

**RESTITUIRI**

**LA CATÉGORIE DE L'INDIVIDUEL  
CHEZ ARISTOTE**

**CATEGORIA DE INDIVIDUAL  
LA ARISTOTEL**

**DAN BĂDĂRĂU**



D. BADAREU

*Maître de Conférence à l'Université de Iassy*

**L'INDIVIDUEL  
CHEZ  
ARISTOTE**



**L'INDIVIDUEL  
CHEZ  
ARISTOTE**



## AVANT-PROPOS

Le livre que l'on va lire est destiné à apporter des lumières nouvelles sur une très vieille question qu'il se propose d'examiner, sans impatience; cela veut dire qu'il n'est pas d'essence révolutionnaire. Son auteur, du reste, s'incline avec respect devant tous ceux qui, depuis l'antiquité et jusqu'à nos jours, ont consacré leurs efforts à l'étude du grand Stagirite. Si donc il remanie certaines interprétations, dans les détails bien plus que dans les thèses qu'elles fondent, nous devons considérer qu'il se place surtout sur une ligne de développement qui les prolonge et non pas dans un domaine qui leur nuirait en les contredisant.

Nous sommes attachés, en effet, à dégager certaines virtualités que comporte l'œuvre du Stagirite en vue de les faire intervenir dans un débat qui a fortement intéressé le Moyen Age de l'Europe occidentale mais que le monde moderne, lassé par la stérilité de cette querelle dite des «universaux», a suivi sans sympathie véritable. Chose d'autant plus étrange que les philosophes n'ont pas cessé, sans demander conseil à Aristote, de s'opposer continuellement sur le même point.

Il nous a paru utile de réintégrer le Stagirite dans cette dispute dont il fut, tout au moins à l'origine, l'auteur involontaire. Par là, nous touchions – non sans nous en douter – au point faible de son système. Les hésitations, les contradictions arrêtent le commentateur à chaque pas lorsqu'il aborde ce sujet, et lui font craindre d'avoir à abandonner subitement une position gagnée au terme de considérables efforts. Cet état de choses nous a inspiré notre méthode: renonçant à avancer en droite ligne avec un entier esprit de décision, nous nous sommes laissé envelopper par toutes ces hésitations qui nous ont fait gagner en souplesse ce que nous avions perdu en force, et nous avons présenté les différents points de doctrine, tels qu'ils figurent dans l'œuvre d'Aristote, dans la pensée que les oppositions qu'ils comportent, et qui ne sont pas complètes, nous conduisent nécessairement en fin de compte à une sorte de ligne de force dont elles seraient les composantes.

Mais cela ne signifie pas évidemment que nous avons procédé en dehors de toute intention arrêtée d'avance. Nous avons, bien au contraire, demandé à Aristote de nous répondre sur un point précis: Se laissant inspirer par des préoccupations dont l'actualité n'échappera pas au lecteur, notre curiosité a porté sur les schèmes logiques aristotéliques et sur leur contenu variable.

Et nous avons essayé de savoir si ce contenu temporel soutient, et jusqu'à quel point, un certain rapport, avec le monde réel, et si, principalement et par exemple, un cas singulier manié dans une articulation logique quelconque reste en contact avec l'individu concret. Le lecteur jugera finalement si notre étude nous a renseigné suffisamment sur ces divers points, et si nous avons réussi à ranimer toutes les possibilités que nous offre le Stagirite à leur sujet. Nous en avons dit assez jusqu'ici pour le préparer à trouver un Aristote qui soupçonne la vérité plus qu'il ne la voit, qui suggère une solution plus qu'il ne la recommande.





## L'INDIVIDUEL CHEZ ARISTOTE

1.- Le problème de *l'un* et du *multiple* a constamment voisiné, dans l'antiquité grecque, avec celui du *devenir*, et c'est à juste titre que M. Robin est amené à parler<sup>1</sup> du «monisme immobiliste des Eléates» et du «pluralisme mobiliste d'Héraclite» pour marquer ainsi cette conjugaison qui s'affirme dès l'époque présocratique, c'est-à-dire de bonne heure, et que la période culminante de la pensée hellénique devait utiliser en permanence. D'autre part, ce double problème s'est trouvé en relation immédiate avec celui du *sensible* et de *l'intelligible*<sup>2</sup>, le monde de la sensation constituant le domaine de la pluralité soumise au changement en opposition avec le monde des idées auxquelles certaines écoles conférèrent la dignité de types éternels.

Or, il est facile de s'apercevoir que la pensée philosophique grecque se condamnait à l'impuissance au cas où ce système relationnel des trois problèmes que nous venons de voir se découvrait inapte à lui donner accès à autre chose qu'à des tâches multiples et, en réalité, divergentes. Parce qu'une interprétation philosophique quelconque envisage obligatoirement toutes les questions et les expose en un tout dont elle fournit la base, cela ne prouve pas que ces questions elles-mêmes se coordonnent d'une façon nécessaire, ou qu'elles tendent à ne constituer qu'un seul et même problème, et encore moins que la première, une fois résolue, constitue la clef de la seconde, cette seconde celle d'une troisième, et ainsi de suite. Et pourtant, lorsque Aristote reproche à Platon ses *Idées* séparées qui, outre qu'elles sont impuissantes à rendre compte de *l'Être*, n'en expliquent pas mieux le *devenir*<sup>3</sup>, c'est bien de cette dernière erreur qu'il se rend coupable, et il trahit, sans aucun doute, le penchant dominant de la philosophie grecque qui la conduisit à subordonner les trois problèmes qui, pour un esprit moderne, se groupent d'autant plus à part que la théorie de la connaissance s'est complètement éloignée de l'ontologie<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Léon Robin, *La Pensée grecque*, Renaissance du Livre, Paris, 1923, p. 145.

<sup>2</sup> Par exemple Aristote rend l'immanence de l'intelligible au sensible par la formule suivante: c'est «d'un dans le plusieurs».

<sup>3</sup> Arist., *Met.*, A, 9, 991 b, 3-4: ἐν δὲ τῷ Φαίδωνι οὕτως λέγεται, ὡς καὶ τοῦ εἶναι καὶ τοῦ γίγνεσθαι, αἴτια τὰ εἶδη ἐστίν. Cf. aussi *Met.*, A, 6, 987 b, 1 sqq ; N., 9, 1086 b, 3-7 ; 4, 1078 b, 30.

<sup>4</sup> A. Rivaud, dans *Le Problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque*, 1906, montre, du reste, avec un succès certain, que la philosophie grecque, jusqu'aux stoïciens, n'a pas su distinguer la notion de la matière de la notion du devenir; Aristote lui-même, d'après cet auteur (p. 373 et *passim*), se sert du mot ὄλη pour désigner le devenir sous toutes ses formes. D'autre part, Charles Werner, *Aristote et l'Idéalisme platonicien*, Alcan, 1910, p. 16-17, croit pouvoir au moins établir que c'est le problème du devenir qui a fait surgir la matière dans le système d'Aristote. Enfin, Clodius Piat, *Aristote*, Alcan, 1903, p. 24, explique que, chez Aristote, «la matière pénètre jusque dans l'intelligible». (Aristote, *Met.*, Z, 10, 1036 a, 8-12.

En fait, c'est le devenir qui préoccupe, au premier chef, les Anciens, et les deux autres problèmes mentionnés précédemment viennent même parfois servir d'auxiliaires à ce problème dominant: les Eléates, en affirmant l'Être, se croient fondés, par cela même, à nier le *devenir*, tandis qu'à l'opposé, Heraclite proclame le *non-être* ou le *devenir* corrélativement. Pour Platon, l'Idée est l'Être lui-même, τὸ ὄν, ou le fond de l'être, l'Être de l'Être, τὸ ὄντως ὄν; elle est l'essence, la substance même des objets; ceux-ci n'existent que par elle, et c'est leur *participation* temporelle et imparfaite qui est l'origine du *devenir*. Et c'est encore ce problème du *devenir* qu'Aristote passe aux yeux des modernes<sup>1</sup> pour avoir résolu définitivement. Or, comment s'y prend-il? Pour lui, il n'y a pas de séparation entre la réalité sensible et une réalité véritable: la réalité que la philosophie étudie n'est autre que celle qui nous est fournie par le monde visible. Cette réalité comprend des choses qui n'existent pas d'une existence éternelle, c'est-à-dire qu'elle comprend des êtres qui naissent et qui meurent, qui se produisent et qui se corrompent; si bien qu'on ne parvient à expliquer leur existence qu'en expliquant leur production, leur développement et leur destruction, autrement dit qu'en expliquant leur *devenir*. Celui-ci est donc bien le fait primordial dont on doit rendre compte lorsque l'on veut comprendre la réalité sans recourir à l'hypothèse d'un monde transcendant. La théorie des *Idées* platoniciennes – dira Aristote – est impuissante à expliquer ce qu'il y a d'éternel dans les choses mais elle ne peut davantage expliquer ce qu'il y a dans les choses de périssable<sup>2</sup>. Les Idées ne sauraient, en effet, être causes: tout au plus sont-elles – les Platoniciens le reconnaissent eux-mêmes – une cause d'immobilité et non de mouvement<sup>3</sup>. De la contemplation des choses sensibles, Aristote passera donc à la considération des Êtres, puis directement au devenir, et c'est cet enchaînement qui va servir de base à toute sa philosophie tandis qu'il envisagera, par exemple, un invariant supposé obligatoirement sous le changement, les moteurs-causes, un premier moteur, etc.

Il résulte de tout ceci que l'antiquité grecque – et Aristote, qui nous intéresse tout spécialement, ne fait pas exception – n'a pas entendu examiner le problème du *multiple* en lui-même et pour lui-même. Cette manière de procéder, ainsi que nous l'avons fait pressentir plus haut, comportait nécessairement une grosse part de risque pour la pensée grecque. Aussi longtemps que celle-ci se trouva dans une période de début et de constitution, les nombreuses virtualités qu'elle comportait ne laissaient pas apercevoir la difficulté; mais son plein développement, avec Aristote en particulier, devait laisser le champ libre à toutes les ambiguïtés, à tous les artifices d'esprit qui conduisent aux conclusions bâtardes, enfin susciter les pires embarras et placer la contradiction partout. Et c'est ainsi que ce bel appareil

<sup>1</sup> Voir, notamment, Ed. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, II, n 3 éd., p. 315 sqq., 348 et sqq.

<sup>2</sup> *Met.*, A., 9 991 a, 8-11; N., 5, 1079 b, 12-15.

<sup>3</sup> *Ibid.*, A., 7, 988 b, 3.

aristotélien s'en trouva faussé au point que, ayant survécu au monde grec, il terrassa l'esprit du Moyen Age chrétien sous le poids de la maudite question des *universaux*. Les plus purs admirateurs du Stagirite n'en sont pas dupes : la responsabilité d'un des plus longs conflits de pensée qui ait divisé l'humanité revient presque entièrement à Aristote<sup>1</sup>; car ce sont ses commentateurs, en tant que commentateurs, qui se sont dressés les uns contre les autres, victimes d'interprétations divergentes d'un texte débordant certes de suggestions géniales mais contenant, sous roche, un ferment d'anarchie, dû à ce fait que le problème de l'*un* et du *multiple* a été continuellement faussé, dans l'esprit grec, par l'immixtion d'exigences extérieures, sans que la philosophie y eût vu une de ses fins propres.

2.- A bien des points différents, le monde moderne se pose le problème de l'*individuel*, et nous devons nous empresser d'ajouter que la question de la connaissance que la science peut avoir des faits singuliers est un sujet d'études qui paraît devenir de jour en jour plus brûlant. Il nous a paru légitime de remonter le cours des temps et d'interroger l'antiquité, à travers Aristote, pour voir dans quelles limites la curiosité était déjà éveillée à l'endroit de ce problème. Disons que, malgré les apparences, l'esprit antique ne nous a paru excessivement tourmenté à ce sujet, ou tout au moins pas à un degré qui nous parût passionnant quand nous songeons à ce qu'il représente pour nous. Certes la philosophie grecque a clairement entrevu le problème de l'*un* et du *multiple* qui est le même que celui qui nous préoccupe, et nous trouvons dans Socrate lui-même une impulsion certaine qui aboutissait à la mise sur le tapis de l'*universel*; néanmoins, si le problème a été envisagé, il fut exploité au profit d'un autre problème, ainsi que nous l'avons montré, ce qui veut dire que les penseurs grecs ne cherchèrent à savoir que ce qui les intéressait dans ce but direct, ou même qu'ils dénaturèrent les réponses en vue de les faire servir à d'autres fins.

Si pourtant nous avons introduit ici cette remarque, ce n'est pas parce que nous nous proposons de nous répandre en critiques, tout le long de ce travail, contre cette relative nonchalance avec laquelle les Anciens ont traité un problème qui ne tolère aujourd'hui ni obscurité ni confusion, mais plutôt parce qu'il nous a paru apercevoir une base au moyen de laquelle il nous sera donné d'interpréter, en cours de route, les ambiguïtés de certains textes et les contradictions de certains points de doctrine; et aussi parce que, par notre insistance, nous avons désiré

---

<sup>1</sup> Cette opinion est partagée par de nombreux critiques; nous ne voulons mentionner ici que le livre récent de Rodier, *Etudes de Philosophie grecque*, Paris, 1926. Pour tempérer cependant ce que cette opinion peut avoir d'excessif, disons, avec Rodier, que l'éveil de l'idéalisme platonicien n'est pas tout à fait étranger, de son côté, au débat qui a eu pour théâtre les Facultés au Moyen Age. Cette remarque, qui corrige notre premier point de vue jusqu'à un certain point, ne contredit pas, du reste, notre thèse générale. Nous soutenons, en effet, que l'antiquité grecque tout entière, y compris Aristote (et non pas Aristote tout seul), a prêté une intention insuffisante au problème de l'*universel* et l'a considéré comme accessoire.

éveiller l'attention du lecteur sur la défaillance peut-être la plus grave et la plus permanente de l'esprit grec qui a consisté dans une mise en commun de problèmes très distincts par eux-mêmes et facilement discernables; et cela nous a semblé d'autant plus utile que des commentateurs de notre temps, et pas toujours des moins notoires, ont ajouté leur propre fouillis à cet état d'indivision et de désordre<sup>1</sup>. Cela mis à part, nous nous promettons de suivre très objectivement Aristote, dans ses divers textes et de lui demander le plus de lumières possibles.

3.– On s'est parfois demandé si l'irruption des notions corrélatives d'*universel* et d'*individuel* chez les socratiques n'est pas à mettre en relation avec les événements politiques du jour, à savoir l'instauration d'un gouvernement démocratique à Athènes qui a fait connaître à chaque individu la valeur qui lui était propre au sein de l'Etat. Il y a évidemment quelque chose de vrai là dedans si l'on considère que Socrate lui-même a forgé sur un terrain purement moral, c'est-à-dire dans un domaine qui est loin d'être clos à l'égard des faits sociaux et politiques; et nous savons d'autre part que Platon qui, dans sa philosophie des *Idées*, méprisait le fuyant multiple, s'est déclaré, par ailleurs, un ennemi irréductible de la démocratie individualiste; enfin qu'Aristote, plus prudent d'un côté, l'a été aussi de l'autre, comme nous allons avoir l'occasion de le montrer. Quoi qu'il en soit, il ne convient pas d'exagérer la portée de cette explication chère aux sociologues. Si le socratisme a débuté par des considérations sur les valeurs morales, ses intentions profondes ont été telles qu'il a abouti immédiatement à une méthode que Platon a trouvée facile d'étendre à tous les domaines, mathématique et physique y compris<sup>2</sup>. Quant à Platon lui-même, il montre quel a été, à son sens, le but de sa vie de penseur, lorsqu'il proclame, au début de cette œuvre qui vient sur le tard et qui a pour nom *le Philèbe*, qu'il a consacré des années d'effort à découvrir une méthode destinée à apaiser enfin antique querelle de l'*Un* et du *Multiple*; ce qui prouve que le maître n'a pas eu conscience d'avoir été hanté par des buts d'ordre pratique et politique lorsqu'il établit sa doctrine. Enfin, en ce qui concerne Aristote, sa pensée

<sup>1</sup> Nous nous contentons de donner deux spécimens, le plus caractéristique, l'un en français, l'autre en allemand : «C'est ainsi que les *nombres* de Pythagore, la Monade et la Dyade *pythagoriciennes*, l'*être* des Eléates, le *non-être* ou le *devenir* d'Héraclite, les *atomes* de Démocrite, le *νοῦς* d'Anaxagore, s'ajoutant à l'*universel* de Socrate, entrent pour une part plus ou moins grande dans le nouveau système», (il s'agit du système platonicien). Ch. Bénard, *Platon*, Alcan, 1892, p. 61.

«Die wissenschaftliche Betrachtung der Wirklichkeit beginnt in der griechischen Geisteswelt bei den *ionischen* Philosophen, und zwar hier mit der Frage nach dem Weltgründé, woraus ihre Entwicklung hervorging, und nach der Art und Weise, in der sie sich im Allgemeinen und Einzelnen von dorthin vollzieht. An der Spitze steht dabei der Gedanke dass das Weltprinzip als eine Einheit anzusehen sei, aus der sich nach einem bestimmten, in seinem Wesen liegenden Gesetz der Entwicklung die Mannigfaltigkeit der Dinge und ihrer Gattungen stufenweise herausbilde». Herman Siebeck, *Aristoteles*, p.8.

<sup>2</sup> L'*universel*, τὸ καθόλου, devient le principe qui sert de base à la science et constitue son objet véritable.

paraît bien avoir été mise en branle principalement par les contradictions de l'idéalisme platonicien qu'il exprime notamment dans l'élégant dilemme suivant: ou bien les idées entrent dans la constitution des individus, et alors elles deviennent immanentes; ou bien elles n'y entrent pas, et alors elles demeurent séparées, mais pour ne plus garder aucune communauté d'être avec les objets eux-mêmes<sup>1</sup>.

Si donc les socratiques ont subi, en discutant la notion de l'*individuel*, des influences étrangères à la pure tradition philosophique, si, en d'autres termes, la notion de l'*individuel* s'est trouvée préformée dans le domaine politique grâce à l'évolution des mœurs qui, à Athènes, a émancipé les individus de la tutelle de l'Etat, il faut dire qu'ils ont subi cette influence à leur insu et qu'ils n'ont pas gardé conscience de son pouvoir fécondant; et nous avons peut-être là un premier exemple de ce phénomène que nous avons analysé au début et qui a consisté, pour les Anciens, à dénaturer toutes les questions et à les détourner de leurs fins propres pour les faire servir dans le grand débat resté ouvert et concernant l'explication du *devenir*.

Il est curieux de constater, dans tous les cas, que les socratiques qui s'opposèrent à tous les points de vue aux sophistes comme à leurs pires ennemis, se sont rangés d'un seul côté de la barricade même dans cette question du rôle politique de l'individu, en face du groupe tout entier des sophistes qui étaient partisans fanatiques de la démocratie et apologistes tumultueux de la liberté<sup>2</sup>. Ce que les socratiques, Platon et Aristote en tête, condamnèrent par-dessus tout, ce qu'ils réfutèrent énergiquement chez leurs adversaires, ce fut le subjectivisme dans la conduite pratique de la vie, et on a très justement caractérisé<sup>3</sup> la philosophie socratique en la nommant la «philosophie de l'impersonnel». Il fallait sauver l'Etat, coûte que coûte, de toutes les vellétés destructrices, et faire communier la multitude dans cette unité vivante, dans cette personne collective dont les individus ne sont que les membres et les organes, dans cette sorte de substance idéale dont les composantes individuelles ne sont que les accidents: tel devait être le langage énergique de Platon. Pour le chef de l'Académie, l'individu n'est rien, l'Etat est tout: les «ombres» misérables et périssables doivent renoncer à tous biens au profit de la Cité: «Tout devrait être commun à tous, même les yeux, les oreilles et les mains»<sup>4</sup>. De même que le juste est «un avec lui-même» et l'injuste, au contraire, quelque chose de contradictoire et donc de multiple<sup>5</sup>, de même l'Etat dans lequel règne l'ordre est «un» et les forces réunies tendent à un but unitaire avec une force

<sup>1</sup> Aristote, *Met.*, A, 9, 991 a, 2-8; *Ibid.*, M., 4, 1079 a, 33-36; 1079 b, 1-3.

<sup>2</sup> Cf. R. v. Pöhlmann, *Geschichte der sozialen. Frage und des Sozialismus in der antiken Welt*. N'oublions pas cependant de rappeler, pour le moins, que l'Ecole de Cyrène, qui se réclamait de Socrate, s'est signalée, surtout avec Théodore, par son individualisme qui lui a valu une réputation de férocité anarchique et éhontée ans yeux des autres socratiques.

<sup>3</sup> Cf. notamment A. Fouillée, *Histoire de la Philosophie*, p. 111.

<sup>4</sup> *Lois*, V, 739 c.

<sup>5</sup> *Gorg.*, 507, c; *Rép.*, 1, 351, a. – Anaximandre, dans un fragment qui nous est resté (Diels, *Dax.*, 476,8; *Vors.*, 16), fragment dont l'interprétation exacte a donné beaucoup de mal aux historiens, considère déjà lui-même, du reste, l'existence individuelle comme une injustice, et il me semble appuyer en cela une tradition orphique des plus anciennes.

irrésistible, alors que l'Etat soumis à la discorde et au déséquilibre est en péril de s'émietter.

Aristote est plus modéré. Pour lui, l'Etat est moins une véritable unité qu'une association d'individus spécifiquement différents, et il ne comprend pas le bonheur de la Cité sans le bonheur de ceux qui en font partie; par ailleurs il oppose la justice implacable de Platon à l'équité, comparant la première à une règle de fer qui ne donne qu'une mesure inflexible, alors que la seconde, qui s'ajuste aux cas particuliers, ressemble à la règle de plomb dont se servaient les Lesbiens, règle plus propre à la mesure parce que, se pliant aux accidents de la pierre, elle en épouse les formes et les contours. Néanmoins, et en dépit de l'état d'esprit qui se fait jour de plus en plus à Athènes, Aristote suivra la ligne platonicienne; selon lui, le Tout est antérieur à la partie par nature, sinon dans le temps, et de même qu'une main séparée du corps n'est plus qu'une chose morte, de même l'individu émancipé du droit et de la loi n'est que la pire des créatures; en d'autres mots, l'individu doit être maintenu dans une étroite dépendance vis-à-vis de la communauté, puisque l'homme, de par sa nature, est fait pour la vie politique<sup>1</sup>; aussi, l'achèvement spécifique de l'homme qui tend à la perfection proprement humaine n'est destiné à se réaliser ni par l'économique<sup>2</sup> ni par l'éthique, mais par la *politique*, reine des sciences pratiques<sup>3</sup>.

Il faut donc sortir des cercles de l'Académie et du Lycée pour trouver des écoles qui accordent leur protection à l'individu sur le terrain politique, et qui l'émancipent dans le vrai sens du mot de l'emprise de la Cité aussi bien moralement que physiquement. Nous avons mentionné les sophistes dans ce qui précède; disons que les pythagoriciens les avaient certainement précédés dans cette voie et qu'ils avaient accordé à l'être humain la faculté de diriger sa destinée propre vers un salut personnel, et que, d'autre part, l'avènement de l'épicurisme signifie l'émancipation totale de l'individu<sup>4</sup>. Mais ajoutons aussi que, signe des temps révolus, les stoïciens tiennent d'Aristote une doctrine pratique qui définit la vertu comme une vie conforme à la nature, c'est-à-dire comme un accord de la volonté individuelle avec la loi naturelle nécessaire et universelle qui représente la volonté divine, alors que Plotin, se fondant sur la théorie platonicienne de l'amour, reconnaît d'une manière saisissante les «relations de la conscience individuelle avec l'esprit universel»<sup>5</sup>.

4.- Pourtant ce n'est pas tant sur le terrain politique qu'Aristote et les socratiques en général déclarent la guerre à l'individualisme subjectiviste de leurs adversaires les sophistes. L'homme mesure de toute chose, le fameux homme de

<sup>1</sup> Ici vient s'insérer le fameux terme de ζῶον πολιτικόν.

<sup>2</sup> οἶκος, organization familiale et domestique.

<sup>3</sup> *Eth., Nic.*, I, 1, 1094 a, 24 sqq. jusqu'à b 27; 13, 1102 a, 18 sqq. *Pol.*, I, 1 in., 2, 1253 a, 27.

<sup>4</sup> Pour Epicure, l'homme doit tendre vers la suprême Sagesse qui le rend l'égal des dieux par un affranchissement vis-à-vis des lois de la chair au bénéfice de la loi de la pensée et par un dégagement complet relativement à toutes les solidarités qui tiennent l'individu enchaîné.

<sup>5</sup> L'expression est de M. L. Robin, ouvr. cité, p. 448.

Protagoras pour tout dire, l'individu en tant que sujet de connaissance est fait pour les alarmer. La sensation est individuelle et elle est base de tout savoir, proclamait-on dans le camp opposé; or, si l'opinion que je me fais des choses est à ma propre mesure, je puis donc considérer que celles-ci sont dans un état de changement incessant ou de *devenir*, puisque moi-même je suis toujours un autre, et que je ne suis pas *un*, à proprement parler, mais une *pluralité* transitoire. Donc si le savoir est individuel, il est aussi et par cela même contingent: le vent n'est froid que pour moi et au moment où j'ai froid.

A côté de cette individualité du sujet, se place d'ailleurs, spécialement pour les Cyniques et les Mégariques<sup>1</sup>, l'individualité de l'objet. *Je vois bien un cheval*, disait-on, *mais non la caballéité* que Platon voudrait nous faire reconnaître par son *radotage*. L'essence n'est qu'un nom, un nom qui recouvre des réalités individuelles et diverses; ces réalités, les choses, peuvent être rapprochées et comparées entre elles, mais il nous est impossible de leur trouver des bases communes et de les définir; car, les choses nous sont données dans des intuitions indivisibles, et l'opération qui consisterait à extraire leurs parties communes suppose précisément une division. Notre connaissance ne nous mène donc pas sensément à des définitions; et s'il n'y a pas définition, il n'y a pas non plus de général, et pas de concept, au sens propre. Nous groupons les choses sous un même nom singulier: c'est là tout ce que ces choses ont en commun, si bien que la vraie instruction doit porter sur les significations. Un pareil point de vue conduira les sophistes, et les écoles qui ont subi leur influence, à la rhétorique plus qu'à la logique: le vrai savoir que l'on doit inculquer à la jeunesse ce n'est pas, pour eux, la vaine fumée qui porte le nom de science, mais l'art de la persuasion qui suppose la connaissance subtile de l'emploi et de la portée de chaque mot.

C'est dans ce domaine du savoir tout entier que Socrate et sa lignée intellectuelle se heurteront donc sans cesse à une tendance anarchisante et individualiste qui défend une connaissance personnelle que chacun se croit en mesure de construire à l'abri de toute norme contraignante et qui se propose de fonder une opinion trompeuse et sans portée, parce que sans durée. Tandis que le formalisme sophistique forme donc son discours comme une gymnastique de l'*antilogie* dont le contenu variable s'harmonisera avec les circonstances variables et contingentes et les besoins de la cause, le socratisme travaillera à rapetisser et à réduire toute éloquence factice et à échafauder une méthode qui puisse conduire l'homme à un savoir permanent et universel, c'est-à-dire à l'*homologie* ou l'accord des esprits, c'est-à-dire encore à une vérité foncièrement supérieure à la fuite des apparences. Et bien que, d'un côté comme de l'autre, on descende dans les tréfonds de la conscience humaine, le *connais-toi toi-même* deviendra une

---

<sup>1</sup> Le paragraphe dans lequel nous nous engageons présentement s'inspire, ainsi qu'on le devine aisément, du *Sathon* d'Antisthène ou tout au moins de ce que les Modernes connaissent de cet ouvrage. C'est pour ce motif que nous avons entendu ne pas attribuer les idées que nous y exposons aux seuls sophistes.

invite à un affranchissement total de tout ce qui est individuel et contingent et de ce qui est pure expérience sensible, au profit de la splendeur des concepts intelligibles qui résident en nous, mais qui sont communs à tous les hommes, par cela même qu'ils sont les reflets du jour éblouissant qui émane de la divinité. Socrate, dira Aristote, a rétréci sa méthode pour l'ajuster aux choses morales; mais, en soi, son objet c'est toute l'essence de l'homme, le  $\tau\iota\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ , que seule l'apparence dérobe aux yeux de notre esprit<sup>1</sup>.

Un facteur vient encore augmenter l'animosité d'Aristote et rendre la mesure comble, lorsque les sophistes et les cyniques croient pouvoir proclamer la vanité de toute affirmation, donc l'impossibilité du jugement. Vous prétendez – disent-ils – que l'homme *est blanc*. De quel droit? L'homme ne peut être identifié qu'avec lui-même, et soutenir que l'homme est blanc c'est admettre une absurdité, c'est admettre que l'homme est autre chose que l'homme, qu'une chose peut être à la fois une et plusieurs. Aristote, en parlant d'Antisthène<sup>2</sup>, examinera cette subtilité, mais il dénoncera par là une des plus grossières erreurs que l'esprit humain, abusé par sa faiblesse, soit capable de commettre. Le philosophe, dira-t-il, doit poursuivre l'*universel* qui est l'être en tant qu'être, c'est-à-dire l'être considéré en dehors de ses modes, ou encore l'être compris sous la catégorie première de la substance ( $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ ), en opposition avec l'être selon ses catégories de qualité, de quantité, de relation, etc. Et lorsque les sophistes déclarent que la proposition incriminée identifie *l'homme avec le blanc*, ils ne font que confondre l'être en tant qu'être avec l'être selon la qualité. Faute de distinguer l'être en tant qu'être, on n'arrive pas, du reste, à considérer la réalité dans ce qu'elle a de fondamental, dans ce qui fait qu'elle est objet de la métaphysique, alors que les autres sciences étudient l'être en tant que dérivé, c'est-à-dire, sous ses aspects dérivés. Car la métaphysique vise les conditions suprêmes de la réalité sous le rapport de la généralité et les conditions communes à toute existence: elle sera essentiellement *universalisante*.

5.– Enfin, si nous voulons opposer cette fois ci Aristote et Platon, nous constaterons que le problème de l'*universel* se pose encore d'une autre façon dans la philosophie antique. On explique généralement la genèse de l'aristotélisme par l'effort critique du Stagirite portant sur les relations du monde des Idées et du monde sensoriel telles qu'elles apparaissent dans le système de Platon. Le dogme de la participation ne constitue pas en lui-même une solution complète. Platon lui-

<sup>1</sup> Aristote entend très clairement (*Met.*, M, 4, 1078 b. 17 sqq.; A, 6 début) que Socrate a eu le double mérite d'introduire en philosophie, comme méthode générale de recherche, *les définitions universelles* et les *discours inductifs* et d'en faire le point de départ du savoir raisonné, c'est-à-dire de la science. Il montre aussi (*Met.*, A, 6, 987 b, 31 sqq; M. 9, 1086 b, 2 sqq.) comment la doctrine des *Idées* séparées du monde sensible est sortie de ce noyau socratique par une véritable entorse.

<sup>2</sup> Arist., *Met.*, E, 29, 1024 b, 32. – Pour la logique d'Antisthène, voir H. Ritter et L. Preller, *Historia philosophiae graecae*, 9 éd. par Ed. Wellmann, Gotha, 1913.



même le reconnaît en partie<sup>1</sup>. D'ailleurs, pour l'idéalisme platonicien, le monde sensoriel est un intermédiaire entre les Idées et la matière, entre l'être et le non-être ou néant; point de vue éminemment absurde, puisqu'on ne saurait comprendre des relations positives entre l'être et le néant sans attribuer à ce dernier un être (chose contradictoire) et même un être primaire et constitutif qui en ferait l'égal des Idées et leur vis-à-vis véritable<sup>2</sup>. Enfin, la théorie des Idées rencontre une troisième difficulté: la similitude de choses multiples par le fait qu'elles participent à une même Idée est de l'ordre du *concept* (νόημα); mais alors cette similitude n'est pas véritablement transcendante, puisqu'elle est le résultat d'un acte qui est immanent à l'âme de celui qui connaît; le dualisme du monde visible et des Idées se résout par suite en un dualisme des concepts et des Idées, et nous tombons alors sur une autre série de contradictions concernant le rapport, cette fois, des concepts et des Idées: ou les Idées sont les concepts, c'est-à-dire des objets de connaissance, et dans ce premier cas, elles nous sont relatives et ne constituent plus des choses en soi, ou elles sont en dehors des concepts et, dans ce second cas, elles sont de l'inconnaissable dont nous ne pouvons avoir aucune intuition pour les introduire dans la philosophie; dans ce second cas, on ne se trouve plus en présence que du monde sensible brut, d'une part, et des concepts, d'autre part, qui ordonnent ce monde d'après certaines similitudes, et les Idées transcendantes sont une doublure inutile: nous arrivons précisément au point de vue qu'Aristote devait adopter.

Nous avons vu comment Platon se proclame, pourtant, un conciliateur<sup>3</sup>. Dans ce même *Parménide*, où il expose les difficultés de son système, et qui sont, pour partie, les difficultés que nous venons de mentionner, il explique comment la théorie des Idées concilie les vieilles contradictions de la philosophie; ainsi la dialectique de Zénon avait constaté que l'existence du *plusieurs* est contradictoire puisque la même chose réunit en soi, de ce chef, des attributs qui s'opposent. Or, il suffit de poser les genres et les idées, en un mot les essences intelligibles, pour que cette contradiction s'évanouisse du fait qu'une pluralité de choses sont susceptibles

---

<sup>1</sup> «Comment cette participation des choses aux Idées est-elle possible? Comment l'Idée, qui est une, peut-elle être à la fois en elle-même et dans les êtres qui en participent? C'est le mystère de l'existence, que nous ne pouvons résoudre, dit Platon, parce que nous appliquons à l'Idée éternelle des notions toutes humaines». Fouillée, *Histoire de la Philosophie*, p. 91. Nous trouvons, d'ailleurs, chez M. Robin, dans le commentaire qu'il donne du *Parménide*, ouvr. cité, p. 251, des éléments qui prouvent suffisamment que Platon a eu connaissance de cette même objection dite du *troisième homme* qui se trouve chez Aristote plus tard et dont on a attribué l'invention à Polygène, élève de Bryson le mégarique.

<sup>2</sup> Pour éviter cette conséquence, le platonisme n'aurait plus que la seule ressource de faire du monde des Idées un monde absolu entièrement clos; mais, dans ce cas, il se verrait obligé de reconnaître qu'il n'y a entre choses sensibles et Idées qu'un rapport d'homonymie, ce qui serait équivalent à l'abandon du dogme de la *participation*.

<sup>3</sup> N'oublions pas, en effet, que, pour Platon, l'âme s'élève des sensations aux genres, et des genres aux Idées, et que c'est cette marche ascensionnelle qui est le propre de la dialectique.

de participer à une même essence. C'est là une première raison et une raison suffisante pour qu'on ne renonce pas à la détermination des essences; leur ruine serait la cause même de la ruine de toute dialectique<sup>1</sup>. Il ne nous reste donc qu'à affronter l'adversaire et toutes ses objections et à montrer comment doit être conçue l'existence des Idées afin d'appliquer à la dialectique de Zénon la réalité intelligible<sup>2</sup>.

