour la philosophie se présentent à nous aujourd'hui dans un état de désordre que la volonté la plus résolue a de la peine à contester (4). Heureusement, les commentateurs anciens d'Aristote, depuis le premier jusqu'au sixième siècle, et d'autres écrivains,

(1) Cicéron, *Topiques*, init. Cf. de *Finibus*, v, 5.

(2) Strabon, *Géograph.*, XII, 608; Plutarque, *Vie de Sylla*. Cf. Ravaisson, *Essai sur la métaphysique*, liv. I, ch. I et II; Michelet, *Examen critique de l'ouvrage intitulé Métaphysique*, I, 1; et Barthélemy Saint-Hilaire, *Mémoire sur la logique*, Part. I, 1, 9. — V. aussi Bayle, art. *Tyrannion* et *Andronicus*.

(3) V. l'un de ces catalogues dans Diogène, *Vie d'Aristote*, v, 22, sqq. On ne peut expliquer un pareil travail que par la négligence ignorante du compilateur, et en supposant que des fragments d'ouvrages diversement divisés et intitulés pour la vente ont été pris pour des livres séparés et complets. D'autre part, ce catalogue ne mentionne pas des ouvrages que le compilateur lui-même a cités ailleurs. Cf. Barthélemy, *Mémoire sur la logique*, Part. I, ch. II. C'est un travail tout arbitraire que celui des critiques qui ont entrepris une systématisation générale de ce catalogue.

(4) M. Michelet (de Berlin) l'a cependant essayé pour la métaphysique, et il s'est posé par là un problème qu'il est toujours possible de résoudre; mais comment! M. Ravaisson avoue, au contraire, un désordre déjà reconnu par les anciens commentateurs (liv. II, c. III Part. I de l'*Essai*), et veut y remédier de son mieux.

tels que Quintilien, Aulu-Gelle, Galien, Sextus, Apulée, qui connurent certainement les ouvrages du philosophe, constituent une série d'autorités plus assurées (1); de sorte qu'il est possible d'établir séparément l'authenticité des principaux de ces livres (2), dont l'esprit, uniforme et harmonique dans sa subtilité si déliée, révèle au surplus la pensée d'un seul homme (3).

L'antiquité établissait entre les écrits d'Aristote une importante division, qui se trouve confirmée par les citations que le philosophe fait de ses propres ouvrages et par le témoignage des commentateurs. Les livres *exotériques*, destinés à la foule, se recommandaient par une exposition lucide et développée, mais peu scientifique, par les charmes du style et par de pompeux exordes; c'étaient le plus souvent des dialogues, et les deux grands dogmes platoniciens qui touchaient à la religion populaire, la providence et l'immortalité de l'âme, y étaient avant tout mis en lumière (4). Aucun de ces livres ne nous est parvenu. Au contraire, les écrits *esotériques* ou *acroatiques* étaient, comme ce dernier mot l'indique, de simples leçons au style abrupte et concis, aux formes positives, à la libre pensée, dont les auditeurs familiers d'Aristote pouvaient seuls aborder les difficultés (5). De nombreuses répétitions devaient naturellement s'y allier au laconisme le plus désespérant; Aristote pouvait d'ailleurs rédiger lui-même ces leçons ou les

(1) Barthélemy Saint-Hilaire, *Mémoire*, etc., I, ch. IV, VII.

(2) Nous dirons quelques mots de l'authenticité de ces livres au fur et à mesure des citations que nous en devons faire dans nos deux chapitres relatifs à Aristote.

(3) Leibniz, dans Barthélemy, *ibid.*, I, 7 : « Hypothesium inter se harmonia et æqualis ubique methodus velocissimæ subtilitatis. »

(4) Cicéron, *de Finibus*, V, 5; *Epistolæ ad Familiares*, I, 9; *ad Atticum*, IV, 15, et XIII, 19; Plutarque, *contre Colotès*, XIV. V. deux fragments qui appartenaient aux livres exotériques : Cicéron, *de Natura deorum*, II, 37; et Plutarque, *Consolation à Apollonius*, XXVII. Cf. Cicéron, *de Divinatione*, I, 25.

(5) Aulu-Gelle, *Noctes atticæ*, XX, 5. Il faut prendre garde d'attacher trop d'importance à la distinction des deux sortes de livres d'Aristote fondée sur la distinction des matières qui pouvaient y être traitées. Les commentateurs qui vivaient au milieu du syncrétisme ont dû se laisser aller à l'opinion qui voulait voir le mystère et l'arcané d'une plus haute philosophie dans les traités *esotériques*, et dès lors en exclure des ouvrages, tels que la Rhétorique, la partie dialectique de l'Organon et l'Histoire des animaux, qui cependant ne diffèrent pas des autres quant au mode d'enseignement, et qu'Aristote devait regarder comme tout aussi nécessaires à la science.

faire rédiger, il pouvait les remanier, et plus d'une fois aussi il a dû les laisser sans révision. Cette dernière hypothèse peut seule expliquer l'état de confusion et de diffusion, soit totales, soit partielles, de la plupart des idées exprimées dans ceux de ces livres sur la philosophie première qui nous sont parvenus. Au reste, il paraît certain que nous avons perdu, parmi les livres acroatiques, un traité *de la philosophie*, mentionné par Aristote lui-même et cité par Cicéron et par Simplicius, deux traités *des Espèces* ou *des Idées*, et un traité *du Bien*, dont le fond seul, encore est-ce modifié, se retrouve dans trois des livres de notre *Métaphysique* (1). Enfin, c'est vainement qu'on voudrait identifier les livres perdus *de l'Acte*, *de la Matière*, ou *des Principes*, ou *de la Science*, etc., avec diverses parties des ouvrages qui nous sont restés : on n'arrive à prouver ainsi que cette vérité, assez évidente d'elle-même, à savoir qu'il y a quelque chose de commun entre tous les ouvrages d'un même philosophe.

II. La philosophie grecque, après Socrate, dut perdre et perdit en effet toute spontanéité. La contradiction s'était révélée entre les divers systèmes et au cœur de chacun d'eux ; la critique était née. Désormais, au lieu de s'élever forte, entière, confiante, naturelle en un mot et comme une partie de l'homme dans l'homme, la science dut, avant de se former et de se concentrer dans un esprit, se réfléchir plusieurs fois entre le sage de chaque époque et les sages ses prédécesseurs. Ainsi, l'histoire de la philosophie, qui avait si bien servi la critique socratique et si fort préoccupé les interlocuteurs des dialogues de Platon, apparaît sous une forme didactique dans les ouvrages d'Aristote. Platon avait fondu plusieurs doctrines dans sa doctrine, Aristote chercha systématiquement à démêler les éléments de la vérité dans les idées des anciens philosophes ; il rejeta comme incomplets tous leurs systèmes, et des parties qu'il en emprunta il voulut former le sien. Quel problème s'étaient posé les anciens ? la recherche de la cause du monde. Mais il y a quatre causes, dit Aristote, qui expose, en les énumérant, la pensée qui va servir à fonder son jugement sur l'ancienne philosophie. Il y a la *cause matérielle*,

(1) Ravaisson, *Essai*, P. 1, liv. II, c. II.

c'est-à-dire le *sujet*, la *substance* qui soutient le monde, que Thalès, Héraclite, Empédocle, Anaximène, Anaxagore ont surtout recherchée, et qui ne saurait servir à expliquer le changement et la variété des choses. De là le vice des plus anciennes doctrines, qui n'ont pas considéré d'autre cause. Il y a la *cause efficiente*, principe du mouvement, dont Hermotime et Anaxagore ont les premiers parlé, qu'Hésiode, Parménide, Empédocle ont obscurément reconnue, et que Leucippe et Démocrite ont absolument négligée. Il y a la *cause formelle*, l'essence, l'être de ce qui est, que les pythagoriciens ont les premiers découverte en cherchant à définir, et que Platon a seule employée avec la cause matérielle (1). Enfin, il y a la *cause finale*, le bien, ce en vue de quoi sont les choses, qu'aucun philosophe n'a connue et que Platon même n'a pas nommée (2). La philosophie est la science des causes et des principes, la science souveraine, et surtout celle du pourquoi en chaque chose, c'est-à-dire du bien de chaque être et du mieux possible en tous. La philosophie ne parvient à son accomplissement que par l'étude exacte et désintéressée de tous les genres de causes.

A cette histoire critique de la philosophie ancienne dont nous avons fait ailleurs un si grand usage, Aristote ajoute une réfutation détaillée des théories des nombres et des idées, qui tenaient

(1) Cette imputation et celle qu'on trouvera quelques lignes plus bas tiennent uniquement à ce qu'Aristote ne considère dans Platon que la doctrine des idées. L'idée de Platon, déterminée, comme nous savons, par la dialectique, est l'essence immobile (cause formelle d'Aristote); dans le monde sensible qu'envisage la physique, l'idée se trouve en un sujet matériel, peu importe comment, et ce sujet représente à Aristote sa cause matérielle. Mais s'il n'y a que des idées et de la matière dans le monde, où trouver le principe du mouvement, où trouver une fin qui le motive et le justifie! (V. ci-dessous la critique de la théorie des idées.) Il est clair qu'Aristote ne tient nul compte de la théologie du *Timée*, ni en général de la mythologie de Platon. C'est sans doute qu'il la croit inconciliable avec la pure théorie des idées. Mais les philosophes ne se réfutent guère les uns les autres qu'en se défigurant.

