



METAPHYSIQUE

Aristote

SOMMAIRE

LIVRE A DES TRAITÉS MÉTAPHYSIQUES

Genèse de la sagesse
La sagesse est science des causes
La sagesse est science des causes premières et des premiers principes
La sagesse est sa propre fin
La sagesse est divine
Les causes premières : exposé des doctrines antérieures
La cause matérielle
La cause motrice
Esquisses de la cause finale
Limites de ces théories
Esquisse de la cause formelle : les nombres et les contraires
Théorie moniste des causes
Premiers résultats
La cause formelle : les Idées
Confirmation de la théorie des causes exposée dans la Physique
Difficultés des théories préplatoniciennes des causes
Difficultés de la théorie des Idées
Quelle est l'utilité des Idées ?
La théorie des causes exposée dans la Physique est validée

LIVRE α

La philosophie, science de la vérité
La recherche des causes ne peut aller à l'infini
Divers modes d'argumentation

LIVRE B

Les apories comme méthode
Liste des apories
Y a-t-il une seule science des causes ou plusieurs ?
Y a-t-il une seule science des principes démonstratifs ou plusieurs ?
Y a-t-il une seule science des substances ou plusieurs ?
Existe-t-il d'autres substances que les substances sensibles ?
Les éléments et les principes sont-ils les genres ou les constituants premiers ?
Si les genres sont principes, s'agit-il des premiers ou des derniers ?
La science demande le dépassement des êtres singuliers. Comment ?
Les principes sont-ils un numériquement ou formellement ?
Les principes des êtres corruptibles sont-ils les mêmes que ceux des incorruptibles ?
L'être et l'un sont-ils les substances des êtres ?
Quelles sont les substances des êtres : les corps ou leurs affections et leurs divisions ?
Les principes sont-ils singuliers ou universels, en puissance ou en acte ?

LIVRE Γ

La science de l'être, en tant qu'être
L'être, en tant qu'être, est la substance
Il y a autant de formes d'un que de formes d'être

Le philosophe étudie les formes de l'un et de l'être
Les contraires se ramènent à des principes : l'être et le non-être, l'un et le multiple
Le philosophe examine aussi les axiomes
Le premier axiome est le principe de non-contradiction
Impossibilité de démontrer l'axiome, possibilité de l'établir par réfutation
Un nom n'a pas toutes les significations en même temps
Avoir toutes les significations en même temps est n'en avoir aucune
On en reviendrait au mélange universel
Personne ne croit que tout est, en même temps, ainsi et non ainsi
Essayer de persuader ceux qui sont de bonne foi en difficulté
Origine de leurs difficultés : la seule prise en compte de ce qui change
Autre analyse du changement
Reprise de la même argumentation
Il n'y a pas d'intermédiaire entre les contradictoires
Il est impossible de dire que tout est vrai ou que tout est faux

LIVRE Δ

Principes
Cause
Élément
Nature
Nécessaire
Un, multiple
L'être
Substance
Même, autre, différent, semblable
Opposé, contraire
Antérieur et postérieur
Puissance, impuissance, possible, impossible
Quantité
Qualité
Relatif
Accompli
Limite
Par quoi, par soi
Disposition
Possession, état
Affection
Privation
Posséder, tenir, avoir
Provenir
Partie
Tout, ensemble
Tronqué
Genre
Faux
Coïncident

LIVRE E

Il y a trois philosophies théoriques : physique, mathématique, théologique
Il n'y a pas de science de l'être par coïncidence
Tout n'est pas nécessaire
L'être comme vrai n'est pas un être au sens propre