Ainsi se découvre, à son point d'origine, cet «élan magnifique vers l'intelligibilité»<sup>3</sup> qui caractérise la philosophie de Platon. L'Idée est tout à la fois une forme éternelle de l'être et une forme éternelle de la pensée intelligente. «Tu sais que lorsque tes yeux tournent vers des objets qui ne sont pas éclairés par le soleil, mais par les astres de la nuit, ils ont peine à discerner, ils sont presque aveugles, et n'ont pas en eux la faculté de voir distinctement? Mais, quand ils regardent des objets éclairés par le soleil, ils les voient distinctement, et la vue paraît leur appartenir. C'est ainsi que l'âme voit au moyen de la raison: quand elle fixe ses regards sur des objets éclairés par la vérité et par l'être, elle les voit clairement, les connaît, et paraît douée d'intelligence: mais lorsqu'elle tourne son regard sur ce qui est mêlé de ténèbres, sur ce qui naît et périt, sa vue se trouble, s'obscurcit et n'a plus que des opinions qui changent à toute heure: en un mot, elle paraît tout à fait dénuée d'intelligence».<sup>4</sup> Aussi, le vrai savoir n'est pas celui qui s'attache aux objets singuliers et qui a pour nom l'*opinion*: le vrai savoir, la *science*, se porte vers l'intelligible; il ne connaît pas telle ou telle chose, il connaît tout, ou, plus simplement, il *connaît* dans toute la simplicité et l'universalité de ce terme<sup>5</sup>. Protagoras et les héraclitéens, en tirant le savoir de la sensation et en en faisant une connaissance propre à chacun, se condamnaient à dire que le *vrai* est affaire de majorité<sup>6</sup>, ou bien alors qu'il existe, à côté de cette vérité selon le *modèle humain*, une vérité selon le *modèle divin* qui est affranchie de toute contingence individuelle et qui vise les *essences*; et dans ce dernier cas, il appartient au philosophe – qui est l'homme *libre* – de s'évader hors de son enveloppe corporelle et *humaine* pour s'identifier avec le *divin*.

Quelle sera cependant la procédure de la dialectique? Platon ne conçoit pas que la contemplation d'un objet singulier puisse constituer une donnée qui soit, à proprement parler, un point de départ pour la détermination d'une classe ou d'une généralité; comme telles les Idées ne sont pas dans l'expérience sensible, mais au-dessus de celle-ci. Jamais, en effet, un exemplaire individuel n'atteint cette pureté et cette perfection qui est la marque propre des Idées; on ne peut dire que Phédon est absolument beau, ni que Socrate est grand sans restriction. Par suite, les Idées se trouvent dans l'âme: elles ne viennent pas du dehors, et les phénomènes sen-

<sup>1</sup> Plat., *Parménide*, 121 e sqq.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 135 e sqq.

<sup>3</sup> Le mot est encore de M. Robin, ouvr. cité, p. 252.

<sup>4</sup> Plat., *Rép.*, VI, 19, passage traduit par Fouillée, *Hist. de la Phil.*, p. 92.

<sup>5</sup> Platon, *Phèdre*, 218 a sqq.

<sup>6</sup> Id., *Théétète*, 171 a; pour le reste du passage, cf. *ibid* 171 d-177 b.

sibles ne sont que les *occasions* qui nous permettent de les apercevoir en nous, alors que les sens sont véritablement des instruments (ὄργανα) par l'entremise desquels notre âme *perçoit*, puis *coordonne* (συλλογισμός) et met *en rapport* (ἀναλόγισμα) afin de créer des jugements. En un mot, le savoir est le jugement que porte l'âme sur les sensations. Or, ces jugements ne nous font apercevoir autre chose que les essences; par ailleurs, ils ne lient entre elles que des réalités homogènes, des Intelligibles et non des Sensibles: ou si l'on veut, on peut tout aussi bien dire qu'ils établissent toujours et partout des relations internes. Partant de là, la dialectique se montrera préoccupée d'établir le système des relations des Idées, en subordonnant régulièrement et progressivement chaque *forme* à celles dont elle dépend, en dégageant et en énumérant méthodiquement ces relations, par une voie que Platon va appeler analytique<sup>1</sup> mais qui nous paraît bien plutôt être une synthèse<sup>2</sup>. Si bien qu'en fin de compte, la dialectique tout entière, même à ses niveaux inférieurs, se fondera sur des espèces et non sur des individus.

Dans tout ce bel édifice, Aristote va introduire le ferment du concret. Au milieu de ce travail de la raison qui tend à sa perfection, il va installer, terrible brisure, une part d'empirisme. Aristote ne méprise pas le concret; et les commentateurs ont trop souvent vanté ses qualités d'observateur de la nature pour que nous nous croyions en droit d'insister<sup>3</sup>. Aussi, se laisse-t-il entraîner vers l'expérimental, c'est-à-dire vers le sensible et vers le concret qui n'est que l'individuel. Nous n'avons nulle conscience, dira-t-il, d'avoir des notions toutes faites qui préexistent à l'expérience sensible et en dehors de tout contact avec des objets extérieurs; aussi toute idée s'accompagne de quelque perception, et nous passons par degrés de la perception remémorée à l'expérience puis de l'expérience à la science<sup>4</sup>. Bien plus: l'intelligible est immanent aux objets et ne se manifeste à nous que dans le sensible: c'est dans Callias que *nous concevons l'homme*, dans un triangle donné que *nous concevons le triangle*<sup>5</sup>. *L'éternité n'a rien à voir* avec la réalité: à raisonner autrement, on serait amené à prétendre qu'une blancheur durant plusieurs années est plus blanche qu'une blancheur durant un seul jour<sup>6</sup>; aussi ce n'est pas dans cette hiérarchie des formes éternelles que se trouve le véritable être. Callias

<sup>1</sup> Dans le *Philèbe*.

<sup>2</sup> Concernant cette méthode toute synthétique et progressive de la dialectique, cf. L. Robin, *ouvr. cité*, p. 258 sqq.

<sup>3</sup> Cf. Zeller, *ouvr. cité*; dans son livre abrégé, p. 156, cet auteur résume la question dans la phrase suivante: «Er ist nicht blos ein Gelehrter sondern auch ein Beobachter eirsten Ranges.» – Gomperz, d'autre part, dans son ouvrage connu *Griechische Denker*, Leipzig, 1903-1909 (trad. fr. d'Aug. Reymond, *Les Penseurs de la Grèce*), consacre à la question tout un chapitre du tome III: il explique qu'Aristote est fils de médecin et attribue à l'hérédité et à la première éducation l'amour que le Stagirite a toujours manifesté pour les faits d'observation. Ce penchant l'entraîne déjà à la révolte vis-à-vis de son maître de l'Académie et lui fait dire que la méthode de Démocrite est supérieure à celle de Platon.

<sup>4</sup> Aristote, *An. Post.*, 2, 19; *Met.*, A, 1 sqq.

<sup>5</sup> Id., *Ibid.*, 2, 19, 100 a, 17; *De mem.*, 1, 449 b, 30-31, 450 a, 1-5.

<sup>6</sup> Id., *Eth. Nic.*, 1, 1096 a, 34.

par exemple est Caillas, non parce qu'il a de commun avec les autres hommes, mais par ce qu'il a de particulier, par ce qui fait qu'il se distingue de ses semblables. Seuls les individus existent en soi, seuls on peut les nommer des êtres ou des substances.

Que sont dès lors les Idées? Elles sont des déterminations spécifiques des choses, et ne sont pas plus éternelles que les choses; elles n'existent pas avant celles-ci, et n'existent pas après; elles sont leurs contemporaines, leurs essences coexistantes<sup>1</sup> et inhérentes. Tout ce qu'on peut dire pour les distinguer des objets singuliers, c'est qu'elles ne se *produisent* pas: c'est tout d'un coup quelles sont, et tout d'un coup qu'elles cessent d'être<sup>2</sup>. La seule antériorité qu'Aristote accordera par suite aux Idées sera une antériorité logique mais non chronologique<sup>3</sup>; leur antériorité de fait est une simple illusion: si le concept d'homme préexiste à Théodore qui vient de naître, c'est uniquement parce que, sur cette terre, il a existé des individus humains avant la naissance de Théodore, parce qu'il a toujours existé des humains.

Rien de plus faux que ce dédoublement de la réalité<sup>4</sup>, et rien de plus inutile surtout. Faisons donc descendre, sans scrupule, les Idées de leur Olympe pour les mêler au monde des choses terrestres. A la théorie de la *transcendance* opposons la théorie de l'*immanence*<sup>5</sup>, et fondons notre théorie sur un principe à deux faces qui envisage l'universel dans son rapport avec le singulier, le concept dans son rapport avec l'expérience, et l'intelligible dans ses relations avec le sensible. Pour répondre à ce besoin, Aristote procédera à cette analyse subtile du devenir qui est son principal titre de gloire: la base de ce processus du devenir se trouve dans la matière (ὄλη) mue par la force agissante de l'Idée ou forme (εἶδος, μορφή); par là ce qui était indéterminé reçoit une détermination et se convertit en un objet qui est ainsi le produit d'une matière et d'une forme.

Cependant, revenons sur un point qui pourra nous être utile dans la suite de notre étude. Les Idées, telles qu'elles viennent d'être décrites, ne sont pas des choses en soi: les universels ne sont donc pas des substances; ils sont bien plutôt des attributs. Songeons à ce qui se passe, en effet, lorsque j'affirme qu'Eudoxe est homme: à vrai dire, j'affirme ici l'homme de tel homme, j'attribue l'humanité à un être singulier, mais je n'élève en aucune façon l'humanité, en tant que genre, à l'état d'une réalité indépendante; partant de là, je constate que si je considère non plus Eudoxe tout seul, mais en même temps Eudoxe, et Callias, et Socrate, et Théodore, etc., etc., le résultat auquel j'arrive, si je leur confère la dignité d'hommes,

<sup>1</sup> Arist., *Met.*, A, 3, 1070 b, 21-27; *ibid.*, Z, 10, 1035 a, 25-27; *Psych.*, I, 5, 430 a, 22-25.

<sup>2</sup> Id., *Met.*, Z, 15, 1039 b, 23-27.

<sup>3</sup> Sur cette antériorité de l'universel séparable par abstraction, voir L. Robin, ouvr. cité, p. 300.

<sup>4</sup> Zeller, II. n, p. 367, montre qu'il y a *Verdoppelung des Wirklichen*, aux yeux d'Aristote, pour autant que le passage du monde abstrait des Idées au monde concret des objets n'est pas établi.

<sup>5</sup> Gomperz, ouvr. cité, p. 67-88 de la trad. fr., montre que l'on peut discerner, dans cette lutte d'Aristote contre la transcendance, quatre attaques différentes.

est identiquement le même, sauf que je leur confère un attribut qui leur est commun à tous: je dirai donc que l'humanité est l'attribut collectif de la totalité des individus énumérés dans une classe. Une analyse complémentaire nous apprendra maintenant qu'un attribut de cette variété peut être de l'ordre du concept s'il est affirmé nécessairement comme une *essence génétique*, ainsi que cela a lieu dans l'exemple que nous avons pris; mais, il peut aussi ne pas constituer une détermination essentielle, et ne pas comporter la nécessité: tel est le cas pour le *propre* (ἴδιος) et pour l'*accident* (συμβεβηκός), comme par ex. lorsque je dis de Socrate qu'il *est assis*, ou *musicien*. Je dois donc corriger mon premier énoncé en ce sens que l'universel m'apparaîtra comme l'attribut convenant *nécessairement ou non* à la totalité des individus formant une classe<sup>1</sup>. Quoi qu'il en soit, et ceci nous intéresse au plus haut point, l'universel, ainsi compris, n'a rien d'ontologique: il n'est qu'un produit logique de notre esprit<sup>2</sup>. Si l'analyse nous le découvre comme une détermination nécessaire, il sera un concept, et si cette détermination nécessaire est absolument simple quant à son contenu, nous le nommerons catégorie<sup>3</sup>.

6.– Aristote, en accordant cette place, dans son système, au monde des individus sensibles, ne se proposait nullement de se rapprocher des sophistes, car il considérait leur mouvement sans aucune sympathie. Ce qu'il voulait c'était rejoindre Socrate, par-dessus Platon, éliminer, autrement dit, les difficultés introduites par l'idéalisme platonicien dans l'esprit socratique, en vue d'affermir justement le socratisme et de le rendre plus apte à combattre l'adversaire. Or, revenir à Socrate, c'était renier, en tout premier lieu, les idées indépendantes puisque Socrate «ne faisait pas les genres séparés des êtres réels»<sup>4</sup>; et l'on peut dire qu'ici Aristote touchait juste, car il n'avait qu'à revenir à Socrate pour retrouver, dans sa pureté première, cet universel sans lequel la science est impossible, mais qui gît, pour ainsi dire, dans les êtres particuliers, pour reprendre cette théorie «qualitivist» de l'esprit d'après laquelle le philosophe doit chercher dans les choses ce qu'elles ont d'intelligible, c'est-à-dire leur essence que l'on définira la raison d'être universelle des objets particuliers. Le plus curieux de l'affaire, c'est que Speusippe lui-même, chef de l'école platonicienne après la mort du maître, et qui, tout comme le Stagirite, a vécu dans le cercle de l'Académie au temps de la

<sup>1</sup> Ce résultat lui-même n'est pas définitif si l'on veut pousser la doctrine aristotélicienne jusqu'à ses dernières limites. Car, s'il appartient en propre mais non nécessairement aux seuls individus de la classe *homme* d'être des grammairiens, l'attribut *blanc* ou *couché* ne convient pas seulement aux individus de cette même classe (un chat peut être blanc, couché, etc.). Dira-t-on alors que le *blanc* appartient à tous les individus de la classe des êtres blancs? Mais dans ce cas on est déporté vers le premier énoncé que nous venons d'abandonner, puisque tous ces êtres, sans exceptions, sont blancs, et que la blancheur constitue leur essence. Ce qui veut dire que ce qui est *essence* pour une classe est *accident* pour une autre et que l'essence est simplement relative.

<sup>2</sup> Arist., *Met.*, Z, 13, 1028 b, 26-29.

<sup>3</sup> Id. *An. post.*, I, 4, 73 a, 28 sqq, *Met.*, Δ, 30 s. fin.; *Top.*, I, 5, 102 b, 4 sqq.; a, 18 sqq.

<sup>4</sup> Arist., *Met.*, Ξ, 2, 1089 b, 3-4: Τὰ καθόλου οὐ χωρίστα ἐπίει.

vieillesse de Platon<sup>1</sup>, n'est pas loin de rejeter les Idées. Cependant, il ne donne pas les mêmes raisons qu'Aristote pour justifier les libertés qu'il prend à l'égard d'une doctrine qu'il est censé représenter en sa qualité de scolarque; il entend, en effet, continuer la dernière manière du fondateur de l'école, celle de sa spéculation numérique inspirée des pythagoriciens, manière qui laisse la doctrine des Idées à l'arrière-plan. Est-ce à dire que Speusippe et Aristote ont tous deux simplement manqué de confiance à l'égard d'une théorie qui était déjà minée dans l'esprit de leur maître (bien que le second se soit imaginé accomplir une révolution)? Toujours est-il que Speusippe étudia les universels, et qu'il se demanda quelle pouvait être la valeur de ces classes en tant que concepts après avoir reconnu que la science serait impossible si le monde sensible ne comportait pas des essences qui s'en détachent. En outre, il renia la division platonicienne des êtres; il se montra partisan de l'expérience et de l'induction socratique, et se servit, enfin, des nombres platoniciens comme des principes premiers des choses<sup>2</sup>. Or, l'analogie de cet effort avec celui qui devait conduire à la philosophie d'Aristote est assez apparente, à bien des points de vue (et, bien qu'elle n'établisse pas un parallélisme, dans le vrai sens du mot, elle n'a pas échappé entièrement à Aristote lui-même)<sup>3</sup>. C'est ainsi qu'Aristote remet en faveur, lui aussi, l'induction socratique, opération qui saisit l'universel dans l'individu, et se défie, par contre, de la méthode de *division* platonicienne<sup>4</sup>. Les propositions qui fondent la science et qui apparaissent au début de tout savoir portent sur les objets du monde sensible, mais, dans ces objets, elles conçoivent l'être et toutes les catégories de l'être, grâce à une marque qui leur est propre: de cette manière l'observation dépasse toujours la perception simple: elle est déjà affirmation, elle est déjà attribution d'une *quiddité*, elle s'empare du *pourquoi*, donc de la *cause* ou *moyen* (τὸ μέσον)<sup>5</sup>. Pour ce motif ces

<sup>1</sup> Aristote et Speusippe ont passé tous deux pour disciples de Platon jusqu'aux derniers jours de celui-ci. Speusippe a pris la succession du maître à la tête de l'école; quant à Aristote, il semble que c'est en tant que platonicien qu'il a été invité par Hermias en Lydie, le tyran d'Atarnée étant grand admirateur de l'Académie. Pour les rapports d'Aristote et du platonicien Xénocrate, voir L. Robin, *ouvr. cité*, p. 253.

<sup>2</sup> Les *nombres idéaux* de Platon, qui représentent le moment de pensée du *Sophiste* et de la *Politique*, et qui seraient considérés dans les dix livres des *Homoïa* de Speusippe, sont les types des nombres possibles, de même que les *figures idéales* sont les formes ou les modèles de toutes les figures possibles. Ces nombres et figures, point de départ d'un symbolisme mathématique, constituent une série, un ordre hiérarchique de réalité et sont des substances ayant leur nature et leurs qualités propres qui les placent au-dessus du monde sensible. Entre l'Idée de nombre ou de figure en général et la multiplicité des exemplaires (tous les «trois», tous les «triangles»), ils sont des intermédiaires. En ce qui regarde les classes de Speusippe qui concernent des modèles et non des formules, c'est-à-dire des types et non des définitions, on peut consulter avec profit Whewell, *History of scientific ideas*, t. II, p. 120 sqq.

<sup>3</sup> Aristote, *Met.*, Λ fin; N, 3, 1090 b, 19.

<sup>4</sup> Id. *An. Pr.*, I, 31; *An. post.*, II, 5.

<sup>5</sup> Aristote montre (*An. pr.*, I, 4, 25 b, 9; *An. post.*, I, 24, 85 b, 23, 31, 87 b, 29 sqq.) que la connaissance de la nature suppose nécessairement la détermination des causes. Si, par exemple, nous nous trouvons au-dessus de la lune et si nous croyons la terre s'interposer entre elle et le soleil, nous avons tout simplement une connaissance du *fait* (ὄτι) qui n'est pas une connaissance du *pourquoi* (δίότι), laquelle a seule une valeur scientifique puisqu'elle se meut dans l'universalité.

propositions de début sont, en tant que racines rationnelles, les prémisses d'un calcul qui est le *sylogisme inductif*; et, pour bien comprendre Aristote, il est extrêmement utile de distinguer, du syllogisme proprement dit, les prémisses inductives qui sont établies en plein concret et qui servent de bases d'appui au syllogisme<sup>1</sup>.

Observons de plus près ces prémisses. Pendant que mon esprit les établit, il considère, dans l'objet concret, l'essence, c'est-à-dire l'assise immuable, générale et nécessaire de l'être comme le dernier principe des choses. Si donc nous faisons abstraction maintenant de l'allure et du contour que les *analytiques* fixent à l'induction, nous découvrons qu'Aristote n'est pas aussi loin de Platon qu'on serait tenté de le croire à première vue. D'ailleurs, avec Platon, ne trouve-t-il pas l'essence des choses dans les formes<sup>2</sup>, et n'établit-il pas, ainsi que le fait Platon, la théorie des concepts à partir des essences<sup>3</sup>. On peut même dire, avec Zeller, qu'à ce point de vue Aristote estime plutôt compléter Platon que le contredire: il garde à la philosophie ce rôle de science des concepts qui doit ramener l'individuel à sa forme; le monde sensible, en lui-même, est contingent et changeant, il peut aussi bien être ou ne pas être (c'est un ἐνδεκόμενον καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι); au contraire, l'intelligible, le non-sensible, qui est donné dans nos concepts, demande un invariant et tout changement suppose un invariable, tout devenir un non-devenir. De même donc que Platon, Aristote oppose l'unité et la pérennité de l'intelligible à la fuite de choses sensibles; et de même que Platon, il fait de l'intelligible un concept, une généralité et la condition de toute science; enfin de même que Platon, il admet que les choses singulières sont subordonnées à des types qui sont les dernières raisons de leur être en devenir.

Lorsque cependant Aristote fera de la forme une tendance inhérente à la matière, et lorsqu'il combattra le mécanisme atomistique pour y substituer son dynamisme qualitatif, sur quoi se fondera-t-il et quelle illustration donnera-t-il de sa théorie? Il dira que la semence du blé *peut* donner, par l'actualisation, du blé et pas autre chose, que les plantes ne croissent pas au hasard, comme un tas de pierres, mais quelles se développent d'après un plan déterminé: et nous reconnaissons dans cette donnée concrète, le fameux exemple de Platon de la fleur dont le germe, confié à la terre, donnera un fleur semblable qui produira l'espèce. Et s'arrêtera-t-il très loin des conséquences que Platon tire de cette remarque? L'espèce, pour Platon, n'est pas seulement dans notre esprit: elle est dans les choses mêmes; elle est donc principe de la réalité qui fonde la possibilité des types auxquels le monde sensible est soumis. Le principe «homme» rend *possible* les humains, le principe «fleur» rend *possibles* fleurs, et ainsi de suite: il est la

<sup>1</sup> Aristote, *An. post.*, I, 2, 72 a, 7-8: ἀρχὴ δ' ἐστὶν ἀποδείξεως πρότασις ἄμεσος, ἄμεσος δὲ ἢς μὴ ἐστὶν ἄλλη προτέρα.

<sup>2</sup> Cf. p. 31.

<sup>3</sup> Οὐσία, εἶδος, τὸ τί ἐστι, τὸ ὅπερ ὄν, τὸ εἶναι, τὸ τί ἦν εἶναι. Nous devons cependant être très réservés en ce qui concerne la hiérarchie des concepts aristotéliens et attendre les explications qui vont suivre.

suprême réalité dont les choses singulières dérivent comme de leur modèle. Or, nous retrouvons la théorie des *possibles* chez Aristote, et encore très amplifiée comme nous allons le voir par la suite.

Abordons cependant le problème du devenir d'une manière plus franche et plus directe. Pour Platon déjà, le devenir suppose quelque chose qui devient, quelque chose qui n'a aucune forme, mais qui peut recevoir toutes les formes, comme par exemple un lingot d'or qui est susceptible d'être fondu selon toutes sortes de figures; cette chose est l'indétermination absolue, l'amorphe qui paraît changer sans cesse qui est le simple réceptacle de tout changement; mais, d'autre part, l'origine de ces changements ne peut être qu'extérieure à cet amorphe: dans le cas contraire, en effet, nous ne saurions plus trouver dans l'amorphe cet état d'indétermination absolue; il reste donc que cette origine se trouve en des réalités propres dont chacune *est en soi et ne dépend que de soi*, qui confèrent cette forme de dehors, qui sont formes elles-mêmes et que l'on nommera *Idées*, alors que l'amorphe lui-même sera la *matière*. Toute génération s'expliquera donc par l'union de cette suprême *richesse* de la forme avec la suprême *pauvreté* de la matière<sup>1</sup>. Aristote conserve presque entièrement les différentes parties de cette théorie; pour lui aussi le *devenir* a besoin d'un support qui est la *matière* et cette matière est la suprême indétermination, le principe négatif qui résiste à la *forme*; d'autre part, la *forme* s'imprime dans la matière comme l'anneau dans la cire molle. Toute génération, ici comme chez Platon, suppose donc deux éléments constitutifs, une matière et une forme, qui produisent l'être par leur réunion<sup>2</sup>. Si bien que ce qui est nouveau, chez Aristote, c'est seulement la nature de la forme.

7.– Gomperz insiste très justement<sup>3</sup> sur «le profond désaccord qui règne dans l'esprit et les théories d'Aristote», au point qu'il oublie de nous donner un exposé systématique du problème de «l'être». C'est, croyons-nous, qu'il se préoccupe beaucoup moins de l'être que du devenir, qu'il s'intéresse au changement plus qu'à ce qui est susceptible de changer. Il dira, par exemple, que tout être qui naît et qui meurt se pose en vertu de deux éléments<sup>4</sup>: une matière dont il est fait et une forme qui le spécifie et qui est par la même sa définition. Or, remarquons-le, ceci ne nous éclaire pas complètement sur l'être, sur ce problème qu'Aristote trouve redoutable<sup>5</sup> et qu'il traite cependant avec tant de négligence. Ce n'est pas la matière qui est l'être puisque nous avons vu qu'elle est le principe négatif du devenir. Quant à la

<sup>1</sup> La génération, par surcroît, est une œuvre divine, *Dieu* ou le *Bien* représentant la forme dans sa perfection. Cf. *Conv.*, 209 sqq.

<sup>2</sup> Arist., *Met.*, Z, 3, 1029 a, 1-3: *μάλιστα γὰρ δοκεῖ εἶναι οὐσία τὸ ὑποκείμενον πρῶτον. Τοιοῦτον δὲ τρόπον μὲν τινα ὄλη λέγεται, ἄλλον δὲ τρόπον ἢ μορφή, τρίτον δὲ τὸ ἐκ τούτων; ibid.*, H, 1, 1042 a, 26-31; *ibid.*, A, 3, 1070 a, 12-13.

<sup>3</sup> Ouvr. cité, trad.fr., t. III, p. 85-102. L'explication que donne Gomperz du fait n'est pas la même, du reste, que celle que nous proposons.

<sup>4</sup> Arist., *De Gen et corr.*, II, 9, 335 a, 29-31: *ἡ μὲν γὰρ ἐστὶν ὡς ὄλη, ἡ δ' ὡς μορφή.*

<sup>5</sup> *Id.*, *Met.*, H, 1, 1028 b, 2 sqq.



forme, elle est seulement – ainsi que nous l’avons vu aussi – l’*attribut commun d’une pluralité* de choses (ἐν κατὰ, ἐπὶ πολλῶν) et on ne peut donc la considérer comme une *chose isolée* et à part de cette pluralité (ἐν παρὰ τὰ πολλά); elle peut représenter, tout au plus, la structure, l’organisation de l’être, mais quant à l’être lui-même, dans sa nature, il ne peut se trouver qu’ailleurs. Cela veut dire que l’être ne se trouve ni dans la matière seule ni dans la forme seule. D’ailleurs, la matière et la forme sont deux concepts corrélatifs; une forme peut servir de matière et donner comme telle une forme supérieure<sup>1</sup>, telle la viande de l’animal qui, par l’acte de la nutrition, s’assimile aux substances du corps de celui qui la mange tel aussi l’airain qui fournit la matière à la statue; et si l’être était attaché à la forme ou à la matière, il faudrait admettre qu’il saute d’une place à une autre lorsqu’une forme se convertit en matière, ou une matière en forme, absurdité qu’on ne peut évidemment pas attribuer à Aristote.

L’être serait-il alors la substance? Mais, qu’est la substance (οὐσία) pour le Stagirite? Dans un remarquable article<sup>2</sup>, Georges Rodier a essayé de l’établir, mais nous ne croyons pas qu’il y ait pleinement réussi. En effet, Aristote lui-même ainsi qu’en témoigne Gomperz<sup>3</sup> – semble conscient de l’équivoque de langage qui donne au mot *substance* quatre sens différents pour le moins, et l’on ne peut donc plus garder l’espoir de trouver dans la philosophie péripatéticienne une définition unique ou même des caractères constants qui conviennent à ce mot. Du reste, pour ne pas tomber dans les pires difficultés, nous croyons qu’il serait préférable, à tous les points de vue, de ne pas rattacher la théorie de la substance à celle des catégories. Mais n’anticipons pas. Disons donc qu’Aristote appelle la philosophie première (qui est notre métaphysique) la science de l’être, et qu’il distingue d’abord l’être qui subsiste en lui-même, des manières d’être qui n’existent qu’en autre chose. Ce qui subsiste en soi c’est la *substance* ou l’être véritable; ce qui n’existe que dans autre chose, ce sont les modes ou manières d’être, les *qualités*, *quantités*, *relations*, etc. Est-ce à dire que la substance en tant que détermination est un attribut elle-même? Nous apparaît-elle, au contraire, comme la somme des attributs, ou comme le substrat des attributs d’une même chose, un peu comme une réalité formelle qui chez Kant serait une forme *a priori* de la matière de notre connaissance? Ou devons-nous la considérer complètement à part des attributs, sorte de monade dont la philosophie moderne nous donne l’équivalent dans les théories leibniziennes? La question est grosse de conséquences. Dans le premier cas, la *substance* est une simple propriété des choses comme la *qualité* ou le *temps*; elle ne constitue pas le fond de l’être. D’autre part, si la substance n’est que le lieu

<sup>1</sup> Avec cette restriction qu’il existe une matière absolument primitive. Cette exception mise à part, on pourra dire: *quae alterius ὄλης forma est, eadem alterius formae potest ὄλη esse; ἄλλω εἶδε ἄλλη ὄλη* (*Ind. Ar.*, 219 a, 12 ; 786 b, 7).

<sup>2</sup> *Année philosophique*, 1909, p. 1-11. Voir cet article dans G. Rodier, *Etudes de Philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1926, p. 165-176.

<sup>3</sup> Ouvr. Cite, trad. fr., t. III, p. 91.

de convergence des attributs et des modes de l'être, elle n'est rien de positif en elle-même, elle n'est pas en soi. Ce n'est donc que dans le troisième cas que nous pouvons l'appeler, avec Aristote, l'être qui subsiste en lui-même, pour la distinguer des manières d'être: mais cela comporte une conception générale ontologique que nous ne sommes pas tout à fait sûrs de trouver chez Aristote. En effet, Aristote étudie la substance au chapitre V des *Catégories*; on sait que son analyse lui fait découvrir deux sortes de substances, les *substances premières* et les *substances secondes*; mais il serait plus juste de dire, à notre avis, que son étude lui permet de reconnaître que le mot substance a deux sens presque opposés, et que ce sont ces deux sens qu'il détermine en opposant des «substances premières» et des «substances secondes». Car, ne l'oublions pas, l'étude à laquelle nous faisons allusion répond au but de déterminer la substance dans le cadre des catégories<sup>1</sup>; or, contrairement aux autres catégories, la substance ne peut être attribué de rien, ce qui veut dire que la propriété primordiale des catégories<sup>2</sup> ne convient pas à la substance, aussi longtemps que celle-ci répondra à l'intuition que nous avons d'un sujet réel<sup>3</sup>. Mais, corrélativement, Aristote observera que la substance, en tant qu'elle énonce *l'essence*, est tout de même quelque chose qui convient à un sujet donné et qu'on attribue à ce sujet; au fond, lorsque je dis: *cette chose-ci* (τόδε), j'ai une certaine espèce et un certain genre. La substance, par conséquent, se dédouble en quelque sorte en une substance dite première qui m'apparaîtra comme très appauvrie, comme un contenant pur, et en une essence ou substance dite seconde, qui est comme un contenu, et qui va déterminer la substance première et en sortir par analyse comme tout attribut<sup>4</sup>. Ce qui veut dire que la substance seconde est une «qualification» (ποιόν) de la substance première et comme tel un *universel*. En suivant jusqu'au bout ces raisonnements, on peut se rendre compte que la substance au premier sens (ou substance première) est quelque chose de plus que les attributs qu'elle contient y compris celui de la substance au second sens (ou substance seconde); elle serait quelque chose de plus comme – l'image est d'Aristote lui-même – une syllabe est quelque chose de plus que la série de ses lettres<sup>5</sup>. Est-elle alors la même chose que l'être et en quoi? Remarquons, avant de répondre à la question, que la substance première et la substance seconde sont, pour Aristote, des corrélatifs, exactement comme nous avons constaté que, pour

<sup>1</sup> Concernant la substance première et la substance seconde, outre les *Catégories* nous nous référons aussi à *De an.*, I, 1, 402 b, 5-8; *Herm.*, 7 s. in: *Met.*, Z, 7, 1032 b, début; H, 1, 1042 a, 26-31.

<sup>2</sup> κατηγορεῖν veut dire attribuer.

<sup>3</sup> O. Hamelin, après avoir fait la même remarque dans son *Système d'Aristote*, Paris, Alcan, 1920, ajoutera à la p. 98: «Ce qu'il faut dire, c'est qu'il est impossible de trouver une notion qui convienne à la fois aux autres catégories et à la substance, que dès lors celle-ci constituera toujours un ordre à part et que tout ce qu'on peut faire est de définir l'ensemble des autres catégories; autrement il n'y aura aucune définition possible des catégories en général».

<sup>4</sup> Aristote a l'air de dire que la substance seconde est à la fois sujet et attribut de la substance première. Cf. *Cat.*, 5, 2 a, 19.

<sup>5</sup> *Met.*, Z, 17, 1041 b, 16-17.

lui, la forme et la matière sont des corrélatifs: nous voulons dire que ce qui est attribut et indique l'essence d'une substance (la propriété d'être homme) devient parfois substance par rapport à des attributs (l'homme est animal)<sup>1</sup>. Là aussi il y aurait lieu de constater que l'être, s'il était donné dans la substance première, serait susceptible de s'évanouir lorsque le terme change de fonction. Remarquons cependant, et la chose nous étonnera moins, que les catégories sont surtout des valeurs logiques, que nous avons ici une de ces connexions de la logique et de la philosophie première si familières à Aristote, et que la particularité des valeurs logiques c'est justement de comporter des contenus très variables; autrement dit, une même réalité n'est en tant que concept, ni sujet ni attribut, car elle peut être sujet dans telle proposition, attribut dans telle autre; d'autre part, un jugement donné ne sera pas une mineure: il sera la mineure d'un syllogisme donné et la majeure de tel autre. Exactement de la même façon, *ceci* ou *cela* pourra être tantôt la chose dont on affirme, tantôt la chose qu'on affirme, selon la fonction qu'on lui assigne dans la proposition logique.

Ce n'est donc pas en tant que catégorie, quoi qu'on en pense, que la substance sera ou ne sera pas de l'être, et ce ne sera pas la théorie des catégories qui nous donnera la clef de ce débat. Mais, la substance (au premier sens maintenant) est-elle encore autre chose qu'une catégorie? Oui, car elle est cet invariant dont nous avons parlé, le *substrat* et le *support* du devenir. Le problème de l'être nous conduit donc encore ici au problème du devenir: et c'est uniquement grâce à ce biais, et non pas parce que l'être a été suffisamment étudié en lui-même, que l'existence ne sera pas engloutie, pour Aristote, dans une catégorie abstraite et générale. On a soutenu, et c'est probablement exact, que c'est empiriquement qu'Aristote a établi la liste de ses dix catégories en sériant les questions qui peuvent se poser relativement à une chose réelle. «Tous les prédicats que l'on peut attribuer à ce sujet tombent sous l'une ou sous l'autre de ces dix classes, depuis la question la plus importante: Quel est l'objet que nous apercevons ici? – jusqu'à la plus secondaire, et qui ne touche qu'un côté extérieur: Qu'a-t-il sur soi? Quel costume et quel équipement? Des souliers ou des armes?»<sup>2</sup> Mais, une chose est certaine: à savoir que ce qui sert de support à ces dix, questions, leur est antérieur, que c'est une réalité qui est un point de départ, l'occasion d'un travail d'observation, que c'est l'être enfin dont nous avons une intuition première et concrète au plein sens du mot. Il est simplement regrettable qu'Aristote ne se soit pas attaché davantage et d'une façon plus ontologique à ce *ὄν*, et qu'il ait préféré le déduire du devenir, c'est-à-dire qu'il ait perdu le fruit d'un travail qui se faisait de lui-même en partant de cette donnée première.