(2) Les noms consacrés des quatre causes dans Aristote sont : τὸ τί ἦν εἶναι, l'essence; ὑποκείμενον, la substance; ἀρχὴ τῆς κινήσεως, le principe du mouvement; τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τὰγαθόν, la fin et le bien.— Nous dirions aujourd'hui, avec un léger changement d'ordre, substance, attribut essentiel, cause et fin; mais nous éviterions de confondre la substance, sinon avec la matière (ἕλη), au moins avec ce qu'on nomme ainsi maintenant, et qui est bien différent. — Les traducteurs disent indifféremment substance au lieu d'essence pour la première cause. L'étymologie (*sub stare*) devrait les préserver de cette erreur, car ὑποκείμενον répond exactement à *sub stans* et à la substance des cartésiens.

de son temps une si grande place dans la science, et dont il se montre vivement préoccupé dans presque tous ses ouvrages. Réunissons sous quelques chefs principaux les arguments qu'il oppose à la doctrine de Platon : 1° Le partisan des idées réelles est comme un homme qui, voulant compter le nombre des êtres, commencerait par les multiplier afin de rendre son opération plus simple. Le génie observateur d'Aristote se révèle dans cette pensée sur la vraie connaissance du monde. 2° Quelques-unes des raisons invoquées à l'appui de l'existence des idées ne prouvent pas cette existence ; d'autres fournissent plus d'idées qu'on n'en veut. Si tout ce dont la science peut faire une unité constitue une idée, tous les objets, toutes les relations, les choses même qui ont cessé d'être auront des idées qui leur répondent. 3° S'il n'y a pas d'idée des relatifs, il faudra alors qu'outre l'homme en soi et l'homme sensible, auquel ne s'étend pas la connaissance, il y ait un *troisième homme*, sujet de la relation, l'homme qui se promène, par exemple. 4° On est obligé de concevoir entre les idées et les êtres un rapport commun autre que le nom, de sorte qu'il existerait des idées d'idées jusqu'à l'infini. 5° Les idées sont inutiles aux êtres, puisqu'elles ne constituent ni leur essence (elles seraient alors les êtres mêmes), ni la cause de leur changement, car elles seraient plutôt la cause de leur immobilité. 6° Parler d'*exemplaire* ou de *modèle*, c'est pure fiction poétique, et la *participation* n'est qu'un mot vide de sens. 7° Si l'idée est un modèle, elle est donc modèle d'elle-même. D'ailleurs, comment un objet peut-il, ainsi qu'il le faudrait, se trouver copie de plusieurs modèles, et comment les idées de leur côté, toutes éternelles, peuvent-elles se copier entre elles, et par conséquent reconnaître un ordre de succession ? 8° Où est l'artiste qui copie, et Socrate ne pourra-t-il pas naître sans qu'il y ait d'abord un Socrate éternel ? Que sont au fond toutes ces idées, sinon des choses sensibles que l'on veut bien dire éternelles ; à la façon de ces dieux que reconnaît le vulgaire, mais qu'il ne comprend en réalité que comme des hommes éternels ? 9° Comment une essence peut-elle être à la fois en soi et en plusieurs ? 10° Les espèces qui se réunissent dans l'idée supérieure du genre et qui ont nécessairement des différences entre elles, est-il possible qu'elles forment jamais une essence identique à elle-même ? Et

de même que les espèces ne peuvent former un genre réel, de même aussi les individus ne peuvent former une espèce réelle sans que les contraires subsistent dans le même sujet (1).

A ces objections portées contre les *idées* se joignent les objections contre les *idées-nombres*, qui, avec le pythagorisme, envahirent l'école de Platon du vivant du maître, et surtout après sa mort. 1° Si l'être et l'unité sont, en tant que tels, les essences mêmes des choses, il ne peut y avoir rien en dehors d'eux, disait Aristote, et on tombe dans la doctrine de Parménide. Le nombre même ne peut, dans cette hypothèse, être une essence; d'où pourrait venir en effet une nouvelle unité? 2° Si l'unité est individuelle, où est la grandeur et comment se forme-t-elle? Ni les points ni les nombres ne peuvent constituer des quantités, des lignes, par exemple. 3° Au premier aperçu les corps semblèrent aux anciens philosophes les premières et les seules essences; leurs successeurs voulurent que les surfaces, les lignes et les points fussent encore plus essences, puisque le corps ne peut exister sans elles et qu'elles peuvent exister sans lui; mais, d'un autre côté, que sont, où sont toutes ces essences? sensibles? Non sans doute. Dans le corps? il y en aurait une infinité. On ne sait ainsi ni ce qu'est l'être ni ce qu'est l'essence. 4° La naissance et la destruction des nombres et des figures est, s'ils existent réellement, tout à fait inintelligible. Où vont-ils, d'où viennent-ils, si ce ne sont pas de simples limites ou divisions? 5° Si l'on admet que les êtres mathématiques existent dans le même lieu que les êtres sensibles, on aura double solide au même lieu; et il faudra, ou que le sensible se divise comme le mathématique, à savoir par la surface, la ligne et le point, ce qui exclut toute division réelle, ou que le mathématique se divise comme le sensible, auquel cas leur nature est la même. 6° S'ils ne coïncident pas, le solide séparé ayant des lignes et des surfaces, il faudra que celles-ci existent aussi hors de lui; d'où résulte un absurde entassement de divers ordres d'êtres mathématiques: trois genres de surfaces, quatre de lignes et cinq de points. La même objection s'applique aux nombres composés d'unités. 7° L'as-

(1) Aristote, *Métaphysique*, I, 7, et XIII, 4 et 5. Quelques arguments se trouvent aussi aux livres IV, VII et XII. Voyez, pour plus de développements, la belle analyse donnée par M. Ravaisson, *Essai*, P. 3, liv. II, ch. II.

tronomie, l'optique, la musique envisagent aussi des objets supra-sensibles; est-ce à dire qu'il y aura des mouvements, des sons, une vue, en général des sens, et par conséquent des animaux séparés de tout ce qui est sensible; êtres indéfinissables, au delà desquels il faut encore placer les êtres universels et les idées? 8° Si les êtres mathématiques ont une existence séparée, ils doivent être antérieurs aux grandeurs sensibles. Au contraire, dans la réalité, ils leur sont postérieurs, et n'ont pour eux qu'une antériorité logique; car les modifications n'existent pas indépendamment des essences, et il ne faut pas confondre les notions avec les êtres. 9° Quant aux nombres que l'on dit être les causes des êtres, comment cela se peut-il faire, même en supposant que ces êtres soient des nombres? Si les objets sensibles sont des rapports numériques, ils sont apparemment les rapports de quelques choses; et de quelles choses? 10° Si les nombres sont des idées, quel moyen de concevoir une somme de nombres comme une somme d'idées? Si la somme est faite d'unités, que sont ces unités, etc.? 11° Lorsque Platon fait naître les choses sensibles des idées, au sein d'une matière qui est la *dyade du grand et du petit* substituée à l'*infini* des pythagoriciens, et qu'ainsi il tire une chose unique de l'idée tandis qu'il en tire plusieurs de la matière, il contrarie les faits les plus connus, car on tire une seule table d'une seule matière, et plusieurs tables d'une seule idée. 12° Enfin, quand on compose les longueurs de long et de court, les surfaces de large et d'étroit, les corps d'épais ou de mince, afin de ramener tout au grand et au petit, que fait-on des lignes contenues dans le plan, etc., et d'où peut venir le point, qui a bien tout autant d'existence que la ligne, quoique Platon le traite de *conception géométrique* et de *ligne indivisible*, principe de la ligne (1)?

III. Telles sont, rapidement indiquées, les principales positions que prit Aristote pour combattre la doctrine de l'objectivité réelle des idées et des nombres. Quelquefois un peu subtils et ordinairement jetés et multipliés sans ordre, les arguments du philosophe n'en ont pas moins une immense portée contre une doctrine qui, à première de l'idéalisme grec et de la poursuite réfléchie de la

(1) Aristote, *Métaphysique*, I, 6 et 7; III, 4 et 5; XIII, 2.

science du philosophe, laissant éblouir par la contemplation d'elle-même, avait dispersé sans fin dans le monde les parties unies de l'intelligence. La critique d'Aristote ne fut pas inféconde : non-seulement ce système puissant et singulier s'abattit tout d'un coup pour ne plus exister que dans l'histoire, mais les idées chassées du monde se lièrent dans l'esprit, où elles rentrèrent. Aristote enseigna que les individus seuls sont des êtres, et que les notions n'appartiennent qu'à l'entendement. Que si la réaction entraîna trop loin le philosophe, et dans une voie où son école se perdit, on peut dire aussi que le rationalisme, à peine né et durant un règne, il est vrai partagé, qui fut si long, remonta jusqu'à lui et le prit pour maître ; tandis que la doctrine platonicienne des idées, modifiée par sa puissante critique, dut se réformer et se transfigurer pour revenir à l'empire. Le *verbe* chrétien et la *pensée* de Descartes purent seuls dominer ce rationalisme, réduit à la logique et déclaré bon pour l'obéissance.

Si l'être n'appartient qu'à l'individu, les individus, qui les fait connaître? la sensation. Mais la sensation ne nous donne ainsi que le particulier, au lieu que le général seul est l'objet de la science. Qu'est-ce alors que le général, et comment est-il donné à l'homme de l'obtenir? C'est ainsi qu'Aristote se pose la question fondamentale du savoir, et voici comment il la résout :

Toute connaissance rationnelle, soit enseignée, soit acquise, dérive de notions antérieures. C'est ce qu'il est aisé de vérifier dans les diverses sciences. Ces notions antérieures ne peuvent être que de deux sortes : ou bien on sait l'existence d'une chose, ou bien on sait son nom, sa définition. Les deux cas peuvent aussi se trouver réunis. De plus, on peut savoir une chose immédiatement, à la vue ou au simple énoncé, et on peut la savoir par une autre plus générale qui la contient. De cette sorte, on la sait d'une façon, et d'une autre on ne la sait pas ; ce qui n'a rien d'absurde et ce qui explique comment on apprend, sans qu'on soit forcé de recourir à la théorie de la réminiscence de Platon (1). Puisqu'il faut remonter aux notions primitives pour expliquer la formation de la connaissance, il est clair qu'on ne peut trouver

(1) Aristote, *derniers Analytiques*, I, 1. Cf. *premiers Analytiques*, II, 21.

ces notions que dans ce qui est le plus particulier et que la sensation fait connaître, ou dans ce qui est le plus général et qui embrasse tout. Mais, suivant Aristote, les termes les plus généraux sont dénués d'existence réelle : les principes communs ne sont pas des *idées* existant hors des individus, sans lesquels ils seraient incompréhensibles. L'universel n'est qu'un terme attribuable à chaque individu, un terme qui s'applique tout entier à tous et qui n'est rien en-dehors d'eux (1). L'universel n'est connu que par induction, même pour les choses abstraites mathématiques, et l'induction se tire des cas particuliers, de sorte que, sans la sensation, l'induction et la science seraient également impossibles (2). L'universel enfin se forme de la réunion des cas particuliers : qu'un phénomène se répète souvent, nous chercherons en lui l'universel, et l'universel nous donnera la démonstration et la science. Il suffirait souvent que nos sens fussent plus parfaits pour que l'universel s'obtient à simple vue, immédiatement et sans recherche (3). Voici du reste comment se fait cette acquisition de l'universel et ce qu'elle est dans l'esprit.

Tous les hommes veulent naturellement connaître ; de là le plaisir que leur donnent les perceptions des sens et surtout de la vue, celles de toutes qui leur révèlent le plus de différences. De la *sensation* qui appartient par nature à tous les animaux naît chez les uns la *mémoire*, et chez les autres, non. Ces derniers ont la *prudence* ; mais les premiers sont capables d'apprendre, si, à la mémoire, ils unissent l'ouïe. Les souvenirs et l'*imagination* composent leur vie. L'*expérience* est pour eux peu de chose ; mais chez l'homme elle naît de la mémoire, et bientôt elle devient l'*art* lorsque de plusieurs souvenirs d'une même chose il se forme une seule conception générale qui s'applique à tous les cas semblables (4). Ainsi tous les animaux ont cette puissance innée du jugement qu'on nomme sensibilité : chez certains la sensation s'efface aussitôt, et la connaissance ne la peut dépasser ; chez d'autres elle persiste, et c'est là la mémoire. Mais de la mémoire

(1) Aristote, *Derniers analytiques*, I, 11.