LIVRE Z

Le premier sens de l'être est la substance
Divergences d'opinion sur les substances
Le substrat n'est pas la substance
Il faut réfléchir à la forme comme substance
Remarques dialectiques sur l'être ce que c'est
L'être ce que c'est se dit en plusieurs sens
Les énoncés par addition sont-ils des définitions ?
Y a-t-il identité entre une chose et son être ce que c'est ?
Analyse des conditions de la génération
Condition principale : quelque chose préexiste
La forme et la matière préexistent, le composé est engendré
Les conditions de la génération spontanée sont les mêmes
La substance est principe de la génération
Il n'y a pas de génération des formes des prédications
La définition est l'énoncé des parties de la forme
Difficultés à déterminer quelles sont les parties de la forme
Il faut distinguer le cas des substances premières de celui des substances composées
Unité de l'énoncé de définition
L'universel n'est pas une substance
Les Idées ne sauraient être des substances
On ne peut définir ce qui est unique, donc on ne peut définir aucune Idée
Les parties des animaux ne sont pas des substances
Ni l'un ni l'être ni les universels ne sont des substances
La substance est la forme par laquelle la matière est quelque chose

LIVRE H

Résultats de l'enquête sur la substance
La substance en puissance et la substance en acte
La définition par les différences est définition de la forme et de l'acte
Distinction entre substance composée et acte
Comparaison entre l'unité de la définition et l'unité du nombre
Il faut dire les causes matérielles les plus proches
Génération, matière, contraires
Retour à la question de l'unité dans les définitions et dans les nombres

LIVRE Θ

La puissance comme puissance de changement
Puissances rationnelles et puissances irrationnelles
Défense de la puissance contre les mégariques
Un possible qui ne se réalise pas n'est pas un impossible
Les puissances rationnelles ne produisent pas en même temps les contraires

Recours à l'analogie pour définir l'acte
Mouvement et acte
Quand peut-on dire qu'une chose est « en puissance » ?
L'acte est antérieur à la puissance et à tout principe de changement
Puissance et acte du bien et du mal
Puissance et acte de l'intellection
Vrai et faux dans les êtres non nécessaires
Vrai et faux dans les êtres nécessaires

LIVRE I

Ce qui est dit « un »
L'être de l'un
L'un comme mesure
L'un, comme l'être, a un sens différent selon chaque prédication
Un et multiple, identique, semblable, autre, différent
La contrariété est la plus grande différence
Contrariété, contradiction, privation
Aucune contrariété n'est un intermédiaire : difficultés du cas de l'égal
Autre difficulté dans l'opposition de l'un et du multiple
Les intermédiaires et les contraires
Le genre est la matière des espèces
Tous les contraires ne font pas une espèce différente
Corruptible et incorruptible sont différents par le genre

LIVRE K

Autre formulation de l'aporie de B
Autre formulation de l'aporie B
Autre formulation des apories de B
Autre formulation des analyses de Γ
Autre formulation du principe de non-contradiction et de l'impossibilité de le démontrer
Autre formulation des arguments de Γ
Autre formulation de quelques passages de Γ
Autre formulation des analyses de E
Autre formulation des analyses de E
Autre formulation des analyses de Physique III
Autre formulation de passages de Physique III et IV
Autre formulation de passages de Physique V
Autre formulation de passages de Physique V
Autre formulation d'un passage de Physique V

LIVRE A

Exposé des points de vue sur la substance
La substance sensible a trois principes et trois causes
Nul besoin des Idées pour rendre compte de la génération
Des êtres différents, les causes sont différentes, mais les mêmes par analogie
Il faut une cause motrice en acte
L'éternité du mouvement suppose une cause éternelle en acte

Cette cause qui est de la nature du beau et du bien est divine
Y a-t-il un ou plusieurs moteurs éternels ?
Examen des théories des astronomes
Il y a un seul ciel
Apories sur l'intellect
Comment la nature du tout possède-t-elle le bien ?