Logiquement parlant, le terme qui désigne une substance peut donc faire office de sujet et d'attribut: mais le sujet logique n'entretient avec le sujet réel que

<sup>1</sup> *Ind.*, 544 b, 29; 545 a, 26.

<sup>2</sup> Gomperez, ouvr. cité, t. II, p. 43.

des relations imprécises. Aussi, en métaphysique pure, nous ne sommes plus en présence d'un terme conceptuel qui peut avoir telle ou telle fonction, mais d'une réalité primaire qui est d'une seule sorte, qui est la substance vraie et totale, la σύνολος οὐσία, substance qui pourrait être définie: ce qui *devient*. Si bien qu'au terme de cette recherche nous serons amenés à dire que, pour Aristote, la substance au vrai sens (qui n'est ni celui de substance première ni celui de substance seconde) est autre chose que l'attribut de l'essence, autre chose aussi que le point de convergence neutre d'une somme d'attributs; elle n'est pas attribut logique comme elle n'est pas sujet logique; il faudrait dire qu'elle est sujet pur, et c'est en ce sens qu'il convient de prendre le terme d'ὑποκείμενον.

Mais, une question nouvelle va se poser maintenant pour nous: la substance, telle que nous venons de la définir, privée qu'elle est de tout contenu, entretient elle encore un rapport quelconque avec *l'être*? Oui, car l'être nous apparaît lui-même comme vide de tout contenu, comme quelque chose qui ne renferme aucune réalité<sup>1</sup>; il est même moins – d'un certain point de vue – que la substance puisqu'il est un simple mot, c'est-à-dire un *homonyme* qu'on applique à des choses qui n'ont aucun caractère commun<sup>2</sup>. Est-ce à dire qu'Aristote donne cette définition de *l'être* pour ajuster la notion d'*être* à celle de *substance*? La chose ne peut pas se dire aussi simplement. La substance concrète, nous l'avons vu, est sans essence, et on a toujours eu tort de ne pas la distinguer clairement de la substance-catégorie; quant à l'être concret, l'être en tant qu'être, il n'est évidemment pas non plus une catégorie pour Aristote. Si donc l'on veut ramener la substance à l'être, ou l'être à la substance, ainsi que l'ont fait les commentateurs en général, il faut se placer hors du terrain de la logique, d'une façon plus délibérée qu'on ne le fait habituellement. C'est cette donnée première, qui se cache sous le devenir, objet en quelque sorte intuitif de la métaphysique, qu'Aristote va s'efforcer d'examiner<sup>3</sup> sous la dénomination d'*être* ou de *substance*, et s'il glisse insensiblement à la théorie de l'*essence* opposée à l'*accident*, qui n'est que la théorie de l'être en tant qu'être opposé à l'être selon par exemple la qualité, nous nous arrêtons net car nous entendons nous en tenir à la définition de plus haut, qui nous paraît d'une importance primordiale, selon laquelle l'être en tant qu'être est privé de contenu, donc d'essence. L'existence substantielle est une propriété concrète et simple des choses qui n'a rien de commun avec l'ensemble des déterminations qui définissent ces choses ou les décrivent<sup>4</sup>, voilà ce que nous apprend Aristote. Et si, par ailleurs, le Stagirite passe à d'autres explications, cela ne prouve nullement qu'il se dédit,

<sup>1</sup> Aristote, *An. Post.*, II, 7, 92 b, 13: τὸ δ' εἶναι οὐκ οὐσία οὐδενί· οὐ γὰρ γένος τὸ ὄν.

<sup>2</sup> Id., *Met.*, Γ, début; 2, 1003 b, 26; K, 3, 1060 b, 32.

<sup>3</sup> Le livre VII de la *Métaphysique* est consacré tout entier à la démonstration que l'οὐσία n'est autre chose que le τί ἢν εἶναι.

<sup>4</sup> Toute définition est une abstraction, un résidu fixe, un conglomerat logique; elle va donc à l'encontre du concret. Cf. Arist., *An post.*, II, 13, 97 b, 7-25: *le tout essentiel* de l'homme se détermine par confrontation, par comparaison, οὗτος γὰρ ἔσται τοῦ πράγματος ὀρισμός.

puisqu'en fait, il n'y a pas contradiction à examiner les acceptions différentes du mot οὐσία, au nombre d'au moins quatre, ou de tout mot d'une langue. Certes, les choses ne sont pas toujours méthodiquement exposées dans la *Métaphysique*, et nous saisissons fort bien l'étonnement de Zeller; mais nous devons nous rendre compte, d'autre part, de la difficulté qu'il y avait, même pour un esprit comme Aristote, de tenir constamment rivé à son regard cet *être* foncièrement opposé au *néant* et néanmoins vidé de toute détermination, cet *être* qui tend sans cesse vers une fin et qui, en lui-même, n'est la fin de rien<sup>1</sup>; et surtout nous comprenons que la postérité ne se soit pas emparée de cette donnée dont elle ne trouvait pas l'emploi, pas plus, d'ailleurs, qu'Aristote lui-même, pour s'attacher à l'être déterminé et à la séduisante théorie de la substance première et de la substance seconde, à l'essence et à l'accident, à la matière et à la forme, à la puissance et à l'acte, choses qui prêtaient merveilleusement le flanc à d'incessantes spéculations. Et pourtant si les disciples, immédiats ou non, d'Aristote ne s'étaient pas laissés aller au plus facile, s'ils n'avaient pas confondu l'être avec sa partie conceptuelle, la philosophie européenne se serait évité bien des difficultés. Certes, la faute revient tout entière à Aristote; le livre Z de la *Métaphysique* distingue par le détail trois sortes de substances: la substance matérielle, la substance formelle, enfin celle qui est composée de matière et de forme, et quand on s'est demandé à quelle sorte de substance le Stagirite donne le pas, on ne s'est pas aperçu suffisamment que c'est à une quatrième dont Aristote traite constamment sans l'examiner pourtant sous toutes ses faces, sans l'étudier dans toutes ses conséquences<sup>2</sup>. Le nominalisme a bénéficié de cette imprécision: faisant de l'être un universel – ce qui est loin de l'esprit d'Aristote – il l'a renié en même temps qu'il reniait l'universel; faisant de la substance une essence, il les a réduites l'une et l'autre à un ensemble de caractères annotés par un mot. Et la scolastique tout entière, croyant répondre à des suggestions aristotéliennes, s'est engagée dans une voie fautive en considérant l'existence comme quelque chose qui s'ajoute à l'essence<sup>3</sup>, alors que pour Aristote c'est au contraire l'existence qui est antérieure et l'essence un complément, par cela même que l'abstrait dérive du concret, quand bien même dans la lettre de ses écrits il nous est permis de découvrir surtout les aspects secondaires et dérivés qui,

<sup>1</sup> Il y aurait lieu d'ajouter, d'ailleurs, qu'Aristote est un des représentants les plus illustres de la philosophie conceptuelle; cela ne pouvait que l'empêcher aussi de trop s'attarder dans le pur réalisme.

<sup>2</sup> En définitive, notre interprétation oppose l'être concret et la substance concept; cette dernière seule est définissable. Quant aux trois définitions de la substance qui ont donné tant de travail aux historiens, il est étonnant que personne n'ait encore songé à recourir au texte du chap. II du livre H de la *Métaphysique* montrant que, pour Aristote, les définitions en général sont de trois sortes: par la matière, par la forme, par la réunion de la matière et de la forme. Voici le passage, 1043 a, 14: διὸ τῶν ὀριζομένων οἱ μὲν λέγοντες τί ἐστὶν οἰκία, ὅτι λίθοι πλίνθοι ξύλα, τὴν δυνάμει οἰκίαν λέγουσιν, ὕλη γὰρ ταῦτα· οἱ δὲ ἀγγεῖον σκεπαστικὸν σωμάτων καὶ χρημάτων, ἢ τι ἄλλο τοιοῦτο προσθέντες, τὴν ἐνέργειαν λέγουσιν· οἱ δ' ἄμφω ταῦτα συντίθεντες τὴν τρίτην καὶ τὴν ἐκ τούτων οὐσίαν.

<sup>3</sup> Nous retrouvons ce point de vue jusque dans la célèbre définition de Ch. Wolff: «Existentiam definio per complementum possibilitatis.» *Ont.*, p. 143.

malheureusement, entraînent parfois à des contradictions qu'on ne saurait nier et qui ont eu précisément le don d'embarrasser l'École<sup>1</sup>. Au fond, ainsi qu'on l'a vu, Aristote a eu seulement l'intuition de l'être en tant qu'être: quand il n'a pas été porté à étudier l'être selon la qualité ou la quantité, il s'est contenté, – c'est le défaut de la philosophie grecque que nous avons signalé au début, – de nous montrer l'être selon le devenir.

8.– Or, le concret c'est l'individuel qui m'est donné dans une impression directe; ce sont donc les individus qui vont constituer les êtres, et parmi eux figurent comme types particulièrement remarquables les êtres vivants singuliers<sup>2</sup>. Ce qui veut dire qu'il est faux de prétendre, comme on ne l'a fait que trop souvent, que pour Aristote, l'individuel dérive de là théorie de l'accident; logiquement et par un véritable retour en arrière, l'être pourrait se déduire en tant qu'*espèce dernière*, bien que même à cet égard Aristote ait coupé court à toute voie ouverte<sup>3</sup>; mais, ontologiquement, il est une donnée première et immédiate; et c'est un réel monadisme qui constitue le fond de la pensée aristotélicienne<sup>4</sup>.

L'individuel est, d'ailleurs, loin de représenter le sensible, de représenter surtout le monde de l'expérience en opposition avec le monde de la transcendance, comme un réel s'oppose à un irréel. Ce n'est ni de l'empirisme d'Aristote ni de sa résistance aux Idées platoniciennes qu'il résulte. Tout au plus peut-on suggérer que le sensible qui est contingent, qui peut être aussi bien que ne pas être, supposé un invariant, et qu'il nous le donne par conséquent indirectement; d'autre part, qu'il nous fournit le spectacle du devenir sous l'aspect de choses singulières qui deviennent et qui persévèrent chacune dans une identité vis-à-vis d'elles-mêmes puisqu'elles sont les *choses* qui changent. Mais, en aucun cas, la sensation, s'emparant du sensible, ne nous renseigne sur l'être: elle est capable de nous montrer, sans plus, que *ce* qui était, à tel moment, chaud et sec s'est transformé en du chaud et humide, que ce qui était froid et sec s'est mué en froid et humide, et il ne nous est même pas permis de croire qu'Aristote puisse admettre que la sensation seule nous donne le feu, l'air, la terre ou l'eau comme étant des aspects que le

<sup>1</sup> Les contradictions et les obscurités des textes d'Aristote sont souvent graves; mais nous préférons les passer sous silence, dans la mesure où elles n'affectent que des points secondaires, pour ne pas alourdir inutilement notre exposé, et nous entendons suivre fidèlement la ligne que nous avons cru pouvoir dégager.

<sup>2</sup> Sur l'acception que le Stagirite donne au mot *concret*, nous nous inspirons également des principes exprimés dans la note précédente. Voici cependant quelques définitions, à titre d'exemple, qui tantôt écartent le conceptuel et tantôt l'introduisent. La chose concrète est appelée τὸ ἐξ ἀμφοῖον οὐσία (*Met.*, H, 3, 1029 a, 29) ἡ σύνθετος οὐσία, τὸ σύνθετον (*Ibid.*, 11, 1037 a, 30); τὸ σύνολον (*Ibid.*, 11, 1037 a, 25-26, 30, 32). – Cf. 10, 1036 a, 2; 15, 1039 b, 20; *De part. an.*, I, 1, 640 b, 26. La définition du σύνολον peut être trouvée *Met.*, Γ, 1, 995 b, 35.

<sup>3</sup> Nous aurons l'occasion d'étudier cette question plus loin, p. 99.

<sup>4</sup> Concernant une comparaison, sur ce point, entre Leibniz et Aristote, on peut lire un court passage dans Gomperez, ouvr. cité, p. 42 du t. III.

sensible revêt selon certaines alternances, autrement dit qu'elle suffit à englober ce qui est à un moment donné chaud et humide dans l'aperception de l'eau, etc.

D'ailleurs, l'être individuel réel est aussi loin de représenter un intelligible qu'un sensible. L'intelligence s'éveille dans les impressions qui nous viennent du dehors et qui se transforment en espèces intelligibles: celles-ci dérivent donc, certaines conditions étant réunies, des choses; mais on ne peut pas dire qu'elles sont identiques aux choses elles-mêmes. Ceci nous fait que l'intelligence se place encore plus loin des objets concrets que la sensibilité, puisqu'elle suppose son entremise<sup>1</sup>. Aristote, il est vrai, ne reste pas toujours conséquent avec lui-même sur ce point, et, comme s'il voulait sauter la difficulté que le monde grec ne méconnaissait point lorsqu'il était question d'appliquer les concepts logiques à la réalité<sup>2</sup>, il réduit trop vite l'être à ce qu'il représente d'intelligible; c'est uniquement pour ce motif, croyons-nous, que les interprètes d'Aristote n'ont pas toujours prêté l'attention à ce qui fait le fond de l'être, et que le monde a perdu le bénéfice d'une belle intention.

Car, c'est là le fond de la pensée aristotélicienne, l'exemplaire singulier dans son être propre nous est donné tout entier dans une intuition *sui generis* qui nous le découvre comme absolument simple et irréductible, et le saisit immédiatement comme un tout absolu, malgré le facteur d'indétermination et les virtualités qui constituent sa réalité, ou peut-être à cause de cela justement<sup>3</sup>. Nous devons donc considérer qu'Aristote se propose de mettre à l'origine du devenir et de la science un principe qui ne soit pas le non-être, et que, par conséquent, le thomisme qui tire les choses du néant (théorie de la cause efficiente) va justement à l'encontre de l'aristotélisme orthodoxe<sup>4</sup>.

Chaque être singulier possède donc, dans son indétermination, une *nature*, une *ἔξις*, quelque chose de positif, de propre et d'irréductible qui est précisément cette faculté dont il jouit de se déterminer ou d'être déterminé, de passer à l'acte, autrement dit, par l'intervention d'un moteur intérieur ou extérieur. Pourtant, on

<sup>1</sup> On sait à quel point Théophraste a été troublé par cette théorie et comment il fait appel à des formules aristotéliciennes susceptibles de le soustraire à ses conséquences. Pour lui, le sensible ne peut pas mettre en branle la pensée, étant donné qu'on ne peut concevoir de relation dynamique entre le corporel et l'incorporel. Qu'une excitation finisse par alerter l'intelligence lui semble, par suite, incompréhensible; l'intelligence agit spontanément et ne peut éprouver l'inaction d'aucun corps; elle renferme en son être et les intelligibles et une puissance capable de les découvrir (Théoph., *Frag.* 53 b [Themist., *De an.*, 91], p. 427 a). Cet idéalisme de Théophraste, qui se substitue au dualisme d'Aristote, soulève la difficulté naturelle à tout idéalisme lorsqu'il se propose justement de déterminer le rapport que les intelligibles soutiennent avec le monde des objets réels. Au dire de Priscian (*Metaphr.*), p. 34, 29 sqq., Théophraste suppose que la pensée est immanente au monde; il identifie les intelligibles avec les choses considérées comme *formes*.

<sup>2</sup> Cf. H. Hasse u. H. Scholz, *Die Grundlagenkrisis der griechischen Mathematik*, Kurt Metzner, Berl., 1928.

<sup>3</sup> En effet, c'est en tant que concept et non d'objet d'intuition qu'une chose est déterminée, si on entend par là qu'elle est définie et non pas saisie simplement comme une donnée immédiate.

<sup>4</sup> C'est pour ce motif que l'assertion de De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, 1905, p. 350, d'après laquelle la scolastique «est plus péripatéticienne qu'Aristote» lorsqu'elle soutient le devenir *ex nihilo*, n'a aucune apparence de raison.

parle de l'être en général. Est-ce parce que chaque chose singulière, de par cela même qu'elle s'inscrit dans le devenir comme son substrat, participe à une qualité commune à toutes les choses: celle d'exister ou d'être? Est-ce parce que l'individuel, dont toutes les catégories dérivent, est tout de même subordonné à une catégorie qui le conditionne? Non, car l'*être*, en tant que faculté générale, est un simple mot, un *homonyme*, et nullement un caractère commun des choses: c'est ainsi que nous comprenons en son entier la définition d'Aristote sur laquelle nous avons fondé notre exposé sur la substance et sur l'être<sup>1</sup>.

9.– Seule, la métaphysique s'occupe de ce qui constitue la nature profonde de tout individu réel ; seule, elle néglige les espèces d'être pour ne s'intéresser qu'à l'être: le problème de l'individualité est donc, pour Aristote, un problème surtout métaphysique. Mais, la philosophie première ne peut pas elle-même travailler sur l'indéterminé; aussi, elle doit conjuguer ses efforts avec ceux de la logique pour se saisir entièrement de l'être, pour substituer à l'indétermination absolue une absolue détermination<sup>2</sup>. C'est ainsi que l'aristolélisme franchit le cap et se porte de l'individuel, dont il paraissait repaître sa vue exclusivement, à l'universel. Kant devait dire plus tard<sup>3</sup>: «Toute connaissance humaine commence par des intuitions, va de là à des concepts et finit par des idées», entendant par ces mots que le donné se découvre à nous par l'entremise de trois fonctions synthétiques qui constituent comme autant d'étages de la connaissance, l'étage inférieur se trouvant dans les intuitions qui ordonnent le chaos dans une première unité; ces intuitions s'offrent elles-mêmes aux catégories de l'entendement qui est le second étage de la connaissance et constitue l'expérience avec son caractère de généralité et d'universalité; enfin l'expérience est un produit auquel la raison, dans une dernière étape, cherche à imposer une unité suprême. Malgré le décalage des siècles, nous découvrons une parenté incontestable entre les procédés de la connaissance indiqués par Kant et ceux que le Stagirite a mis en oeuvre; la science de l'être débute, pour Aristote, dans une intuition dont l'objet est l'individuel chaotique et indéterminé; puis elle s'achemine, par l'intermédiaire de la sensibilité, vers les catégories universelles dont la raison nous rend pleinement compte.

En lui-même, ainsi que nous l'avons vu, l'être individuel qui constitue la réalité de base de toute connaissance, est pleinement indéterminé ; et, au regard de la connaissance, il va garder quelque chose d'irréductible et qui va justement lui

<sup>1</sup> Voir cette définition ci-dessus à la p. 45.

<sup>2</sup> La difficulté que nous signalons n'est évidemment pas la même que celle que la philosophie première peut surmonter à elle seule et dont Aristote nous parle au début du livre T de la *Métaphysique*; cette dernière se rapporte à la question de savoir si une science, telle que la science de l'être en tant qu'être, se peut constituer alors que les choses qui forment son objet n'ont pas de caractère commun. Elle le peut, répond Aristote, car des choses rapportées à une même nature constituent aussi un objet de science; ainsi la médecine s'occupe de tout ce qui a rapport à la santé, quand bien même il n'y a pas unité générique entre l'agent, le patient et l'instrument.

<sup>3</sup> *Critique de la Raison pure*, trad. Barni, p. 272 (p. 460 de l'éd. de Berlin).



maintenir son caractère d'individualité; ce principe d'indétermination qui résiste aux efforts de la science universalisante, c'est ce qu'Aristote appellera la matière (ὕλη)<sup>1</sup>; au contraire, ce que le sujet connaissant s'assimile de l'objet, ce qui fait que cet objet est réductible à des facteurs qu'il possède en commun avec d'autres objets auxquels il peut être comparé, c'est la forme (μορφή), ou, si l'on met l'accent sur le caractère d'universalité de ces facteurs, l'idée (εἶδος). La matière constituera donc la marque de l'individuel; la forme, celle de l'universel; la matière de Socrate ne sera pas celle de Callias<sup>2</sup>, mais, en tant qu'hommes, ils posséderont tous deux la même forme. Selon cette interprétation que nous proposons, et qui nous paraît, d'ailleurs, traditionnelle, et qui dégage la pensée d'Aristote de son revêtement parfois incohérent et contradictoire, l'être concret ne se trouve ni dans la matière ni dans la forme, ni dans un composé de forme et de matière; en tant qu'objet premier intuitionnel, notre esprit le découvre en amont de ce point de séparation d'où découlent les deux principes qui ont pour noms la forme et la matière; et ce n'est que la connaissance ultérieure qui nous permettra de reconnaître la bifurcation intervenue: elle seule nous fera dire que la forme est un principe de détermination, et que cette forme suppose une matière dans laquelle elle s'actualise. C'est en partant de ce point, celui de la connaissance médiate, et pas autrement, qu'il sera permis aux commentateurs de parler d'une matière s'opposant à une forme, de décrire la matière, avec Aristote, comme la privation de la forme, comme la puissance, comme l'indétermination, comme le non-intelligible (mais non le non-être, ce qui n'a aucun sens, même si Aristote s'est laissé surprendre dans ce rapprochement). Mais, si la matière est une limitation à l'intelligible, elle n'est aucunement la source de la multiplicité, puisqu'elle dérive tout au contraire du multiple, pas plus qu'elle n'est la source du changement, puisque le changement est son principe.

Nous allons donc suivre Aristote dans un travail qui le conduira à définir l'être qu'une première intuition nous donnait comme une chose concrète et numériquement une, mais absolument indéterminée. S'il y a, dira-t-il, une science de l'*Etre en tant qu'être*, c'est parce que tous les êtres concrets se ressemblent, c'est parce qu'ils ont tous quelque chose qui les rend dépendants d'une nature unique et non dépendante<sup>3</sup>. Il nous faut donc dégager ce qu'il y a d'intelligible dans cette nature. Or, c'est la forme qui est intelligible: c'est la forme qui est la détermination par laquelle l'être est soumis à la prise de la connaissance; et cette forme consiste dans certaines propriétés de chaque être individuel: ainsi on dira de Socrate, qu'il est Socrate, qu'il est musicien, qu'il se promène ou qu'il est assis, si bien que, finalement, il sera sujet, il aura telle qualité, telle ressemblance, etc.

<sup>1</sup> Nous voyons tout l'intérêt qu'il y a à reproduire la définition suivante d'Arist., *Met.*, Λ, 5, 1071 a, 27-29 : Καὶ τῶν ἐν ταῦτῳ εἶδει ἕτερα, οὐκ εἶδει, ἀλλ'ὅτι τῶν καθ'ἕκαστον ἄλλο, ἢ τε σὴ ὕλη καὶ τὸ κινήσαν καὶ τὸ εἶδος καὶ ἡ ἐμῆ, τῷ καθόλου δὲ λόγῳ ταῦτά.

<sup>2</sup> Arist., *Met.*, Λ, 3, 1070 a, 12-13.

<sup>3</sup> Arist., *Met.*, Γ, 2, début.

Ce qui veut dire que la science a pour but de déterminer certaines propriétés qui gisent dans l'individu; mais ces propriétés je ne les découvre pas, à proprement parler, dans un seul exemplaire individuel. L'impression sensible, donnée une fois pour toutes, est incapable de nous conduire à la définition d'un individu. Mais, de même que, sur le champ de bataille, un courageux guerrier, suivi d'un second, puis d'un troisième, puis d'autres toujours plus nombreux, tiennent tête avec fermeté et forment un mur résistant, de même première impression reçue fait bloc avec une seconde, une troisième puis avec d'autres de plus en plus nombreuses, une somme de perceptions qui cessent d'être fugitives forment l'édifice complet d'une expérience<sup>1</sup>. La perception nous laisse un souvenir, et celui-ci, après de multiples répétitions, nous conduit à l'expérience. Cependant, l'expérience, à son tour, n'est pas chose inerte et définitive, la sensibilité humaine introduit un facteur de probabilité, elle ne conduit pas à la certitude: elle représente obligatoirement le début de la connaissance, mais en aucun cas son terme. Certaines opérations de l'esprit ont pour rôle justement de travailler sur les données de l'expérience pour nous conduire aux concepts: voilà un raccourci de ce *stufenweisen Fortgang* qui est le nom sous lequel Zeller décrit la théorie d'Aristote sur le monde et sur la connaissance que nous en avons<sup>2</sup>. Il en résulte que la science se forme à partir de caractères communs. Et ces caractères doivent être et sont, en premier lieu, nécessaires; en effet, l'universel n'est que l'expression du nécessaire: les caractères que représente un concept sont indissolublement liés entre eux et se retrouvent identiques dans tous les exemplaires singuliers appartenant à la même notion générale<sup>3</sup>: ces caractères ont pour nom l'essence, et l'essence des choses sera l'objet de la science. A l'essence s'oppose l'accident; tandis que l'essence existe d'une existence nécessaire, l'accident sera donc le particulier; et, tandis que l'essence est l'objet de la science, l'accident échappera aux prises de la connaissance véritable<sup>4</sup>.

Il n'y a de réel que l'individu et il n'y a de science que de l'universel<sup>5</sup>: voilà le grand principe qui est à la base de la théorie de la science, pour Aristote. Et la marque de l'individuel, dans chaque chose, est la matière, alors que l'universel est la forme: on peut faire plusieurs tables avec un même dessin, mais une seule avec un seul bloc de bois; la forme, pour prendre un autre exemple, est par rapport à la matière ce qu'est le mâle à l'égard de la femelle: la femelle se féconde en une fois, tandis que le mâle peut féconder plusieurs femelles<sup>6</sup>. La sensation peut appréhender la forme, mais une forme encore impure, attachée au

<sup>1</sup> Arist., *An. post.*, II, 19, 99-100.

<sup>2</sup> Démocrite déjà explique que les concepts se forment par comparaison entre sensations répétées qui deviennent ainsi les anticipations de nouvelles expériences possibles. C'est cette théorie, avec sa terminologie, que nous retrouvons, au fond, chez Aristote.

<sup>3</sup> Arist., *An. post.*, I, 24, 85 b, 24.

<sup>4</sup> Arist., *De part. an.*, I, 1, 64 a, 20, 28.

<sup>5</sup> Id., *An. post.*, I, 31, 87 b, 37-39; *Met.*, Z, 15, 1039 b, 27-30.

<sup>6</sup> Id., *Met.*, A, 6, 988 a, 3-7.

concret qui lui donne naissance<sup>1</sup>. La forme pure, absolument immatérielle, n'est saisie que par l'intellection.

10.— Qu'est-ce alors que le sensible par rapport à l'intelligible? Une sensation, considérée à part, ne contient que de l'individuel: pour qu'il y ait sensation, il faut qu'il y ait intervention d'un objet extérieur, d'un moteur qui agisse sur un organe sensoriel (les sens n'opèrent pas par eux-mêmes, car s'ils le faisaient ils seraient perpétuellement en acte, ce que l'expérience dément); il faut donc, pour qu'il y ait sensation, que le sens affecté reçoive en lui l'acte d'un objet particulier qui l'affecte<sup>2</sup>; de ce point de vue, il est comme le miroir susceptible de réfléchir toutes les déterminations qui lui sont connaturelles. Mais c'est l'acte d'un objet particulier que le sens reçoit et non sa matière, exactement comme la cire prend la figure de l'anneau et non le métal qui le compose: la sensibilité n'enregistre donc que les formes sensibles des objets particuliers<sup>3</sup>. Or, ainsi que nous l'avons vu, chaque sensation laisse derrière elle une sorte de reliquat qui survit à l'action des sensibles et qui est à la base du souvenir: des reliquats de même nature peuvent s'agglutiner en des images consécutives qui se conservent à l'état de puissance dans l'imagination elle-même; la sensation se prolonge ainsi dans l'imagination comme dans sa suite naturelle. Mais, d'autre part l'imagination est, de son côté, le point de départ de l'intellection, les images, formes impures ou mêlées, étant le point de passage aux formes pures ou idées<sup>4</sup>, l'imagination renfermant en puissance ce que l'intellect va contenir en acte.

Il n'y a pas d'idées antérieures à l'expérience sensible: les idées les plus élevées comme les plus humbles, les plus générales comme les plus spéciales, les concept des divers degrés dérivent de la sensation. La sensation prend l'individu à son point d'origine comme fait; la conglomération de certaines sensations qui ont des traits communs nous conduit à un symbole unique de l'imagination<sup>5</sup>, premier pas vers l'universel. C'est sur cette base que construit l'intelligence: en vertu d'une énergie intuitive qui lui est propre, elle discerne pleinement l'universel, elle dégage l'essentiel, elle saisit les quiddités. Par la perception, nous sentons le chaud et le froid; par l'intelligence, nous les comprenons; par la perception aussi, nous voyons telle grandeur donnée; et nous comprenons, par l'intelligence, en quoi consiste la grandeur. Or, comprendre veut dire découvrir un rapport nécessaire, ou, autrement, rattacher l'individu à l'espèce, au genre, à une essence. C'est de cette façon que

<sup>1</sup> Id., *An post.*, I, 31, 87 b, 28-39: Οὐδὲ δι' αἰσθήσεως ἔστιν ἐπίστασθαι. Εἰ γὰρ καὶ ἔστιν ἡ αἴσθησις τοῦ τοιοῦδε καὶ μὴ τοῦδέ τινος, ἀλλ' αἰσθάνεσθαι γε ἀναγκαῖον τόδε τι καὶ ποῦ καὶ νῦν. Τὸ δὲ καθόλου καὶ ἐπὶ πᾶσιν ἀδύνατον αἰσθάνεσθαι οὐ γὰρ τόδε οὐδὲ νῦν οὐ γὰρ ἂν ἦν καθόλου· τὸ γὰρ ἄει καὶ πανταχοῦ καθόλου φημὲν εἶναι..., αἰσθάνεσαι μὲν γὰρ ἀνάγκη καθ' ἕκαστον, ἢ δ' ἐπιστήμη τῷ τὸ καθόλου γνωρίζειν ἔστιν.

<sup>2</sup> Arist., *De an.*, III, 2, 426 a, 2-6; 9-11.

<sup>3</sup> Id., *ibid.*, II, 12, 424 a, 22-23.

<sup>4</sup> Id., *ibid.*, III, 3, 429 a, 1-2; 7, 431 b, 2; 9, 432 a, 31 sqq.

<sup>5</sup> Arist., *An post.*, II, 19, 100 a, 3-9; *Met.*, A, 1, 980 b, 28-29; 981 a, 1-17.

l'intelligence se greffe sur la sensibilité; dépouillant l'individu de son tout physique, elle construit des propositions universelles. Et l'opération qui consiste dans cette élaboration du sensible par l'esprit, qui dégage l'universel de l'individuel, c'est ce qu'Aristote appelle du nom d'induction (ἐπαγωγή).

Nous avons observé plus haut<sup>1</sup> que la sensation résulte de l'acte d'un objet singulier, et que l'image sensible est un résidu d'un conglomérat de sensations de même nature qui retient les parties communes de certains objets; les organes du sens, dans l'opération de la perception, ayant un rôle surtout passif, il convient donc de dire que les sensibles sont des qualités des objets (plus précisément, les qualités communes à des classes d'objets). En regard de cette théorie, Aristote nous en présente une autre qui fait de l'intellect, pour une part, quelque chose de purement réceptif aussi et de passif. Dès lors, autant que le sensible, l'intelligible sera immanent aux objets. Une qualité sensible quelconque, en conséquence, convient à tous les cas observés et ne convient qu'à eux; il en sera de même pour toute valeur intelligible que nous élevons à la dignité d'un universel: elle ne concerne que la totalité des faits qui se sont présentés effectivement à l'examen du sujet de connaissance, non la totalité vraie des phénomènes existants et possibles où elle est appelée à se manifester<sup>2</sup>; pratiquement donc, même pour Aristote, l'induction ne sera généralement pas en état de se fonder sur une connexion nécessaire, parce que celle-ci suppose un recensement intégral irréalisable en fait; c'est là une difficulté de base qui enlève à l'induction une part de sa légitimité. Mais, en voici une autre qu'il sera possible de tourner: la connaissance épagogique est valable dans la mesure même où les caractères découverts à propos de tel ou tel individu conviennent à tous les autres individus de la même classe: l'induction est donc fonction de la classe; mais, la classe, d'autre part, est un produit de l'induction. C'est, par conséquent, parce que des individus appartiennent à une classe qu'ils ont un caractère commun et, par ailleurs, c'est parce qu'ils ont ce caractère commun que nous les rattachons à une classe. Il y a là un cercle évident: un individu auparavant inconnu sera englobé dans une classe, et nous nous attendons à ce qu'il présente le caractère qui appartient à la classe entière; mais comment savons-nous qu'il fait partie de la classe, s'il n'a déjà manifesté le caractère? Et si le caractère commun est le «signe» de la classe, qu'est-ce qu'une opération qui se donne l'apparence de découvrir après coup dans un individu une qualité qui est en réalité supposée connue à l'avance? L'induction, pour être productrice de vérités, doit

<sup>1</sup> P. 57, début du § 10.

<sup>2</sup> Concernant cette interprétation qui se rattache obligatoirement à la théorie de l'immanence, cf. Piat, *ouvr. cité*, p. 234, et note 2 de la même page. Précisons, par ailleurs, que, pour Aristote, la pensée est comme une table rase: la sensibilité offre à la pensée son contenu, en l'espèce les images dont nous avons parlé plus haut. L'hypothèse d'une activité constructrice de l'esprit devant être considérée comme complètement absente du système d'Aristote lorsque, surtout, il fait la théorie de l'induction, on comprend très bien comment se pose le problème vis-à-vis du point de vue moderne, lequel fonde l'induction sur une certaine évidence de l'esprit plus que sur des qualités des choses demandant un recensement intégral.

donc, loin de découvrir un caractère commun à plusieurs exemplaires individuels, porter uniquement sur un lien qu'elle établit entre deux ou plusieurs caractères; c'est là sa fonction, et c'est ainsi que l'on doit comprendre Aristote. L'exemple classique des animaux sans fiel qui vivent longtemps est, de ce point de vue, très instructif: le signe de la classe est ce caractère d'être sans fiel: et l'induction rattache à cette qualité celle de la longévité.

L'induction se meut par conséquent dans la causalité. On aurait tort de penser qu'elle extrait un à un des caractères spécifiques qu'elle reconnaît dans les individus, autrement dit qu'elle est la prescience des essences. Certes, elle peut bien établir que tel sujet a toujours tel ou tel caractère (l'homme est bipède, Callistrate est borgne), mais, ce faisant, ainsi que O. Hamelin le met en évidence<sup>1</sup>, elle établit un fait, c'est-à-dire une proposition d'existence et non l'essence. Généralement, le rôle effectif de l'induction n'est pas de poser un rapport interne d'identité, mais, comme on l'a vu, un rapport éternel de causalité. Comment faut-il entendre cependant la causalité selon Aristote? Disons que la théorie de la cause y revêt des aspects aussi multiples et discordants que la théorie de la substance. Quand je dis que les animaux sans fiel vivent longtemps, je rattache, on l'a vu, un caractère commun d'un certain groupe d'animaux à un autre caractère commun. Une première approximation me conduira à énoncer que les deux caractères solidaires l'un de l'autre se rattachent comme un antécédent à un conséquent, et je pourrais encore expliquer que l'un des caractères est le *pourquoi* de l'autre; pourquoi les animaux sans fiel vivent-ils longtemps? mais, précisément parce qu'ils sont sans fiel. Ce point de vue est cependant nettement insuffisant: deux caractères peuvent se présenter ensemble sans que les manifestations de l'un précédassent celles de l'autre obligatoirement. Si bien que, dans l'exemple que nous empruntons à Aristote, il est tout aussi juste de dire, à défaut d'un autre critérium que celui de la succession dans le temps, que la longévité est cause du manque de fiel ou que le manque de fiel est cause de la longévité. Il nous faut donc aller plus avant: l'induction, en effet, doit aboutir à ce que nous appellerions une *loi*, laquelle n'est pas simple rapport de coexistence, mais une relation explicative. L'absence de fiel dans le foie implique la pureté de cet organe, et dès lors il est compréhensible que des animaux sans fiel jouissent pendant longtemps de la vie<sup>2</sup>. Et l'on voit tout de suite que c'est l'absence de fiel qui est cause de la longévité, non le contraire. Il en ressort que si le syllogisme inductif, pour Aristote<sup>3</sup>, consiste dans une mise en rapport de deux attributs d'un même sujet, il ne nous est plus permis de dire que le rattachement pur et simple forme le tout de la conclusion. Bien au contraire: la loi à laquelle nous aboutissons nous donne les deux termes dans un certain ordre causal, et c'est seulement l'omission du caractère fondamental de cette loi qui nous fait apprécier

<sup>1</sup> Ouvr. cite, p. 250. Cf. *An. post.*, II, 7, 92 a, 37 b, 1.