(2) Id., *ibid.*, I, 19. Nous développerons plus bas la théorie de l'induction donnée par Aristote. V. p. 56.

(3) Id., *ibid.*, I, 31.

(4) Id., *Métaphysique*, I, 1.

naît chez les uns le λόγος et chez les autres, non. L'expérience, enfin, suit la mémoire quand l'universel s'est arrêté dans l'âme, l'universel qui est le principe de l'art et de la science, suivant qu'il s'agit ou de produire ou de connaître (1).

Ainsi la connaissance des principes n'est pas en nous toute déterminée; car, en ce cas, comment pourrait-elle jamais nous être cachée, et comment ignorerions-nous? Elle n'est pas non plus acquise postérieurement, puisqu'il faudrait alors qu'elle résultât d'une connaissance antérieure plus notoire; elle vient uniquement de la sensation. A la guerre, au milieu d'une déroute, quand un fuyard vient à s'arrêter, un autre s'arrête, puis un autre encore, jusqu'à ce que se reforme l'état primitif de l'armée: l'âme est ainsi faite qu'elle peut éprouver quelque chose de semblable. Au moment où l'une de ces idées, qui n'offrent aucune différence entre elles, vient à s'arrêter, aussitôt l'âme a l'universel et la sensibilité s'élève au général. L'idée que nous avons de tel ou tel homme, par exemple, sert de point d'arrêt jusqu'à ce que l'idée indivise de l'homme se soit elle-même arrêtée. Celle-ci joue le même rôle comme idée de tel ou tel animal. Puis s'arrête l'idée de l'animal, qui sert elle-même de point d'arrêt à d'autres idées. Ainsi l'induction fait connaître les principes, et la sensation donne l'universel. Quelle est enfin, car on doit se poser cette dernière question, quelle est cette faculté de l'homme qui s'applique à l'universel et aux principes? C'est une faculté qui n'est pas faillible comme le sont l'opinion et le raisonnement; c'est une faculté supérieure à la science, c'est-à-dire aux connaissances rationnelles et démontrées, puisque celles-ci supposent les principes et sont moins évidentes qu'eux. Cette faculté n'est autre, en un mot, que l'intelligence elle-même (2).

On doit conclure d'une étude exacte de la doctrine, ainsi exposée par Aristote, que la sensation qui seule fait connaître l'être vrai, l'individu, est à la fois le commencement et la base de la connaissance à laquelle elle fournit un objet; que l'intelligence appliquée à l'universel principe nécessaire de la science, est la vertu propre de l'animal homme qui unit les particuliers sembla-

(1) Aristote, *derniers Analytiques*, II, 19.

(2) Id., ib.

b'les dans sa contemplation, arrête le général en son âme, et réduit le multiple à l'unité ; qu'enfin la mémoire et l'expérience comblent le vide, et marquent par leur présence ou par leur absence divers degrés dans l'animalité, tandis que l'induction est dans l'homme même cette chaîne qui remonte des individus aux principes, ou de ce qui est plus connu pour nous, expression familière au philosophe, à ce qui est plus connu en soi. Ainsi le général est réduit à une existence purement subjective, sans que pour cela sa valeur scientifique soit niée ; et la sensation, quelque importance qui lui soit donnée d'ailleurs, n'apparaît qu'à l'origine du savoir, de même qu'elle n'est que le fond primitif de l'animalité et non le terme suprême de ces développements (1).

IV. Le critérium de la connaissance humaine apparaît, dans le fait, double à Aristote. D'une part, la sensibilité nous révèle les êtres et nous convainc de leur présence ; d'autre part, l'intelligence compose avec eux l'universel, et nous fait connaître d'indubitables principes. De là le caractère si saillant, quelquefois si étrange, des recherches d'Aristote. Le fait, l'observation qui le donne, la méthode qui le classe, la généralisation qui l'étend, la formule qui l'exprime, tels sont les degrés qu'il fait monter successivement à la connaissance des phénomènes particuliers et des êtres individuels ; de sorte que la transformation qu'un rationalisme sévère fait subir à la nature aboutit à la refaire en entier dans l'intelligence, mais en la portant au dernier terme de l'abstraction et en la vidant de toute réalité. Nous verrons que la physique d'Aristote en vint à ce point par l'application de cette méthode d'histoire naturelle inventée par un puissant génie, l'un des grands dons qui aient été faits par un homme à l'intelligence des hommes, mais qu'il fallut bien plus tard réduire à sa vraie place.

(1) L'axiome qui a été long-temps attribué à Aristote, *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, n'est vrai pour lui, comme on voit, que si on l'applique au contenu de l'universel. Dans ce sens il signifie que les termes généraux et les genres ne représentent rien qui ne résulte de l'assemblage des noms particuliers ou des individus. Mais si on applique l'axiome à l'intelligence et à ses principes constitutifs, il est absolument faux pour Aristote comme pour nous. Tous les animaux ne passent pas de la sensation et de la mémoire à l'intelligence et à la raison, au νοῦς et au λόγος. Si les facultés naissent les unes des autres, c'est, comme on peut le conclure des idées les plus générales d'Aristote, qu'elles préexistent en puissance dans la matière où elles se développent ; mais ce n'est pas qu'il y ait dans les premières tout ce qu'il y a dans les dernières.

Ce n'est pas seulement à la nature que s'étend l'analyse d'Aristote; ce n'est pas d'elle seule qu'il doit former une synthèse rationnelle. L'instrument même de nos connaissances naturelles, l'intelligence, qui a été donnée à notre âme comme la main à notre corps, instrument destiné à mettre en œuvre les instruments étrangers (1), doit être pour lui le sujet d'une étude spéciale et préliminaire. Tel est sans doute le sens et tel est l'objet de cet *organon*, de ce livre qui est l'étude de l'instrument par excellence (2), et qui comprend l'analyse de la pensée, du langage, du raisonnement et de la démonstration. Nous devons en essayer une esquisse avant de passer à une appréciation complète de la méthode d'Aristote et des plus hauts résultats qu'elle obtint dans la science.

Dans son traité des *Catégories* (3), qui est le premier de l'*organon*, Aristote commence par donner quelques définitions relatives aux noms unis ou séparés, et il les distingue les uns des autres, suivant qu'ils peuvent ou non se dire de certains sujets et être ou non contenus en eux. Ensuite, après quelques axiomes préliminaires, il passe à une classification des noms séparés. Ces noms, peuvent, dit-il, s'appliquer à une de ces dix choses :

1° A l'essence. Homme, cheval sont des essences. Sans les essences rien n'existerait réellement. Elles sont (et secondairement après elles, les essences composées, genres et espèces) les sujets de tous les accidents. Au contraire, elles n'appartiennent elles-mêmes à aucun sujet. Elles sont toutes aussi essences les unes que les autres, n'admettent pas de contraires, et ne peuvent par le changement

(1) Aristote, *Problèmes*, xxx, 5. — Cet ouvrage paraît avoir été formé du recueil d'un nombre considérable de questions tracées rapidement, avec des solutions indiquées ou non, et qui pouvaient servir plus tard d'éléments à divers ouvrages.

(2) Telle est l'interprétation que M. Barthélemy Saint-Hilaire (*Mémoire sur la logique*, t. I, p. 1, c. 11) substitue à l'ancienne et vulgaire. Aristote, pense-t-il, n'est pas l'auteur du mot *organon* appliqué à l'ensemble de ses livres logiques; mais le titre *περί ὄργανου* eût été en tout cas plus conforme à ses idées. Pour l'authenticité des parties de l'*Organon* dont l'ordre actuel est prouvé par l'ouvrage même, au moins en ce qu'il a de général, M. Barthélemy l'établit par la tradition suivie d'un grand nombre de commentateurs grecs et latins. (ibid., c. 4-7 et 11-12.)

(3) Ce titre est d'Aristote. Le mot *catégorie*, analogue au mot français *accusation*, si ce dernier pouvait se dériver de *accuser* dans le sens où on *accuse un fait*, une *vérité*, veut dire *énonciation* de quelque pensée primitive, et quelquefois *attribution* (id., ibid., 1, c. 10).

recevoir des attributs contraires. Cette dernière propriété, comme celle d'être *réelles*, est caractéristique pour les essences (1).

2° A la *quantité*. C'est ce qui se mesure. Soit la coudée. La quantité peut être finie, *discrète*, comme le nombre et la parole, ou *concrète* et *continue* comme la durée et l'étendue; dans le premier cas, elle ne s'*unit* pas; dans le second, elle s'*unit* toujours en un certain terme moyen qui est le point dans la ligne, la ligne dans la surface. La quantité se divise encore, suivant que ses parties ont une position ou non. L'*ordre* convient à la durée, mais non la position. La quantité n'a pas de contraire en tant que quantité; elle n'est pas plus ou moins elle-même; et, ce qui est caractéristique, il lui convient d'être *égale* ou *inéga*le.

3° A la *qualité*. C'est ce par quoi les choses sont dites telles. Ce mot comprend : la *capacité* (science, vertu, etc.), la *disposition* (chaud, froid, etc.), la *puissance* ou l'*impuissance* naturelle en diverses choses, les *affections*, les *figures* et d'autres espèces encore. La *qualité* reçoit les *contraires*; elle reçoit *généralement* le *plus* ou le *moins*; et, ce qui est caractéristique, il lui convient d'être *semblable* ou *dissemblable*.

4° A la *relation*. Le relatif est ce qui est dit ce qu'il est à propos de choses autres que soi. Il est des *qualités relatives*, la capacité, par exemple. Il faut que l'*existence* du relatif se confonde avec celle du *rapport* même, sans quoi il pourrait y avoir substance. Les *relatifs* peuvent avoir des *contraires*, et ils peuvent être plus ou moins ce qu'ils sont. Ils doivent tous être *réci*proques à d'autres termes, que ceux-ci soient ou non consacrés par la langue. En général, ils coexistent par nature, le double avec la moitié, le maître avec l'esclave; mais non pas toujours; car il se pourrait que la quadrature du cercle existât comme chose à savoir, et cependant la science n'en existe pas.

5° Au *lieu*. Le lieu c'est où, *telle place*.

6° Au *temps*. C'est *quand*, par exemple hier.

7° A la *situation*. C'est être *couché*, par exemple.

8° A l'*avoir*. C'est la manière d'être ou de posséder, *armé*, par exemple.

(1) Cf., pour l'essence, *Métoph.*, v, 8.

9^o et 10^o A l'action et à la passion : *Brûle, est brûlé*. Ces deux catégories reçoivent le plus et le moins. Les précédentes semblent assez claires.