LIVRE M

Deux opinions sur la substance immobile et éternelle : les nombres et les Idées
Les objets mathématiques n'existent pas dans les sensibles
Ils n'existent pas non plus comme substances séparées
Une science peut traiter comme séparés des objets qui n'existent pas à l'état séparé
Le beau dans les sciences mathématiques
Genèse et difficultés de la théorie des Idées
Quelle est l'utilité des Idées ?
Différentes thèses impossibles sur les nombres
Difficultés inhérentes au statut des unités dans les nombres idéaux
Difficultés inhérentes aux théories philosophiques des nombres, idéaux ou non
Poursuite de l'examen des difficultés
Conclusion générale
Aporie de l'universalité de la science et sa solution

LIVRE N

Tous font des contraires les principes
L'un signifie la mesure
Le relatif n'est ni une unité ni un être
Les êtres éternels ne peuvent être composés d'éléments
Cause principale de leurs erreurs : une pensée archaïque du rapport être/non-être
Pourquoi poser l'existence des nombres ?
Engendrer des êtres éternels implique que le bien ne soit pas un principe
De quelle manière les nombres peuvent-ils provenir des principes ?
De quelle manière les nombres pourraient-ils être causes ?

Genèse de la sagesse

Tous les humains ont par nature le désir de savoir. Preuve en est le plaisir qu'ils prennent aux sensations, car elles leur plaisent d'elles-mêmes indépendamment de leur utilité et, plus que les autres, la sensation visuelle. En effet, non seulement pour agir, mais alors même que nous n'envisageons aucune action, nous préférons la vue pour ainsi dire à toutes les autres sensations. La cause en est que, entre les sensations, c'est elle qui nous fait au plus haut point acquérir des connaissances et nous donne à voir beaucoup de différences. Par nature donc, les animaux ont la sensation à la naissance ; mais, pour les uns, de la sensation ne naît pas la mémoire, pour les autres elle en naît. Et c'est pourquoi ces derniers sont plus intelligents et plus aptes à apprendre que ceux qui ne peuvent se souvenir ; sont intelligents sans apprendre tous ceux qui ne peuvent entendre les bruits, par exemple l'abeille et tout autre animal de ce genre, tandis que tous ceux qui, outre la mémoire, possèdent aussi cette sensation apprennent.

Ainsi, tous les animaux, pour vivre, font usage des représentations et des souvenirs, mais participent peu de l'expérience, à l'exception du genre des humains qui, pour vivre, fait aussi usage de l'art et des raisonnements. Pour les humains, l'expérience naît de la mémoire : en effet, les souvenirs nombreux du même objet valent à la fin une seule expérience. Et même l'expérience paraît presque semblable à la science et à l'art ; pour les humains, la science et l'art résultent de l'expérience, car l'expérience a produit l'art, comme le dit Polos, l'inexpérience le hasard. L'art naît lorsque, de nombreuses notions d'expérience, résulte une seule conception universelle à propos des cas semblables. En effet, concevoir que, pour Callias atteint de telle maladie, tel remède est bon, puis pour Socrate, et pour beaucoup de gens dans le même état, pris un par un, cela relève de l'expérience ; mais concevoir que tel remède est utile à tous ceux qui sont tels, définis selon une seule forme, et malades de telle maladie, par exemple les phlegmatiques ou les bilieux qui ont la fièvre du *causos*, cela relève de l'art. Donc du point de vue de l'action, on est d'avis que l'expérience ne diffère en rien de l'art, et même les gens d'expérience réussissent mieux que ceux qui possèdent une définition sans l'expérience. La cause en est que l'expérience est connaissance des singuliers, l'art, des universels ; or les actions et les générations concernent toutes le singulier, car celui qui soigne ne guérit pas l'humain, sauf par coïncidence, mais Callias ou Socrate ou quelque autre de ceux à qui l'on donne un nom de cette manière, et qui se trouve être un humain. Donc quiconque possède la définition sans l'expérience et acquiert la connaissance de l'universel, mais ignore le singulier contenu dans l'universel, se trompera souvent de traitement, car ce que l'on soigne est le singulier.