<sup>2</sup> Arist., *De part. an.*, III, 7, 92 a, 20; IV, 2, 677 a, 1.

<sup>3</sup> Cf. *An. pr.*, II, 23.

que la liaison joue dans les deux sens indifféremment; et nous nous rendons coupables de cette omission cependant que nous considérons le syllogisme en lui-même, c'est-à-dire l'opération logique aveugle et incapable de nous livrer autre chose qu'un squelette formel.

Quoi qu'il en soit, considérons le célèbre passage des *Premiers Analytiques*<sup>1</sup> qui nous décrit l'induction: il nous fait apercevoir toute la valeur, universalisante de l'opération. En effet, le syllogisme inductif utilise trois termes A, B, Γ: j'appelle le terme A le premier des extrêmes (le majeur), Γ le second des extrêmes (le mineur) et B le moyen; contrairement «à l'ordre de la nature», le syllogisme inductif montre à l'aide du mineur que le majeur appartient au moyen. Si donc une première sorte de syllogisme suit, l'enchaînement: B est A, Γ est B, Γ est A (syllogisme, dans lequel B est moyen terme), l'induction formera ses propositions dans l'ordre qui suit: Γ est A, B est Γ, B est A. Ce qui veut dire que l'induction brise l'ordre de la nature, puisque, en raisonnant sur l'exemple classique, nous aurions: Socrate est mortel, l'homme c'est Socrate, l'homme est mortel. Or, aussi scandaleuse que nous paraisse l'interversion du syllogisme dans l'induction, aussi faible que nous paraisse la mineure (puisque l'homme n'est pas seulement Socrate), on voit que le profit le plus clair de l'opération obtenue est marqué par l'élimination du cas singulier, c'est-à-dire qu'il y a passage du plus spécial au plus général. On peut donc convenir que le raisonnement n'est pas rigoureux pour autant surtout que Socrate n'est pas englobé dans une énumération complète, et cette réserve a été prévue tandis que nous avons discuté la légitimité de l'induction, mais il est impossible de ne pas convenir que le syllogisme dénaturé atteint pleinement son but qui est l'universalisation<sup>2</sup>.

Mais, une relation universelle est aussi nécessaire; la causalité, l'universalité et la nécessité sont des valeurs qui se correspondent et qui s'enlacent étroitement. Les opposés, c'est-à-dire le hasard, le particulier et le contingent se tiennent et se commandent réciproquement avec autant de force. A laquelle de ces oppositions Aristote va-t-il donner le pas? Pour autant qu'il veut conserver à l'individuel l'être qu'il lui a accordé au début, c'est évidemment aux facteurs nécessité contingence que le Stagirite marquera ses faveurs, l'universalité et la causalité et leurs opposés apparaissant dès lors comme des annexes plus ou moins obligatoires. N'oublions pas, en effet, et ce point est très important si on veut transposer le péripatéticisme dans la science moderne, qu'il existe, aux yeux d'Aristote, certains individus privilégiés qui ne vont s'intégrer dans aucune classe et dont pourtant la science, fondée sur des caractères nécessaires, n'est pas impossible.

<sup>1</sup> II, 23, 68 b, 15 jusqu'à la fin du chapitre a été traduit par Hamelin dans *Le Système d'Aristote*, p. 254-255.

<sup>2</sup> Zeler, *Die Philosophie der Griechen*, II, u, p. 245, paraît donc confondre deux choses très distinctes quand il reproche à Aristote de n'avoir pas résolu le problème du passage du particulier à l'universel.

Etudions, par exemple, le premier moteur. Il faut reconnaître, en premier lieu, que le premier moteur est absolument réel; on doit même dire, pour suivre Aristote, que ce suprême principe est tout réalité, parce qu'il n'a rien simplement en puissance, parce qu'il n'est qu'en acte, qu'il est l'activité pure. Mais, d'autre part, il est unique: étant acte pur, ou forme pure, Dieu ne contient pas de matière; or, la matière constituant le principe de la multiplicité, il ne peut se multiplier. Avec une subtilité tout hellénique, Aristote dira aussi que Dieu n'est ni un ni plusieurs, qu'il est au-dessus du nombre<sup>1</sup>. En ce qui nous concerne, ce qui nous intéresse, ainsi que nous, le faisons prévoir plus haut, c'est que Dieu ne fait partie d'aucune classe; qu'il soit ou non un exemplaire individuel, au vrai sens du mot, qu'il soit ou non une personne, qu'il soit limité à la pure pensée, ou qu'il ne constitue que la dernière cause du mouvement du monde, nous trouvons dans sa réalité quelque chose qui lui est propre et qui ne convient à rien d'autre qu'à lui. Et si cependant, avec le premier moteur nous nous trouvons en marge des espèces, est-ce à dire que nous manquons de toute connaissance à son égard? Nullement. Dieu a une essence: il est indivisible, absolument simple, il est ce qu'il y a de meilleur et de plus beau, il est un Vivant éternel, il est la pensée, etc.<sup>2</sup>. D'autre part, le monde est unique<sup>3</sup>: il est l'univers. Dans le monde de la première sphère, rien ne naît, rien ne meurt; rien «par suite, ne s'y multiplie». Aristote dira de la première sphère, bien qu'il la reconnaisse comme unique, qu'elle est au-dessus du nombre, comme le premier moteur lui-même<sup>4</sup>. «Mais, s'il n'y a qu'une seule sphère, tout s'y emprisonne; il faut donc aussi qu'il n'y ait qu'un seul monde». Et cependant le monde a une essence. D'autre part enfin les astres sont chacun un objet singulier et ils ont chacun une essence qui nous permet de les discerner, puisque nous ne confondons pas le Soleil, la Lune et Saturne<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Arist., *Met.*, A, 8, 1074 a, 37. Pour retrouver tout le raisonnement, cf. au même endroit lignes 33-37. – Remarquons, d'ailleurs, que déjà la hiérarchie des Idées platoniciennes comporte un sommet (l'Idée de Bien) qui est le Dieu unique. Aristote, conscient de cette difficulté qu'il expose sous forme d'objection lorsqu'il parle du ciel unique et parfait (Cf. *de Caelo*, 9), se refuse d'admettre ce principe qu'une chose unique puisse exister, qu'un modèle ou «forme» ait jamais été réalisé en un exemplaire unique. Mais, comme il le dit lui-même, cette inadmissibilité est valable pour toutes les formes qui s'impriment dans la matière, étant donné qu'il y a toujours de la matière de reste toute préparée, dans son absolue indifférence potentielle, à une réimpression. Pourtant, si Aristote fait des exceptions comme pour le ciel unique, il ne s'estimera pas *a fortiori* lié par son objection lorsqu'il s'agit de Dieu immatériel. – Concernant l'interprétation selon laquelle Dieu ne serait pas véritablement dénué de matière, pour Aristote, voir dans Ch. Werner, ouvr. cité, p. 318 sqq., un exposé qui montre que l'ensemble du monde n'est que le corps dans lequel s'incarne la divinité.

<sup>2</sup> Arist., *Phys.*, VIII, 10, 266 a, 12-33; 266 b, 1-7; 10, 276 b, 17-26; *Met.*, A, 7, 1073 a, 5-11; A, 9, 1074 b, 15-21; 7; 1072 b, 22-23; 25-27.

<sup>3</sup> Id., *De Caelo*, I, 8, 276 a, 18.

<sup>4</sup> Id., *Met.*, A, 8, 1074 a, 35-38; *De Caelo*, I, 9, 277 b.

<sup>5</sup> Il faudrait ajouter que l'espace sans constituer un être ou un corps est lui-même singulier quand on le différencie de l'espace ou lieu d'un corps. (Sur *χώρα* chez Platon et Aristote, voir discussion intéressante dans Rivaud, ouvr. cité, chap. consacré à ce mot).

Il nous semble que O. Hamelin a tiré le meilleur parti possible<sup>1</sup> des textes d'Aristote qui ordonnent un concept affranchi de toute extension et notamment du passage connu du livre Γ de la *Métaphysique*: «Ce n'est pas seulement dans les choses qui ont un caractère commun qu'il faut voir l'objet d'une science; des choses rapportées toutes à une même nature constituent aussi un pareil objet; car ces choses ont, à leur façon, un caractère commun». Nous nous proposons cependant de revenir sur un point: le passage que nous venons de reproduire montre qu'Aristote conçoit une universalité qui n'est pas celle du genre et de l'espèce et qui figure à côté de cette dernière; c'est cela qu'il appelle un caractère commun à des choses rapportées à une même nature. Un pareil caractère est simplement analogique. Prenons, par exemple, un des attributs de Dieu: on remarquera que Dieu n'est pas le seul *vivant*, que ce caractère apparaît chez un grand nombre d'êtres qui ne sont pas Dieu et appartiennent à diverses classes; si d'un côté, par suite, le caractère de *se mouvoir dans l'espace* appartient à une classe qui est celle des animaux par opposition à celle des végétaux, si, de l'autre, le caractère de *vivre* est au-dessus de toute classe, nous dirons que, dans le premier cas, nous nous trouvons en présence d'un universel générique, alors que, dans le second, il est question d'un universel que nous aurons la faculté d'appeler analogique. Nous devons donc amender notre assertion première<sup>2</sup>: un caractère commun n'est pas forcément le signe d'une classe ou d'une unité générique: le médecin, les remèdes, les instruments, le patient peuvent se penser en fonction d'une qualité qui leur est commune, la *santé*, mais ne sont pas véritablement ordonnés dans une classe<sup>3</sup>.

Ainsi donc, l'universel ne s'oppose pas obligatoirement à l'individuel; le genre de réalité qu'Aristote accorde aux essences ne ruine pas la réalité qu'il prête, de prime abord, à l'être concret. Et ce qui peut être posé universellement à propos d'un objet est simplement ce qui s'attache nécessairement à cet objet, singulier ou non. Le syllogisme inductif est, on l'a vu, totalisant: sa fonction est d'éliminer les cas particuliers à partir desquels se forme la connaissance; mais ce qui fait de cet instrument une méthode, ce n'est pas un pouvoir de classification qu'il ne saurait manifester puisqu'il aboutit à lier des attributs entre eux et non des attributs à de vrais sujets. Lorsque je conclus que les animaux sans fiel vivent longtemps, je forme une proposition qui a évidemment un sujet, comme toute proposition, mais qui m'apprend plus spécialement que l'absence de fiel est cause de longévité. Les animaux possédant un foie sont seuls à manifester cette relation, cela est vrai; mais, au fond, je n'attache qu'une importance secondaire au sujet qui donne l'occasion à ce rapport de se produire. Je pourrai, en *effet*, me poser une question à ce propos. Si les végétaux avaient un foie, la relation entre le manque de fiel et la longévité, en supposant qu'elle reste vraie pour l'homme, le cheval et le mulet, serait-elle

<sup>1</sup> Ouvr. cité., p. 394 sqq.

<sup>2</sup> Voir plus haut, p. 60.

<sup>3</sup> Pour l'*analogie* et l'*homonymie* on peut se rapporter à l'article cité de Rodier, dans *Etudes de Philosophie grecque*, p. 166-167.



valable pour les végétaux? Elle le serait, sans aucun doute, aux yeux de la science aristotélicienne autant qu'aux yeux de la science moderne. Car, le nexus causal auquel aboutit l'induction n'est pas suspendu du fait que nous sommes en présence d'un sujet nouveau: il peut, tout au plus, être dérangé par l'intervention d'autres facteurs agissant dans ce sujet nouveau, ce qui n'est pas la même chose. D'autre part, si le monde ne devait compter dans la suite des temps qu'un seul être doté de l'organe nommé foie, la relation resterait vraie, si elle était connue, pour cet être et pour cet être seulement: les médecins pourraient se croire autorisés à inventer, par exemple, un procédé capable de déverser le fiel de cet organisme en vue de le faire durer plus longtemps. Ce qui veut dire qu'une relation causale, établie par l'induction, est universelle en ce sens qu'elle se manifeste obligatoirement chaque fois que l'occasion se présente, sans aucun égard pour les groupes d'êtres auxquels elle s'applique; un fait qui affecte un individu et qui n'affecte que lui est tout aussi universel, s'il l'affecte obligatoirement, que celui qui affecte une ou plusieurs classes, pour peu que tous les individus, moins l'individu visé, ne soient pas organisés de manière à fournir des occasions qui le confirment ou le démentent.

11.— Nous voyons cette fois-ci clairement quel est l'apport de l'induction. L'universalité à laquelle elle aboutit, c'est la nécessité et pas autre chose; le rapport causal qu'elle établit est un rapport de nécessité absolue. La condition étant réalisée, le lien joue forcément: il est la règle, la loi. Ainsi la causalité s'oppose au hasard (τύχη): celui-ci est la part d'indétermination que l'induction ne peut pas réduire dans un ensemble, c'est-à-dire qu'il est imprévisible. Or, on sait qu'Aristote donne une définition du hasard en fonction de la finalité<sup>1</sup>: le hasard, de ce point de vue, est de la fausse finalité, une apparence de la finalité ou une cause accidentelle. Cela ne nous donne-t-il pas un premier soupçon que la cause nécessaire va se trouver, pour Aristote, subordonnée à une intention, ou, tout au moins, qu'elle comportera un élément téléologique? Le plus grand nombre des textes d'Aristote ne font que confirmer cette supposition. La cause par excellence est la cause finale: le processus du devenir tout entier est subordonné à un principe d'ordre, en cela qu'il présente des arrangements ou des formes; ces formes, la nature les recherche, elles sont donc, pour Aristote, des fins auxquelles les choses aspirent, qu'elles désirent «comme la femelle désire le mâle». Or, si la cause, dans la détermination de la fin, est la forme, le hasard ne sera autre chose que la matière; Aristote tient à cette opposition de la matière et de la forme, il l'utilise constamment, cela le conduit même parfois à de tels abus qu'il en arrive par exemple à distinguer la femelle matière et le mâle forme. Aussi, avant d'aller plus loin, nous tenons à vérifier que les deux oppositions, celle de la finalité et du hasard et celle de la forme

---

<sup>1</sup> Cf. *Phys.*, 1, 5, 197 a, 12-22. — Concernant la différence entre la τύχη et τῶν αὐτόματων, voir l'exposé de Milhaud. Le hasard chez Aristote et chez Cournot, *Revue de Métaphysique*, nov. 1902, et les explications de M. Robin, ouvr. cité, p. 349. — Cf. aussi Ch. Werner, *Aristote et l'idéalisme platonicien*, p. 113, n. 2.

et de la matière se superposent réellement, jusqu'à coïncider de cette manière, disons-le, miraculeuse. Or, nous avons de bonnes raisons de croire qu'il n'est pas question ici d'un de ces artifices analogiques auxquels l'antiquité grecque avait coutume d'accorder ses faveurs et que l'absorption des deux dualismes en un seul, loin de comporter de l'arbitraire, est pleinement fondée, et qu'elle constitue même une conjecture favorable qui prouve l'excellence, sur ce point, du système aristotélicien. En effet, nous avons vu comment les fins se laissent ramener à des formes; si nous observons maintenant qu'Aristote nous décrit la matière comme le principe dans lequel réside la cause non seulement de tout ce qui va à l'encontre d'un but, mais de ce qui est simplement sans but ou indifférent<sup>1</sup>, il nous est facile d'établir que le hasard, qui présente ces mêmes caractères, d'après la définition que nous avons prise dans Aristote, va être la même chose que la matière.

Or, la matière représente le reliquat de l'individuel; il en résultera que lorsque notre esprit sonde l'être imparfait, le hasard lui-même ne sera que la manifestation de toutes les variations dont l'individu reste capable en vertu de cette indétermination qui contrarie l'ordre universel et tient la nécessité en échec. Cette théorie si simple qui assimile le hasard à la matière, et le présente comme une irruption de l'individuel, a cependant le plus grand besoin d'être conciliée avec un nombre respectable de textes d'Aristote. Tout d'abord, nous nous trouvons en présence d'un passage de la *Physique*<sup>2</sup> qui pose les faits dus au hasard comme rares: il peut arriver qu'un créancier rencontre au marché son débiteur sans l'avoir recherché<sup>3</sup>, mais un pareil événement est exceptionnel, c'est-à-dire qu'il a beaucoup moins de chances de se produire qu'une rencontre que le même créancier mettrait toute son énergie à provoquer. Est-ce à dire, une relation entraînant l'autre d'après ce qui a été dit, que la limite que la matière constitue vis-à-vis de la forme manifeste son existence d'une manière aussi exceptionnelle, et que l'action des facteurs individuels est, pour ainsi dire, négligeable? Au fond, le problème de la liberté est bien près de se poser, pour nous, à cet endroit, et si nous voulions mettre les choses au clair il est très probable que nous découvririons qu'il n'y a plus concordance entre les effets du hasard et ceux de l'action individuelle, mais, bien au contraire, rupture complète, le Stagirite réservant, comme nous aurons l'occasion de le constater dans la suite de notre exposé<sup>4</sup>, une place infiniment plus grande à la liberté que celle qu'il accorde au hasard dans le passage cité. D'autre part, l'indétermination que le hasard suppose est toute relative: nous avons vu qu'Aristote parle du hasard comme d'une *apparence de finalité*, et cette expression ne doit pas nous laisser inattentifs. En fait, la doctrine aristotélicienne distingue deux sortes de hasards, à savoir le hasard en général ou fortuit ( $\tau\acute{o} \alpha\upsilon\tau\acute{o}\mu\alpha\tau\omicron\nu$ ) et une espèce plus particulière

<sup>1</sup> Arist., *Met.*, A, 9, 992 b, 7-8; Z, 3, 1029 a, 1-4; A, 3, 1070 a, 12-13; 5, 1071 a, 27-29.

<sup>2</sup> II, 5 déb. à 196 b, 17.

<sup>3</sup> Cet exemple que nous utilisons pour illustrer le point de vue d'Aristote ne nous est pas donné, en réalité, dans le passage auquel nous faisons allusion, mais sera rapporté à II, 5, 196 b, 33; 197 a, 15.

<sup>4</sup> Sur l'obscurité du concept de liberté, chez Aristote, voir cependant notre p. 144.

aux humains, la fortune (ἡ τύχη)<sup>1</sup>; cependant, c'est surtout la seconde classe qu'il décrit comme principale; il la définit comme «une cause par accident de faits qui répondraient à des fins, si ces faits relevaient de la pensée et du choix»<sup>2</sup>. Ce qui veut dire que le hasard, ou plutôt la fortune, a cette propriété de réaliser, en l'absence de toute intention dirigée vers une fin, un fait conforme à une fin précise; certes, il n'arrive pas toujours, en cette manière aveugle, au résultat même qui serait réservé à une activité proprement téléologique (il y a, d'ailleurs, une bonne et une mauvaise fortune), mais il n'aboutit pas pour cela à une donnée anarchique, à une violation de tous les ordres. Ici encore, le hasard n'est pas sur le même pied que l'individuel matériel qui s'insurge jusqu'à produire des exemplaires monstrueux et qui fonde non un déterminisme conforme ou contraire au déterminisme escompté, mais un déterminisme imparfait comportant une certaine part d'indifférence, dans les cas, par exemple, de certaines particularités individuelles, la couleur des yeux ou la teinte des cheveux<sup>3</sup>, qui ne répondent à aucune finalité. Insistons sur cette nuance que les commentateurs ont jusqu'ici négligé de rendre: nous devons différencier ce qui échappe à l'action de la finalité de ce qui la contrarie, et opposer, avec Aristote, le *hors nature* (κατὰ φύσιν) et le *contre nature* (παρὰ φύσιν)<sup>4</sup> en appliquant le premier au hasard et le second à la matière; le hasard est, en effet, un irrationnel que l'esprit peut réduire (c'est une finalité qui s'ignore), alors que la matière est irrationnelle absolument; si bien que finalement, quand bien même nous les voyons rompre en brèche, l'un et l'autre, le déterminisme causal et s'identifier, en quelque sorte, dans leurs caractères essentiels, ils n'en persistent pas moins à se différencier sur un point secondaire. D'ailleurs, ce point, est-il tellement secondaire? Faute d'en avoir saisi la portée, certains historiens ont conclu à un monisme chez Aristote<sup>5</sup>, se fondant sur cette privation toute relative, sur cette franchissable limite à la finalité que nous avons reconnue comme convenant au hasard, mais qui inscrit la matière, dans sa spontanéité imprévisible et particularisante, au nombre des principes qui ne se laissent pas réduire. La forme est impuissante à maîtriser complètement l'indétermination de la matière: c'est là un principe aristotélicien que nous devons préserver de toute altération. Et cela, d'autant plus qu'Aristote lui-même se laisse aller plusieurs fois jusqu'à lui enlever toute sa pureté en déclarant que rien n'est fortuit ou contraire à la règle, mais que toutes les atteintes que subissent les normes de la nature ne sont en réalité produites que par un conflit de causes, si bien que finalement ce qui est contre nature est naturel également<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Arist., *Phys.*, II, 6.- Ch. Werner, ouvr. cité, p. 113, n. 2, traduit τύχη par *chance*, au lieu que Hamelin lui fait correspondre le mot *fortune* que nous utilisons après lui. – Cf. Hamelin, *Système d'Aristote*, p. 278.

<sup>2</sup> Id., *Phys.*, II, 5, 197 a, 5: ἡ τύχη αἰτία κατὰ συμβεβηκός ἐν τοῖς κατὰ προαίρεσιν τῶν ἕνεκά του.

<sup>3</sup> Arist., *De gen. an.*, V, 1, 778 b, 30-32.

<sup>4</sup> Id., *Phys.*, V, 6, 230 a, 20; *De Caelo*, I, 2, 269 a, 9; 7, 276 a, 11.

<sup>5</sup> Notamment Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, p. 592, et, jusqu'à un certain point, Gomperz, ouvr. cité, p. 75.

<sup>6</sup> Arist., *De gen. an.*, IV, 4, 770 b, 9 sq. et 767 b, 13 sq.; IV, 9, fin; II, 6, 742 a. 16.

Mais revenons à la théorie des causes. Nous voyons, en premier lieu, que la conception téléologique que se fait Aristote de la nature le conduit à distinguer une cause finale<sup>1</sup>. Néanmoins, le devenir renferme encore d'autres conditions ou causes; le but qui est cause finale suppose une forme qu'il tend à réaliser, c'est-à-dire une cause formelle et une matière qu'il s'agit de modeler, autrement dit une cause matérielle ; d'autre part, rien ne s'élève par soi-même de la puissance à l'acte : à tout mobile, il faut un moteur externe ou interne<sup>2</sup>, ou cause motrice. Il existe donc quatre sortes de causes tout à fait différentes, et il semble que c'est en vain que Zeller et Windelband se sont efforcé d'introduire une simplification en les réduisant à deux qui seraient la matière et la forme. Dans l'exemple classique de la statue, on voit les quatre conditions à l'œuvre : la matière, l'airain dont la statue est faite ; la forme, le personnage qu'elle doit représenter ; le moteur, le sculpteur qui la modèle ; et le but, l'amour de la gloire ou la jouissance artistique. On peut appeler principes internes les deux premiers éléments, autrement dit la matière et la forme, et principes externes le moteur et la fin qui produisent le passage de la puissance à l'acte, de la matière indéterminée à la forme déterminée<sup>3</sup>; cette interprétation a besoin cependant d'être acceptée avec des réserves : la nature suppose la cause finale autant que l'art ; mais si, dans l'art, la cause finale est extérieure à l'œuvre produite, dans la nature, au contraire, elle lui est intérieure<sup>4</sup>; lorsque la semence devient plante, et nous nous trouvons ici dans le second cas, l'actualisation est l'effet du germe inclus dans la semence : l'objet existait auparavant en puissance (δυνάμει), il est façonné comme par un architecte intérieur en vue d'une fin intérieure. Vues de ce biais, les causes sont tantôt intérieures, tantôt extérieures à l'être qu'il s'agit de produire, et cette opinion trouve incontestablement le plus fidèle écho chez Aristote<sup>5</sup>. Seule, la cause matérielle est toujours et partout intérieure à l'être ; elle reste la trace de l'individuel dans ce concert des causes. Elle ne se laisse réduire, à aucune autre sorte de cause, et, quoiqu'en dise Zeller, aucune autre sorte de cause ne se laisse absorber par elle ; du reste, la cause matérielle et la cause formelle ne suffisent pas à expliquer le changement: la matière en elle-même est également indifférente à devenir ceci plutôt que cela<sup>6</sup>; elle demeure incapable

<sup>1</sup> Kant, que nous avons comparé à plusieurs reprises à Aristote, s'oppose ici foncièrement au Stagirite, et entraîne toute la philosophie dans une voie nouvelle. Pour lui, il y a des jugements de causalité et, d'autre part, des jugements de finalité; tandis que les premiers consistent à subsumer un cas particulier sous un concept général donné, les autres *se donnent* le particulier, et le jugement revient à y trouver le général.

<sup>2</sup> Arist., *Met.*, A, 6, 1071 b, 29-31; *Phys.*, VIII, 4, 256 a, 2-3.

<sup>3</sup> Cf. Fouillée, ouvr. Cite, 120-121.

<sup>4</sup> Arist., *Phys.*, II, 8, 199 a, 28-29: καὶ γὰρ εἰ ἐνῆν ἐν τῷ ξύλῳ ἢ ναυπηγική, ὁμοίως ἄν φύσει ἐποίει.

<sup>5</sup> Arist., *Met.*, Δ, I, 1013 a, 19-20: Τούτων δὲ αἱ μὲν ἐνυπάρχουσαι εἰσιν αἱ δὲ ἐκτός. Ainsi, les corps ne varient pas du lourd au léger sans le concours d'un principe extérieur (ἀλλὰ κινήσεως ἀρχὴν ἔχει, οὐ τοῦ κινεῖν οὐδὲ τοῦ ποιεῖν, ἀλλὰ τοῦ πάσχειν. *Phys.*, VIII, 4, 255 b, 30-31). Au contraire, les êtres animés portent en eux-mêmes le principe de leurs mouvements (τὸ δὲ ξῶον αὐτό φαμεν ἐαυτὸ κινεῖν. *Phys.*, VIII, 2, 253 a, 2-3, 11-13).

<sup>6</sup> Id., *De gen. et corr.*, II, 9, 335 a, 33-35 ; 335 b, 1-8.

de varier ses formes sans l'intervention d'un facteur qui vient convertir en acte ce qu'elle enferme virtuellement: ce facteur est la cause motrice qui travaille en vue d'une fin<sup>1</sup>; ce n'est jamais telle puissance qui produit le mouvement, c'est toujours un autre mouvement.

Mais, la puissance de la matière n'en devient pas pour cela infinie : on ne peut pas faire une scie avec du bois ou de la laine ; et un animal suppose telle matière déterminée<sup>2</sup>: certaines parties de l'animal se font avec une matière dure, d'autres avec une matière molle<sup>3</sup>. Il en ressort que la matière impose ses particularités, qu'elle entre dans la combinaison de causes qui constituent l'être et qu'elle y prend rang comme un facteur réel ; malgré toutes les indéterminations qu'elle comporte, malgré toute l'élasticité qui appartient aux virtualités qu'elle enferme, son concours sera, aux yeux d'Aristote, décisif<sup>4</sup>. Il convient cependant, là aussi, de signaler que certaines données s'harmonisent mal avec une théorie par trop unitaire. En effet, si pour Aristote, il existe une matière absolument primitive, celle-ci, à ce qu'il semble, est entièrement indiscernable et, en outre, d'une seule sorte par définition ; le monde des réalités nous offre de la matière déjà formée<sup>5</sup>, à savoir les métaux extraits de leurs minerais, du bois qui provient d'arbres coupés et de la laine fournie par la toison des brebis. La matière nous apparaît dès lors, comme une véritable hiérarchie de formes étagées à partir de cette matière primitive qui nous est inconnue, et ce sont les formes inférieures, non la matière elle-même, qui se prêtent ou non à un travail qui les convertit en formes supérieures. S'il y a donc une résistance de la matière dont les manifestations sont, par le fait, peu visibles, on doit surtout parler d'une résistance des formes inférieures aux formes supérieures, la laine, produit animal, se prêtant autrement à la confection des tissus que le chanvre ou le lin, produits végétaux. Ce n'est pas tant, en conséquence, le facteur individualisant de la matière, qui est à l'œuvre ici, mais une sorte d'immutabilité des formes revêtues par la matière, immutabilité qui les empêche de converger vers une forme supérieure. Il ne peut plus être question, dans ce cas, de hasard, d'indétermination, de déviation et de cas monstrueux comparables aux erreurs de copie ou à des préparations fautives d'un médicament, mais à une impuissance tout à fait régulière et déterminante.

12.— L'induction ne constitue pas, aux yeux d'Aristote, toute la base méthodologique du travail de la science. De l'avis des historiens, l'induction est

<sup>1</sup> Id., *ibid.*, II, 9, 335 a, 30-31; 335 b, 7-10; *Met.*, A, 3, 984 a, 25-27; *De incessu animal.*, 2, 704 b, 15.

<sup>2</sup> Id., *De part. an.*, I, 1, 642 a, 9-13.

<sup>3</sup> Id., *ibid.*, II, 1, 646 b, 17.

<sup>4</sup> Dans *Met.*, M., 7, 1072 b, 12, la matière est appelée τὸ οὐκ ἄνευ τὸ ἔν. Par ailleurs, pour affirmer davantage ces quelques données, il nous serait loisible de recourir à la théorie des contraires qui cloisonne la matière en devenir. Aristote explique, en effet (*Met.*, A, 7, 1057 a, 19-28), qu'il ne peut jamais y avoir passage qu'au sein du même genre ; ainsi du blanc au noir, de la sagesse à la méchanceté, mais non de la couleur à la figure.

<sup>5</sup> Voir ci-dessus, p. 38. La réalité d'une matière sans qualité apparaît, du reste, comme un contre-sens dans la doctrine qu'Aristote n'évite pas toujours.

même un moyen de connaissance quelque peu mineur<sup>1</sup>; elle établit un fait ( $\delta\tau\iota$ ), une existence et non pas une essence<sup>2</sup>, et si elle présente cet important avantage de placer à la base de la science le concret individuel, c'est-à-dire, pour Aristote, de subordonner la connaissance à l'ontologie, si, d'autre part, elle ouvre la voie à la théorie des causes, elle ne réussit nullement, par contre, à fournir des connaissances à l'abri du doute, en cela qu'elle se fonde sur l'observation et sur des intuitions qui portent sur la sensation, en cela surtout qu'elle anticipe une relation causale nécessaire et qu'elle ne fournit pas la raison du rapport causal qu'elle établit, pas plus qu'elle ne nous assure véritablement de la nécessité de celui-ci.

Aussi le véritable raisonnement, le raisonnement probant, va-t-il s'accomplir selon un mécanisme tout autre : celui du syllogisme déductif<sup>3</sup>, susceptible de conclure légitimement et par ses propres forces après avoir établi des prémisses exemptes de toute équivoque et de toute ambiguïté, et capable de constituer le schème d'une logique entièrement à l'abri des facéties chères aux sophistes<sup>4</sup>. A l'opposé de ce qui se produit pour l'induction (et d'ailleurs pour la division platonicienne), le *raisonnement* déductif consiste à donner une *raison*, c'est-à-dire à former un jugement dont le sujet et l'attribut se rejoignent dans le tout de la proposition d'une manière *médiate*, ou, autrement dit, par l'entremise d'un intermédiaire, en l'espèce un terme appelé moyen ( $\tau\omicron$  μέσον) que le processus syllogistique est destiné à éliminer.

Il s'agit maintenant de savoir, en écartant celles des conditions du syllogisme qui ne sauraient entrer directement ou indirectement dans notre sujet, ce que représentent les rapports qui finalement se fondent dans cette conclusion où se rattache un attribut à un sujet. On a dit parfois que la déduction explique l'être individuel par le fait qu'elle le ramène à l'essence qui lui convient : cette assertion est fautive en partie; en effet, la fonction du raisonnement déductif est tout autre, et ce n'est très probablement que l'exemple familier de l'École concernant la première figure du syllogisme qui est responsable de cette illusion d'après laquelle le plus clair profit que l'on puisse tirer d'un syllogisme est représenté par la simple subsomption d'un cas individuel sous une règle déjà établie. Evidemment, en ce qui concerne l'exemple visé, on n'a pas tort de dire que la conclusion s'y réfère à Socrate seul, et que cette conclusion, dans ce qu'elle comporte en tant qu'*enseignement effectif*, se borne à rattacher un individu à une essence par la mise en application d'un raisonnement modèle qui a pu servir ou qui pourra servir

<sup>1</sup> Zeller notamment, lorsqu'il analyse les *Premiers Analytiques* (II, 2, p 227-231), parle en ces termes des intentions d'Aristote : «Il recherche enfin ces modes de preuve qui ne constituent pas des démonstrations au sens étroit (par exemple l'induction, l'exemple, le syllogisme fondé sur des signes), afin d'analyser le procédé caractéristique de raisonnement que chacun d'eux représente... ». Cf. aussi Plat., ouvr. cité, p. 245.

<sup>2</sup> Arist., *An. Post.*, II, 7, 92 a.

<sup>3</sup> Sur les deux sortes de syllogismes, voir la réserve de Grotle, *Aristotle*, I, 283-289.

<sup>4</sup> Sur l'événement historique que représente le syllogisme vis-à-vis des équivoques sophistiques, voir Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, I, p. 173.

un nombre indéfini de fois (par ex. pour Callias, pour Xantippe, etc., etc.). Mais, à maintenir les recherches sur ce terrain, on risque de passer à côté de la vraie nature du syllogisme. Et, en outre, on reste prisonnier de certaines représentations puérides, comme il arrive précisément dans l'exemple classique où la figure du divin Socrate sollicite notre imagination par son relief, et nous fait dire, bévue extrêmement grave, que tout le mécanisme syllogistique se forme autour d'un singulier. D'autre part encore, il nous faudra répondre tout à l'heure à la sérieuse objection de Gomperz<sup>1</sup>, d'après laquelle «ce n'est pas une limitation impliquée dans la nature même du syllogisme que la prémisse majeure soit plus générale que la mineure», ce qui équivaut à reconnaître que les ἄκρα (nos extrêmes) ne sont pas engagés dans les syllogismes sous des rapports bien définis concernant leurs extensions respectives.