A ces divers modes généraux de l'être et de la pensée Aristote ajoute une analyse des *oppositions* (dont il reconnaît quatre sortes, entre relatifs, entre contraires, opposition de possession à privation et d'affirmation à négation); une analyse des *priorités* (cinq sortes), des *simultanéités* (deux sortes); des *mouvements* (six sortes : naissance, accroissement, destruction, diminution, altération et déplacement); enfin des *avoir* (avoir qualité, quantité, autour du corps, à une partie, comme partie, contenir, posséder, avoir un ami). On doit reconnaître dans cette recherche demi-grammaticale, demi-psychologique, qui se retrouve et s'étend plus encore dans un autre des ouvrages d'Aristote, une analyse puissante, mais irrégulière et confuse des principes essentiels et des formes de la pensée; une analyse qui se produit sans principe supérieur, qui se développe sans fil conducteur, et qui, ne pouvant se limiter elle-même, tend à jeter l'esprit et à l'égarer au milieu d'une infinité de définitions et de distinctions qui n'ont rien de nécessaire (1).

Le traité des catégories est suivi d'un traité de l'élément générateur du langage, c'est-à-dire de l'expression simple et réduite de la pensée, en un mot de la proposition (2). Aristote commence par y définir son objet, qui est de considérer l'union des termes après les avoir envisagés séparément. Il définit ensuite le nom, le verbe, qu'il considère comme des représentations ou symboles,

(1) C'est au livre v de la *Métaphysique*, intitulé : *des Choses dites en divers sens*, que l'on trouve une reproduction partielle de cette théorie des catégories avec un complément formé de nouvelles définitions. — Les livres suivants, jusqu'au dixième, sont en général consacrés par Aristote à des recherches analogues toujours irrégulières, qui constituent sa *métaphysique* et préparent sa *théologie*. Nous y reviendrons. Du reste Aristote ne laisse pas de mentionner quelquefois les *dix catégories* qui forment évidemment sa première et sa plus importante division, et parmi lesquelles les quatre premières sont admirablement analysées.

(2) Le titre de ce livre, *περί ἑρμηνείας*, que les traducteurs latins ont rendu par celui de *de Interpretatione*, s'explique très-bien par son rapport naturel au livre précédent. Celui-ci envisageait le mot seul ou la chose isolée; celui-là envisage la proposition, c'est-à-dire la phrase la plus simple, premier interprète de la pensée.

l'un d'une chose déterminée, l'autre d'un attribut de chose impliquant une idée de temps. Passant à la phrase énonciative ou proposition qui se compose du verbe et du nom, qui est douée d'un sens conventionnel, et qui exprime erreur ou vérité, il distingue les propositions entre elles, suivant qu'elles sont affirmatives ou négatives, c'est-à-dire que l'attribut y est affirmé ou nié du sujet, et qu'elles sont universelles, particulières, indéterminées ou singulières, c'est-à-dire que l'attribut est rapporté à la totalité ou seulement à une partie du sujet. Analysant la contradiction, qui a lieu lorsqu'à la fois on affirme et on nie le même du même, il déclare que les propositions contradictoires peuvent être vraies simultanément sous la forme indéterminée, jamais si elles sont universelles ou singulières. Aristote étudie un peu après les propositions singulières relatives à l'avenir, et, sans quitter son sujet, il fait naturellement sortir la liberté humaine de la logique du langage; il en fonde la preuve sur l'observation de la pensée et de ses formes. Il n'est point possible de dire, suivant lui, laquelle des deux contradictoires est vraie en fait de telles propositions, ni qu'elles soient toutes deux ou vraies ou fausses actuellement: il n'y a pas de nécessité que tout ce qui est soit, ni que tout ce qui n'est pas ne soit pas, mais seulement que ce qui est soit quand il est... « S'il en était autrement, il ne serait pas besoin de délibération ni d'activité, comme dans le cas où l'on suppose que faisant telle chose telle chose sera, et que ne faisant pas telle chose telle chose ne sera pas (1). » Le traité de la proposition se termine par l'examen des opérations qu'on peut faire subir à la proposition, en réunissant ou séparant les attributs séparés ou unis, de manière à former ou diverses ou une seule proposition, ce qui peut, suivant les cas, conduire au faux ou au vrai; enfin par l'étude des propositions modales et des propositions contrares.

(1) Aristote, *Traité de l'Hermeneia*, ch. 9. Les choses nécessaires ou qui sont toujours, les choses en acte, sont antérieures aux choses en puissance, dit plus loin Aristote (ibid., ch. 13), de sorte que le nécessaire et le non-nécessaire peuvent être au fond les principes de tout ce qui est ou n'est pas; mais une partie du possible suit le nécessaire, comme l'universel suit le particulier; et parmi les choses, les unes sont actes sans puissance, les autres, actes avec puissance, d'autres enfin demeurent toujours puissances.

V. Venons à la théorie du syllogisme (1), Aristote donne ce nom à une *énonciation dans laquelle, certaines propositions étant posées, on en conclut par cela seul quelque autre proposition différente des premières*. Un syllogisme se construit avec trois termes qui, classés selon leur ordre d'universalité, reçoivent les noms de *majeur*, de *moyen* et de *mineur*, et avec trois propositions dont chacune renferme deux de ces termes envisagés, l'un comme sujet, l'autre comme attribut affirmé ou nié de la totalité ou d'une partie de ce sujet. Les deux premières propositions, nommées *prémises*, se distinguent en *majeure* et en *mineure*, celle-ci renfermant le mineur avec le moyen, celle-là le moyen avec le majeur. La troisième proposition, ou conclusion, renferme le majeur avec le mineur. Il peut arriver trois cas relativement à la position ou au sens des trois termes qui entrent dans un syllogisme. De là trois espèces ou *figures* du syllogisme : 1° Le moyen peut être sujet du majeur et attribut du mineur. 2° Le moyen peut être attribut du majeur et attribut du mineur. 3° Le moyen peut être sujet du majeur et du mineur, qui sont alors ses attributs (2). Cela posé dans chacun de ces cas, si l'on remarque qu'il y a deux prémisses, et que chacune d'elles peut être une proposition universelle affirmative, universelle négative, particulière affirmative ou particulière négative, il y a seize combinaisons à considérer (3). Aristote examine successivement ces seize formes de syllogismes dans chacune des trois figures, et il exclut celles qui ne donnent pas une nouvelle proposition pour conclusion nécessaire; celle

(1) Cette théorie est exposée dans les deux livres des *premiers Analytiques*, qui sont désignés par Aristote même sous le nom d'*Analyse du syllogisme*, et auxquels il avait donné, dit Galien, le titre *περὶ συλλογισμοῦ*; le mot aristotélique *ἀνάδειξις* est, du reste, absolument notre mot analyse. Barthélemy, *Mémoire*, I, 10.

(2) Le premier cas peut se renverser, et de la sorte il en contient deux qu'Aristote n'a pas explicitement distingués. On peut donc compter et on a compté quelquefois quatre figures. Il y a là, comme dit Port-Royal (*Logique*, III, 8), qui prend ce dernier parti, quelque chose qui est uniquement dépendant de l'arbitraire de la définition donnée pour le mot figure.

(3) On pourrait aussi, avec Port-Royal, comprendre la conclusion avec les prémisses et chercher les combinaisons de trois et non plus de deux propositions. On trouverait ainsi 256 cas, savoir : 64 pour chacune des 4 figures, dont il resterait à éliminer les cas vicieux. La marche d'Aristote nous semble plus conforme à son objet, quoique moins générale et mathématique.

enfin qui en fournissent une constituent pour lui les *modes* divers de chaque figure et autant d'espèces de vrais syllogismes. L'exclusion est fondée sur diverses règles, en elles-mêmes très-claires, que les logiciens ont souvent systématisées depuis Aristote (1), et qui se réduisent à l'examen et à l'énoncé des cas où les propositions ne se peuvent unir pour mener à une conclusion; tandis que les syllogismes vrais se ramènent tous à cet axiome: si le majeur est attribué au moyen et que le moyen soit attribué au mineur, il est nécessaire que le majeur soit attribué au mineur.

Si nous désignons les trois termes, majeur, moyen, mineur, par les lettres A, B, C, à l'exemple d'Aristote, et si nous entendons avec lui par *être à tout*, *être à quelque*, *n'être pas à quelque*, *n'être à aucun*, l'expression de la convenance ou de la disconvenance d'un attribut à la totalité ou à une portion d'un sujet, nous pourrions dresser le tableau suivant des trois figures du syllogisme et de leurs divers modes.

1 ^{re} figure,	{	1	A est à tout B B est à tout C A est à tout C	2	A n'est à aucun B B est à tout C A n'est à aucun C
4 modes (2).		3	A est à tout B B est à quelque C A est à quelque C	4	A n'est à aucun B B est à quelque C A n'est pas à quelque C
2 ^{me} figure,	{	1	B n'est à aucun A B est à tout C A n'est à aucun C	2	B est à tout C B n'est à aucun A C n'est à aucun A
4 modes (3).		3	B n'est à aucun A B est à quelque C A n'est pas à quelque C	4	B est à tout A B n'est pas à quelque C A n'est pas à quelque C

(1) V., par exemple, *Logique* de Port-Royal, III, 3.

(2) Pour faciliter la traduction de cette forme syllogistique à celle que nous employons aujourd'hui, nous donnerons ici un exemple appliqué au premier mode. Soit A mortel, B animal, C homme. Au lieu de dire *mortel est attribué à tout animal*, etc., nous disons ordinairement, en renversant l'ordre: Tout animal est mortel, or tout homme est animal: donc tout homme est mortel. Qu'on applique, si l'on veut, le même exemple aux autres modes, et l'on aura de très-bons syllogismes, bien que les prémisses et la conclusion puissent quelquefois se trouver absurdes.—Les scolastiques, désignant par les lettres a, e, i, o, u les quatre espèces de propositions, forgèrent, suivant la composition de chaque mode, un mot propre à le représenter. Ainsi les quatre modes de la 1^{re} figure étaient dits en: *barbare, celarent, darii, ferio*.

(3) Les scolastiques nommèrent ces quatre modes en *cesare, camestres, festino, baroco*.

3 ^{me} figure, 6 modes (1).	}	1	A est à tout B	A n'est à aucun B	A est à quelque B	
		1	C est à tout B	C est à tout B	C est à tout B	
		1	est à quelque C	A n'est pas à quelque C	A est à quelque C	
	}	4	A est à tout B	A n'est pas à quelque B	A n'est à aucun B	A n'est à aucun B
		4	C est à quelque B	C est à tout B	C est à quelque B	C est à quelque B
		4	A est à quelque C	A n'est pas à quelque C	A n'est pas à quelque C	A n'est pas à quelque C

Théophraste, élève d'Aristote, ajoutait, au rapport d'Alexandre d'Aphrodisee, cinq *modos indirects* (2). Aux quatre modes de la première figure, Aristote mentionne lui-même ces modes qui correspondent aux cas où le moyen est attribut du majeur et sujet du mineur. Il faut donc compter en tout 49 modes de syllogisme.