La sagesse est science des causes

Mais nous pensons pourtant que, du moins, savoir et comprendre appartiennent plus à l'art qu'à l'expérience, et nous concevons que les hommes de l'art sont plus sages que les hommes d'expérience, dans la pensée que, chez tous, la sagesse accompagne plutôt le savoir, et cela parce que les uns savent la cause, les autres non. Car les gens d'expérience savent le fait, mais ignorent le pourquoi, tandis que les autres acquièrent la connaissance du pourquoi, c'est-à-dire de la cause. Pour cette raison aussi, nous jugeons que ceux qui dirigent ont, en chaque domaine, plus de valeur et plus de savoir que ceux qui exécutent et qu'ils sont plus sages parce qu'ils savent les causes de ce qu'ils produisent ; quant aux exécutants, ils produisent comme certains êtres inanimés aussi produisent, sans savoir ce qu'ils produisent, de même que le feu brûle ; donc les êtres inanimés produisent chacun de ces effets par une certaine nature tandis que les exécutants le font par habitude. Et nous jugeons ainsi dans la pensée qu'ils sont plus sages, non parce qu'ils ont plus d'habileté pratique, mais parce qu'ils possèdent la définition et acquièrent

la connaissance des causes. En un mot, le signe qui distingue le savant de l'ignorant est la capacité à enseigner et c'est pourquoi nous pensons que l'art, plus que l'expérience, est science, car les hommes de l'art peuvent enseigner, les autres ne le peuvent pas.

De plus, nous pensons qu'aucune des sensations n'est sagesse ; pourtant, ce sont elles, assurément, les connaissances par excellence des choses singulières, mais sur aucun sujet elles ne disent le pourquoi, par exemple pourquoi le feu est chaud, mais elles disent seulement qu'il est chaud. Donc, en premier lieu, il convient que les humains admirent l'inventeur de n'importe quel art dégagé des sensations communes, non seulement à cause de l'utilité de l'une de ses inventions, mais aussi parce qu'il est un sage et supérieur aux autres ; et quand on invente des arts en plus grand nombre, les uns pour les besoins de la vie, les autres pour l'agrément, il convient de concevoir que les inventeurs de tels arts sont toujours plus sages que ceux des premiers parce que leur science ne vise pas à l'utilité. Ensuite, dès lors qu'ont été acquises toutes les inventions de ce genre, les sciences qui ne visent ni au plaisir ni à la satisfaction des besoins ont été inventées, et d'abord dans les lieux où on a eu du loisir. C'est pourquoi les arts mathématiques sont nés d'abord en Égypte, car là-bas on avait laissé du loisir à la caste des prêtres. Il a été dit, dans les traités éthiques, quelle est la différence entre l'art, la science et les autres activités de même genre.

La sagesse est science des causes premières et des premiers principes

La raison pour laquelle nous tenons maintenant ces propos est que tous conçoivent que ce qu'on appelle sagesse traite des causes premières et des premiers principes ; par conséquent, comme on l'a dit auparavant, l'homme d'expérience semble plus sage que ceux qui ont une sensation quelle qu'elle soit, l'homme de l'art que les hommes d'expérience, celui qui dirige un art que celui qui exécute, et les sciences théoriques semblent plus sagesse que les sciences productrices. Il est donc évident que la sagesse est une science qui traite de certains principes et de certaines causes.

Mais, puisque nous cherchons cette science, voici ce qu'il faudra examiner : de quelles sortes de causes et de quelles sortes de principes la sagesse est science. Si donc on prenait les conceptions que nous avons du sage, peut-être, à partir de là, une réponse serait-elle plus manifeste. Nous concevons d'abord que le sage a la science de toutes choses dans la mesure du possible sans avoir une science de chacune d'elles en particulier ; ensuite, que celui qui est capable de connaître ce qu'il est difficile et malaisé à un humain de connaître, celui-là est un sage, car sentir est commun à tous, donc facile et nullement sage ; en outre, que le plus rigoureux et le plus apte à enseigner les causes est le plus sage en toute science ; qu'entre les sciences, celle qu'on choisit pour elle-même et pour l'amour du savoir est plus sagesse que celle qu'on choisit pour ses applications ; que celle qui commande est plus sagesse que celle qui obéit, car il ne faut pas que le sage reçoive des ordres, mais qu'il en donne, ni qu'il obéisse à un autre, mais que le moins sage lui obéisse. Tels sont donc la nature et le nombre des conceptions que nous avons de la sagesse et des sages.