Pour bien comprendre cependant le rôle du raisonnement déductif, et pour dissiper les craintes que nous venons de manifester de nous laisser prendre par des aspects secondaires et même partiels du syllogisme, nous comptons utiliser un passage essentiel de Hamelin<sup>2</sup> qui est une analyse subtile de certains textes des *Premiers Analytiques*. Il s'agit, en fait, pour Hamelin, dans ce passage, de trouver la source aristotélicienne de l'adage des logiciens du Moyen Age du *dictum de omni et nullo*, adage qui exprime le principe sur lequel est fondé tout syllogisme. Or, voici un texte d'Aristote (*An. pr.* I, 1, 24 b, 26) tel qu'il est traduit par Hamelin: «Dire qu'une chose est dans la totalité d'une autre, et dire qu'une chose est attribuée à une autre, celle-ci étant prise universellement, c'est même chose. Et nous disons qu'une chose qui reçoit un attribut est prise universellement, lorsqu'il est impossible de rencontrer aucune partie du sujet dont la seconde chose ne se dise pas. De même pour l'expression : n'être attribué à aucun»<sup>3</sup>. Or, que veut dire, dans l'ensemble qui est à étudier, l'expression ἐν ὅλῳ εἶναι «être dans la totalité d'une chose»? Elle ne signifie pas que l'attribut est dans tout le sujet, car, dans ce cas, elle nous donnerait le même sens que celle qu'elle précède, si bien que tout l'intérêt de l'explication disparaîtrait. D'autre part, ἐν ὅλῳ n'implique pas davantage que l'attribut se trouve dans la compréhension de son sujet<sup>4</sup>, ou dans l'essence ; certaines locutions comme μέσον εἶναι ἐν ὅλῳ τῷ πρώτῳ, ἔσχατον εἶναι ἐν ὅλῳ τῷ μέσῳ, μέσου ἐστὶν ἐν ἄλλῳ, ἄλλο ἐστὶν ἐν μέσῳ donnent une valeur pour ἐν qui ne s'accorderait en aucune façon avec celle qu'on lui supposerait ici. En plein accord avec Trendelenburg (*Elem. log.*, Ar. 8, p. 94 sq.) et avec Bonitz (*Ind.*, 505 b, 13), Hamelin se décidera en conséquence pour ἐν ὅλῳ εἶναι pris dans le sens «être dans la totalité extensive de, dans l'extension de». Si bien que finalement lorsque Aristote dit : «Tel attribut appartient à tel sujet pris universellement», cela

<sup>1</sup> Ouvr. cité, III, p. 56.

<sup>2</sup> Ouvr. cité, p. 177 sqq.

<sup>3</sup> τὸ δὲ ἐν ὅλῳ εἶναι ἕτερον τέρῳ καὶ τὸ κατὰ παντὸς κατηγορεῖσθαι θατέρου θάτερον ταῦτά ἐστιν. λέγομεν δὲ τὸ κατὰ παντὸς κατηγορεῖσθαι, ὅταν μηδὲν ἢ λαβεῖν τῶν τοῦ ὑποκειμένου, καθ' οὗ θάτερον οὐ λεχθήσεται καὶ τὸ κατὰ μηδενὸς ὡσαύτως.

<sup>4</sup> «Comme un caractère est dans la totalité des caractères», ajoute Hamelin.

équivalait à dire : «Tel sujet pris universellement est dans l'extension de tel attribut», ou encore : «Le sujet est une espèce dont l'attribut est le genre».

Ce travail préparatoire permettra à Hamelin de saisir exactement la portée du principe du syllogisme parfait donné par Aristote<sup>1</sup>: « Lorsque trois termes sont entre eux dans de tels rapports que le mineur soit dans l'extension du moyen et que le moyen soit dans l'extension du majeur, ou au contraire n'y soit pas, alors il y a nécessairement syllogisme (littéralement *sylogisme des extrêmes*) parfait». Or, cela veut dire que, dans un syllogisme parfait, le mineur ne représente pas autre chose qu'un ou plusieurs<sup>2</sup> exemplaires du moyen. Cette remarque pourrait nous conduire à penser, avec Hamelin, que le syllogisme est assez insignifiant dans sa fonction, si, abandonnant maintenant les subtiles interprétations des textes cités, il ne nous paraissait pas indispensable de nous laisser guider par l'intention que trahit la doctrine tout entière du Stagirite. Nous avons parlé, en effet, de la fonction du syllogisme. Quel doit être, d'après Aristote, le rôle de tout instrument de connaissance? C'est ici qu'il y aurait lieu pour nous d'utiliser la fameuse formule selon laquelle il n'y a de réel que l'individuel et de scientifique que l'universel ; ce dualisme de l'être et de la connaissance, base de tout le système, contraint l'historien à reconnaître qu'un instrument logique, par cela même qu'il se meut dans le plan de la science, n'arrivera jamais à rencontrer le concret individuel. Le syllogisme ne fait nullement exception à cette règle : loin donc de qualifier le réel, dans sa conclusion, ce qui, en effet, le rendrait insignifiant parce qu'alors la conclusion nous apprendrait sur un ou plusieurs exemplaires d'une classe ce que nous savons sur toute la classe, le syllogisme, pour faire acte de connaissance, doit aboutir uniquement à intégrer le mineur dans une totalité, c'est-à-dire à résorber le plus particulier dans le plus général en l'annihilant.

Le résultat auquel nous parvenons est assez paradoxal, mais il convient de dire que ce n'est que dans la mesure où l'aristotélisme est faux en son entier que la critique de Stuart Mill portant sur un de ses points se trouve justifiée : nous voulons dire que ce n'est que par le fait que le dualisme de base entre le réel et l'idéal est intenable que le syllogisme perd toute sa portée. L'être concret, ainsi que nous l'avons vu plus haut, est saisi dans une intuition immédiate et absolument première; hors de là, nous ne le trouvons jamais, pour Aristote, dans une démarche de la connaissance quelle qu'elle soit, pas plus dans le syllogisme qu'ailleurs. Examinons, pour être plus clairs, le célèbre exemple : Tous les hommes sont mortels; Socrate est homme; donc Socrate est mortel. Si nous soutenons que sa conclusion nous révèle directement quelque vertu concernant Socrate, par exemple que Socrate doit mourir nécessairement, nous acceptons un système de pensée qui n'est

<sup>1</sup> *Prem. Anal.*, I, 4, 25 b, 32: „Οταν οὖν ὄροι τρεῖς οὕτως ἔχωσι πρὸς ἀλλήλους ὥστε τὸν ἔσχατον ἐν ὄλῳ εἶναι τῷ μέσῳ καὶ τὸν μέσον ἐν ὄλῳ τῷ πρώτῳ ἢ εἶναι ἢ μὴ εἶναι, ἀνάγκη τῶν ἄκρων εἶναι συλλογισμὸν τέλειον.

<sup>2</sup> Hamelin en donne l'illustration suivante: «Tous les hommes sont mortels; quelques hommes sont hommes; donc quelques hommes sont mortels». (p. 179.)



pas celui d'Aristote ; pour le Stagirite, la conclusion : *Socrate est mortel* est en tous points pareille aux conclusions : *Socrate est bipède* ou *Socrate est biman* qui ne nous laissent rien présumer relativement aux actions et aux passions de Socrate, mais ont pour office de réduire Socrate à n'être, tout simplement, qu'un exemplaire d'une classe (ce qui peut avoir pour conséquence obligatoire qu'il se comporte comme sa classe). Pour Aristote donc, la proposition résultant d'un syllogisme d'après laquelle Socrate est mortel ne nous fournit pas directement l'indication que le père spirituel de Platon est assujéti à la mort et qu'il doit périr, mais plutôt cette autre indication qu'il ne doit pas être mis au nombre des dieux. Et c'est par là que le syllogisme est fécond dans sa conclusion : toute connaissance consistant, pour Aristote, dans une universalisation, toute démonstration ayant pour fonction de rattacher le moins général au plus général (par ex. l'individu ou un groupe d'individus à l'espèce qui convient et qui explique), il s'ensuit que le syllogisme est de la première utilité. Tout comme l'induction ainsi qu'on l'a vu au paragraphe précédent, la déduction, chez Aristote, devra donc être prise en considération, ne fut-ce qu'en tant que facteur de totalisation, en tant, autrement dit, qu'elle reproduit la tendance vraie de toute connaissance apodictique.

Mais l'enchaînement que nous venons de proposer suppose une doctrine d'un seul tenant et, à sa base, comme nous l'avons vu, un dualisme implicite entre un monde de réalités et un monde de concepts. Or, si Aristote a insufflé au monde moderne le principe de cette dualité sous ses différentes formes, il semble lui-même encore trop imbu de l'esprit grec, qui a toujours mal discerné l'activité constructive de l'esprit dans l'acte de la connaissance, pour ne pas compromettre sans cesse ce point de sa doctrine qui devait s'affirmer, par la suite, avec tant de force. D'ailleurs, a-t-il vraiment entrevu une grave difficulté que sa manière de présenter ce dualisme pouvait être de nature à lui susciter? Ce dualisme n'est-il pas pour lui, en effet, le dualisme de l'ontologique et du logique? Et, dès lors, l'individu, dans sa réalité, ne se définissant pas et ne se concevant pas, Aristote ne se verra-t-il pas forcé de reconnaître que les οὐσιαί, transposés dans la logique, ne sont pas du réel et même que leur reconstitution n'a aucune commune mesure avec le réel? Et n'accordera-t-il pas finalement qu'il n'y a pas de sciences des êtres et que ce dont il y a science n'est pas<sup>1</sup>? En somme, la désindividualisation logique de l'individu ne pouvait être que vouée à un échec complet. L'universel devait finir par représenter l'attribut logique qu'une pluralité de choses extralogiques, mais une pluralité d'ombres, en quelque sorte, possèdent en commun. Et si le Stagirite n'a pas pleinement réalisé la fausseté de sa position, il en a constamment été la victime. Aussi, sur la question qui nous préoccupe plus particulièrement après avoir demandé à Hamelin, en accord avec Trendelenburg et Bonitz, l'interprétation la plus orthodoxe du syllogisme qui est celle d'un point de vue extensif, nous apercevons-nous que le Stagirite trahit à plusieurs reprises son propre parti et qu'il passe au point de vue de la compréhension;

---

<sup>1</sup> Arist., *Met.*, Z, 6, 1031 b. 3. – Cf. Arist., *Categ.*, 5, 3 b, 19.

c'est ainsi, notamment, qu'il assigne au syllogisme le pouvoir très général de fonder des essences, de médiatiser, d'enchaîner un jugement par une raison<sup>1</sup>.

13.– L'induction et la démonstration nous conduisent au vrai terme de la recherche scientifique, c'est-à-dire à la définition<sup>2</sup>. Celle-ci, selon la tradition socratique conservée par Aristote, signifie la suppression complète de l'individuel : pour Socrate, en effet, la science consistait à définir et à classer toutes choses par genres (*διαλέγειν κατὰ γένη*) et à déterminer le rang qui convient à chacune. C'est véritablement une absorption des choses dans l'universel que l'on obtient par ce procédé avec superposition des généralisations les unes aux autres.

Si cependant Aristote consent à délaisser l'individuel pour le général, tout autant que Socrate et Platon, quand il construit la science, si, pour finir, il réduit l'être à son concept, c'est qu'il pense que les conditions inéluctables de toute science bien faite demandent ce sacrifice. Il ne contredit donc pas brutalement à son principe de base d'après lequel le concret individuel représente la véritable réalité. Voici, en quelques propositions, avec références à l'appui, les obligations auxquelles la science humaine ne peut pas se soustraire : tout d'abord, elle est une connaissance qui doit être toujours vraie (*An. post.*, II, 19, 100 b, 7.– *De an.*, III, 3, 428 a, 17) et sur laquelle le doute ne peut pas mordre (*Top.*, V, 2, 130 b, 15) ; par suite, son objet doit être impérissable (*An. post.*, I, 8, 75 b, 24), toujours pareil à lui-même (*Met.*, Z, 2, 1027 a, 20) et vu de telle manière qu'il ne puisse l'être autrement qu'il ne l'est (*An. post.*, I, 2-71 b, 15. – *Eth. Nic.*, VI, 3, 1139 a, 18, 21)<sup>3</sup>. Or, les choses singulières concrètes nous sont données par la sensibilité ; et nous savons, d'autre part, que le monde de la sensation est sujet à la destruction et au devenir en général : ce qui est aujourd'hui n'est plus demain ; enfin les individus sont d'une variété et d'une complexité infinies. Il en résulte que le singulier se dérobe à toute prise de la part de la connaissance et qu'il ne peut constituer l'objet de la science. Donc si ce qui est en soi ce n'est pas l'homme en général, mais l'individu humain, pour nous, et vis-à-vis de notre science, ce qui existe c'est ce même individu, mais en tant seulement qu'il représente le type permanent de l'homme, en tant seulement – pour parler d'une manière plus technique – qu'il est ressortissant d'un concept donné et qu'il est objet de définition.

Insistons sur cette différence. Selon Platon, c'est le général qui explique le plus de choses et non le spécial ; corrélativement, l'universel lui paraît plus réel que l'individuel (les plus hautes réalités sont l'Un et l'Être, qu'il considère comme des genres) : ainsi, le point de vue ontologique et le point de vue méthodologique se trouvent dans le plus parfait accord ; selon Aristote, cependant, si l'universel

<sup>1</sup> Arist., *An. Pr.*, I, 1, 24 b, 18; *Met.*, M, 4, 1078 b, 23, à partir de ἐκεῖνος δ'εὐλόγως ἐζήτει...

<sup>2</sup> Id., *An. post.*, I, 2, 71 b, 9-13; *ibid.*, II, 1, 89 b, 23-25; *De an.*, II, 2, 413 a, 13-16: οὐ γὰρ μόνον τὸ ὅτι δεῖ τὸν ὀριστικὸν λόγον δηλοῦν, ὥσπερ οἱ πλείστοι τῶν ὄρων λέγουσιν, ἀλλὰ τὴν αἰτίαν ἐνυπάρχειν καὶ ἐμφαίνεσθαι.

<sup>3</sup> Ce tableau de la science nous est inspiré par Ch. Werner, ouvr. cité, p. 5.

continue à fonder la connaissance, la réalité, par contre, passe à l'individu (et le genre suprême est une sorte de superindividu). Cette position du Stagirite est évidemment subtile, mais très délicate aussi si on l'envisage sous un certain angle ; car, étant donné que, fidèle en cela à l'esprit de l'antiquité, il ne réalise pas pleinement que les Formes de la pensée sont extérieures aux choses, il ne pouvait pas être loin d'estimer que son système lui faisait une obligation d'affirmer courageusement le contradictoire. D'autant plus qu'à tout prendre, les concepts expriment uniquement certaines propriétés communes des individus et que, quand bien même on les nommerait substances, ils ne peuvent subsister à part des choses ; ils ne sont pas – comme le rappelle Zeller – ἐν παρὰ τὰ πολλά, mais ἐν κατὰ πολλῶν.

Toutefois, il convient d'observer que les définitions ne se font pas en extension, mais en compréhension : le nombre des exemplaires régis par un concept n'est donc nullement donné, il est même, pourrait-on préciser, hors de propos : ce n'est pas le fait qu'il y a un grand nombre d'hommes et une seule lune ou un seul soleil qui est de nature à donner plus de poids au concept d'*homme* qu'au concept de *lune* ou de *soleil*. Il faut en conséquence nous entendre, encore un coup, sur ce qui doit, selon Aristote, avoir le caractère d'universalité. Si je connais un cygne noir et un seul, pourrait dire Aristote, je serai conduit à penser que ce spécimen a tous les caractères communs aux cygnes, sauf que par accident il est noir et non pas blanc comme tous les exemplaires connus de l'espèce. Mais, il me suffit de supposer que ce caractère d'avoir le plumage noir est susceptible de convenir d'une manière nécessaire à plusieurs individus – peu importe que ces individus existent ou non en fait – et j'obtiens une nouvelle espèce : le caractère d'être noir a passé dans l'essence et n'est plus un accident, voilà tout. La découverte de nouvelles terres où des cygnes noirs vivent en grand nombre aura pour effet d'accorder au concept que je viens de former un usage réel, mais elle n'aura pas été indispensable à sa création. Cela nous conduit à une vue des choses plus précise : je remarque, en effet, qu'il suffit que plusieurs caractères me paraissent susceptibles de se présenter nécessairement comme liés pour que leur groupement me donne un concept. Et je dirai que ce concept est général simplement parce que d'une manière virtuelle il englobe des êtres singuliers en nombre indéterminé mais qui, en fait, peut varier depuis un jusqu'à l'infini. De ce point de vue, le concept de *lune* ou de *soleil* est un concept possédant une entière universalité : l'existence d'une deuxième et d'une troisième lune, se manifestant tout à coup à nos yeux, ne le modifierait en rien. Mais, il y a plus : Aristote nous parle de concepts imaginaires, c'est-à-dire de concepts qui n'ont pas d'objet réel, et il introduit ainsi l'opposition entre la définition de mots et la définition de choses qu'il caractérise dans un bref passage<sup>1</sup>. Une définition, pour être vraiment instruc-

<sup>1</sup> *An. Post.*, II, 7, 92 b, 5: τὸ γὰρ μὴ ὄν οὐδεὶς οἶδεν ὃ τί ἐστὶν ἀλλὰ τί μὲν σημαίνει ὁ λόγος ἢ τὸ ὄνομα, ὅταν εἴπω τραγέλαφος, τί δ'ἔστι τραγέλαφος ἀδύνατον εἰδέναι.

tive, doit comporter une essence réelle, elle doit porter à la fois sur le concept de la chose et sur la réalité. Mais, il n'en est pas moins vrai que la définition répond surtout à l'obligation formelle de déterminer le *genre* (ce que l'essence est en général et dans son fond) et la *différence spécifique*, simple démarcation au sein du genre. A ce compte, on doit pouvoir bâtir un syllogisme légitime, – chose que Socrate n'a pas comprise, – en partant d'une essence fictive<sup>1</sup>, pour peu qu'une pareille essence soit prise au sérieux et qu'elle devienne apte à servir de terme à un raisonnement. Ainsi qu'il le sera pour Kant plus tard, un concept est donc déjà pour Aristote une unité abstraite, bien loin d'être la somme d'unités naturelles. Si bien que, pour revenir à la question d'ensemble qui nous intéresse, nous devons dire qu'il n'y a pas concept ou définition du singulier, d'après la doctrine aristotélicienne, avec cette réserve que l'universalité des concepts ne s'oppose pas précisément à du singulier, en ce sens que l'universel est ici simplement ce dont l'extension réelle est indéterminée<sup>2</sup>.

14.– Cela étant dit, nous en venons naturellement à la délicate distinction aristotélicienne de l'essence et de l'accident. La définition, – nous assure Aristote<sup>3</sup>, – ne porte ni sur les accidents, ni sur les propres, ni sur la matière, mais sur le genre et la différence (ὁ ὄρισμός ἐκ γένους καὶ διαφορῶν ἐστίν). On voit par là que le genre et la différence vont s'opposer, en tant que forme, à la matière; ce qui est déjà assez délicat à élucider, étant donné que le *genre* comporte une part d'indétermination qui le rend comparable à la *matière*; mais cette question ne concerne pas directement la discussion que nous poursuivons<sup>4</sup>. Ce que nous voulons remarquer, c'est que le genre et la différence s'opposant au propre et à l'accident, il en résulte qu'ils constituent l'un et l'autre, ou les deux réunis, des essences. Or, ainsi que le remarque très judicieusement W. Freitag<sup>5</sup>, parce qu'Aristote lui-même l'a reconnu (*Met.*, H, 1, 1028 b, 2 sq.), le mot «essence» prête à l'équivoque, et le Stagirite n'a pu sortir de difficulté que par un subterfuge, le suivant: «La science se rapporte à l'essentiel; la science doit se rapporter à quelque chose de réel; par conséquent... le concept est quelque chose de réel». Faut-il dès lors chercher l'essence dans l'ordre de la réalité à côté de l'individuel concret ou admettre tout simplement qu'Aristote se paie de mots? Evidemment, l'acceptation d'une réalité intelligible concurrente de la réalité sensible ne peut avoir pour effet que de conduire directement le Stagirite à la solution platonicienne

<sup>1</sup> Cf. Arist., *Met.*, M, 4, 1078 b, 25-27. *De sophisticis elenchis*, 34, 184 a, 8 b, 3.

<sup>2</sup> La réserve que nous introduisons est contraire à l'esprit dans lequel Hamelin voit les choses; cf. ouvr. cité, p. 126.

<sup>3</sup> *Top.*, I, 8, 103 b, 14-16; *ibid.*, VI, 4, 141 b, 25-29.

<sup>4</sup> Le lecteur qui voudrait s'y attarder pourrait trouver un passage intéressant, avec références aux *Analytiques* dans Robin, *La Pensée grecque*, p. 299-300.

<sup>5</sup> Ouvr. cité, p. 82-83.

qu'il se proposait précisément de combattre<sup>1</sup>. Il lui fallut employer, pour se soustraire à cette difficulté renaissante, un second subterfuge, en assimilant l'essence à une substance qu'il appela *substance seconde*<sup>2</sup>. Par là il conférait à l'essence une certaine réalité, mais une réalité, avouons-le, plutôt apparente, puisque fondée sur une pure analogie de mots, et, dans tous les cas, insuffisante pour affranchir cette seconde réalité et la dresser en face de celle du concret. Et par là était atteint, bien que d'une manière fallacieuse, le but que poursuivait le Stagirite et qui consistait à reculer devant le dualisme platonicien tout en faisant de l'intelligence, en la décorant d'un mot pompeux, autre chose qu'une simple ombre.

Voyons, d'ailleurs, comment Aristote va définir les *substances secondes* au chapitre V de son traité des *Catégories*. Il dira que les substances secondes signifient le ποιόν des substances premières, c'est-à-dire une qualification<sup>3</sup>, qu'elles se réfèrent à l'essence, comme par exemple lorsqu'on reconnaît de *tel* homme, substance première, que c'est *un* homme, *un* être animal ; d'autre part, les seules substances secondes sont les espèces et les genres qui expriment seuls l'essence des substances premières, contrairement à des termes comme *blanc*, *il court*, qui ne signifient pas l'essence<sup>4</sup>; enfin les substances secondes représentent non l'individuel mais un universel d'un degré variable selon qu'il s'agit de l'espèce ou du genre (et, dans le genre, d'une élévation plus ou moins grande) ; si donc elles ne sont pas l'objet réel en soi, elles sont les objets propres de l'intellection. La définition, par suite, par cela même qu'elle porte sur le genre et la différence ou l'espèce, est fonction de l'essence ou substance seconde. Ce qui veut dire que la formule des *Topiques* que nous avons utilisée plus haut<sup>5</sup>, et que nous sommes en train d'expliquer, est équivalente à la suivante : la définition se fait non par l'accident mais par l'essence (l'essence = le genre et la différence).

A quoi correspond en ce cas l'accident? Il est, nous venons de le voir, autre chose que le genre et la différence, et autre chose que l'essence. Or, l'essence est la substance seconde, c'est-à-dire une des catégories de l'être. En résulte-t-il que l'accident s'oppose à l'essence comme une catégorie quelconque à la première catégorie, et, par suite, que toute définition doit obligatoirement se fonder sur la seule catégorie de la substance<sup>6</sup>? Certainement pas. Nous devons comprendre que l'accident s'oppose à la fois à l'essence en tant que telle et à l'essence en tant que catégorie ; autrement dit que l'accident n'est pas une quelconque des catégories, mais un certain mode de l'être qui est une détermination ni nécessaire ni même

<sup>1</sup> Voir cependant notre solution définitive, dans les conclusions du présent ouvrage.

<sup>2</sup> Voir plus haut, § 7.

<sup>3</sup> 3 b, 19: τὸ δὲ εἶδος καὶ τὸ γένος περὶ οὐσίαν τὸ ποιὸν ἀφορίζει ποῖαν γὰρ τινα οὐσίαν σημαίνει.

<sup>4</sup> 2 b, 29-3 a, 6.

<sup>5</sup> P. 90, début du § 14.

<sup>6</sup> Dans ce cas, on ne pourra pas définir le gibier comme un *animal qui est chassé*, ce qui constituerait une définition par πάσχειν.

ordinaire, comme lorsque je dis d'un médecin qu'il est blanc, qu'il est couché, etc., alors que les catégories impliquent, tout au contraire, des manières d'être nécessaires<sup>1</sup>. Si bien que finalement l'accident – au sens le plus étroit, tout au moins, que lui accorde Aristote<sup>2</sup>, – s'oppose à l'essence, comme le contingent s'oppose au nécessaire. Il est une véritable déviation à partir du type normal, même parfois une monstruosité. Par suite, il ne peut conduire à une affirmation universelle. En outre, il est imprévu, étant une anomalie, et sa cause reste pour nous inconnaisable. Nous en avons dit assez maintenant pour placer les choses dans un autre rapport: l'opposition de l'essence et de l'accident est aussi l'opposition entre le déterminé et l'indéterminé, ou, pour employer les termes habituels d'Aristote, entre la forme et la matière.

Mais nous avons vu, et cela apporte une précision nouvelle, que l'accident est autre chose que le genre et la différence. Qu'est-ce à dire? Tout simplement que le genre est le fond commun de plusieurs termes, que l'espèce est une démarcation au sein du genre par introduction, d'une différence nécessaire et qu'au dessous de la détermination spécifique ne se trouve aucune détermination moins large, aucune détermination, en tous les cas, qui puisse donner lieu au général ; sous le genre donc se trouve l'espèce et sous l'espèce l'individu dans son irréductible singularité. Ce qui veut dire que l'accidentel est en même temps l'individuel, et que la limite de tout concept et de toute définition est marquée lorsqu'on dit que la division des concepts est contrainte de s'arrêter au moment où elle veut franchir la dernière différence spécifique.

15.– Le spectacle du devenir incessant a donc fourni à Aristote une donnée de base, un point de départ solide lorsque sous les formes qui apparaissent et disparaissent pour se reproduire ailleurs il a admis la présence de substrats naturels susceptibles de s'incarner dans les formes. La réalité, par suite, s'est découverte à lui comme une somme de choses concrètes et singulières dans lesquelles se manifestait cette conjugaison d'une matière et d'une forme. Mais sur cette intuition première<sup>3</sup>, il a posé le lourd appareil de la logique, et il semble qu'il en a perdu tout

<sup>1</sup> Sur la théorie de l'accident chez Aristote, nous renvoyons le lecteur à *Met.*, E, 2, 1013 a, 4 sq; 1026 b, 31 sq.; Δ, 30, 1025 a, 14-16; 25-27; K, 8, 1064 b, 30-37; 1065 a, 1-6; 35 sq. ; *Phys.*, II, 5, 197 a, 25-27; 199 b, 17-26 ; *An post.*, I, 4, 73 a, 24-40; 72 a 1-5; 6, 75 a, 31-35; 30, 87 b, 19-27; *Top.*, I, 5, 102 b, 4-8 ; *De Cael.*, I, 12, 283 a, 32-33; 283 b, 1-6.

<sup>2</sup> Nous devons noter, en effet, que le Stagirite fixe aussi d'autres acceptions au mot accident : «Quand l'Ilissus déborde, dit-il, il est difficile d'empêcher qu'il ne cause quelque ravage». Cela veut dire que, sorti de son lit, il va déraciner des arbres et noyer des récoltes ; néanmoins, la liaison causale n'est ici ni simple ni rigoureuse, les méfaits de l'Ilissus étant conditionnés par les saisons, par le fait que tel champ sera ou ne sera pas cultivé, etc. Si cette espèce d'accident peut être objet de science, on voit qu'il comporte une rigueur toute relative.

<sup>3</sup> Nous avons constamment omis de mentionner l'influence que l'on doit attribuer à Platon notamment, lorsqu'on étudie l'idée du devenir chez Aristote. Mais, outre qu'une étude comparative, à ce sujet, alourdirait inutilement notre exposé, nous nous proposons surtout de dégager la part

le bénéfique. La logique aristotélicienne, en effet, est la science des formes ; elle est construite pour aider le sage à édifier un tableau des formes, rien de plus. Et quand une science spéciale accomplit un cycle, en procédant, par la classification, à des divisions progressives, elle n'aboutit plus à l'être mais à une dernière différence formelle. C'est que l'équilibre qui représente la réalité du concret individuel a été définitivement rompu au profit de la forme et au détriment de la matière. Le modèle de toute science est désormais fixé : au fond du creuset on retrouve un résidu qui est un atome idéal (τὸ ἄτομον εἶδος)<sup>1</sup>. En vain le Stagirite nous assure-t-il qu'il garde en réserve la métaphysique destinée à l'étude de l'être en tant qu'être et non pas, comme les sciences spéciales, à celle de l'être en tant que forme : il ne tiendra pas cette promesse et ne fournira même pas à ses successeurs une indication, voire même une suggestion capable de les orienter. Et l'on devra considérer qu'en fin de compte Aristote, rebelle contre le platonisme, n'en est pas moins conduit à délaisser l'individuel concret pour des formes abstraites d'une hiérarchie universalisante.

Peut-être ce résultat est-il dû, en partie aussi, à l'admiration que le Stagirite professait à l'égard des mathématiques, et c'est là, pour ce même problème, une autre face qu'il nous reste à examiner. A côté d'un observateur très avisé de la nature concrète, nous retrouvons en lui, ce n'est que trop certain, un élève quelque peu réticent<sup>2</sup> des géomètres abstraits ; aussi, les exemples pris aux mathématiques foisonnent-ils dans ses écrits. Mais ce n'est pas tout : son échafaudage logique en train de s'élever avait besoin d'être comparé à quelque chose de déjà fait : et la géométrie pouvait fournir le modèle. Les concepts aristotéliciens sont des éléments *abstrait*s comparables tout naturellement aux notions mathématiques ; leur intelligibilité est subordonnée à celle d'autres concepts, et cette procédure aboutit infailliblement à l'établissement de définitions premières qui, par une généralisation de la terminologie euclidienne, recevront la dénomination d'*axiomes*<sup>3</sup>. Peu à peu, tout le système logique d'Aristote se laissera imprégner en conséquence par la manière de travailler et par la nomenclature des mathématiciens ; et le Stagirite se posera en imitateur<sup>4</sup>. «Ainsi l'arithméticien commencera par énoncer ce dont il s'occupe, l'unité, et par la définir (*position*) puis il affirmera qu'il existe en effet des unités (*supposition*). Il posera des *axiomes* (τὰ κοινὰ ἄξιώματα) jugements que tout esprit humain possède, au moins implicitement. Il *postulera* de son élève

---

personnelle d'Aristote sans égard aux influences. – Concernant l'idée que se faisait Platon sur le devenir, on peut consulter avec profit, entre autres, l'ouvrage cité de Rivaud, p. 316 sq.

<sup>1</sup> Arist., *Met.*, H, 8, 1034 a, 8; *De an.*, II, 3, 414 b, 27; *An. Post.*, II, 13, 96 b, 12.

<sup>2</sup> Gomperz, ouvr. cité, p. 55, remarque: «Le Stagirite se plaint même que la mathématique ait pris aujourd'hui la place de la philosophie».

<sup>3</sup> Arist., *Met.*, Δ, 3 in.

<sup>4</sup> De là le caractère abstrait, croyons-nous, de sa logique. D'ailleurs M. Bréhier, *op. cit.*, p. 193, est bien inspiré lorsqu'il rappelle à l'esprit du lecteur le passage (*Met.*, M, 8, 1084 a, 12-27) qui démontre «le caractère complètement arbitraire [qu'il signale en particulier chez les partisans des nombres idéaux] du rapport entre le nombre et la chose qu'il a charge d'expliquer».

l'acceptation de certains principes qu'il ne peut démontrer, mais qui constituent, pour sa science, des principes»<sup>1</sup>. Ce sont toutes ces articulations, transposées afin de pouvoir servir à tout objet de connaissance, qu'on retrouvera dans son système logique.

A un double titre donc, le concret sera, pour Aristote, hors d'atteinte. Il considérera que la faute en est à la matière, l'une des deux composantes de ce concret, et la matière restera dans ses écrits l'absolue indétermination, c'est-à-dire l'impensable. L'idée de cette équivalence entre la matière et l'indéterminé pèsera, d'ailleurs, de toutes ses forces sur les spéculations du lycée. Ne trouvons-nous pas, en effet, qu'après avoir décidé que l'*individu* est en partie indéterminé parce qu'il est en partie matière, le Stagirite affirmera que le *genre* est matière parce qu'il est indéterminé? Une pareille réciprocité constitue évidemment un abus, nous oserions dire grave, puisque le genre n'a rien de matériel au vrai sens du mot qui devait rester celui d'Aristote<sup>2</sup>, et puisque, par ailleurs, comme nous l'avons vu, il entre avec la différence dans la composition de la forme qui convient au défini. Rien ne saurait, en tous les cas, rapprocher les individus et les genres qui se trouvent aux deux extrémités opposées de la hiérarchie dans l'ordre de l'universel<sup>3</sup>, pas plus cette épithète de *matériel* que le Stagirite a cru pouvoir leur adjoindre qu'autre chose.

Remarquons cependant que cette analogie trompeuse ne doit pas nous faire méconnaître l'excellence du critère aristotélicien de distinction qu'il s'agit seulement de bien appliquer, quelquefois malgré Aristote lui-même. Nous avons vu que *matière* et *forme* sont deux termes corrélatifs, que ce qui est forme par rapport à une matière peut être matière par rapport à une autre forme. Or, les genres et les espèces sont eux-mêmes des notions corrélatives d'une manière assez voisine. Tout genre, en effet, va être indéterminé en tant que tel ; mais il va être l'espèce d'un genre supérieur et, dans ce cas, son concept sera entièrement déterminé par ce dernier genre et la différence. Ainsi, le genre *homme* sera corrélativement l'une des espèces du genre *animal*. C'est le propre de la classification aristotélicienne de

<sup>1</sup> Passage des *An. Post.*, I, 2, 72 a, 14-24, rendu par Robin, ouvr. cité, p. 306.

<sup>2</sup> Si, en effet, à la différence des modernes, les Grecs ne confondent pas ὕλη et ὑλικός, c'est-à-dire le *matériel* et le *corporel*, il n'en reste pas moins que la matière est, pour eux, une donnée toute faite, un objet à l'état brut et antérieur à tout acte. Il n'est donc nullement impossible qu'une matière soit de l'ordre de l'esprit (comme lorsque l'on parle d'une *matière de la connaissance*), mais cela n'est pas le cas pour le *genre* qui ne peut être envisagé que comme un produit élaboré de l'art de penser, et même comme le produit d'une abstraction supérieure. Oui, le *genre* est antérieur aux espèces, il est une virtualité et, de plus, il contient de l'indétermination puisqu'il peut se diviser en espèces d'un grand nombre de manières (le genre *homme* peut se diviser d'après la couleur de la peau pour donner les blancs, les nègres, les jaunes; d'après l'état de développement, d'où primitifs et civilisés ; d'après le sexe, d'où hommes et femmes, etc., etc.), mais cela ne peut pas suffire à son assimilation à la matière aussi complète que la voudrait Aristote. Cf. *Met.*, H, 12, 1038 a, 5-8; Bonitz, *Ind.*, 787 a, 19.