Il est à remarquer maintenant que tous les modes de la deuxième et de la troisième figure se peuvent prouver par ceux de la première, et que par conséquent leur vérité se ramène à la vérité de ceux-ci. Cette réduction s'opère ou par la *réduction à l'absurde*, qui consiste à montrer qu'on ne peut nier le syllogisme proposé, c'est-à-dire sa conclusion sans nier quelque un des syllogismes déjà admis de la première figure; ou par la *conversion* qui consiste à faire du sujet l'attribut et de l'attribut le sujet dans une proposition. Cette opération est permise, c'est-à-dire qu'elle fait d'une proposition vraie une nouvelle proposition également vraie, quand on ne fait que passer de l'universel affirmatif au particulier affirmatif (tous les hommes sont lourds, quelques hommes sont lourds), de l'universel négatif à l'universel négatif (nul mensonge n'est blanc, nul blanc n'est mensonge), et du particulier affirmatif au particulier affirmatif (quelques hommes sont noirs, quelques noirs sont hommes). Le particulier négatif, seul, ne se convertit d'aucune manière.

Non-seulement toutes les figures rentrent ainsi dans la première, mais même les deux modes particuliers de celle-ci se ramènent par l'absurde aux deux modes généraux, l'un affirmatif, l'autre négatif, qui sont ainsi les principes de toute la théorie et présentent le résumé des procédés rationnels de l'esprit humain.

Après les syllogismes dont les propositions sont absolues, Aristote considère ceux dont les propositions sont modales, et il exa-

(1) Et ces six modes en *darapti, felapton, disamis, datisi, bocardo, ferison*.

(2) Ces modes indirects ont été dits par les scolastiques *Baralipon, Celantes, dabitis, fapesmo, Frisesomorum*, et ainsi arrangés pour composer deux vers latins avec les quatre noms des modes directs.

mine les cas divers qui peuvent se présenter dans les conclusions, selon que les prémisses sont nécessaires ou absolues ou contingentes. Il passe ensuite au syllogisme hypothétique, dont certaines propositions ne sont admises que conditionnellement, et il le ramène ainsi que tous les syllogismes dits *ostensifs*, à la forme générale analysée plus haut. Il enseigne enfin à démêler le syllogisme dans les discours ordinaires, et il donne une théorie de la *recherche du moyen*, à laquelle nous aurons à revenir. L'objet du livre second et dernier de l'analyse du syllogisme est d'exposer les propriétés générales du syllogisme, d'en étudier les vices, enfin de ramener à cette forme unique toutes les formes du raisonnement. Laissons ici de côté les parties de cette analyse qu'on peut trouver dans tous les traités de logique, et attachons-nous à la théorie de l'induction dont Aristote ramène la forme à celle du syllogisme, mais dont le principe a cependant à ses yeux un fondement propre dans l'intelligence.

L'induction et le syllogisme par induction ont lieu, dit Aristote, lorsque l'on conclut l'un des extrêmes (le majeur) du moyen par l'autre extrême (le mineur), au lieu que dans le syllogisme ordinaire le majeur est conclu du mineur par le moyen. La conclusion n'est évidemment possible que si l'on prend pour moyen la collection des cas particuliers contenus dans le mineur (1), exemple : désignons par A, B, C, le majeur, le moyen et le mineur :

Soit	}	A salé B mer C océan	Syllogisme	{	A est à tout B		Toute mer est salée	On voit que le majeur (salé) se conclut du mineur (océan) par le moyen (mer).
					B est à tout C		L'océan est une mer	
					A est à tout C		L'océan est salé	Le majeur se conclut du moyen par le mineur, si ce dernier est la somme faite des termes compris sous le moyen.
			Induction	{	A est à tout C		L'océan est salé	
					B = C (2)		Océan est mer	
					A est à tout B		Toute mer est salée	

Tel est, ajoute Aristote à sa définition, *tel est le syllogisme de la proposition primitive et immédiate*, c'est-à-dire de la propo-

(1) Aristote, *premiers Analytiques*, II, 33, n° 5. Voyez le Commentaire de M. Barthélemy à cet endroit, dans sa traduction de la *Logique* d'Aristote.

(2) Nous exprimons par ce signe, du reste sans importance, que B et C sont

sition sans antécédent et dont la conclusion se tire sans l'emploi d'un moyen. L'induction est en quelque sorte opposée au syllogisme, plus évidente pour nous et cependant moins notoire en soi. Nous ne rappellerons pas ce que nous avons dit sur les éléments que fournissent les sens à la formation des genres. L'induction, syllogisme retourné, est l'instrument de l'intelligence qui arrête les particuliers dans l'âme et qui fixe ainsi l'universel.

VI. La théorie analytique de la démonstration suit celle du syllogisme (1). Nous savons que toute connaissance enseignée ou réfléchie, si elle est rationnelle, naît des connaissances antérieures. Or, une connaissance antérieure, c'est la majeure d'un syllogisme à l'égard de la conclusion; et celle-ci ne fait qu'ajouter à la notion du général la notion propre et différente du particulier. Savoir, c'est connaître la cause; démontrer, c'est donner le syllogisme qui produit le savoir. Il faut donc que tout syllogisme scientifique s'appuie sur des principes *vrais, primitifs, immédiats, plus notoires en soi* que la conclusion et *antérieurs* à elle, c'est-à-dire qui nous en représentent la cause prochaine. Ces principes indémonstrables sont des axiomes, des thèses, des hypothèses, suivant qu'ils sont évidents sans aucun enseignement, ou qu'il faut les énoncer formellement pour démontrer, ou qu'ils supposent quelque affirmation ou négation; ils sont des définitions quand ils se bornent à expliquer l'essence du défini sans rien déclarer sur son existence. Pour que la conclusion du syllogisme soit nécessaire, l'attribut doit convenir tout entier à tout le sujet et lui être essentiel. Il n'y a d'ailleurs démonstration que des choses éternelles, et la science des autres se réduit à la connaissance de quelques accidents. Enfin le premier mode de la première figure est le plus propre à la démonstration: les mathématiques surtout en font usage, parce que les définitions que

des termes réciproques pouvant s'affirmer également l'un de l'autre (océan est mer, mer est océan); ou, si l'on veut encore, qu'ils ont même extension.— Si l'on prend océan pour le nom d'une mer particulière, il faut, pour que l'induction soit légitime, que le mineur C soit le signe de la collection de tous les termes tels que le moyen B. Ainsi, par exemple, C serait la totalité connue de l'Océan, de la Méditerranée, de la Caspienne, etc., et, par suite encore, équivalent à B.

(1) *De la Démonstration*, περί ἀποδείξεως, tel est le titre que donnait Aristote aux deux livres des *derniers Analytiques*, dont nous allons résumer les parties essentielles sans nous astreindre à l'ordre fort imparfait du texte.

donnent ces sciences sont universelles affirmatives du sujet défini ; mais elles n'excluent pas absolument les autres modes, soit négatifs, soit particuliers.

Aristote réfute deux objections qu'on peut faire à la possibilité de la démonstration : La démonstration, disent les sophistes, doit remonter à l'infini de principe en principe, ou s'arrêter à l'inconnu, dont il n'y a rien à tirer. Mais il est faux, doit-on répondre, que les principes soient obtenus par la même voie que la conclusion ; ils sont plus évidents qu'elle, acquis autrement, et servent de point de départ au syllogisme. La démonstration, disent-ils encore, fait cercle de la conclusion à la majeure, et la science ne fait que tourner sur elle-même en croyant avancer. Cette assertion est fautive ; le cercle n'a lieu que dans le premier mode de la première figure, encore faut-il que l'attribut et le sujet soient réciproques. Ainsi, la démonstration et la science sont réelles et nullement illusoires ; et, comme les attributs d'un sujet ne se peuvent jamais multiplier à l'infini, entre une proposition immédiate, un principe, et une proposition médiate donnée, il existe toujours un nombre fini de moyens. On remonte à l'immédiat, du médiate, en cherchant au-dessus du sujet de la proposition médiate un terme qui soit son attribut essentiel et qui soit lui-même compris sous l'attribut de cette proposition (1). Cette recherche du moyen propre à établir un syllogisme et à prouver une proposition avancée est la méthode unique de la philosophie, des arts et des sciences, puisque toute démonstration est réductible à un syllogisme et que le syllogisme se construit sans peine dès que le moyen est obtenu. Il faut donc chercher partout des rapports et les étudier principalement sous trois termes : il faut parcourir les antécédents de deux termes donnés, puis les conséquents, c'est-à-dire les sujets ou les attributs qui conviennent ou qui répu-

(1) Soit, par exemple, la proposition *Tout homme est mortel*, proposition médiate qu'on veut démontrer. Au-dessus du sujet *homme* on trouvera un terme, *animal*, qui en est l'attribut, et qui est compris lui-même sous le terme donné, *mortel* : tel est le moyen qui fournit le syllogisme (ici dans la première figure) et qui fait connaître par l'*animalité* la cause de la mortalité de l'homme. C'est dans ce sens qu'Aristote dit souvent que le moyen, que l'attribut cherché, révèle la cause. — Au surplus la cause peut être une des quatre, *essentielle, matérielle, efficiente et finale*. V. dern. *Analytiq*, II, c. 11.

gnent à ces termes, et qui ont d'ailleurs les conditions requises de la science, jusqu'à ce que tombant sur l'*espèce*, moyen entre le *genre*, qui est attribut, et l'*individu*, qui est sujet, on voie apparaître pour le syllogisme cherché quelque mode de quelqu'une des figures (1). Telle est en un mot la méthode qu'il faut substituer à cette impuissante *méthode de division*, par laquelle affirmant sans cesse une alternative de chaque chose, on ne pouvait obtenir ni conclusion nécessaire ni définition.

Comme on peut demander d'une chose et si elle est et pourquoi elle est, aussi y a-t-il deux sortes de sciences : sciences de faits, sciences de causes ; les unes plus notoires pour nous, les autres plus élevées sur l'échelle de l'universel. Ainsi, l'optique soutient avec la géométrie, la mécanique avec la stéréométrie, la météorologie avec l'astronomie, la musique avec l'arithmétique, ce rapport de la connaissance du fait à la connaissance de la cause. Il n'y a pas de science sans la sensation et sans le fait, mais il n'y en a pas non plus sans l'universel. Le moyen trouvé pour la démonstration fait connaître la cause, de là la supériorité de l'universel sous le point de vue de la science. Les sciences supérieures sont donc les plus abstraites, celles dont le sujet est le plus simple et pour lesquelles le fait est le plus uni à la cause. Du reste, ces sciences sont distinctes quand les objets qu'elles envisagent reconnaissent des principes d'origine différente et irréductibles entre eux. Il y a des principes qui leur sont communs à toutes, par exemple celui-ci : De toute chose, il faut affirmer ou nier l'existence ; et il y en a qui sont propres à chacune d'elles et à chaque genre de démonstration.