Parmi ces conceptions, il en est une selon laquelle la science de toutes choses appartient nécessairement à qui possède au plus haut point la science de l'universel, car celui-là connaît, d'une certaine manière, tous les substrats, et le plus universel, c'est presque ce dont il est le plus difficile aux humains d'acquérir la connaissance, car c'est ce qui est le plus éloigné des sensations ; d'autre part, les sciences les plus exactes sont celles qui traitent au plus haut point des objets premiers, car celles qui découlent de principes moins nombreux sont plus exactes que celles que l'on appelle sciences par addition, par exemple, l'arithmétique est plus exacte que la géométrie. Mais de plus, la science théorique des causes est aussi assurément la plus apte à instruire, car ceux qui enseignent sont ceux qui, sur chaque sujet, énoncent les causes et d'autre part, savoir, c'est-à-dire avoir la science en vue des causes, appartient au plus haut point à la

science de ce qui est au plus haut point objet de science. En effet, celui qui choisit la science pour elle-même choisira, de préférence à tout, la science la plus haute : telle est la science de ce qui est au plus haut point objet de science. Or sont au plus haut point objets de science les objets premiers, c'est-à-dire les causes, car, par eux et à partir d'eux, on acquiert aussi la connaissance des autres choses, mais non la connaissance de ces objets et de ces causes par celle des substrats. La science la plus propre à commander, et plus propre à commander que celle qui est à son service, est celle qui acquiert la connaissance de la fin en vue de laquelle chaque chose doit être faite, c'est-à-dire le bien de chaque chose et globalement le meilleur dans la nature entière.

La sagesse est sa propre fin

Donc, d'après tout ce qui a été dit, le nom recherché revient à la même science : car il faut que ce soit la science qui étudie les premiers principes et les premières causes ; et en effet, le bien, c'est-à-dire la fin, est une des causes. Elle n'est pas productrice, cela est évident même d'après les premiers philosophes. C'est en effet par l'étonnement que les humains, maintenant aussi bien qu'au début, commencent à philosopher, d'abord en s'étonnant de ce qu'il y avait d'étrange dans les choses banales, puis, quand ils avançaient peu à peu dans cette voie, en s'interrogeant aussi sur des sujets plus importants, par exemple sur les changements de la Lune, sur ceux du Soleil et des constellations et sur la naissance du Tout. Or celui qui est en difficulté et qui s'étonne se juge ignorant (c'est pourquoi celui qui aime les mythes est d'une certaine façon philosophe, car le mythe se compose de choses étonnantes) ; par conséquent, s'il est vrai qu'ils ont philosophé pour échapper à l'ignorance, ils cherchaient manifestement à avoir la science pour savoir et non en vue de quelque utilité. En témoigne le cours même des événements, car on disposait de presque tout ce qui est nécessaire à la vie et de ce qui la rend facile et agréable quand on a commencé la recherche d'une sagesse de cette sorte. À l'évidence donc, nous ne la recherchons pour aucun autre profit, mais, de même que l'humain qui a sa fin en lui-même et non en un autre, à ce que nous disons, est libre, de même nous la recherchons dans l'idée qu'elle est la seule science libre, car cette science est la seule à avoir sa fin en elle-même.

La sagesse est divine

C'est pourquoi on pourrait à juste titre juger que sa possession n'est pas humaine (de bien des façons en effet la nature humaine est esclave, ce qui faisait dire à Simonide que « seul un dieu peut posséder ce privilège ») et que, pour l'homme, il ne vaut pas la peine de rechercher la science qui est à sa mesure. Si les poètes disent vraiment quelque chose qui vaille et si l'envie est dans la nature divine, il est normal qu'elle survienne surtout à ce sujet et que tous les esprits supérieurs soient malheureux. Mais il n'est pas possible que la divinité soit envieuse (d'après le proverbe, les aèdes disent beaucoup de mensonges) et il ne faut pas penser qu'une autre science est plus précieuse qu'une telle science, car la plus divine est aussi la plus précieuse. Elle seule sera divine de deux façons : en effet, la science que le dieu possédera au plus haut point et qui traitera des choses divines est divine entre les sciences. Or celle-là seule possède ces deux caractères : en effet, de l'avis de tous, le dieu est au nombre des causes et il est un certain principe, et le dieu, lui seul ou lui surtout, pourra posséder une telle science ; les autres sciences sont donc toutes plus nécessaires qu'elle, mais aucune ne lui est supérieure. Cependant il nous faut, dans la possession de cette science, nous placer en quelque sorte d'un point de vue contraire à celui du début de nos recherches. En effet, tous partent, nous l'avons dit, de l'étonnement que les choses soient ce qu'elles sont, comme pour les mouvements spontanés des marionnettes ou comme à propos des solstices ou de l'incommensurabilité de la diagonale, car tous ceux qui n'en ont pas encore étudié la cause trouvent étonnant que quelque chose ne se mesure pas par l'unité