<sup>3</sup> Voir cependant note suivante.



comporter des étages superposés. Devons-nous cependant admettre l'existence d'un genre suprême qui n'est l'espèce d'aucun genre? C'est une question discutable que nous n'avons pas à envisager<sup>1</sup>. D'autre part, puisque nous nous trouvons en présence d'une hiérarchie à extension décroissante de genres à espèces subordonnées, obtiendrons-nous une espèce dernière dont l'extension sera limitée au cas singulier? L'espèce dernière aristotélicienne, autrement dit, est-elle forcément ou facultativement l'individuel? Voilà, cette fois, une question qui nous intéresse au plus haut point. Nous avons vu plus haut qu'un concept selon Aristote n'a pas d'extension puisque toute définition se fait en compréhension ; néanmoins, nous devons ajouter maintenant que n'importe quel concept fait partie d'une hiérarchie de concepts, et que si on le compare à l'un quelconque de ces concepts on découvre que son extension a une certaine valeur relative ; ainsi, *tous* les animaux ne sont pas des hommes, mais *quelques* animaux sont des hommes. Si donc nous descendons d'échelon en échelon, passant d'une classe plus riche en extension à des classes déplus en plus pauvres, il y aurait lieu de supposer qu'à la limite nous atteignons des classes ne renfermant qu'un seul exemplaire, et que l'espèce dernière coïncide avec l'individu. Il n'en est pas ainsi cependant. Et pour le montrer, il nous faut remonter un peu en arrière, à ce qui a été dit sur l'irréductibilité à un général quel qu'il soit, du concret réalisé, pour le simple motif que l'universel est pure forme, et que le concret en diffère parce qu'il contient de la matière<sup>2</sup>. Mais ce n'est pas tout. Une classe peut contenir plus ou moins d'exemplaires, mais cette variation est toute relative; elle ne va pas jusqu'à établir un rapport numérique absolu pour la bonne raison que le nombre d'exemplaires d'une classe n'est pas fixé. Nous savons qu'il y a moins d'hommes que d'animaux, mais nous ne savons pas qu'il y en a  $n$  fois moins, et nous ne connaissons ni le nombre des hommes – ce nombre étant par le fait celui des hommes ayant vécu, vivant actuellement et devant vivre dans l'avenir – ni le nombre des êtres appartenant au règne animal qui, de la même façon, comprennent des spécimens se succédant dans l'éternité des temps. Un nombre inconnu, puisque indéterminé, ne peut, par suite, ni croître ni décroître en valeur absolue, et il ne peut pas davantage tendre vers une limite. Si donc il nous est loisible parfois de nous assurer que tel concept s'étend nécessairement ou non à un exemplaire unique, cette découverte est due à d'autres procédés que la division progressive des classes (l'unité du premier moteur par exemple, ressort de la démonstration), et les considérations sur l'espèce dernière ne la fondent donc en rien. Il nous faut convenir, en conséquence,

---

<sup>1</sup> Nous avons à dire, tout au plus, que parfois les genres supérieurs, le cosmos, Dieu, etc., constituent chacun un *tout* au-dessus du nombre, pour Aristote, mais qui ne s'en rapproche pas moins de l'unité.

<sup>2</sup> D'ailleurs, dans un ordre d'idées assez proche, Hamelin rappelle (p. 239) la doctrine fameuse des *An. post.*, I, 7, suivant laquelle «il n'est pas possible de passer d'un genre à un autre et de démontrer une science plus concrète par les principes d'une science plus abstraite sans rien ajouter à ces principes».

que pour Aristote l'espèce donne lieu obligatoirement au multiple et que la division des concepts – et par là nous mettons en cause la science aristotélicienne tout entière – s'arrête avant de parvenir au singulier<sup>1</sup>.

Avec cette réserve qu'autorise notre page 83 suivant laquelle, on s'en souvient, l'universalité est conçue par Aristote comme étant parfois autre chose que le genre et l'espèce et comme ne s'opposant pas à l'individuel, il est visible que le Stagirite s'est montré surtout préoccupé de perfectionner, dans son système, ce génie classificateur des Grecs. Ainsi que nous en avons manifesté le pressentiment au début, il ne retient du singulier que rigoureusement ce qui lui paraît utile à seule fin de représenter l'identité à travers le changement des formes, la permanence sous le devenir; résultat apparemment peu négligeable et qui conduit le Stagirite à faire de la matière l'ossature du monde<sup>2</sup>, mais non entièrement satisfaisant néanmoins si l'on songe quelque peu au résultat qu'Aristote pouvait atteindre, concernant la connaissance de l'être, en se fondant avec plus de vigueur et plus d'esprit de suite sur cette première intuition de monde des substances concrètes dont nous avons reconnu la marque au sein de son système.

Pour tous ces motifs, Aristote ne nous donne pas véritablement de théorie sur l'individuel; et, par ailleurs – comme le dit Ch. Werner<sup>3</sup> – «il ne considère ni le champ infini des possibles qui peut s'ouvrir à propos de telle caractéristique individuelle, ni même les déterminations qui marquent les divisions, exprimées par le langage, entre l'espèce et l'individu». C'est à peine si parfois nous découvrons, dans les écrits du Stagirite, quelque tentative fragmentaire d'explication du singulier; témoin cette curieuse doctrine de la privation qui fait de l'individu, jusqu'à un certain point, l'équivalent d'une espèce et d'après laquelle toute particularité tendrait à résulter d'une opposition entre l'habitude et la privation<sup>4</sup>. C'est ainsi qu'au sein du genre *animal* certaines espèces sont douées de la vue alors que d'autres (la taupe) en sont privées<sup>5</sup>. Or, cette subdivision des genres en espèces peut être transposée en une subdivision des espèces en individus, avec cette différence que chez l'individu le caractère particulier avec privation représentera l'exception à une manière d'être naturelle à toute l'espèce : tel sera le cas pour un être humain atteint de cécité. La symétrie n'est donc pas complète selon Aristote et nous n'avons pas à chercher

<sup>1</sup> Cet avis ne semble pas être partagé cependant par M. Robin, ainsi qu'en témoigne le court passage suivant (ouvr. cité, p. 368) : «Si donc la *matière* est le principe de l'individuation, c'est en tant que, par elle, les individus peuvent être *plusieurs numériquement*. Mais ce qui fait que chacun d'eux, isolément, est précisément ce qu'il est, c'est la *forme* ou la *quiddité*, et l'individuel est alors véritablement l'espèce *dernière*».

<sup>2</sup> Le mot *matière* doit être pris, dans cette phrase, non pas au sens moderne mais au sens (analysé avec bonheur par A. Rivaud dans *Le Problème du Devenir et la Notion de la Matière dans la Philosophie grecque*) que lui ont connu les penseurs de l'antiquité.

<sup>3</sup> Ouvr., cité, p. 61.

<sup>4</sup> Arist., *Catég.*, 10, 12 a, 26-13 a, 37; *Met.*, 22, *déb.* Et jusq. 1022 b, 29.

<sup>5</sup> Obéissant au même principe, les modernes divisent les plantes en *cotylédones* et *acotylédones*.

comment elle pourrait être instaurée dans une version qui ne resterait pas entièrement fidèle à l'esprit aristotélicien ; mais il reste qu'Aristote établit une certaine analogie par le fait qu'en proposant sa théorie de l'opposition des concepts, il place côte à côte l'habitude et la privation au sein du genre et au sein de l'espèce et qu'au surplus, nous trouvons ici une tentative, aussi médiocre soit-elle, de prendre en considération les caractères accidentels d'un sujet singulier<sup>1</sup>.

16.– Et pourtant la science d'Aristote n'est pas entièrement notionnelle, tout au moins dans son intention fondamentale : donnons-en pour preuve, avec Hamelin, le fait que la logique ne porte que sur des substances secondes. Toutefois si, comme nous venons de l'expliquer, le Stagirite a laissé dormir cette merveilleuse faculté de divination qui, dans une première intuition féconde, lui avait donné la clé du devenir, c'est parce que sa méthode le lui interdisait. Expliquons-nous définitivement sur ce point. De cette intuition première, remarquons-nous, qui lui a révélé des sujets permanents ayant en puissance tous les changements, Aristote n'a pas su tirer tout le parti désirable. Cela n'est pas encore assez précis cependant ; nous ne devons pas comprendre, en effet, que le maître a brusquement tourné le dos à sa découverte, qu'il l'a abandonnée et encore moins qu'il l'a condamnée sans aucune autre forme de procès, mais plus simplement que cette intuition de l'être ne s'est jamais accrue, ne s'est jamais perfectionnée, ne s'est jamais approfondie surtout. En se fondant sur cette donnée restée à l'état brut, Aristote a construit, ne l'oublions pas, un système destiné, si nous jugeons d'après les intentions, à évincer le platonisme. Cela veut dire qu'il n'a pas su laisser envahir son esprit par cette vérité fondamentale, qu'il n'a pas réussi à l'enrichir par la réflexion, ou à l'augmenter par l'adjonction d'intuitions nouvelles, mais qu'elle lui a servi tout de même comme base d'élan pour des vérités d'un autre ordre. Tandis que nous signalons donc la limite de puissance de l'esprit aristotélicien, ce qui est une sorte de critique purement psychologique, nous indiquons aussi, et du même coup, la manière dont il s'exerce, et là nous faisons œuvre d'historien. Peu importe que nous soyons ici en présence d'une première expérience ayant suggéré au Stagirite sa méthode générale, ou que sa méthode, déjà constituée, l'ait guidé dans ses recherches sur l'essence ; ce qu'il convient de noter, c'est que la manière dont le problème est abordé correspond à une procédure absolument constante et bien arrêtée, et que la théorie de l'essence n'est qu'un exemple de construction dû à cette procédure. Aristote, en effet, discerne pleinement la valeur de la connaissance immédiate ; formée d'axiomes, de postulats, c'est-à-dire de termes primordiaux étrangers à la discussion, celle-ci sert de point de départ à toute connaissance ; car si la science est éminemment démonstrative, cela n'en implique pas moins que la

---

<sup>1</sup> Sous ce rapport, Empédocle même paraît plus préoccupé d'une solution tandis qu'il explique (*Fr.* 10 sq. et *ibid.* ; A, 86, § 9-11) que les aptitudes spéciales des hommes sont dues à la grosseur des particules sanguines, à leur répartition et aux diverses façons dont elles se mélangent.

chaîne des démonstrations doit s'appuyer sur une connaissance d'une autre nature ; autrement, il faudrait admettre que les chaînons n'ont pas de commencement, qu'ils se déroulent à l'infini, ou alors que la démonstration est circulaire, qu'elle revient sur ses pas, qu'elle est pure tautologie<sup>1</sup>. Néanmoins, une fois les principes posés, et le point de départ établi, il reste que les jalons ultérieurs sont les termes d'une démonstration : la science n'est pas hétéroclite, elle ne peut comporter des éléments hybrides ; des points préliminaires établis, tout le savoir doit découler par voie de conséquence – tout au moins en principe – sans que jamais intervienne le moindre facteur étranger<sup>2</sup>; d'autre part, le retour en arrière est interdit ; les démarches successives de l'esprit discursif n'ont pas à éclairer la base que l'on a commencé par déclarer complètement acquise ; bien au contraire, la réflexion doit se garder de tourner en cercle.

Si donc Aristote définit l'intuition comme une démarche préalable à tout savoir, il ne lui en assigne pas moins un rôle important. En vue de compléter ces quelques données, considérons d'ailleurs la remarquable description qu'il nous donne du *Nous* dans l'*Ethique à Nicomaque*, et dans d'autres écrits<sup>3</sup>; on y voit que ce terme, dont la traduction française est si malaisée, représente la faculté (ou l'organe) de la connaissance intuitive. Le *νοῦς*, opposé par cela même au *λόγος*, assure un contact immédiat et inconditionné avec l'objet de la connaissance ; de ce point de vue, il est à rapprocher, prétend Aristote, de la perception sensible dont il constitue en quelque sorte une catégorie supérieure ; il devient par là une espèce de vision intérieure dont l'objet est l'intelligible<sup>4</sup>. On peut même faire dire à Aristote, croyons-nous, que le *νοῦς* en tant que faculté intuitive, s'exerce conjointement avec la sensibilité ; au moment où j'aperçois Callias, j'ai, du même coup, l'immédiate aperception de l'*homme* qu'il représente<sup>5</sup>. Or, ce fait nous donne une précision de plus sur la fonction du *νοῦς* en cela que nous savons maintenant que les intuitions qu'il produit sont celles des *concepts*. Il nous est donc loisible de définir cette fonction très exactement en disant que le *νοῦς* est la faculté d'une connaissance intuitive intellectuelle. Par ailleurs, cette connaissance est infaillible ; elle est tout à fait propre à établir les vérités premières sur lesquelles va s'élever l'édifice syllogistique. Certains commentateurs d'Aristote, tel John Burnet dans

<sup>1</sup> Arist., *An. post.*, I, 3; 19-22. Bonitz, *Ind.*, 289 b, 39-55.

<sup>2</sup> Voir cependant notre passage à la fin du paragraphe 17.

<sup>3</sup> VI, 12, 1143 a, 35; 9, 1142 a, 25; *Met.*, Z, 7, 1072 b, 20 sq. – Pour un autre sens du *νοῦς*, cf. *De an.*, III, 4, 429 a, 22.

<sup>4</sup> Arist., *De an.*, I, 4. 408 b, 19, sq.; II, 5, 417 b, 22. Si le *νοῦς* n'est pas explicitement nommé dans le dernier passage, nous observons, avec Gomperz (p. 2307), qu'il est en cause de la manière la plus certaine.

<sup>5</sup> Id., *Eth Nic.*, I, 1096 a, 34. Cette même remarque, formulée dans un autre esprit, sert de fondement au sensualisme épicurien. Si devant moi – trouvons-nous dans le Fragment de Démétrius le Laconien, 33 – on dit *homme, neige, chaleur*, je sais immédiatement de quoi on me parle, avant même de le percevoir : mais je ne le saurais point, si je n'en avais eu auparavant la perception plusieurs fois.

l'édition explicative de l'*Ethique*, tel aussi Gomperz, ont découvert, il est vrai, deux sens discordants au mot  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ; de ces deux sens, nous retenons le premier, le plus étroit, celui-là même que nous venons d'analyser, en insistant sur le caractère intuitif et immédiat des connaissances dont il nous assure la possession<sup>1</sup>.

Ainsi, c'est l'intuition qui, selon Aristote, fournit le matériel des syllogismes; cette assertion, tournée autrement, nous apprend que la démonstration, connaissance médiate, prend ses racines dans l'intuition, connaissance immédiate; mais elle nous apprend aussi, bien qu'indirectement, qu'une intuition n'est pas susceptible de trouver, par elle-même, des vérités synthétiques. C'est, par suite, une démarche préliminaire qu'elle représente dans la vie de l'esprit humain; elle fonde une vérité première, c'est-à-dire un premier concept, et par voie de conséquence la science démonstrative se chargera, en partant de cette base d'appui, d'arriver à des concepts nouveaux qu'on peut appeler dérivés. Il reste donc que toute l'œuvre de réflexion qui fait suite à une intuition donnée ne nous conduit pas à un perfectionnement du contenu de celle-ci, mais à des contenus conceptuels nouveaux, souvent imprévisibles, à des concepts qui n'entretiennent avec le premier que des rapports assez lâches. Les mathématiques sont une parfaite illustration de cette manière de procéder de l'esprit humain : les axiomes et les postulats, base du savoir, ne se trouvent pas éclairés en une manière quelconque par les développements qu'ils mettent en branle, et on finit même par les perdre de vue lorsque les raisonnements s'allongent.

Or, c'est précisément ce qui se produit en fait lorsque le Stagiritte construit la théorie de l'essence en partant de l'intuition première de la substance concrète, théâtre du devenir. Il n'y a plus trace de cette vérité initiale lorsque la discursion, s'élevant sur cette base solide, a parachevé son œuvre. C'est ainsi que le spectacle que nous offre le faite d'une maison ne répète en rien celui des fondements qui lui servent d'assises. Nantis de ces lumières nouvelles, nous pouvons maintenant faire un dernier retour en arrière en vue d'examiner le schème méthodique selon lequel s'est accompli le travail dont la conséquence brutale est l'immolation de l'individuel. Dans une première phase intuitive, la perception des individus multiples soumis aux changements nous donne le *concept* d'être ; dans la seconde, en faisant de cette intuition de l'*être* le postulat de la *substance*, la réflexion reconnaît que les transformations de cette dernière supposent une raison, autrement dit une cause ; c'est ainsi que l'idée du devenir nous mène au principe de causalité; mais ce qui se forme ne se forme pas de soi-même, il y faut l'intervention d'une énergie; d'autre part, et par réciprocité, cette énergie se déploie *en vue* de constituer une forme ; elle agit donc d'après une finalité ; si bien que la réflexion finalement nous découvre quatre sortes de causes : la cause motrice, la cause finale, la cause formelle – qui est l'arrangement même des choses – et la cause matérielle – ce qui a été

<sup>1</sup> «The chief point to remember is that  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  in its restricted sens... is a  $\delta\upsilon\upsilon\alpha\mu\iota\varsigma$  which apprehends its object immediately ( $\tau\omega\ \theta\upsilon\gamma\epsilon\iota\nu$ ) like  $\alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ , not mediately like  $\alpha\pi\upsilon\delta\epsilon\iota\chi\iota\varsigma$  or  $\beta\omicron\upsilon\lambda\epsilon\upsilon\sigma\iota\varsigma$ ». J. Burnet, *The Ethics of Aristotle*, 1900, p. 280, note.

façonné. Et nous voyons tout de suite, lorsque nous ramassons tous ces éléments en un tout, que ce que nous apercevons dans les choses c'est l'agencement de leurs parties communes, principes nécessaires du changement, et, par de là cet agencement, leurs propriétés nécessaires et essentielles. C'est ainsi qu'à la structure complexe des individuels se substitue totalement la savante ordonnance des universaux.

17.– Néanmoins, ces universaux, quand bien même ils sont réputés par ailleurs être immanents aux choses, risquent de constituer des résidus dont toute vie s'est retirée. Déjà, comme nous l'avons observé tout à l'heure, l'intuition de l'*être* s'est transformée en un postulat rationnel de substance<sup>1</sup>, c'est-à-dire en quelque chose qui tend vers une universalité vide ; d'un maximum de concret on a le sentiment, en tous les cas, d'avoir passé brusquement à un maximum d'abstrait. Or, il est curieux de constater qu'Aristote, comme s'il avait aperçu les funestes conséquences que peut entraîner un rationalisme absolu en ce qui concerne la théorie de la substance, essaie de s'y soustraire en affirmant que la science de l'être en tant qu'être porte, non sur l'universel, mais tout au contraire sur ce qu'il y a de moins général<sup>2</sup>. Cette assertion s'encadre, du reste, parfaitement bien dans cette partie de la doctrine aristotélicienne qui dénote un penchant réaliste. Au demeurant, dans ce bref passage du livre A de la *Métaphysique*<sup>3</sup> que Bonitz trouve si obscur, nous discernons ce même penchant dans une formule qui exprime que la causalité réelle n'appartient point aux universaux, mais à des choses individuelles, si bien que le monde sensible s'explique par des causes individuelles (et substantielles, y est-il ajouté). Que pouvons-nous inférer de ce qui précède sinon qu'Aristote s'accommoderait fort bien d'une solution susceptible de concilier dans son ontologie le formel et le réel concret? Cette solution, nous la voyons très clairement, mais nous ne sommes pas le premier peut-être à en produire l'énoncé ; il semble, en effet, que Piat en donne, sans le savoir, une formulation très acceptable dans le passage suivant : « Pris à l'état concret, éléments et causes sont particuliers ainsi que les êtres auxquels ils se rapportent ; et, comme tels, ils ne sont pas objet de science, vu qu'il n'y a de science que de l'universel (Arist., *An. post* A, 31, 87 b, 37-39 : suit la citation du texte)<sup>4</sup>. Mais on peut les considérer d'une manière analogue: on peut considérer la matière en tant que matière, la forme en tant que forme, la cause motrice en tant que cause motrice, la fin comme fin (id., *Met.*, A, 4, 1070 b, 17-21 ; 25-26 : suit la citation d'Aristote ; *Ibid.*, A, 5, 1071

<sup>1</sup> Pour encadrer notre terminologie dans celle de la discussion de la p. 43 sq., il serait peut-être préférable de dire que l'intuition de la substance s'y transforme en substance-catégorie.

<sup>2</sup> Arist., *Met.*, Γ, 3, déb. Jusq. 1005 b, 11: λεκτέον δὲ πότερον μιᾶς ἢ ἑτέρας ἐπιστήμης περί τε τῶν ἐν τοῖς μαθήμασι καλουμένων ἀξιωματῶν καὶ περί τῆς οὐσίας. Il continue a, 27: ὥστ' ἐπεὶ δῆλον ὅτι ἢ ὄντα ὑπάρχει πᾶσι (τοῦτο γὰρ αὐτοῖς τὸ κοινόν) τοῦ περὶ τὸ ὄν ἢ ὅτι γνωρίζοντος καὶ περὶ τούτων ἐστὶν ἡ θεωρία.

<sup>3</sup> Ch. 3 déb. Et 1070 a, 4.

<sup>4</sup> Le passage entre parenthèses se trouve chez Piat en note.

a, 3-6 ; 24-27)<sup>1</sup>. Et vus de ce biais, éléments et causes sont communs à tous les individus existants et possibles ; chacun d'eux est identique et universel».

Aristote passe pour le véritable fondateur de la logique et ce n'est que trop juste. On doit même ajouter que la logique joue chez lui un rôle prépondérant et que ses écrits capitaux y sont consacrés ou qu'ils touchent à des questions de logique à chaque pas ; que sa doctrine générale, – en cela très platonicienne, – vise à assimiler les phénomènes naturels à des processus logiques ; et que sa méthode, – tout comme chez Platon, – logique et conceptuelle est fondée principalement sur la hiérarchie des genres, c'est-à-dire sur la définition et l'enchaînement des concepts et sur la démonstration. Mais ce n'est là qu'un côté des choses qui ne nous laisse pas entrevoir certains traits marquants de l'esprit aristotélicien, constamment préparé à intervenir en vue de fausser une règle trop unitaire par l'immixtion d'un point de vue nettement réaliste ; ainsi, Aristote fonde la science sur des universaux, mais ces universaux sont tout de même riches de contenu. Si donc nous voulons soutenir, – avec Hamelin<sup>2</sup>, – que la logique, pour être entièrement formelle, doit répondre à la définition de Hamilton qui en fait la science de l'accord de la pensée avec elle-même en dehors de toute préoccupation concernant le contenu des notions et des propositions, il nous restera à dire, – avec Hamelin encore, – que la logique d'Aristote n'a pas ce caractère, et par conséquent qu'elle n'est pas à proprement parler formelle. Partout, et jusque dans les *Premiers Analytiques*, les considérations matérielles, les exigences extérieures interviennent ; témoin, – dira Hamelin<sup>3</sup>, – le fait, entre autres, qu'Aristote s'occupe tout de suite des propositions modales.

Cependant, avant d'élucider complètement ce point, nous avons besoin de connaître l'idée qu'Aristote se faisait du savoir et de ses conditions. On sait que le Stagirite n'a touché nulle part, d'une façon systématique, à cette étude que les modernes appellent la théorie de la connaissance ; il n'a pas compris non plus qu'une pareille étude était susceptible de fonder une science en marge de la logique et de la métaphysique. Il appartient donc aux historiens de s'aider des quelques indications éparses que leur offrent les textes d'Aristote afin de constituer un ensemble propre à démêler ces points subtils. Dans le passé, ce travail a souvent été entrepris d'une façon plus ou moins étendue<sup>4</sup>, et bien des fois recommencé<sup>5</sup>. Nous entendons nous appuyer sur les données déjà dégagées et ne recourir aux sources directes qu'en cas de besoin. Disons donc que, pour Aristote, la connaissance consiste dans une assimilation de l'objet par le sujet ; la pensée à son stade de perfection réaliserait même l'identité absolue entre l'objet et le sujet, car, à ce stade, l'objet et le sujet, étant indivisibles comme des points, ne pourraient se

---

<sup>1</sup> Piat, ouvr. cité, p. 93-94, – En réalité, l'auteur cherche à établir dans ce passage comment la philosophie est une science, c'est-à-dire tout à fait autre chose que nous. C'est pour ce motif que nous nous sommes permis de dire qu'il a résolu le problème avant nous mais sans le savoir.

<sup>2</sup> Ouvr., cité, p. 92.

<sup>3</sup> Ouvr. cité, p. 111.

<sup>4</sup> Notamment par Prantl, *Geschichte der Logik*, I, p. 132 sq.

<sup>5</sup> Cf. Hamelin, *Le système d'Aristote*, p. 93 sq.

toucher sans se confondre<sup>1</sup>. Néanmoins, – et nous touchons ici à un point constamment négligé par les commentateurs, – il n'est pas donné à l'homme d'approcher trop souvent cette perfection de pensée ; il ne peut y accéder que si, délaissant la discursion familière, il s'élève à l'aperception immédiate de l'intelligible. La pensée pure et parfaite est la pensée divine, non la pensée humaine. Tout au plus peut-on dire que l'homme, pareil en cela à tous les êtres terrestres, a pour fin unique de se conformer à la divinité<sup>2</sup>, et qu'il tend donc vers une perfection où il serait en pleine possession de son être, où il serait raison pure, pensée consciente d'elle-même se nourrissant sans cesse de sa propre contemplation, où il serait enfin l'intelligence unie à l'intelligible. Mais, encore une fois, la logique est une opération discursive et un instrument de démonstration ; le logique n'est pas cette conjonction intégrale du sujet et de l'objet, cette communion parfaite que représente l'acte simple et indivis de pensée ; il est le médiat, il oppose une condition et un conditionné, un contenant et un contenu ; il n'est pas le fait de la divinité mais d'un être imparfait.

Si donc Aristote offre à l'homme de lui révéler, par son enseignement, les vertus et les modalités de ce savoir humain, si donc il constitue une logique, il semble se rendre compte très clairement qu'il se trouve en présence d'un instrument imparfait, voire défectueux, qu'il organise un savoir d'une valeur secondaire entièrement dépendant de la nature de l'esprit humain, nature qui se manifeste depuis les temps les plus reculés, et que son œuvre, sur ce point, représente un effort de reconstruction réfléchi, non une création proprement dite. Cela veut dire qu'Aristote, fondateur de la logique, est dans la situation d'un auteur qui décrirait le maniement du javelot tout en restant conscient que cette arme est inférieure par exemple à l'arc, capable d'envoyer ses flèches à de grandes distances. C'est pour ce motif, croyons-nous, que si le Stagirite nous donne une théorie du savoir familier à l'homme, la logique, il n'en rêve pas moins à une autre possibilité qui est la science de l'être en tant qu'être ou métaphysique. Celle-ci implique, d'un même coup, la formation d'une discipline distincte de la physique et la mise au point d'une autre méthode que la logique. Tel est le relief que prend, pour nous, une opposition qui n'a pas manqué de frapper l'esprit de nombreux commentateurs.

Ces considérations sur la nature et la valeur du savoir humain jettent une lumière définitive sur ce qui était en question plus haut. Aristote s'abandonne à la logique discursive qu'il fonde, mais cet abandon ne va pas, outre certaines réticences propres à un penseur en partie empiriste, sans un désir d'obstruction constamment tenu en réserve vis-à-vis d'une méthode susceptible de fonder une science qui n'est pas de l'ordre de l'être en tant qu'être. Aussi, comprenons-nous qu'Aristote cède volontiers à toute intrusion de quelque élément non discursif ; qu'il fasse notamment de l'intuition le couronnement et la base, à la fois, d'une

<sup>1</sup> Arist., *Met.*, N, 1081 a, 5.

<sup>2</sup> Arist., *De an.*, II, 4, 415 b, 1.



démonstration ; qu'il chasse loin de lui l'idée d'un savoir automatique ; qu'il se défie surtout et en fin de compte, des généralités et des abstractions sans contenu vivant. Le syllogisme est une règle, un schème qui n'est opérant que s'il s'incarne, comme toute forme, dans une matière : c'est en lui-même qu'il est légitime, mais il est vrai ou faux en regard de son contenu effectif et, somme toute, concret des propositions qu'il réunit. Au demeurant, si le syllogisme peut être soit scientifique soit simplement dialectique, cela ne tient pas à sa forme, mais au caractère des prémisses qu'il renferme, celles-ci pouvant être des propositions scientifiques ou non scientifiques : et cette distinction peut aller plus loin et s'arrêter aux termes qui pourront être, d'après leur contenu, nécessaires ou contingents ; de ce point de vue encore, la nature de l'enseignement que nous tenons d'un syllogisme quelconque dépend de son contenu : si les termes qu'il enchaîne sont nécessaires, la connaissance à laquelle nous aboutissons est rigoureusement scientifique ; au cas contraire, elle sera appelée par Aristote *réflective* ou *délibérative*.

18.– En définitive, nous observons chez Aristote certain manque de netteté en ce qui concerne la nature qu'il suppose à la logique. Tributaire, pour une part, de la philosophie conceptuelle qu'il tient de ses devanciers immédiats et constamment guidé, d'autre part, par son instinct du concret qui lui impose de peser les réalités effectives qu'il manie – non sans s'en douter – en même temps que l'appareil logique qui leur est, en quelque sorte, superposé, il flotte continuellement ; il oscille entre une conception qui ferait de la démonstration l'instrument exclusif de tout savoir théorique et une autre, tout opposée, qui réduirait la logique entière à une simple pratique faite à l'échelle humaine et qui ne doit pas craindre de se laisser guider du dehors par la puissance de l'esprit en acte<sup>1</sup> se comportant vis-à-vis des concepts comme la lumière vis-à-vis des couleurs. D'ailleurs, de ce point de vue, Aristote ne s'est même pas rangé à une solution hybride, fruit d'une conciliation plus ou moins laborieuse ; il est resté dans la contradiction ou dans le vague. Si bien que toutes les hésitations qui paraissent parfois dans les interprétations de doctrine que nous donnons dans les trois derniers paragraphes ne sont que la conséquence de cet état de choses contradictoire au sein d'un même système.

Pourtant, attachons-nous davantage à la lecture du livre VI de l'*Ethique à Nicomaque* ; certes, l'authenticité de ce texte est contestée, malgré Prantl, mais qu'il soit de la main d'Eudème ou de celle d'Aristote lui-même<sup>2</sup>, nous le choisissons entre tous les écrits parce que, toujours considéré comme orthodoxe

<sup>1</sup> Il s'agit ici du νοῦς ἀπαθής (plus tard ποιητικός)

<sup>2</sup> Aspasius, on le sait, attribuait à Eudème les Ἠθικὰ Εὐδήμια; or, cet ouvrage possède trois livres (IV-VI) dont le texte est commun avec celui des trois livres (V-VII) des Ἠθικὰ Νικομάχεια; et le même Aspasius donnant cette indication qu'un passage sur le plaisir du livre VII de l'*Ethique à Nicomaque* est d'Eudème, on en a conclu que les trois livres de l'*Eth. Nic.* – dont le livre VI – pourraient être écrits par Eudème et non par Aristote. Nous avons utilisé une fois encore (p. 87) ce livre VI ; disons que c'est dans le même esprit que présentement. – Cf., concernant le doute sur l'origine du livre, L. Robin, ouvr. cité, p. 311-312.

dans la doctrine qu'il propose et dépourvu de toute audace offensive et innovatrice, même s'il appartient à Eudème, il a inspiré l'École; et c'est ce qui importe ici. Nous allons découvrir, en effet, un côté du péripatétisme dont l'influence aura été des plus salutaires sur la pensée européenne, une manière de considérer les choses de la logique qui depuis Aristote a guidé plus ou moins explicitement toutes les recherches de doctrine dans cette branche ; et c'est tant pis si nous ne savons pas découvrir exactement la part directe d'Aristote dans cette impulsion à la science que le Stagirite avait fait naître. Pour ne pas impatienter le lecteur, disons que nous nous disposons à indiquer ici comment cette fameuse opposition aristotélicienne de la forme et de la matière s'applique sur le terrain de la logique ; et cet enseignement nous allons le tirer de l'*Ethique à Nicomaque* tel qu'il est donné dans un assez long passage du livre VI (1142 a, 18 1143 b, 5). Plus que n'importe quel texte des œuvres qui nous sont restées d'Aristote, ce passage appuie, et c'est très important pour nous, sur ce côté pratique de la logique auquel nous faisons allusion tout à l'heure ; la logique y est même décrite comme «un instrument pour faire la science», comme une sorte d'art au service de l'intelligence pratique pour laquelle l'expérience du particulier a plus de valeur que la connaissance de l'universel, et même, disons le mot, comme une science normative. Nous avons d'un côté, y est-il dit, des normes, des règles représentées par des cadres généraux (les propositions, et les syllogismes de tel ou tel type) et de l'autre la multitude des cas particuliers susceptibles d'être régis par ces normes, et d'entrer dans les combinaisons logiques comme leurs termes inférieurs. Or, c'est encore une sorte d'intuition qui préside ce genre d'opération, qui nous fait reconnaître immédiatement que «tel» objet possède les caractères requis pour l'application de «telle» proposition générale précédemment acquise sur la base d'un autre cas particulier. Cela veut dire, on le conçoit aisément, qu'après avoir raisonné sur Socrate, notre intuition nous permet de mettre à la place de Socrate un autre être humain, pour raisonner exactement de la même façon *si le cas s'y prête*. Ainsi, l'intelligence pratique a pour objet le particulier et même le détail ; elle utilise l'expérience de l'âge mûr, et se fonde sur des intuitions pour ajuster le produit de ces expériences à l'appareil logique. Cette intelligence pratique, au surplus, se rattache aux vertus dianoétiques que le sage possède au même degré que les vertus ethniques et qui sont les qualités de l'intellect mis au service de l'action ; ces vertus dianoétiques guident ses investigations jusque dans le détail des choses individuelles ; «qui donc, sinon le philosophe, dira Aristote ailleurs<sup>1</sup>, se demandera si Socrate est identique à Socrate assis?»; mais, en fait, il ne pourra pas connaître les choses, une à une, dans leur infinie diversité : sa manière de tout savoir, ce sera de connaître, pour chaque chose, la raison qui la rend intelligible<sup>2</sup>.

Nous voyons maintenant en quoi l'École nous propose, jusque sur le terrain de la logique, ce thème fondamental d'un Aristote socratique, thème qui consiste

<sup>1</sup> *Met.*, 2, 1004 a, 2-3; 34 sq.

<sup>2</sup> *Arist., Met.*, A, 2, 982 a, 8-10; 21-23.

dans l'opposition de la forme et de la matière. Les formes sont ici les normes de la logique, c'est-à-dire les principes, les notions, les jugements et les raisonnements; et la matière, d'autre part, n'est que le contenu occasionnel dans lequel s'incarne la règle logique. Ici comme ailleurs, la forme ne va pas sans matière et réciproquement : car un syllogisme sans aucun contenu est une impossibilité, et par contre, le flux de pensée non endigué par la logique est de l'indéterminé, de l'incohérence.