Mais à la question d'existence, et à celle de la cause que la démonstration fait connaître en cherchant l'attribut, il faut joindre la question d'essence : on veut savoir ce qu'une chose est, en connaître la définition. Or la définition ne sera jamais obtenue par syllogisme ni par la méthode de division, ni à l'aide de la définition de la définition, ou de celle des contraires. Il y a plus, la définition même ne fait pas atteindre l'essence. Comment la ferait-elle atteindre en effet, ne procédant ni comme les sens, ni par syllogisme, ni par induction, et d'ailleurs ne donnant pas à connaî-

(1) Cette théorie est exposée surtout dans les *premiers Analytiques*, I, 27-31. Cf. *derniers Analytiques*, I, 23.

tre l'existence, qui doit nécessairement se savoir avant l'essence? Faut-il enfin réduire la définition aux mots? mais c'est la réduire à rien, parce que les mots sont arbitraires. La vérité est que le syllogisme donne à la fois l'essence et la cause, la définition et l'existence. Autant nous savons de l'une, autant nous savons de l'autre. Mais il n'en est ainsi que des définitions médiate, qui se donnent des choses qui ont une cause et qui sont connues par elle. La définition immédiate au contraire est regardée comme principe et posée par hypothèse : celle de l'unité, par exemple en arithmétique. Elle est la thèse indémontrable de l'essence. Reste donc à savoir comment on peut, indépendamment de la démonstration, obtenir de telles définitions. Soit un sujet à définir, une espèce : il faut considérer les individus qui la composent et chercher en les étudiant tous les attributs essentiels et universels qui, réunis, ont la même extension que ce sujet. bien qu'isolément chacun d'eux puisse avoir une extension plus grande. S'il s'agit d'un genre, il faut le diviser en espèces, prendre la définition de chacune d'elles, puis enfin former la collection des attributs communs à ces espèces. La méthode de division peut être employée utilement, non en elle-même, pour obtenir la définition, mais pour servir à parcourir régulièrement les attributs et à n'en omettre aucun. On partage un genre en deux différences opposées; on admet l'une de ces différences pour attribut du sujet à définir; on partage de même cette différence et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'on arrive à une dernière qui ne s'applique qu'au défini. Au reste, il est impossible de démontrer syllogistiquement que les attributs qu'on accepte sont essentiels, puisqu'on a vu que le syllogisme ne pouvait conduire à l'essence; il suffit d'être assuré que le dénombrement est exact et complet.

La théorie de l'erreur est, aux yeux d'Aristote, intimement unie à celles du syllogisme et de l'induction. L'erreur peut provenir d'un défaut des sens; là où pèche la sensibilité, base de l'induction, là où elle est absente en partie, les éléments de l'universel ne peuvent être recueillis. A l'extrême opposé, l'erreur peut avoir lieu dans les propositions immédiates, dans les principes, bien que l'évidence qui les accompagne nous en garde le plus souvent, et que pour l'éviter il doive nous suffire de savoir remonter des propositions

médiates aux propositions immédiates. Enfin, l'erreur peut se trouver dans la conclusion du syllogisme, et il est alors nécessaire qu'elle se trouve d'abord dans l'une des prémisses ou dans toutes deux. Aristote analyse le syllogisme de l'erreur dans les trois figures. L'erreur, dans les propositions, tient à ce qu'on peut, relativement à une même chose, ignorer et savoir tout à la fois quelque chose. On peut nier une vérité renfermée, soit directement, soit indirectement, dans quelques propositions connues qu'on n'a pas cependant analysées ou rapprochées; on peut savoir d'une manière générale et ignorer d'une manière spéciale (1). Ainsi le vrai et le faux ne sont que dans la pensée et non dans les choses. Ils dépendent du rapport affirmé ou nié de l'attribut au sujet et n'ont aucun rapport à l'être (2).

VII. L'*Organon* d'Aristote se termine à la dialectique, qui diffère de l'analyse et de la science en ce qu'elle enseigne à raisonner avec des propositions simplement probables. Le probable est ce que donne pour vrai l'autorité, soit de tous, soit du plus grand nombre, ou des sages, ou de quelques sages. On voit combien diffère le sens propre qu'Aristote donne ordinairement (3) à ce mot *dialectique*, de celui que Platon lui avait attribué. Ce n'est pas qu'Aristote ait du mépris pour cette science subalterne, qui, outre l'exercice qu'elle donne à l'esprit et les facilités qu'elle fournit pour la polémique, lui semble aussi propre à ouvrir les voies à toute connaissance, à découvrir les principes les plus généraux et à préparer le terrain de la science; car il n'est donné qu'à elle seule d'examiner les questions et de les discuter dans les deux sens (4). Ainsi, la *dialectique* ayant pour objet le probable est intermédiaire entre l'*analytique*, qui atteint jusqu'à l'être, et la *sophistique*, qui s'arrête fallacieusement aux accidents. Aussi, des deux livres dialectiques d'Aristote, l'un sous le titre de *Topiques* ou traité des *Lieux*, donne les règles et les lois générales

(1) *Derniers Analytiques*, I, 16-18; et *premiers Analytiques*, II, 21.

(2) *Métaphysique*, VI, 3.

(3) Quelquefois, mais plus vaguement, la dénomination de dialectique est appliquée par Aristote à toute sa théorie du syllogisme; mais la définition spéciale à laquelle il faut s'arrêter se trouve au commencement des *Topiques* et en bien d'autres lieux.

(4) *Topiques*, I, 2.

de la discussion ; l'autre, sous celui de *Réfutation des sophistes*, dévoile les caractères du sophisme, et, par là même, enseigne à l'éviter ou à le convaincre. Les lieux de la dialectique, qu'on pourrait appeler lieux communs de la controverse, représentent, distribués en divers groupes, les principes ou les éléments de toutes les questions qu'on peut agiter, de telle sorte que chacun d'eux renferme ce qu'il y a d'essentiel et de commun dans une foule de questions particulières (1). Aristote établit donc et analyse une longue série de lieux communs de philosophie qu'il rapporte à quatre catégories principales, suivant qu'il s'agit de déterminer dialectiquement une définition, une propriété, un genre ou un accident ; il détaille les erreurs qu'on peut commettre ou relever ; il donne des conseils pour diriger l'esprit dans la recherche et dans les débats, des conseils pour interroger, pour répondre, pour résoudre les problèmes ; puis il passe aux sophismes, dont il détermine aussi et dont il classe les lieux communs ; en apprenant à les former, il apprend à les réfuter ; enfin, après avoir montré combien sa recherche systématique et démonstrative des éléments du raisonnement et de ceux de la discussion diffère de cette énumération des lieux et des questions que les rhétoriciens faisaient avant lui sans choix et sans discernement, il termine ainsi sa Logique : « Pour la science du raisonnement, nous n'avons pas de travaux antérieurs à citer, mais nos recherches nous ont coûté bien du temps et bien des peines ; si donc il vous paraît, après avoir examiné nos travaux, que cette science, dénuée de tous antécédents analogues, n'est pas trop inférieure aux autres sciences qu'ont accrues de successifs labeurs, il ne vous restera plus à vous tous, c'est-à-dire à tous ceux qui ont suivi ces leçons, qu'à montrer de l'indulgence pour les lacunes de cet ouvrage, et de la reconnaissance pour toutes les découvertes qui y ont été faites (2). »

On ne peut s'empêcher d'être ému par la noble simplicité de cet appel à la justice des hommes, et, au moment d'examiner

(1) V. la définition du lieu donnée par Théophraste, dans Barthélemy Saint-Hilaire, *Mém. sur la logiq.*, t. I, p. 110.

(2) *Réfutation des sophistes*, II, 24, sub fin., trad. de M. Barthélemy Saint-Hilaire.

la valeur de la méthode d'Aristote, on doit à la vérité de déclarer que toute la partie de cette méthode qui consiste dans l'analyse du raisonnement et de la discussion, loin de réclamer l'indulgence, impose l'admiration : Aristote a porté du premier coup cette logique analytique, qu'il a créée, jusqu'au point d'où Kant a pu dire qu'elle n'a fait depuis vingt siècles ni un pas en avant, ni un pas en arrière (1). Kant l'a laissée lui-même où il l'a trouvée, et il semble impossible qu'on y touche jamais. Cette étude à la fois profonde, exacte, achevée de certaines des lois de l'esprit, met Aristote au rang de ces hommes si peu nombreux dont l'intelligence a pénétré jusqu'au vrai, en écartant la multitude des idées qui n'y conduisent que suivant un certain ordre, et qui d'ailleurs l'enveloppent et le cachent.

On peut se placer à divers points de vue pour apprécier les mérites intrinsèques de la théorie du syllogisme et de la démonstration. Considérée en elle-même ou comme une étude analytique de l'entendement, cette théorie est d'une immense valeur : elle donne à l'homme la possession réfléchie de l'instrument de ses recherches en tout ce qui touche au développement, à la déduction et à l'ordination de ses pensées ; considérée comme moyen de découvertes, cette théorie est au contraire absolument dénuée de valeur. S'il s'agit en effet de découvrir un principe, c'est par induction, et cela suivant Aristote lui-même, que procède l'esprit, et le syllogisme n'exerce pas d'influence directe. Mais s'il s'agit d'une découverte tirée comme conséquence d'un principe connu, il est de fait que l'esprit va plus vite que le syllogisme ; que la foule des rapports intermédiaires qu'il devrait régulièrement parcourir avant d'atteindre le terme de l'invention serait de nature à l'égarer plutôt qu'à le conduire ; enfin que les deux langues les plus accomplies scientifiquement que le génie de l'homme ait jusqu'ici construites, l'une qui est la prose de Pascal, de Descartes et de Voltaire, l'autre qui est la spécieuse de Viète, ont précisément pour caractère de diminuer dans une certaine mesure le nombre

(1) V. Barthélemy Saint Hilaire, *Logique d'Aristote traduite en français*, t. I, préface, p. 18. Dans ce travail au surplus si excellent et si net, nous oserons reprocher à M. Barthélemy d'avoir exalté l'œuvre et le génie d'Aristote un peu trop, même pour un traducteur, et abaissé la philosophie allemande beaucoup trop, même pour un élève de l'école française contemporainé.

des moyens au lieu de les épuiser tous. L'histoire des sciences prouve d'ailleurs qu'avant Aristote et après lui ni les découvertes ni les systèmes n'ont employé le syllogisme, et que rarement la rigueur du raisonnement et des déductions leur a fait défaut. Nous reconnaissons, du reste, que les travaux d'Aristote et l'étude du syllogisme ont dû contribuer à former des langues et des intelligences analytiques, et par là même servir puissamment au progrès des sciences (1).