la plus petite. Mais il faut, selon le proverbe, aboutir au contraire et au meilleur, comme dans ces exemples, quand on comprend ; rien en effet n'étonnerait autant un géomètre que si la diagonale était commensurable. Quelle est donc la nature de la science recherchée et quel est le but que doivent atteindre la recherche et la démarche dans sa totalité, voilà qui est dit.

Les causes premières : exposé des doctrines antérieures

Puisque, manifestement, il faut acquérir la science des causes principales (car nous déclarons savoir chaque chose quand nous pensons acquérir la connaissance de sa cause première), puisque les causes se disent en quatre sens et que, parmi ces causes, nous l'affirmons, l'une est la substance, c'est-à-dire l'être ce que c'est (car le pourquoi remonte en dernier à la définition et le pourquoi premier est cause et principe), la deuxième est la matière, c'est-à-dire le substrat, la troisième le principe d'où part le mouvement, la quatrième est la cause opposée à celle-là, la fin et le bien (car c'est l'accomplissement de toute génération et de tout mouvement), bien que nous ayons suffisamment étudié ces causes dans nos traités sur la nature, écoutons encore ceux qui, avant nous, se sont engagés dans l'examen des êtres et ont recherché la vérité en philosophes. De fait, il est évident qu'eux aussi énoncent certains principes et certaines causes. Il y aura donc, à les examiner, quelque avantage pour la recherche présente : en effet, ou bien nous trouverons un autre genre de cause ou bien nous aurons plus de confiance en celles qui sont énoncées maintenant.

La cause matérielle

La plupart des premiers philosophes pensèrent que seuls les principes d'espèce matérielle sont les principes de tout. Ce à partir de quoi en effet tous les êtres existent, à partir de quoi ils naissent en premier et en quoi finalement ils sont détruits, c'est-à-dire la substance qui demeure alors que changent ses affections, ils déclarent que c'est l'élément et le principe des êtres, et c'est pourquoi ils pensent que rien ne naît ni ne périt, dans la pensée que cette nature est toujours sauvegardée. De même que nous ne déclarons ni que Socrate naît simplement chaque fois qu'il devient beau ou musicien, ni qu'il meurt chaque fois qu'il perd ces manières d'être parce que le substrat demeure, c'est-à-dire Socrate lui-même, cela n'est vrai d'aucune autre chose non plus, car il faut une certaine nature, une ou plusieurs, d'où naissent les autres choses parce que cette nature-là est sauvegardée.

Cependant ils ne s'accordent pas tous sur le nombre et la forme d'un tel principe. Thalès, le fondateur de cette sorte de philosophie, affirme que c'est l'eau ; c'est pourquoi aussi il a déclaré que la terre flotte sur l'eau, conception qu'il tirait peut-être de la constatation que la nourriture de toutes choses est humide, que le chaud même en naît et en vit (or ce à partir de quoi il y a génération est le principe de tout), tirant donc cette conception de là et du fait que les semences de toutes choses ont une nature humide et que l'eau est, pour les choses humides, le principe de leur nature. Mais certains pensent que les tout premiers des Anciens aussi, bien avant la génération actuelle, les premiers théologiens, ont eu cette conception sur la nature ; en effet, ils ont fait d'Okéanos et de Téthys les parents de la génération et ils ont fait de l'eau, celle que les poètes appellent le Styx, le serment des dieux, car le plus ancien est le plus respectable et le plus respectable est le serment. Ainsi donc il ne serait peut-être pas évident que cette opinion de la plus haute antiquité concernât vraiment la nature ; on dit pourtant que Thalès s'est prononcé en ce sens sur la cause première (car personne ne jugerait bon de placer Hippon parmi eux à cause de la vulgarité de sa pensée). Anaximène et Diogène placent l'air avant l'eau et, parmi les corps simples, lui donnent la préférence comme principe ; pour Hippase de Métaponte et Héraclite d'Éphèse, c'est le feu. Empédocle pose les quatre corps simples comme principes, en ajoutant à ceux déjà cités un quatrième, la terre, car ils demeurent toujours et n'ont