Reprenant un vieux mot, nous disons aujourd'hui qu'une forme logique est une *schème* (σχῆμα). Ayons bien soin de préciser le sens actuel et valable de ce terme. Il faut, pour cela, le placer très distinctement, tout d'abord, en face du mot *schéma* dont la consonance est assez voisine. Ce dernier a retenu le sens figuré du grec ancien σχῆμα<sup>1</sup>, c'est-à-dire qu'il s'emploie pour *esquisse, dessin, figure tracée*, et même pour *image simplifiée et réduite*, alors que le premier représente une certaine *organisation* à l'état de puissance, une certaine règle subordonnée au désir ou, comme nous l'appellerions aujourd'hui, une certaine tendance active prête à se déverser et à se réaliser dans un contenu occasionnel qui l'incarne, pour ainsi dire. Dire que l'intelligible est immanent aux objets et qu'il ne se manifeste que dans le sensible, c'est avoir déjà une certaine notion du schème, et c'est pour ce motif que nous pensons pouvoir remonter jusqu'à Aristote, et considérer que les modernes n'ont qu'à donner à la chose son plein relief. Mais, envisageant ici l'aristotélisme dans ce qu'il contient de dynamique, dans ce qu'il représente en tant que puissance de suggestion pour la philosophie en général, nous nous proposons surtout d'enregistrer les succès ultérieurs de ce qui, chez Aristote, ne se montrait encore qu'à l'état de germe. Kant a certainement su bien discerner, le premier, l'importance et le spécifique de ces cadres logiques de la pensée ; et pourtant disons qu'il aurait pu être arrêté net par une impuissance technique de sa langue maternelle, si riche en expressions habituellement ; ainsi que nous l'avons remarqué, en effet, il est essentiel de distinguer, dans le cas qui nous occupe, deux valeurs en parties voisines, et le plus commode est évidemment d'avoir à sa disposition deux mots qui représentent chacun une de ces deux valeurs: tel est le cas en français pour *schéma et schème* (cf. aussi, anglais *schema et scheme*)<sup>2</sup>; or, le mot allemand *schema* englobe à lui tout seul les deux sens, et Kant a été bien inspiré lorsque, pour dissiper tous les malentendus possibles, il a fait retenir à ce mot (*transcendentales schema*) son sens le plus éloigné du sens classique, pour l'opposer à *Vorstellung (empirische Vorstellung)* qui est l'équivalent du français *schéma*. Il ne faut pas, dit-il en substance<sup>3</sup>, confondre le schème et l'image empirique. Si, par exemple, je marque sur le papier cinq points les uns à côté des autres, je forme une image (*Vorstellung*) du nombre *cinq*; mais si je pense un

<sup>1</sup> Cf. Alexandre, *Dictionnaire grec français*, éd. de 1875.

<sup>2</sup> M. A. Lalande, dans son *Vocabulaire de la Philosophie*, indique on ne peut mieux cette différence en définissant les deux mots *schéma et schème*.

<sup>3</sup> 1-re éd. Hartenstein, p. 157-160; éd. de Berlin, p. 133-136 ; trad. Barni, p. 198-201.

nombre très élevé, je me donne simplement une règle susceptible de rendre une qualité par une image, conformément à un certain concept. De même, l'image (*Vorstellung*) du triangle contient indifféremment toutes ces figures particulières et ne peut exister que dans l'imagination pure<sup>1</sup>.

C'est en termes tout à fait aristotéliens que nous parle Kant lorsque, faisant de la sensibilité et de l'entendement les conditions complémentaires et inséparables de toute connaissance, il proclame que la sensibilité en fournit la matière et l'entendement la forme<sup>2</sup>. Et c'est encore Aristote qui l'inspire lorsqu'il découvre que les espèces et les genres ne sont pas des objets réels et absolus, mais simplement des règles d'unification rationnelle<sup>3</sup>. Aussi, nous pouvons considérer que le besoin qu'éprouve Kant de faire appel à l'intuition du temps pour trouver une base à son schématisme, que le parallélisme qu'il imagine entre les catégories et des schèmes, et que peut-être même l'opposition entre le plan de l'esprit et celui du réel, origine de sa théorie des idées archétypes de notre connaissance, constituent le développement dû au génie de Kant de thèses qui répondent à des problèmes posés à l'esprit humain par Aristote.

En ce qui concerne la seule théorie des schèmes exposée par la *Critique*, on sait quel fut son succès et comment elle guide encore aujourd'hui des préoccupations sans cesse grandissantes ayant trait au mécanisme de l'esprit. Et si, trop souvent, on néglige, – comme nous le faisons nous-même, ici – la fonction d'intermédiaire entre le concept et la perception que Kant attribue, par ailleurs, au schème, il n'en reste pas moins qu'on retient son caractère général de forme acceptant une matière, ou de moule enserrant un contenu<sup>4</sup>. De cette façon, on distingue un syllogisme de telle figure caractérisé par la fonction logique du moyen

<sup>1</sup> Cet exemple rappelle, comme on le voit, celui du fameux «Chiliogone» de la VI-e *Méditation* cartésienne.

<sup>2</sup> 1-re éd. Hartenstein, p. 89.

<sup>3</sup> *Id.*, p. 502-503; éd. de Berlin, p. 437 ; trad. Barni, p. 241-242.

<sup>4</sup> Jules Lachelier semble avoir retenu les deux sens dans ses études, c'est-à-dire qu'il examine aussi bien le sens que nous voulons négliger que celui qui nous paraît essentiel. Témoin, pour le premier sens, le passage suivant: – *Sur Concept*. «C'est une question de savoir s'il y a des généraux composés d'éléments donnés tels quels par la sensation, la généralisation résultant du seul fait d'éliminer une partie des éléments qui forment le concret sensible. Je crois, quant à moi, que les concepts empiriques ont pour contenu, non une image ou un fragment d'image, mais un *Schème*. Voir Kant, *Critique de la Raison pure* : « *Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe*. » Ce chapitre traite essentiellement du schématisme des concepts rationnels purs, mais il y est aussi question de schèmes des concepts empiriques, par exemple le schème d'un chien. » Lachelier. (*Œuvres*, II, p. 176.) Dans le passage que nous venons de citer, Lachelier, on le voit, va jusqu'à assimiler le schème à un contenu de pensée. Nous considérons qu'il remet les choses au point d'une façon définitive dans une note que M. Lalande insère en complément de l'article *Schéma* et *schème* dans son *Vocabulaire* ; en voici le texte : « Il serait bon de réserver le mot *schéma* pour le dessin, la figure schématique, et le mot *schème* pour la règle que nous suivons en traçant cette figure, et qui existe à l'état de pure tendance dans notre imagination. (J. Lachelier) ». C'est, ajoutons maintenant, le *schème moteur* bergsonien qui a inspiré à Lachelier la distinction : l'exemple qu'il utilise est très clair, à cet égard.

dans les deux prémisses (celui-ci pouvant être soit sujet, soit attribut)<sup>1</sup>, et, d'autre part, tel cas particulier que je puis imaginer actuellement et qui est l'application de la dite figure : d'un côté, nous avons une forme pure ; de l'autre la forme matérialisée, avec cette précision que la forme pure, malgré les *Premiers Analytiques*, n'existe pas, dans le vrai sens du mot, et que pour se réaliser, toute forme logique a besoin d'être illustrée par un exemple : c'est ainsi que pour se représenter le syllogisme de la première figure on raisonne en s'aidant de l'exemple conventionnel de Socrate homme et mortel.

La pensée humaine porte habituellement sur du neuf, du particulier et du concret ; et cependant, pour avancer, elle fait usage de cadres préformés et généraux dans lesquels l'objet actuel vient se mouler. Tel est le travail qui nous permet de juger et de raisonner, tel est l'effort qui nous mène sans cesse à la découverte de la vérité. La structure du discours est typique, à cet égard, quand je dis : «Tous les hommes sont mortels, Falcon est homme, Falcon est mortel», je réalise une série dans laquelle le nom de *Falcon* intervient pour la première fois ; mais, j'aurais grandement tort de m'imaginer que l'opération a consisté à substituer automatiquement *Falcon au Socrate* de l'exemple classique. Je découvre l'aspect vrai du processus lorsque je comprends que trop souvent aucune substitution n'a lieu pour le simple motif qu'aucun exemple type n'est conservé dans mon souvenir. Qu'il me soit permis, pour mettre les faits dans leur vraie lumière, de recourir au langage le plus usuel, à une phrase des plus familières, comme la suivante que je suppose adresser à un interlocuteur : «rendons nous libres ce soir pour aller au théâtre». C'est là un assemblage des plus ordinaires, et pourtant je ne me souviens pas de l'avoir jamais constitué ; il ne peut donc y avoir ici simple répétition d'éléments conservés par la mémoire avec ou sans substitution de certaines parties. Ce sont des règles permanentes et, d'ailleurs, très familières, dont certaines de l'ordre de la morphologie du langage et de sa syntaxe, qui ont joué bien certainement et ont autorisé une formulation correcte. Un processus du même genre est intervenu, sans aucun doute, lorsque j'ai constitué un agrégat des plus simples qui nage au milieu de mes pensées, comme par exemple : «la mort du clown» ; ce n'est pas l'analogie avec un modèle plus ancien – que j'ai peine à découvrir dans mon esprit – qui a fait cette besogne, mais bien certainement le «sens» que je possède du génitif français.

Or, la théorie d'une forme s'actualisant dans une matière occasionnelle, et, par voie de conséquence, cette idée, appliquée à la vie logique de l'esprit, d'une fusion des cadres généraux et éternels de la pensée avec un contenu du moment (pouvant se référer à un cas singulier, donc à de l'individuel), sont des vérités de source aristotélicienne, et nous espérons que l'effort que nous venons de faire depuis le début de ce livre aura contribué à mettre heureusement en valeur cette concordance des préoccupations de nos temps avec les problèmes que se posait

---

<sup>1</sup> Pour une définition plus primitive des figures, cf. Hamelin, ouvr., cité, p. 184-185.

déjà le Stagirite. L'individuel, pour celui-ci, est saisi en fonction de l'universel, et les mobiles théories de notre fantasmagorie intime et anarchisante se coordonnent, dans la pensée qui garde son contrôle sur elle-même, au gré d'une idée générale dont elles doivent devenir la vivante incarnation<sup>1</sup>. Là, comme ailleurs, l'absolue indétermination de la matière se laisse vaincre par une forme et prend corps dans un contenu qui l'élève à la dignité d'un acte.

19.– C'est une intuition *sui generis*, avons-nous dit, qui est cause que tel fait particulier se range sous telle norme et non pas sous telle autre, qu'il est englobé dans un concept déterminé entre tous et qu'il est susceptible, par suite, de faire l'objet de jugements et de raisonnements de types donnés. Il est intéressant de constater que la théorie de l'erreur vérifie pleinement ces vues, et curieux, au surplus, de noter que déjà Platon avait une conception de l'erreur toute voisine, conception qu'il nous est possible de retrouver dans le *Thééthète*<sup>2</sup>. Si l'on considère le jugement faux dans sa nature – dit Platon – on reconnaît qu'il est inconcevable qu'on ne sache pas ce qu'on sait, à la fois, et qu'on sache ce qu'on ne sait pas, et qu'il est absurde de supposer que l'âme pourrait penser autre chose que ce qu'elle pense. Aussi, étudions le jugement faux dans sa genèse ; il semble, de ce point de vue, que l'erreur ne peut naître et s'instaurer que si l'accord d'une perception présente avec une connaissance antérieure est vicieux ; par exemple, je pourrai me tromper lorsque, voyant Thééthète, j'applique cette vision au *signalement* de Théodore ; de même, je pourrai vouloir attacher à mon pied gauche le soulier du pied droit. Pour cette raison, l'erreur n'est pas une connaissance fautive, mais une fautive reconnaissance. Supposons maintenant que les éléments qui entrent en combinaison ne sont plus l'un une perception, l'autre, une pensée, que la synthèse cette fois réunit faussement deux pensées, comme lorsque je dis que 5 et 7 font 11. On voit très bien ce qui se passe alors en comparant l'âme à une volière peuplée d'oiseaux divers : on veut se saisir d'une tourterelle, et l'on attrape un ramier ; de la même façon, tout à l'heure, j'ai attrapé 11 au lieu de 12, dans la volière de mes connaissances.

Déjà, chez Platon, la connaissance suppose donc subsomption, réduction du momentané particulier à l'éternel universel, et l'erreur n'est qu'une subsomption défectueuse. Et s'il n'y est pas montré que c'est à l'intuition que revient cet office de subsumer<sup>3</sup>, mais bien plutôt que l'opération consiste à rapporter un concept comme prédicat à une représentation particulière (ce qui équivaut à un jugement), il appartiendra justement à Aristote de faire pleine lumière à cet égard. C'est en vertu d'une *énergie intuitive qui lui est propre*, dira celui-ci<sup>4</sup>, que l'intelligence

<sup>1</sup> Arist., *Met.*, A, 981 a, 5-12; *Eth. Nic.*, X, 10, 1180, 20-23; *Polit.*, III, 11, 1281 b, 10-15; *Phys.*, III, 8, 199 a, 15-17; *Poet.*, XVIII, 9, 1451 a, 36-38; 1451 b, 1 5.

<sup>2</sup> 187 b jusqu'à la fin du dialogue.

<sup>3</sup> A ce propos, cf. *Théét.*, 197 a sq. – Remarquons, d'ailleurs, aussitôt que possible, qu'il n'est pas absurde qu'une intuition soit fautive.

<sup>4</sup> Arist., *An. post.*, II, 19, 100 a, 14-17; 100 b, 1-5.

«discerne l'homme dans Callias» et la blancheur dans les objets blancs, et quelle transforme en des propositions universelles convenables les phénomènes séparés de leurs conditions physiques. Par l'intermédiaire de pareilles intuitions, le sensible s'évanouit dans l'intelligible. D'où viennent cependant les erreurs que nous commettons journellement? On ne se trompe pas sur le sensible en tant que tel : on voit ou on ne voit pas, l'on entend ou l'on n'entend pas. La méprise ne porte pas non plus, et pour des motifs analogues, sur les espèces intelligibles : elles sont pensées ou ne le sont pas. Mais, je puis rapporter d'une manière vicieuse un sensible à une quiddité, et c'est ici que commence le risque d'erreur ; quand je dis par exemple de Cléon, qu'il est blanc, qu'il est mortel, qu'il se trouve à telle distance. C'est donc l'intuition actualisant un jugement qui peut porter à faux parce qu'elle unit ou sépare à tort, parce qu'elle décide mal à propos que tel concept convient à cet objet plutôt qu'à un autre, parce qu'elle lie ce que la nature délie, et inversement<sup>1</sup>. Qu'il s'agisse donc de la connaissance sensible ou de la connaissance intellectuelle, prises à l'état brut, l'erreur est impossible; celle-ci n'apparaît que dans l'usage que nous faisons de nos connaissances<sup>2</sup>.

Il y a lieu maintenant de se demander quelle est la genèse de la théorie d'Aristote dite des *futurs contingents*, parce que nous nous croyons en droit de la déduire de la théorie de la subsomption vraie ou fausse. Ce rapprochement peut surprendre. Et cependant lorsque Aristote déclare qu'il n'est ni vrai ni faux que demain il y aura bataille navale, fait-il autre chose que refuser la subsomption d'un événement, d'un fait futur qu'il n'y a aucune raison convaincante, selon lui, de ranger dans une classe? Ce que je vois aujourd'hui au large, est-ce une bataille navale, ou une simple manœuvre de vaisseaux, voilà une question que tout homme est en droit de se poser et qui, par suite, est légitime logiquement parlant ; celui qui s'interroge ainsi peut se tromper dans sa réponse, mais la crainte de l'erreur ne doit pas arrêter la pensée. Au contraire, celui qui se demande ce qu'il est appelé à apercevoir demain en contemplant la mer, ne peut répondre ni par un *oui*, ni par un *non*. Le processus est, des deux côtés, le même en tant qu'il vise au classement d'un fait particulier ; mais dans le second cas la pensée tourne à vide, le fait n'est qu'une apparence. Cela nous renseigne plus complètement sur la nature de la subsomption. Il apparaît, en effet, qu'un événement contingent, en tant par exemple qu'il est futur, n'est pas susceptible de se colorer de nécessités par cela qu'il serait rangé sous une rubrique universelle et nécessaire ; il ne le serait, du reste, que grâce

<sup>1</sup> Arist., *De an.*, III, 6, 430 b, 1-3; 3, 428 b, 22-25; 6, 430 a, 26-31; 8, 432 a, 11-12; Bonitz, *Ind.*, 45 sq.

<sup>2</sup> Evidemment, le problème de l'erreur ne se trouve pas épuisé de ce chef, pour Aristote. Car il aura à se demander encore si tel concept n'est pas contradictoire, si tel jugement ou tel syllogisme ne sont pas illégitimes. On comprendra que nous ayons voulu retenir l'attention du lecteur sur la seule question de l'ajustement vrai ou faux d'un fait présent à une essence, seul point qui intéresse ici. Pour le reste, cf. principalement Arist., *Met.*, Θ 10, 1051 b, 15-35; 1052 a, 1-9 et les passages cités en note à notre page 123 dont nous n'avons extrait que ce qui pouvait servir au présent développement.

à une démarche trompeuse et illusoire de l'esprit. Ce n'est pas parce que j'ai une certaine notion de conflits armés sur mer que j'en puis conclure la moindre chose concernant l'agissement des humains dans un temps futur quelconque, pas même le fait qu'une bataille aura lieu ou n'aura pas lieu et que toute autre possibilité est exclue. Il s'ensuit qu'un phénomène isolé, qu'il est question de placer dans l'extension d'un concept, doit vivre de sa réalité propre, et que ce n'est qu'à ce titre qu'il peut solliciter l'esprit. En aucun cas, on ne doit procéder en sens inverse, et tirer, d'un concept, des valeurs singulières irréelles qui constituent, après coup, des apparences de subsomption. Les engagements comme celui d'Actium<sup>1</sup>, de Sybota, de Mendésium, l'affaire du golfe de Crissa, de Pylos, de Plemmyrion et d'autres rentrent dans la classe des batailles navales, et si j'apprends qu'à Salamine la flotte des Perses et celle des Grecs se sont affrontées et ont livré un combat, je range cet événement dans la même classe par une subsomption régulière. Mais, il ne m'est pas permis d'intégrer des exemplaires irréels dans l'extension d'un concept. Il ne peut y avoir aucun doute à ce sujet; en admettant cette exception au principe du tiers exclu, Aristote a voulu fermer la porte au sophisme de la fausse subsomption. On définit une chose singulière en la ramenant à son concept, et il ne peut pas être utile de définir l'inexistant et de lui conférer, par là, une apparence d'être; l'on saura donc qu'une pseudo-matière alliée à une forme ne peut nous conduire à l'être; «les discours sont vrais dans la mesure où ils se conforment aux choses»<sup>2</sup> et les choses ne sont pas vraies simplement parce qu'elles se conforment aux discours.

20.– Nous sera-t-il permis maintenant de revenir à cet aspect aristotélien d'une science théorique de la logique que nous avons volontairement mis de côté quelques pages plus haut<sup>3</sup>? Ce retour aura la faculté d'illustrer davantage, par contraste, la nature d'une logique normative à laquelle nous nous sommes attachés plus particulièrement. Sans aucun doute, Aristote étudie la logique en elle-même, et ses recherches possèdent une telle étendue lorsqu'elles ont trait aux termes, aux propositions et aux raisonnements considérés dans leurs structures respectives, c'est-à-dire, en un mot, lorsqu'elles se réfèrent à la méthode générale du savoir humain directement, qu'elles constituent un corps de doctrine pour ainsi dire indépendant. La logique fonde, par exemple, des vérités portant sur des figures ou des modes de raisonnement à peu près comme la géométrie fonde des vérités portant sur des lignes et des figures de l'espace idéal. Mais ce travail achevé, c'est-à-dire la logique pleinement constituée, nous continuerons à nous intéresser aux seuls contenus variables et occasionnels et non plus aux formes mêmes qui sont

<sup>1</sup> Il est question, ici, évidemment, de l'action navale dans laquelle les Corcyraeens se distinguèrent contre les Corinthiens au début de la guerre du Péloponèse, seul événement de ce genre sur lequel on peut raisonner de compagnie avec Aristote.

<sup>2</sup> Arist., a, *Hermen*, 9, 19 a 33: ὁμοίως οἱ λόγοι ἀληθεῖς ὥσπερ τὰ πράγματα.

<sup>3</sup> Cf. nos pages 114-116.



pleinement déterminées par hypothèse. Ainsi, le cas des animaux sans fiel ne peut plus en rien nous éclairer sur l'œuvre de l'induction elle-même, mais sur certaines vertus conjuguées d'un nombre quelconque d'espèces animales : et si demain, grâce à ce même procédé nommé induction, je découvre certaines propriétés des grains de blé, je n'aurai plus à remanier mes conclusions concernant le syllogisme inductif, mais je considérerai – évitons toute confusion à ce sujet – que je connais une chose nouvelle concernant la germination des plantes. Nous voulons dire qu'une fois la logique placée sur ses vraies assises, chose qui passait pour acquise aux yeux d'Aristote après l'immense travail qu'il avait fourni, nous n'avons plus à manier son appareil afin d'en contrôler à nouveau (et indéfiniment) la valabilité, mais que désormais elle servira d'auxiliaire, d'instrument, d'*organe* à des connaissances d'un autre ordre, et c'est pourquoi on considérera à part l'étude proprement logique  $\xi\eta\tau\epsilon\acute{\iota}\nu\ \lambda\omicron\gamma\iota\kappa\omicron\varsigma$ <sup>1</sup> et des recherches spéciales  $\lambda\omicron\gamma\omicron\iota\ \omicron\iota\kappa\epsilon\acute{\iota}\omicron\iota$ <sup>1</sup> concernant des individus ou des classes.

D'ailleurs, quoi qu'on en ait dit, la physique aristotélicienne comprend une part bien modeste de recherches proprement expérimentales. C'est en présence d'une science acquise par cette méthode logique dont nous venons de parler quelle nous place, en cela qu'elle s'étend sur les diverses espèces de mouvements, sur la forme vers laquelle les êtres se meuvent, sur les moteurs de ces êtres, etc., etc., et particulièrement sur les essences<sup>2</sup>. La biologie, de son côté, répond pleinement aussi à l'attente dans laquelle nous ont placés les paragraphes qui précèdent ; à côté d'observations directes en nombre limité, nous découvrons dans *l'Histoire des Animaux* ou dans la *Génération* un grand effort de pensée dû à la mise en œuvre de l'appareil logique<sup>3</sup>. Il en est de même pour les autres sciences spéciales. Et lorsqu'il est question de la connaissance d'un cas individuel, d'un fait singulier occasionnel, d'un Socrate, d'un Callias, d'une éclipse ou d'un tremblement de terre survenu tel jour, nous savons déjà que le travail opérant recommandé par le Stagirite consiste dans la subsomption de ce cas conformément aux lois strictes de la logique, et, fait dans son évanouissement au sein du général.

La logique enserme donc tout le connaissable comme un étau elle en fait un contenu convenant à ses cadres généraux. Il n'est plus étonnant, dès lors, que le savoir aristotélicien ne retienne dans les choses que ce qui se répète, qu'il néglige entièrement ou peu s'en faut, en le considérant comme de l'indéterminé (ou de l'accidentel, ce qui revient au même), le tréfonds de l'objet concret, sa personnalité

<sup>1</sup> Bonitz, *Ind.*, 432 b, 5.

<sup>2</sup> Concernant cet aspect spéculatif de la physique d'Aristote, reproduisons un passage essentiel traduit par Hamelin, ouvr. cité, p. 305 : «La nature ayant donc deux sens, celui de forme et celui de matière, il faut l'étudier de la même manière que nous chercherions l'essence du camus, et, par conséquent, des objets de cette sorte ne sont ni sans matière ni pourtant considérés sous leurs aspects matériels» (Arist., *Phys.*, 11, 194 a 12-15). Ajoutons, d'ailleurs, que la presque totalité du 1<sup>er</sup> livre de la *Physique* est consacrée, par Aristote, à la réfutation du dogme éleatique de l'immobilité.

<sup>3</sup> Cf. G. Ponchet, *La Biologie aristotélique*, 1885.

intime et vraie. Car, malgré l'important effort qu'entreprend Hamelin pour réhabiliter la science aristotélicienne, à ce sujet, nous ne pouvons nous empêcher de reconnaître une chose certaine à propos de cette science et du courant qu'elle a développé dans la pensée européenne: c'est que de l'individu en tant que tel, en tant que soustrait à la simple répétition, nous ne savons presque rien. Fait particulièrement grave, dans ses conséquences, parce qu'il a pratiquement tué dans l'œuf, pour ainsi dire, la psychologie et les sciences connexes, arrêtant cet essor qui s'est fait jour au siècle dernier, en leur substituant de pseudo-sciences, comme la psychologie biologique ou cette psycho-physique dont l'insanité a été dénoncée par Bergson d'une façon si éclatante<sup>1</sup>.

Quoi qu'il en soit, nous voyons maintenant en quel sens la logique aristotélicienne est formelle et en quel sens elle ne l'est pas. Elle ne l'est pas, à proprement parler, parce qu'elle ne peut tourner à vide, parce que si, d'un côté, elle est le catalogue à jamais fermé de certaines formes typiques de la pensée qui se dirige dans la vérité, nous voyons, de l'autre, qu'elle est un instrument fait pour englober des contenus objectifs, et, au surplus, que l'étude de la logique en fait, est due à la démonstration par des exemples. Par contre, elle est formelle en cela que les contenus variables et occasionnels retenus en cette manière obligatoire par des éléments ou des chaînes d'ordre logique sont extérieurs et même étrangers à la logique qui n'a pour vrai objet que les formes, et donnent lieu, quant à eux, à des connaissances spéciales de même qu'ils offrent la trame de sciences autres que la logique. Ce qui veut dire, si nous voulons ramasser ces différentes propositions en une formule unique, que n'importe quel tout logique enferme obligatoirement un contenu, mais que ce contenu est séparable et indifférent : il est la matière qui permet à une forme de prendre corps et donc de se manifester.

21.— Cependant, nous sommes amenés à nous demander à quel besoin philosophique correspond la fameuse opposition de l'intellect passif et de l'intellect actif, opposition qui a fait l'objet de tant de discussions de la part des interprètes d'Aristote. Il suffit de jeter un regard sur ce problème pour être frappé par l'excessive complication qu'il amène dans la représentation qu'il donne de la vie de l'esprit, et par le caractère nettement artificiel de cette représentation. Aussi nous croyons-nous en droit de chercher, en soumettant les données qui viennent d'être acquises à une revue sommaire et en intégrant les éléments que ces données présupposent, si par hasard la distinction de l'intellect passif et de l'intellect actif n'est pas due, en tout ou en partie, à un travail peut-être souterrain et inconscient signifiant une réaction du logique sur le psychologique. Voyons d'abord en quoi consiste cette distinction ; ainsi qu'il a été dit, l'intellect, pour Aristote, est d'un certain point de vue purement réceptif si on l'examine lors d'un acte de connaissance quelconque ; ajoutons, pour

---

<sup>1</sup> N'est-ce pas aussi parce que l'humanité pensante a suivi de trop près cette ligne aristotélicienne que l'histoire, science des faits uniques, s'est trouvée exposée à tant de persécutions?

plus de précision, qu'il est comparable à une tablette sur laquelle des caractères écrits peuvent venir s'imprimer<sup>1</sup>: tout comme la sensibilité, une absence totale de détermination, une ἀπάθεια absolue caractérise l'intellect, sauf qu'ici ce n'est plus l'objet sensible qui imprime sa forme et qui agit mais un objet intelligible; par lui-même, l'intellect donc est toute chose en puissance, aucune en acte. Mais nous venons d'opposer objet sensible et objet intelligible : disons que le second est l'image, laquelle, on l'a vu, est un résidu de la sensation.

Pourquoi cependant cette indétermination, cette indifférence totale de l'intellect? Parce qu'il doit pouvoir recevoir toutes les formes possibles et parce que pour cela il ne doit en posséder aucune. La langue couverte d'humeurs fiévreuses est incapable d'éprouver la douceur du miel. Aussi, nous devons savoir que, contrairement à la sensibilité, l'intellect n'est pas mêlé au corps<sup>2</sup>, et qu'il ne court pas le risque, par suite, d'entrer en conflit avec la détermination provenant de l'objet grâce à une résistance de sa propre détermination. Ce n'est qu'à cette condition que l'universalité de sa fonction s'explique. Mais, si l'intellect n'est pas corporel, s'il n'a pas d'organe à sa disposition, il en résulte qu'il ne peut pas être touché par les objets concrets du monde sensible. Les images avec lesquelles l'intelligence entre en contact ne sont donc pas des corps, mais des « quiddités », elles appartiennent déjà à l'âme<sup>3</sup>; elles constituent une matière intelligible (ὄλη νοητή) et abstraite différente de la matière sensible concrète : tout au plus pourra-t-on dire que les formes intelligibles sont en puissance dans les formes sensibles, parce que rien n'existe réellement à part du sensible<sup>4</sup>.

La sensibilité déjà n'est pas touchée par la totalité du sensible, forme et matière, mais par la forme sensible seulement<sup>5</sup>; l'intelligence, de la même façon, ne recevra qu'une forme. Ce qui veut dire, en fin de compte, que la connaissance intellectuelle consiste, comme la connaissance sensitive, en l'actualisation d'une forme. Pour Aristote – comme le dit Hamelin<sup>6</sup> – «nulle connaissance ne sort d'un néant de connaissance; mais la connaissance en acte sort de la connaissance en puissance». Quant à la connaissance intellectuelle, ce sont les formes, en quelque sorte, du second degré qu'elle actualise, le premier degré étant représenté par les formes sensibles : ces formes, ayant leur base dans les formes des choses sensibles, proviennent de la fusion des sensations et sont de l'universel: nous les appellerons des *concepts*<sup>7</sup>.

Mais toute la question est de savoir par quel procédé se fait cette actualisation. C'est ici qu'Aristote fait intervenir ce que l'on a appelé ultérieurement l'intellect

<sup>1</sup> Arist., *De an.*, III, 4, 429 a, 13; 15-27.

<sup>2</sup> Reprenant la comparaison de la tablette et la rendant plus rigoureuse, Alexandre dira que l'intellect est le *non-écrit* de la tablette plutôt que la tablette elle-même.

<sup>3</sup> Arist., *De an.*, III, 431 a, 14-15.

<sup>4</sup> Arist., *Met.*, A, 9, 991 b, 1.

<sup>5</sup> Id., *De an.*, II, 12 *déb.*

<sup>6</sup> Ouvr., cité, p. 384.

<sup>7</sup> Arist., *An. post.*, I, I; II, 19; *De an.*, III, 8, 432 a, 4.

actif. Dans la connaissance des intelligibles, il ne se produit pas, comme dans la connaissance des sensibles, un acte commun du patient et de l'agent, les intelligibles étant dégagés de toute matière, autrement dit simples et *indivisibles*<sup>1</sup>, et, comme tels, incapables d'être à la fois objets et moteurs, et l'intellect, tel qu'il a été analysé, apparaissant, de son côté, comme parfaitement *impassible*. Pourtant c'est encore l'analogie entre l'intellection et la sensation qui va nous découvrir une possibilité de représenter tous les éléments de l'acte : de même que la vision suppose un objet visible, un organe visuel, mais aussi et surtout la lumière sans laquelle l'acte de la perception ne s'accomplit pas, de même l'intellection suppose, outre l'image et l'intellect qui la reçoit, quelque chose qui correspond à la lumière et qui sera appelé *αἴτιον καὶ ποιητικόν*<sup>2</sup>. Le chapitre v du livre III du *Traité de l'Ame* pourra donc opposer, se fondant sur cette distinction, une première sorte d'intellect purement réceptif, autrement un intellect qui devient (*τῷ πάντα γίνεσθαι*) et, d'autre part, une seconde espèce avec un intellect qui fait (*τῷ πάντα ποιεῖν*).

M. L. Robin explique<sup>3</sup> comment l'invention de cet intellect actif permet à Aristote d'esquiver la grave difficulté que la philosophie présentait depuis Platon et qui consistait dans le fait qu'on ne pouvait rendre compte clairement de la production des Idées en nous. Or, précisément, les intelligibles, pour Aristote, existent comme virtualités dans les sensations et les images ; ils ne sont donc pas éternellement en acte et ne peuvent, par suite, être assimilés aux idées platoniciennes. D'autre part, ils ne peuvent passer d'eux-mêmes et en l'absence de tout moteur de la puissance à l'acte, et ce passage doit s'expliquer, du reste, par l'intervention d'un facteur qui ne sera pas l'intellect qui *devient* absolument passif et purement réceptif. Il y aura donc à côté et au-dessus de cet intellect qui *devient*, un intellect *agent* capable d'actualiser les intelligibles : d'où l'invention, chez Aristote, de ce qu'on a appelé l'intellect actif. Certes, l'explication que nous venons d'emprunter à M. Robin est la bonne, à condition qu'on ne comprenne pas qu'Aristote, en imaginant l'intellect actif, s'est proposé de combattre, chez Platon, la doctrine de la transcendance. Nous remarquons, en effet, que l'introduction de ce second intellect est justement équivalente à l'introduction d'un facteur transcendant, ce qui veut dire qu'elle pose précisément ce grave problème qui était à éviter. En effet, si nous suivons la description qu'Aristote donne<sup>4</sup> de cet intellect du second ordre, nous constatons qu'il en fait quelque chose de surnaturel, qui n'est pas lié au corps, qui vient du dehors pour se souder à l'âme sensible (il ne connaît ni naissance, ni mort), qui n'est pas soumis au devenir, etc., etc. Alors donc que le développement de notre savoir a son origine dans la pure sensation, l'intellect actif, par contre, d'essence divine, se manifeste comme une vertu pouvant entrer en

<sup>1</sup> Cf. Robin, *La Pensée grecque*, p. 364.

<sup>2</sup> Arist., *De an.*, III, 5, 430 a. 12-15. L'expression *νοῦς ποιητικός* par opposition à celle de *νοῦς παθητικός* (430 a, 24), ne se trouve nulle part dans l'œuvre d'Aristote, mais déjà chez Alexandre.

<sup>3</sup> Ouvr. cite, p. 366.

<sup>4</sup> *De an.*, III, 5, 430 a, depuis 17. – Cf. *De an.*, III, 4, 429 a, 24; *De gen. anim.*, II, 3, 736 b, 1-31; 736 a, 27.

composition avec l'âme sensible dont il n'émerge à aucun titre. Quelles que soient, par suite, les intentions du Stagirite, il se trouve qu'en forgeant l'intellect actif, le problème de la transcendance ne se trouve pas éliminé, mais simplement déplacé.