Reste à examiner la méthode syllogistique en tant que méthode de démonstration ou de réfutation. Ce que nous avons dit des découvertes par analyse s'applique à la démonstration, qui a pour objet de les exposer. L'emploi du syllogisme ralentit la marche de l'esprit et obscurcit la vision intellectuelle. Aussi nous semble-t-il que la comparaison symbolique établie par un géomètre entre le général et le particulier, d'une part, le contenant et le contenu de l'autre, conduit à une simplification réelle de la méthode d'Aristote appliquée aux démonstrations (2). La démonstration est claire, en effet, dès que le rapport du contenant au contenu devient manifeste, et dans la plupart des cas ce rapport paraît frappant malgré l'exclusion d'un grand nombre de contenus moyens que le sorite eût nécessairement mis en œuvre. La symbolique usitée en algèbre est encore plus simple, plus concise que cette sorte de symbolique géométrique appliquée par Euler au syllogisme. Le contenu d'une formule d'algèbre est infini et s'en peut déduire aussi par une foule de moyens sûrs et rapides. Or, nous regardons comme possible une langue philosophique à laquelle de nouveaux symboles, à la fois simples et compréhensifs, donneraient une valeur démonstrative incontestable, pour tous ceux qui admettraient les principes sur lesquels elle serait fondée. Si cette langue existait, la réfutation serait aussi facile que la démonstra-

(1) Il faut remarquer aussi que la *Dialectique* et la *Réfutation des sophistes* ont dû être long-temps utiles indépendamment de la valeur scientifique de l'analyse renfermée dans ces deux ouvrages. L'examen sévère des sophismes fondés sur l'amphibologie, sur la prosodie, sur la composition, etc., de ceux fondés sur la confusion de l'absolu et du relatif, sur la pétition de principe, ou, en général, sur l'ignorance de la thèse (*ignorantia elenchû*), était on ne peut plus nécessaire au milieu des abus de langage et de pensée que les sophistes avaient consacrés dans les écoles.

(2) V. Euler, *Lettres à une princesse d'Allemagne*, lettres 34 et suiv.

tion; une simple réduction à l'absurde y suffirait, comme elle y suffit aujourd'hui dans les mathématiques. Jusque-là la méthode syllogistique, ordinairement inutile à la démonstration, nous paraît au contraire nécessaire à l'exacte réfutation : en l'absence de toute langue artificielle reconnue, le syllogisme, langue naturelle de l'esprit, est la forme dernière à laquelle on est obligé de conduire l'erreur commise dans une déduction afin de pouvoir la mettre en évidence.

VIII. Passons à l'examen des catégories, et pour nous préparer à porter un jugement définitif sur la valeur de la classification qu'elles nous offrent, remarquons qu'Aristote les fait toutes dépendre de la première, dont elles expriment quelque mode d'être. Or, la première, l'essence, est pour lui, comme nous savons, l'individu, l'animal vivant, accompli ; de sorte que les neuf autres répondent aux questions suivantes, qu'on peut se poser sur l'état de l'essence : *quante, quelle, par rapport à quoi, où, quand, comment, ayant, agissant, subissant* ? Bien que cette énumération semble quelquefois confuse et n'ait rien de nécessaire (1), il faut au moins avouer qu'ainsi littéralement traduite et représentée dans notre langue elle offre tout ce qu'on peut affirmer ou demander au sujet de l'individu. Les systèmes de catégories qui ont été composés par les modernes, celui de Kant même, si simple d'ailleurs et si beau, celui d'Hegel, si ingénieux et si vaste, ne nous semblent pas fondés dans toutes leurs parties sur des divisions nécessaires, ou qui ne puissent jamais porter les unes sur les autres (2) ni s'appuyer sur une étude absolument définitive de la pensée. Ils ont cependant sur le système d'Aristote une immense supériorité : conçus au sein d'une école idéaliste, ils présentent à la fois une analyse de l'être et une analyse de la connaissance ; ils ne présentent la première qu'à la condition de la seconde, et si bien même que Kant n'admettait la réalité des catégories qu'en tant qu'idéale ou subjective, relative à nous, et qu'il pensait que l'être en soi nous est

(1) La langue grecque usuelle et la langue française conduisent en effet à mêler des catégories qui ne demeurent distinctes que sur le tableau. Le *comment* et l'*ayant*, par exemple, *καθάραι, ἔχειν*, sont très-vagues, et leur contenu ne peut être déterminé que fort arbitrairement en l'absence de toute définition plus précise.

(2) La catégorie de la *relation* de Kant contient, par exemple, les idées d'*attribut* et de *substance*, que l'on pourrait tout aussi bien rapporter à la catégorie de la *qualité*, ou mieux encore à une catégorie nouvelle. A son tour, la *qualité* contient la *limitation*, qui ne convient pas moins à la *quantité*, etc.

irrévocablement inconnu. Il manqua à Aristote, auteur d'une théorie si admirable de l'induction, d'avoir compris que cette force, qui arrête dans notre entendement l'armée des sensations en déroute, et qui compose le général en unissant, en fixant les notions empiriques jusque-là désordonnées, n'explique pas les principes universels, mais plutôt les suppose, et ne peut que représenter le mode d'application que nous en faisons aux réalités sensibles, occasionnelles. Il lui manqua aussi de s'être rendu compte des formes générales de la sensibilité, le *temps*, l'*espace*, formes qui nous sont tout à fait propres et que nous ne connaissons au dehors que parce que nous les portons en nous. Si au lieu de chercher les premières réalités dans les objets de la sensation pour tendre successivement à les abstraire, à les généraliser, à les élever dans l'esprit jusqu'à parvenir enfin à la notion de l'être pur, de l'être en soi, Aristote avait d'abord étudié l'intelligence, puis cherché au dehors la vérification de ses lois, il aurait fait ce que fit Kant, sauf qu'il eût pu ne pas douter de l'existence des objets de nos pensées. Mais la méthode ne devait pas ainsi du premier coup arriver à sa perfection, et c'était beaucoup, après Platon, que de montrer comment l'intelligence humaine s'applique aux faits sensibles, se les assimile, les fait idées, et construit la science.

Il était impossible que les catégories représentassent dans la méthode d'Aristote, dont nous venons d'indiquer la nature, ce qu'elles représentent dans les doctrines modernes. Elles s'appliquaient seulement à la détermination des grands caractères qu'on peut attribuer aux individus soumis à nos sens. Ensuite, à mesure que la science s'élevait, de nouvelles catégories paraissaient, sinon sous cette dénomination et dans un ordre toujours systématique, au moins conformément à l'esprit qui avait composé les premières. Ces nouvelles catégories se rapportaient, non plus aux essences, mais à l'entendement, dont elles fixaient les grandes notions et auquel elles traçaient une marche. Déjà nous avons vu que dans le traité logique des catégories Aristote examinait certaines notions qu'il éprouvait le besoin de distinguer et de définir. Partout dans sa Physique et dans sa Métaphysique, avant d'arriver à la Théologie il s'attache de même à explicite

les termes philosophiques et les idées auxquelles ces termes répondent et qu'il se prépare à mettre en œuvre (1). Nous devons à son exemple, avant d'exposer l'idée générale du monde qui ressort de la logique d'Aristote, examiner brièvement ces notions ou ces termes qui composent une sorte de théorie des idées, non plus objective comme celle de Platon, mais subjective ou ramenée au vrai sujet de la pensée.

IX. Nous avons déjà exposé à propos d'Aristote comme historien de la philosophie, la notion de *cause* et les quatre modes qu'elle comprend. Parmi ces causes, deux sont externes par rapport à l'être, savoir : l'*efficiente*, à laquelle seule nous donnons aujourd'hui le nom de *cause*, et la *finale*, qui est véritablement cause aussi dans un autre sens en tant que but ou fin de la production. Les deux autres sont internes et sous les noms de *forme* et de *matière*, jouent le plus grand rôle dans la doctrine d'Aristote. Tout corps a forme et matière : l'une est proprement ce qu'il

(1) Cette considération nous explique jusqu'à un certain point l'existence et la place de ceux des livres métaphysiques qui sont consacrés à poser des questions, à définir des termes et à éclaircir des notions. Il est impossible de penser que ces livres ne sont pas d'Aristote et n'ont pas été destinés à tenir la place qu'ils tiennent. Cependant le désordre visible de l'ensemble, les nombreuses répétitions et l'obscurité de certaines parties consacrées à des développements qui ne sont ni préparés ni continués, nous persuadent que la *Métaphysique* n'est que la réunion tant bien que mal opérée de plusieurs cahiers de leçons que le maître n'avait pas eu le temps de rédiger en un tout. — Rien n'était si difficile au surplus que de mener à perfection l'analyse de l'esprit, de la langue et des fondements logiques de la connaissance et de l'être, qui se trouve répandue dans les livres V, VI, VII, VIII, IX, X, XI de la *Métaphysique* et dans quelques chapitres des autres. Ce travail accompli eût représenté un système de logique transcendente, comme diraient les Allemands, et eût formé la deuxième partie de la *Métaphysique*. La première partie se fût alors composée des livres I, XIII et XIV et des chapitres historiques et critiques contenus dans les autres ; enfin le livre XII, précédé d'une partie du IV, eût formé la *Théologie*, fin véritable de la *Métaphysique* dans l'opinion de tous les commentateurs. Les livres II et III ne peuvent être regardés que comme des appendices inutiles à l'ensemble. Tel est l'ordre que l'esprit moderne pourrait, ce me semble, désirer dans l'admirable ouvrage qu'Aristote a laissé dans la confusion. — Il est bon de dire deux mots du nom même de la *métaphysique*, devenu si célèbre et si usuel depuis Aristote. Ce nom, que M. Ravaisson rapporte, pour d'excellents motifs, à Aristote lui-même ou à ses premiers successeurs, servait à désigner, comme la véritable étymologie l'indique (τὰ μετὰ τὰ φυσικά), les livres qui viennent après la *Physique*. Il s'agit et d'un ordre d'idées et de l'ordre de succession des traités qui composent l'œuvre d'Aristote. (Ravaisson, *Essai*, part. I, liv. 1, c. 3). Le terme de philosophie première ou de philosophie proprement dite devrait être préféré aujourd'hui à celui de métaphysique, qui n'a de sens et de valeur que dans le système d'Aristote.

est actuellement ou en *acte*, l'autre ce qu'il est en *puissance* ou ce qu'il peut devenir. Celle-ci réunit la possibilité des contraires et n'est jamais déterminée qu'en tant qu'elle peut servir de support à une forme déterminée elle-même. La forme et la matière ne sont séparables dans l'être que par conception, et la *substance*, ou *sujet* de tous les attributs, peut s'entendre ainsi, ou de la matière, ou de la forme, ou du composé des deux (1). Mais outre l'acte et la puissance, il faut un troisième principe pour comprendre une essence réelle, et ce principe c'est la *privation*. En effet, d'une part l'être sous les diverses catégories a toujours un *contraire* : l'essence, par exemple, est ou une forme, ou la privation de cette forme ; la quantité est ou complète ou incomplète, etc. (2) ; d'autre part jamais les contraires ne peuvent coexister dans le même sujet (3). Il faut donc que tout sujet soit conçu comme composé de forme, de matière et de privation (4).

Les individus changent ; c'est un fait sensible et que nul ne peut contester ; qu'est-ce donc que le *changement* ? Ce n'est certainement pas la puissance, ni l'acte, puisque tout changement se fait précisément de l'être en puissance à l'être en acte : il faut donc que ce soit quelque chose d'intermédiaire entre les deux, de sorte qu'au lieu de le définir illusoirement par des négations, comme on l'a si souvent fait, il faut le regarder, chose bizarre, mais cependant réelle, comme *l'actualité du possible en tant que possible*. Ainsi l'être provient de l'être en puissance ou du non être en acte, et tel ou tel être en acte de tel ou tel être en puissance, de sorte que la préexistence de la matière nous explique la production d'une infinité d'êtres, et nous rend raison des mélanges d'Anaxagore et d'Empédocle et du mot de Démocrite « Tout était en puissance. » Mais il y avait en outre diversité de matière, ce que Démocrite n'a pas reconnu (5). *L'accidentel* s'explique aussi par l'existence de la matière. Tout n'est pas nécessaire ; les événements s'enchaînent, mais on peut souvent déterminer un point,

(1) Aristote, *Métaphysique*, VII, 3 ; et VIII, 1.

(2) Id., *ibid.*, XI, 9.

(3) Id., *ibid.*, IV, 3 et 4 ; et XI, 5 et 6.

(4) Id., *ibid.*, XII, 2, *sub fin.*

(5) Id., *ibid.*, XI, 9 ; et XII, 2.

un instant précis où deux contraires sont également possibles, et la matière est le sujet de cette possibilité. Le principe et la cause de l'accident sont dans les êtres qui ne sont ni nécessairement, ni toujours, ni ordinairement dans le même état; cette cause et ce principe sont eux-mêmes accidentels, il est donc impossible qu'il en existe une science (1). Le terme de *nécessité* s'entend ou d'une condition d'existence, ou de la contrainte, ou de l'impossibilité d'être autrement, en particulier pour les conclusions syllogistiques (2), et celui de *hasard* s'entend des productions accidentelles de la nature ou de la pensée; ces productions sont indéterminées, insondables, sans ordre, en nombre infini ainsi que leurs causes, mais elles sont nécessairement postérieures à l'être en soi (3).

Nous renvoyons au chapitre de la physique et de la théologie la détermination des diverses espèces de changement ou de mouvement, ainsi que la définition de la nature, la classification des sciences et la recherche de l'être en soi. Il nous reste ici à éclaircir quelques notions essentielles sur lesquelles Aristote a dû se déclarer après Platon et ses devanciers, puis à exposer le principe commun de sa philosophie, le principe de contradiction.

X. Nous avons vu que l'être, sous les diverses catégories, reconnaît toujours un contraire: ainsi autant d'espèces d'*être*, autant d'espèces de *non-être*. Ce dernier terme sert seulement à nier ou quelque essence, ou quelque qualité de l'essence; et, en se rapportant à cette signification, on peut dire que le non-être est et qu'il est le non-être (4). Cela posé, toute essence est une, et toute unité réelle est une essence; l'être se divise comme l'un, et, par conséquent *être* et *un* sont véritablement synonymes (5). A l'*unité* s'oppose la *pluralité* ou la multitude, mais non pas comme

(1) Aristote, *Métaphysique*, VI, 2 et 3. Cf. *Topiques*, I, 5, où il ne s'agit cependant que de la définition logique de l'accident. Aristote semble penser que la cause proprement dite de l'accidentel réel est la cause efficiente frappée elle-même d'accidentalité, c'est-à-dire non déterminée par des motifs nécessaires de finalité. V. *Physique*, II, 6.

(2) Id., *ibid.*, V, F.

(3) Id., *ibid.*, XI, 8.

(4) Id., *ibid.*, IV, 2.

(5) Id., *ibid.*, loc. cit., et V, 6; et X, 2.

l'être au non-être; car la multitude implique l'unité, loin de l'exclure, et, dans les catégories, le rapport d'un à plusieurs est le même que celui de la mesure au mesurable. Or, les modes de l'unité sont l'identité, la similitude et l'égalité; ceux de la multitude sont l'autrèité, la dissimilitude et l'inégalité; de sorte qu'à l'opposition d'un et de plusieurs se ramènent celles de *même* et d'*autre*, de *semblable* et de *dissemblable*, d'*égal* et d'*inégal*, qui se rangent sous les trois premières catégories. Enfin, sous le terme *autrèité* se rangent le *différent* et le *contraire*, qui est une espèce de *différent*; et le *différent* lui-même suppose ou le *genre* ou l'*espèce*, c'est-à-dire ce par quoi sont les mêmes deux choses qui diffèrent quant à l'essence (1).

On voit que le non-être, qui se confond avec la puissance, quand il s'agit de la réalité des choses, n'est d'ailleurs pour Aristote qu'un principe de négation dans l'entendement. Évitant ainsi, et grâce à une ressource que nous croyons illusoire, de poser le non-être même comme cause et élément de l'univers, il met à sa place, sous le titre d'opposition réelle de la multitude et de l'un, le principe de la pluralité des essences. Platon résolvait le même problème à l'aide du principe de l'*autre*, ou de la distinction, comme nous dirions aujourd'hui (2). Le principe de Platon nous semble logiquement antérieur à celui d'Aristote; car on peut poser une distinction sans avoir l'idée claire de pluralité, tandis que la réciproque n'est pas vraie. Mais l'un et l'autre principe implique l'idée de négation ou de non-être, toujours antérieure à celle de limitation. Aristote ne traite pas non plus, en la pénétrant dans toute sa profondeur, la question de l'opposition du multiple et de l'un, ou du divisible et de l'indivisible. S'il l'eût ainsi traitée, placé au point de vue subjectif qui manquait à Platon, et niant l'objectivité distincte des idées et la participation des choses sensibles, il n'eût pas manqué d'apercevoir la coexistence des attributs contraires dans les essences réelles et naturelles, mais surtout celle de l'un et du multiple dans la pensée et dans le mouvement. Il faut donc reconnaître une grande infé-

(1) Aristote, *Métaphysique*, x, 3 et 6.

(2) V. ci-dessus, à la fin du chapitre précédent.

riorité relative de la doctrine d'Aristote à celle de son maître, en ce que ce dernier apercevait clairement les attributs contraires des êtres naturels, que le premier s'exerça vainement à nier. Mais aussi, ne pouvant se décider à croire à ces essences immuables, distinctes, grâce auxquelles Platon s'élevait au-dessus du monde de la contrariété et des changements, Aristote eut sur lui l'avantage de faire rentrer la connaissance dans le sujet pensant, dans l'homme, et l'univers réel en lui-même. De là ce système des catégories, dont nous avons indiqué les premiers éléments, et qui offre à notre admiration le plus ancien essai et l'un des plus complets qu'il y ait d'une classification universelle des connaissances (1); mais de là aussi cette extrême préoccupation logique de l'esprit, qui confond les raisons de l'univers avec les attributs qu'il en peut connaître, qui réduit l'ontologie générale à des principes abstraits, l'acte et la puissance, la matière, la forme et la privation. Aristote eut le génie de comprendre que toute logique générale est en même temps une ontologie; et ce génie le fit régner long-temps sur la philosophie chrétienne, dont la méthode est très-supérieure à la méthode commune des anciens; mais il crut, et cette erreur si naturelle, alors inévitable, s'imposa par lui, et sans lui s'impose encore à toutes les écoles, il crut que cette logique générale devait être soumise aux mêmes lois que la logique toute spéciale qui nous enseigne à distinguer et à grouper nos idées pour raisonner analytiquement. En un mot, il fit du *principe de contradiction* le principe universel de toute connaissance, et il réunit sous le même nom deux principes très-distincts, dont l'un est vrai, l'autre faux.

Il est impossible qu'une même chose soit et ne soit pas en même temps. Si l'affirmation et la négation pouvaient être vraies simultanément, on discuterait sans s'entendre; il n'y aurait pas communication de pensées. Il faut que chaque mot soit connu, que chaque mot exprime une chose et non plusieurs; celui donc qui dit que *telle chose est et n'est pas* affirme ce qu'il nie et nie ce qu'il affirme; il affirme que le mot ne signifie pas ce qu'il signifie (2).

(1) Nous donnerons plus bas (part. II, chap. 2) un tableau général des catégories d'Aristote, comprenant le système entier des sciences tel qu'il l'avait conçu.

(2) *Métaphysique*, XI, 5.

Aristote est ici dans le vrai, il pose le principe de toute certitude, et la démonstration qu'il en donne est irréfutable quand on se tient dans la sphère des idées et des attributs ; mais, quand il étend son principe aux êtres, aux attributs envisagés dans les êtres et non plus dans la pensée, il fait confusion et ne prouve rien. *Il n'est pas possible*, dit-il, *que les contraires se trouvent en même temps dans le même objet*. Sans cela l'affirmation et la négation seraient vraies simultanément, puisque tout contraire est une privation, une négation. Deux pensées contraires ne sont pas autre chose, ajoute-t-il, qu'une affirmation qui se nie ; on ne saurait donc concevoir en même temps, sous le même rapport, que la même chose est et n'est pas, et c'est *mentir* que de le prétendre (1). On voit comment la distinction de l'être et de la pensée échappe à ce grand penseur. Il essaie de réduire l'impossibilité des attributs contraires dans le même être à l'impossibilité de les unir dans la même pensée ; mais il ne prouve nullement que deux analyses successives, l'une et l'autre irréfragables, ne puissent pas nous conduire à déterminer l'essence d'un même être comme doué d'un certain attribut, puis de l'attribut contraire au premier.

Ainsi, tous les excès de la sophistique et de l'empirisme absolu, pour ainsi dire, déterminèrent Platon à remplacer, dans le système des essences, le principe du non-être par celui de la distinction, et Aristote à poser l'incompatibilité des attributs contraires en un même être comme le fondement de sa forte et vivace doctrine de la science. Telle est la logique qui devait dominer pendant vingt siècles l'intelligence humaine dans la philosophie, et, en quelque sorte, jusqu'au sein de la religion, dans la théologie.

(1) Aristote, *Métophysique*, xi, 5 ; et iv, 6 et 3.