Est-ce à dire qu'Aristote avait en vue aussi autre chose, qu'il comptait user de cet agent intellectuel pour expliquer le fonctionnement logique de l'esprit? C'est, on s'en souvient, la question que nous avons posée plus haut et qui a motivé la composition du paragraphe présent. Nous avons vu dans ce qui précède que la logique aristotélicienne – telle que l'a comprise l'Europe met en présence des contenus et des formes, et que l'on peut distinguer, pour rester fidèle à l'esprit et à la terminologie d'Aristote, la matière et la forme dans tout acte de la pensée logique. Or, la conjonction d'une forme et d'une matière est une actualisation qui, toujours selon Aristote, demande l'intervention d'un moteur. Dans le cas de la vie logique de l'esprit, nous avons affaire plus spécialement à des schèmes multiples existant en puissance, et chaque schème est susceptible de s'éveiller occasionnellement à la vie en vue de constituer le moule d'un donné momentané se trouvant ainsi converti en contenu. Mais, cela suppose que chaque fois un schème déterminé entre tous les schèmes est *reconnu* capable d'entrer en ligne de compte, qu'il y a choix, en quelque sorte, et qu'une manière d'intuition portant sur la convenance préside à l'accouplement d'une forme logique déterminée et d'un objet donné. Les ressources de l'esprit humain, d'après la conception des Anciens qui faisaient de celui-ci une sorte de miroir, l'intellect étant simplement le lieu des idées, étaient loin de laisser supposer qu'un pareil travail fût possible, loin aussi de permettre une hypothèse à ce sujet: ce qui est simplement réceptif ne peut constituer un facteur d'actualisation, un moteur. Aristote, en vue d'introduire ces intuitions rationnelles dont nous avons parlé, ne pouvait donc que compliquer extraordinairement la psychologie de son temps en admettant que l'intelligence n'est pas entièrement passive. Et, de ce point de vue, dire que l'intellect est en partie actif et en partie passif ou dire que l'intellect se divise en un intellect actif et en un intellect passif revient à dire presque la même chose, sauf que la seconde expression est plus conforme aux tendances de l'esprit aristotélicien si disposé à diviser, à classer et à opposer, cependant que les Modernes, moins catégoriques et moins incisifs, préfèrent abandonner la voie d'une netteté trop crue, particulièrement en psychologie, pour laisser aux faits toute leur élasticité, toute leur variété indistincte, quand bien même une pareille inappétence des distinctions devrait entraîner une certaine obscurité comme précisément celle qui résulterait de l'affirmation que l'esprit est à la fois passif et actif<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Rappelons cependant, à titre d'exemple, que W. James distingue entre le «je» et le «moi», entre le sujet conscient, en quelque sorte, et les états de conscience objets de pensée. Cette opposition ne reconstitue en rien celle de l'intellect actif et de l'intellect passif, mais elle trahit la tendance même qui nous a paru particulière aux Anciens avec sa qualité principale qui est la clarté et, en regard, avec son vice fondamental qui lui vient de ce qu'on ne peut plus unir aisément ce qu'on a désuni, vice qui apparaît dans la théorie de James cependant qu'on ne saisit pas bien comment les deux parties se pénètrent ou même se juxtaposent.

La théorie de la forme s'actualisant dans une matière, appliquée à la logique, semble donc constituer un facteur suffisant pour provoquer chez le Stagirite l'introduction d'un agent, d'un moteur, en l'espèce l'intellect actif, même si, par ailleurs, le désir de combattre l'idéalisme devait contribuer à ce même résultat, précaution du reste inutile, on l'a vu, puisque cette tentative anti-idéaliste ne peut aboutir qu'à l'affirmation de la transcendance de l'esprit, outre qu'elle complique les études sur l'âme sans profit véritable<sup>1</sup>.

22. – Mais nous avons depuis quelque temps déjà le sentiment de nous trouver au cœur de la question qui a motivé les recherches, faisant l'objet du présent livre. Aussi, nous nous proposons maintenant d'en ordonner les résultats et de les réunir en un tout. Qu'est donc l'individu, selon Aristote? Du point de vue métaphysique, il est ce qui devient, ce qui constitue le point d'appui réel du devenir. Et du point de vue logique, il est encore ce qui devient, et, plus précisément, l'actualisation momentanée, dans l'ordre du singulier ou du particulier, d'une forme logique déterminée, l'illustration occasionnelle d'un schème. La coordination de ces deux points de vue, métaphysique et logique, va constituer, malgré tous les écarts d'opinion et même de nombreuses contradictions dans le détail, le fil conducteur de tout le système d'Aristote; cette coordination, en effet, permettra à la réaction contre le transcendantalisme platonicien de s'affirmer en fonction d'un être cantonné dans son essence, d'un réel concret incarnant un idéal abstrait, qu'il possédait de toute éternité en puissance, et de recommander un savoir rigoureux fondé sur l'universalité des formes auxquelles est appelé à se plier tout être soumis au changement. Malgré tout, un équilibre parfait entre le point de vue métaphysique et le point de vue logique était difficile à maintenir d'une manière constante et absolue aussitôt qu'un désaccord devenait apparent entre la métaphysique prenant son élan de base dans l'individuel et la logique forcée de s'en tenir surtout aux cadres généraux qu'elle a pour objet obligatoire de dégager. Cette fusion de l'existence et de l'essence qui était seule capable de nous conduire à l'immanence se trouva subordonnée, en d'autres mots, à une conciliation absolue entre la métaphysique et la logique, et cette dernière conciliation Aristote ne l'a pas réussie à cause des positions excessives et de sens contraire qu'avaient prises chez lui ces deux disciplines. En fait, nous l'avons vu, le Stagirite s'est trouvé amené à négliger la métaphysique, dont les préoccupations pourtant lui paraissaient plus centrales

<sup>1</sup> Siebeck, *Aristoteles*, p. 83, envisage cette dernière conséquence qui nous paraît fâcheuse comme un abandon volontaire, de la part du Stagirite, du génétisme au profit d'un dualisme franc. Il ajoute : «Unter dem Eindrucke der Unvergleichbarkeit des Denkens mit den organischen Funktionen des Seelenlebens statuiert er (il s'agit d'Aristote) zwischen beiden Gebieten eine Kluft, indem die aktive Vernunft aus den untern Lebensstufen weder herauswachsen, noch in ihrem Wesen irgendwie von ihnen bedingt sein soll.» La différence entre l'interprétation que nous venons de reproduire et la nôtre porte simplement sur l'intention que Siebeck suppose à Aristote. Pour nous, le passage au dualisme psychologique avec l'apparition concomitante du redoutable problème des deux intellects est, sur le terrain de la psychologie, un accident nullement désirable dû à l'interférence logique.

puisqu'elles visaient l'être en tant qu'être: si bien que l'individuel en est presque venu à s'évanouir dans l'universel.

La réduction du réel à l'essence, réduction qui ne permet de retenir de chaque chose que ce qui définit cette chose et en fait l'objet d'une subsumption qui a pour effet de l'anéantir en tant que chose, devient ainsi le point de base d'une doctrine sur lequel le monde civilisé a arrêté ses yeux durant près de vingt-trois siècles. Le principe de toute science s'y trouve ramené presque automatiquement, et il n'est plus étonnant, dès lors, que, travaillant sur de telles bases, le savoir humain, quels que soient ses progrès dans l'ordre du complexe et de l'accessoire, se trouve incapable de revenir à l'individuel pour envisager un objet concret autrement que comme un exemplaire singulier représentant une classe donnée. Quant à Aristote lui-même, les résultats auxquels il parvient dans les différentes sciences montrent de la façon la plus certaine qu'il a complètement perdu le sens même de l'individuel en tant que tel. Ce sont ces résultats qu'il nous reste maintenant à examiner, tandis que nous bornerons nos recherches à l'individu le plus privilégié et le plus typique, à l'individu humain, pour tout dire.

Nous devons reconnaître, en effet, que chez Aristote l'être humain nous apparaît comme entièrement impersonnel. Certes, Aristote lui accorde une âme (*ψυχή*) qu'il définit l'«entéléchie» du corps<sup>1</sup> et même la *première* entéléchie, ce qui veut dire qu'elle est à l'état de simple disposition dans l'organisme physique<sup>2</sup>, ou que, acte par rapport au corps, elle est simplement puissance par rapport à la vie. L'âme se présente par là comme un principe incorporel et même hyperphysique qui fonde l'organisme humain; c'est une sorte d'énergie qui dépasse la simple forme corporelle comme nous le montre le simple aspect d'un cadavre qui garde la forme de l'homme vivant, mais n'est pas pour cela un homme; cette énergie ou activité vitale<sup>3</sup> est douée de la puissance de mouvoir le corps, elle est une cause motrice qui n'est plus d'ordre formel, qui est désir. Néanmoins, si le corps est matière, l'âme ne peut être que forme. C'est pourquoi Aristote dira, d'autre part, qu'elle est la forme du corps<sup>4</sup>. Evidemment, il y a entre les deux aspects une part de contradiction qui a été bien capable de dérouter l'école de Duns Scot et a donné à celui-ci l'idée de la distinction entre la forme qui vient de l'âme et la forme qui vient du corps (*forma*

<sup>1</sup> *De an.*, II, I, 412 a, 19-22; 2, 414 a, 18; *Met.*, ..., 3, 1043 a, 35.

<sup>2</sup> « à la différence de sa réalisation actuelle, – ajoute Gomperz, ouvr. cité, p. 194, – à peu près comme le savoir acquis s'oppose à son emploi effectif, ou encore comme la possession latente de qualités pendant le sommeil s'oppose à leur manifestation actuelle à l'état de veille».

<sup>3</sup> Selon *De an.*, II, 4, 415 b, 18-19 ou *De part. an.*, I, 5, 645 b, 19, l'âme est l'acte de la vie.

<sup>4</sup> *De an.*, II, I, 412 a, 19; *Met.*, H, 10, 1035 b, 14. Si, d'ailleurs, – ainsi que le remarque Zeller – nous définissons avec Aristote la vie comme le pouvoir de se mouvoir soi-même, il en résultera que la vie suppose une *forme* qui meut et une *matière* qui est mue; celle-ci sera le corps, celle-là sera l'âme de l'être vivant. Cette définition ne s'accordera pas entièrement avec celle qui a pour objet direct l'âme considérée comme entéléchie du corps (*ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ*), comme force active à l'état de disposition. Sur la même question, cf. aussi Bonitz, *Ind.*, au mot *ἐντελέχεια*.

*corporeitatis*), mais nous n'avons pas à nous arrêter sur cette difficulté<sup>1</sup>. Qu'il nous suffise de retenir, point de vue plus prudent et qui ne contrarie aucune thèse, que l'âme est quelque chose d'inhérent à l'organisme humain, qu'elle est inséparable du corps<sup>2</sup>; et dès lors, fût-elle puissance de la vie ou acte, fût-elle, en tant que puissance de la vie, la forme ou non du corps, nous constaterons que la doctrine de la résurrection semble une absurdité aux yeux d'Aristote, parce que l'âme ne peut sortir du corps pour y rentrer à nouveau<sup>3</sup>; il en sera de même pour le dogme de la survivance<sup>4</sup>: l'examination est la fin tout ensemble de l'organisme et de l'âme.

Sur ce dernier point pourtant, Aristote fait une importante réserve qu'il convient de mentionner à part. L'âme en réalité n'est pas entièrement mortelle ou, du moins, elle ne l'est pas dans toutes ses parties. Cela nous met dans l'obligation de rappeler que, selon certaines descriptions d'Aristote, l'âme n'est pas simple et indivisible, et que l'activité dont elle est la puissance est aussi bien la nutrition, que la sensation et que l'*intellection*<sup>5</sup>. Plus simplement et en prenant les choses autrement, on pourra encore dire, pour suivre Aristote, que l'âme, dans une première de ses parties qui en fait un principe de mouvement, est susceptible d'être assimilée à la nature (les êtres naturels étant, de ce point de vue, des êtres déjà animés), mais, en plus, elle est *intelligente* et se comporte vis-à-vis du corps comme la vision vis-à-vis de l'œil. D'un autre point de vue enfin, qui est celui qui nous a retenu longuement au paragraphe précédent, l'âme contient, à côté de l'intellect qui devient un *intellect* en quelque sorte surnaturel, d'origine quasi divine, un intellect qui vient du dehors se souder à l'âme sensible. Or, ces trois descriptions assez différentes se trouvent être d'accord au moins en ce qui concerne la croyance en l'existence d'un facteur intellectuel d'ordre supérieur dans l'échelle des facultés qui constituent l'âme, d'un facteur qui marque le progrès des êtres animés sur les êtres simplement naturels et assure leur perfection, d'un facteur enfin qui descend des sphères célestes se mêler aux autres parties de l'âme. Or, ce principe raisonnable qui vient s'implanter dans la semence mâle et préside à la naissance de l'homme est impérissable: au moment de la dissolution, il retourne d'où il est venu, et va se fondre dans l'éther immatériel, séjour des dieux: il est donc éternel.

Mais, le corps étant la cire façonnée, c'est-à-dire la matière, il en résultera que c'est lui qui est principe d'individuation. L'âme, par contre, est essence<sup>6</sup> et ne

<sup>1</sup> Ch. Werner, *Aristote et l'Idéalisme platonicien*, p. 135, remarque que Ravaisson lui-même croit interpréter Aristote lorsqu'il distingue entre le corps, formé par l'acte de la vie, et l'âme qui serait cet acte même (Cf. Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, p. 420). Peut-être cette difficulté d'interprétation est-elle due aussi au fait que la formule la plus simple d'Aristote ne peut être rendue, dans toute autre langue que le grec, que par une expression peu satisfaisante comme «l'âme est quelque chose du corps» qui rend d'une façon non naturelle le *σώματος δέ τι*. (Cf. *De an.* 11, 2, 414 a 21.

<sup>2</sup> Arist. *De an.*, II, 1, 413 a, 4.

<sup>3</sup> Id., *ibid.*, I, 3, 406 b, 3-5.

<sup>4</sup> Id., *ibid.*, II, 2, 414 a, 20. 5.

<sup>5</sup> Arist., *ibid.*, II, 414 a, 12; 412 a, 14.

<sup>6</sup> Arist., *Met.*, H, 10, 1036 a, 1; Θ, 3, 1043 b, 2.



représente pas en conséquence l'individuel; sa partie raisonnable, qui survit au corps, n'est pas assurée d'une immortalité, au vrai sens du mot; car, loin de s'élever au-dessus du monde sublunaire pour continuer une existence isolée, elle remonte, ainsi qu'on l'a vu, dans l'espace céleste pour se fondre dans l'éther; ce n'est donc que temporairement que la raison s'est trouvée accouplée à l'âme sensitive incorporée dans un organisme individuel. Tout cela revient à dire que ce que nous appelons le *moi* est remplacé chez Aristote par une certaine entité apparente résultat de l'incarnation de choses d'ordre psychique dans un corps matériel individuel. Point de vue assez fâcheux et qui met en pleine lumière l'infirmité de la science aristotélicienne, d'autant plus qu'on est tenté de se demander avec M. L. Robin<sup>1</sup> comment le *genre* divin de l'intellect va s'*individualiser* en se soudant à l'âme sensitive, sans se souder, par là même – ainsi que le veut Aristote – au corps; celui-ci, constituant à lui seul le facteur matériel dans cet entrelacement, devient par là même le seul facteur d'individuation.

Ainsi donc, Aristote ne révolutionne pas l'antiquité sur ce point; comme nous l'avons présumé, sa théorie des rapports de l'âme et du corps, tributaire de sa méthode, est incapable de rendre compte de la diversité des êtres vivants qui, par ailleurs, sont censés être façonnés de diverses manières par une  $\psi\upsilon\chi\eta$  immanente laquelle, dans des systèmes moins spiritualistes que celui d'Aristote mais non dans le système de ce dernier, nous est décrite comme le noyau de la personnalité humaine indépendante. Il est à peine besoin d'ajouter maintenant qu'Aristote, qui milite en faveur de la liberté de l'homme et, pour être plus précis, d'une liberté relative<sup>2</sup>, est totalement impuissant à en dégager avec netteté les caractères lorsqu'il essaie de s'expliquer au chapitre IX de l'*Hermeneia* et ailleurs: le problème se trouve ramené par lui à celui de la contingence, et, en fin de compte, l'on aperçoit mal en quoi diffèrent l'acte que la liberté dicte à l'homme d'accomplir et un simple fait dû au hasard<sup>3</sup>.

23. – Nous croyons cependant qu'il nous est permis maintenant de clore la série des diverses recherches faisant l'objet de notre ouvrage pour les ramasser en un tout qui, en même temps qu'une vue d'ensemble, en représentera la conclusion.

Si Aristote finit par immoler l'individuel et par l'écarter de son savoir, ce n'est pas tant que son système de pensée le juge méprisable et insignifiant, mais parce que l'allure d'ensemble de sa méthode l'y contraint. Bien au contraire, le Stagirite proclame, avec une constance qui ne se dément jamais, que l'être en tant qu'être, le seul être vraiment réel, est l'individu concret. Nous étions bien certainement en droit de nous attendre à ce que, accordant sa première intuition du réel et sa méthode conceptualiste, il arrive tout au moins à considérer, dans sa science, l'individuel sous la forme dérivée du singulier (même d'espèce dernière réduite à un seul exemplaire), et, en fait, nous avons vu que sa méthode lui a permis de

<sup>1</sup> Ouvr. cité. p. 365.

<sup>2</sup> L'homme, pour Aristote, est sollicité par ses représentations.

<sup>3</sup> Cf. pour certains aspects de la liberté, notre p. 72.

s'approcher assez près de ce but, puisque ses schèmes logiques se réalisent obligatoirement dans un contenu dont un autre nom est celui de cas particulier. L'opposition de la forme et de la matière, véritable clé du système qui a servi jusqu'à l'abus, a pu trouver ici une application particulièrement heureuse. Il restait un seul pas à faire pourtant, et ce pas Aristote ne l'a pas fait. Le singulier, pour lui, ne vient pas s'inscrire à part comme quelque chose de prééminent et de privilégié, et l'espèce dernière ne tend nullement vers l'individuel<sup>1</sup>. D'autre part, si les schèmes logiques ne sont mis en fonction que par un contenu particulier qui s'offre, leur mécanisme inexorable aboutit à l'absorption du cas considéré dans l'universel et à la fixation de l'essence<sup>2</sup>.

Peut-être Aristote s'était-il proposé de ne pas s'arrêter dans ses travaux avant d'avoir jeté les bases d'une science de l'être en tant que réel individuel et sa logique devait-elle comporter une contre-partie dont la civilisation moderne ne peut se faire aucune idée précise pour le motif très simple que ce projet n'a pas abouti. C'est là une supposition qui se fonde sur un assez grand nombre de textes apportant des promesses, mais qui est démentie, ou, tout au moins, amoindrie dans sa valeur par le fait que le Stagirite a cru réellement laisser au monde une étude de l'être en tant qu'être: et pourtant cet ouvrage, que nous appelons la *Métaphysique*, ne témoigne pas de l'existence d'une méthode étrangère à celle recommandée par sa logique et ne rétablit pas davantage l'individu dans ses droits. Reste donc une autre supposition qui est moins favorable à Aristote et que nous avons tenue jusqu'ici constamment en réserve par crainte de briser, en un endroit quelconque, la suite de notre exposé par une objection massive et déroutante. Nous voulons dire qu'Aristote s'est intéressé à l'individu dans la mesure uniquement où celui-ci lui apparaissait, par une intuition première, comme le substrat de tout changement, et que, le problème du devenir se trouvant ainsi greffé sur celui du réel, son attention a été détournée de l'objectif quelle s'était d'abord créé, cédant par là à l'irrésistible impulsion de l'esprit antique pour lequel le changement était le grand mystère du monde et constituait la principale question que le sage avait à se poser à lui-même. Aussi, en posant l'individuel concret en face du devenir, Aristote n'a pas abouti à une coordination effective de deux données différentes, mais à l'effacement progressif de la première au profit de la seconde. Le Stagirite a pu croire qu'en envisageant l'être comme une chose soumise à d'incessants changements, à tous les mouvements possibles, c'est-à-dire au devenir, il ne faisait que s'éclairer sur l'être en tant qu'être; en réalité, il n'en est rien, et nous serions tentés de dire que sa curiosité s'est trouvée trop aisément satisfaite si nous comparons surtout ses efforts à ceux des Modernes; ainsi que nous l'avons montré un peu plus haut, l'individu lui reste à jamais fermé, alors même qu'il s'agit de l'individu le plus caractéristique et le plus privilégié, l'être humain, et, tout compte fait, Aristote se trouve incapable

---

<sup>1</sup> Voir nos p. 88-90 et 101-102.

<sup>2</sup> C'est ainsi, nous l'avons remarqué p. 84, que *Socrate homme mortel* constitue un exemple, une illustration particulière d'un type déterminé de raisonnement, mais l'opération tout entière n'en a pas moins la valeur d'une subsomption.

d'expliquer en quoi Socrate diffère de Callias, incapable aussi et surtout d'indiquer les motifs pour lesquels la structure de tel être n'est pas identique à la structure de tel autre; la théorie de l'accident n'est – ainsi qu'on s'en rend compte – qu'un simple palliatif, qu'une réponse évasive, qu'une déclaration expresse de totale impuissance.

La science européenne doit beaucoup à Aristote, c'est on ne peut plus certain; on peut trouver dans l'œuvre du Stagirite la source de ses possibilités – et elles sont grandes – mais aussi le point de départ de ses principaux défauts. On se figure mal ce qu'elle serait à l'heure actuelle si elle n'avait pas disposé de cet enseignement qui l'a continuellement nourrie de son suc; on se le figure d'autant plus mal que nous manquons de tout point de comparaison, de tout modèle susceptible d'être mis dans la balance, le savoir exotique étant trop fruste en tant que représentant des civilisations d'un niveau très bas, et la science chinoise – la seule certainement qui échappe à ce reproche – étant destinée, de son côté, à rester à jamais hermétique à nos esprits comme trop éloignée de notre façon d'envisager les choses. Nous pouvons reconnaître tout au plus que notre science offre cette particularité d'être unifiante et totalisante, et qu'elle aurait pu ne pas présenter ce caractère; reconnaître aussi que cette caractéristique en implique une autre qui s'y rattache intimement, à savoir que nos connaissances accusent une maîtrise absolue pour autant qu'elles portent sur le monde inorganique, mais qu'elles s'avèrent excessivement vagues et impuissantes dès que les recherches abordent le terrain de l'organique et du psychique où l'individuel entre en ligne de compte pour fausser tous les calculs qui tentent de l'en abstraire; enfin nous devons reconnaître que notre science est solidement constituée dans ses principes et sa méthode, et cela, en lignes générales, depuis l'antiquité grecque et surtout depuis Aristote, qu'elle ne comporte aucun jeu et que tous les efforts – souvent remarquables – que notre époque tente pour y introduire la connaissance de l'individuel et du concret sont destinés à rester extérieurs et en marge, voire même à se briser à sa surface. A moins qu'ils ne finissent, à force de peser sur cette impénétrable construction, par l'écraser; mais pareille révolution représenterait la ruine même de la pensée grecque, elle ferait douter tout à coup l'humanité d'elle-même, de ses traditions spirituelles les plus familières, de ses possibilités remises ainsi en question, et le monde civilisé ne pourrait envisager de pareilles conséquences sans trembler<sup>1</sup>.

Certaines considérations peuvent cependant modifier – dans une mesure, il est vrai, très limitée – les vues que nous venons d'exposer concernant cette science aristotélécienne qui est, dans le fond, la nôtre. Chaque siècle nous a réservé une vision d'Aristote où, en même temps que le Stagirite lui-même, se reflétait le siècle dans ses préoccupations essentielles, un peu comme le costume historique, au théâtre, trahit, en marge d'un fond permanent, les différentes modes ayant cours

---

<sup>1</sup> Il ne resterait à notre civilisation, dans ce cas, que la ressource de s'attacher à la seule tradition de la logique stoïcienne et à la théorie des «lecta» dont les défauts universellement reconnus reniaient la substitution à l'aristotélisme peu consolant.

aux époques de la représentation. De ce point de vue, nous avons une version actuelle d'Aristote, obtenue plus ou moins à l'insu des interprètes, par le moyen d'une explication des textes qui, même si elle ne dénature rien, favorise certains traits au détriment de certains autres, et fondée, par ailleurs, sur cette part immense de virtualités qui, éparpillées dans une œuvre, constitue le trait caractéristique du génie de cette œuvre. C'est en faisant droit à cette tendance de l'interprétation, que nous nous sommes attaché aux assertions du Stagirite les plus liées aux préoccupations de l'heure présente, assertions symétriques d'après lesquelles il n'y a de science que de l'universel, d'une part, et de réel que l'individu, de l'autre. Loin de constituer les termes d'une contradiction intime du système, ces deux données résument deux points de vue qui se complètent chez le Stagirite, et nous le montrent au seuil d'une vérité qui appartient pleinement à notre époque, puisque nous restons fidèles à la science de nos pères, tout en comprenant pleinement, semble-t-il, que chaque chose de ce monde contient une part de réalité qui lui est propre dans son intimité profonde, et qui n'est pas donnée avec la représentation scientifique que nous en avons. Or, cette merveilleuse retrempe du concept de matière effectuée par Aristote, si nous considérons celle-ci non plus comme un élément de négation mais comme un facteur d'indétermination représentatif de l'individuel, comble presque entièrement ce besoin<sup>1</sup>. Si Aristote n'a insisté sur cette vision des choses que pour se répéter à satiété, notre époque, par contre, est capable d'une insistance autrement profitable visant surtout les conséquences grandes et petites de cette admirable découverte.

Il nous suffit pourtant de mettre cette intuition des choses que nous présente Aristote face à face avec les théories platoniciennes pour en comprendre instantanément la portée; car, pour le *Théétète* de Platon c'est, non point une composante de la réalité, mais le *mal* négateur que représente la matière indéterminée, «ce qui n'est rien, mais peut tout devenir», ce qui est simplement possible et contingent; l'être individuel, chétif mortel, doit, afin de vivre d'heureux jours, se rapporter à l'ordre général, selon les lois de l'existence universelle, conformément à l'excellence du tout par égard aux parties. C'est à un tout autre langage que nous a habitué le Stagirite dans les passages qui ont été commentés dans notre livre; si donc il a, lui aussi, sacrifié l'individu, il convient de faire un dernier retour en arrière pour bien saisir le sens de cet abandon; et peut-être découvrirons-nous que le seul motif n'en est pas donné par la contrainte exercée du fait d'une logique que nous avons montrée infirme, sous ce rapport, ni entièrement par une sorte d'opacité de la part d'un esprit se laissant trop volontiers obséder par le problème du devenir. On pourrait même se demander si le Stagirite n'aurait pas trouvé avantage à mettre au-dessus de l'individu concret, en proie au changement et à la destruction,

---

<sup>1</sup> Nous ne croyons pas superflu de répéter ici la remarque d'après laquelle la matière d'Aristote, principe de l'individu et support du réel concret, n'a rien de commun avec l'élément qui a fondé le matérialisme tel que le définit l'histoire de la philosophie. Cf., pour plus de précision, notre p. 97, note 2, qui donne une définition de la matière chez les Anciens.

un véritable être universel, le pur intelligible constituant le sommet de la hiérarchie, c'est-à-dire l'être le plus réel et, du même coup, le souverain bien. Et ce serait alors cette gradation que les historiens auraient prise pour une opération consistant à éclipser l'individuel derrière l'universel. Il nous reste, pour terminer, à élucider cette dernière question, en nous laissant guider par les matériaux assemblés et utilisés dans le présent ouvrage.

La doctrine de la réalité des Idées est combattue par Aristote, on s'en souvient, par le fait même qu'il s'attaque au transcendantalisme platonicien; sous ce rapport, l'intuition d'une substance concrète et individuelle se trouve enrichie par la réflexion qui la découvre comme l'actualisation de formes par la matière; et c'est sous ce dernier aspect que l'intuition première sert de point d'appui à une théorie qui vient soutenir l'argumentation contre Platon. De ce premier point de vue donc, qui est essentiel, la réalité est comprise non comme une participation à quelque chose qui possède une existence séparée mais tout simplement sous les dehors d'une matière formée, ce qui implique évidemment que la matière seule et en l'absence de toute forme n'est pas douée de réalité, ou, si l'on préfère, qu'elle n'est rien du tout; car, si l'airain dont on va faire la statue possède une existence propre, c'est qu'il est déjà formé à un certain degré, qu'il n'est pas pure matière. Une proposition symétrique semble s'imposer concernant la non-réalité de la forme pure; cependant nous constatons que son établissement manque de toute opportunité s'il s'agit de combattre Platon; en revanche, il risque de maintenir Aristote dans un sensualisme qui le rapproche étrangement d'Anthisthènes et de Protagoras. D'une part, en effet, si Aristote affirme que la matière existe sans la forme et que celle-ci lui vient du dehors, il reconnaît par là même la transcendance de la forme; si cependant il admet que la forme exempte de matière peut constituer une réalité, on n'est pas en droit de conclure à la transcendance, parce que l'on n'est pas obligé de supposer en même temps que ces réalités formelles désirent s'incarner dans quelque chose qui n'est pas elles<sup>1</sup>; on distinguera simplement deux ordres de formes étrangers l'un à l'autre, à savoir le règne des formes matérielles et celui des formes pures. D'autre part, si Aristote se borne à admettre la réalité de la matière formée, il fait de la sensation la mesure de l'être, et du monde sensoriel le réel tout entier; et rien n'entre moins dans ses desseins qu'une pareille limitation; outre que la sensation est déjà, selon lui, l'intellection, l'objet de la connaissance la plus élémentaire étant, non pas τὸ τὸδε, mais τοῖόνδε nous voyons encore que le vrai fond de l'être n'a pas à être cherché dans les parcelles de l'étendue<sup>2</sup>; si bien que le sensualisme d'Aristote, si l'on veut toutefois l'appeler ainsi, n'a rien de commun avec le sensualisme courant. Les êtres adhèrent au monde sublunaire, et c'est cette adhérence – constituant en fin de compte un défaut par le fait qu'elle

---

<sup>1</sup> Ce n'est pas le fait qu'il existerait des idées séparées du corps qui implique la transcendance, mais celui d'après lequel on place derrière des apparences sensibles des idées-substances dont les choses sensibles ne sont que les manifestations.

<sup>2</sup> De même que la vraie nature de la syllabe ne doit pas être cherchée dans les éléments qui la composent.

implique l'indétermination matérielle – qui les actualise en tant qu'individus; mais ce qui est positif dans les êtres individuels c'est la pure forme qui les définit de par sa fonction logique attributive, autrement dit en tant qu'essence, mais les pose aussi forcément dans l'ordre de la réalité. Par là on peut dire que la forme se suffit à elle-même, qu'elle devient le principe de tout être, qu'elle est supérieure à la matière sur le plan même de l'existence au point qu'elle doit tendre à s'affranchir de toute attache matérielle pour parvenir à la perfection qui exclut toute négation et toute indétermination. C'est en cela que l'individu, en tant qu'il s'oppose à l'universel, doit s'effacer devant l'individu qui représente l'universalité par excellence, devant la forme des formes qui est l'être suprême échappant à la privation de la matière, en un mot, Dieu.

En définitive, en considérant, avec Aristote, un être logique et, d'autre part, un être ontologique, nous nous trouvons en présence d'une substance-catégorie mais, d'autre part, d'une substance qui est l'être pur et indéterminé et pas autre chose que l'individu concret. Ce dernier constitue la seule réalité véritable. La persistance tout au long du système d'Aristote de ces deux ordres de substances représentant des valeurs qui ne peuvent s'harmoniser et encore moins se fondre, implique comme conséquence directe le manque d'une ligne unitaire dans la pensée de notre philosophe destiné à constituer un véritable ferment d'anarchie.

Aristote n'a pas cru que l'individuel – constituant pourtant la vraie réalité – fût susceptible d'être objet de science, par cela même qu'il est équivalent à la matérialisation d'une forme, et que la matière qu'il introduit ainsi comme principe propre est impensable parce qu'entièrement indéterminée. Pourtant il nous a paru qu'il avait beaucoup d'éléments en main pour résoudre la difficulté, si c'en est une<sup>1</sup>. D'autre part, le Stagirite passe très facilement, dans sa logique, du point de vue extensif à un point de vue compréhensif; c'est là une contradiction compensatrice dans ses effets. Nous ne voulons pas prétendre cependant qu'il est bon d'introduire une contradiction dans un système philosophique pour en résoudre une seconde, même si cette dernière devait être de beaucoup plus grave. Mais nous remarquons que ce passage assez gênant de l'extension à la compréhension qui aboutit aux définitions exclusivement faites en compréhension n'est que l'effet malheureux et probablement évitable d'un ricochet de ce principe fécond autant que juste d'après lequel l'universel ne s'oppose pas de façon directe à l'individuel.

La logique d'Aristote, du reste, n'est pas entièrement notionaliste. On peut considérer que les normes qu'elle établit servent de schèmes formels à tous les cas d'espèce, c'est-à-dire à tous les contenus qui se présentent, aussi particuliers ou

---

<sup>1</sup> Si, sans crainte de nuire au dogme de l'immanence, Aristote avait consenti à envisager courageusement une valeur matérielle pure, même parfaitement indéterminée et impensable, et, d'autre part, une valeur formelle pure, il aurait abouti, grâce à une conjonction à laquelle l'invitait sa philosophie d'une manière presque irrésistible, à réaliser la synthèse de l'être et du connaître, et le monde moderne se trouverait en présence du problème résolu.

individuels soient-ils. Si bien que la science, par ce système de subsomptions, peut tout de même finir régulièrement par devenir capable de faire porter ses raisonnements sur autre chose que du général. Il y a lieu d'attribuer au Stagirite la production de cette heureuse conjecture philosophique dont les pleins effets n'ont pu se développer qu'après une nouvelle impulsion que nous devons à Kant. Cette idée, élevée au rang d'une doctrine, d'après laquelle une vérité occasionnelle d'un instant peut s'engager, sans perdre sa substance vitale propre, dans les moules généraux de la pensée, est peut-être de nature à résoudre le plus grand débat qui ait divisé les philosophes contemporains. Nous sommes pleinement heureux d'avoir su la trouver à sa source qui est aristotélicienne, même si Aristote et l'Ecole ne l'ont pas envisagée, ainsi que nous l'avons montré, avec une netteté de regard suffisante.





## TABLE DES MATIÈRES

*Les nombres qui précèdent les titres renvoient aux paragraphes,  
ceux qui suivent, aux pages respectives.*

1. Le problème du multiple et le devenir .....	125
2. L'individuel et l'esprit antique.....	127
3. L'individu politique .....	128
4. Le subjectivisme des sophistes; la lutte des socratiques contre le point de vue individualiste.....	130
5. L'universel chez Platon et chez Aristote.....	132
6. Aristote restaurateur du socratisme orthodoxe. Le Platon du Sophiste en face de Speusippe et d'Aristote .....	137
7. Premier aperçu sur l'οὐσία aristotélicienne .....	140
8. L'être ontologique individuel.....	146
9. La conjugaison de la métaphysique et de la logique et le passage à l'universel. Matière et forme .....	148
10. Sur le sensible et l'intelligible. En quoi l'induction est universalisante. Nature du syllogisme inductif. Le concept non extensif .....	151
11. L'universel est au fond le nécessaire. Le contingent, le hasard, la matière; irruption de l'individuel dans le système logique à ce stade. Le hasard et la liberté. La théorie des causes.....	157
12. Nature du syllogisme déductif. Son caractère extensif et les contradictions à ce sujet .....	161
13. La définition signifiant suppression complète de l'individuel. Les obligations auxquelles toute science est astreinte. Réapparition du point de vue compréhensif .....	166
14. Essence et accident. Les substances-catégories .....	168
15. La connaissance médiate et le général en face de la connaissance immédiate et de l'intuition de l'individuel. Comment l'appareil logique conduit Aristote à l'abandon de l'individuel .....	170
16. Le notionalisme d'Aristote et ses limites. Le νοῦς tant qu'organe d'intuition .....	175

---

17. Les universaux; leur nature. La causalité réelle. La connaissance, selon Aristote: connaissance imparfaite de l'homme.....	178
18. La logique comme science théorique et comme science pratique (ou normative). Les schèmes logiques et le fait de la subsomption.....	181
19. Théorie de l'erreur chez Platon et chez Aristote. Les futurs contingents ...	186
20. La science des cadres généraux et les sciences des contenus particuliers.....	188
21. L'intellect passif et l'intellect actif .....	190
22. Dernier aperçu sur la réduction du réel à l'essence. Vérification sur la théorie de l'âme individuelle de notre interprétation.....	194
23. Conclusions.....	197