pas de génération sauf par leur quantité plus ou moins grande, s'assemblant pour former l'un et se désassemblant à partir de l'un. Anaxagore de Klazomènes, né avant lui, mais dont les travaux sont postérieurs, déclare qu'il y a une infinité de principes ; en effet, presque tous les homéomères, comme l'eau ou le feu, naissent et périssent ainsi, déclare-t-il, seulement par assemblage et désassemblage, ils ne naissent ni ne périssent autrement, mais ils demeurent éternellement.

La cause motrice

Donc, d'après ces philosophes, on pourrait juger que la seule cause est celle qu'on appelle cause d'espèce matérielle ; mais tandis qu'ils allaient ainsi de l'avant, la réalité elle-même leur a frayé la voie et les a contraints à continuer leur recherche, car si toute génération et toute corruption découle autant qu'on veut d'une seule chose ou d'un plus grand nombre, pourquoi cela arrive-t-il et quelle en est la cause ? En effet, ce n'est sûrement pas le substrat qui produit lui-même son propre changement ; je veux dire que, par exemple, le bois et le bronze ne sont ni l'un ni l'autre responsables de leur propre changement, que ce n'est pas le bois qui fait le lit ni le bronze qui fait la statue, mais autre chose est responsable du changement. Chercher cela, c'est chercher l'autre principe, le principe d'où part le mouvement, comme nous le dirions nous-même. Donc ceux qui, tout au début, se sont attachés à cette sorte de recherche tout en affirmant l'unité du substrat n'ont trouvé aucune difficulté. Mais quelques-uns au moins de ceux qui soutiennent l'unité du substrat, comme vaincus par cette recherche, affirment que l'un et la nature entière sont immobiles, non seulement selon la génération et la corruption (car cela est ancien et tous sont d'accord là-dessus), mais même selon tout autre changement, et cette façon de penser leur appartient en propre. En fait, parmi ceux qui affirment l'unité du Tout, aucun n'arrive à concevoir une telle cause sauf Parménide, et cela dans la mesure où il pose l'existence non seulement d'une cause, mais en quelque sorte de deux. Certes, ceux qui en produisent un plus grand nombre, par exemple le chaud et le froid ou le feu et la terre, ont davantage la possibilité de dire quelque chose qui vaille, car ils se servent du feu en tant qu'il possède la nature motrice, de l'eau, de la terre et des choses telles pour le contraire.

Esquisses de la cause finale

Après ces philosophes et parce que de tels principes se révélaient insuffisants à engendrer la nature des êtres, à nouveau sous la contrainte, comme nous l'avons dit, de la vérité elle-même, on a cherché le principe suivant. En effet, que certains êtres soient en un bel et bon état, et que les autres le deviennent, sans doute ni le feu ni la terre ni rien d'autre de tel n'en sont vraisemblablement la cause, et il n'est pas non plus vraisemblable qu'ils l'aient pensé ; il ne convenait pas non plus d'abandonner une affaire d'une telle importance à la spontanéité et au hasard. Donc, lorsque quelqu'un affirma que l'intelligence se trouve, aussi bien dans la nature que chez les animaux, comme la cause de l'ordre et de tout arrangement, il se montra avisé en comparaison de ses prédécesseurs qui parlaient à la légère. Or il est manifeste, nous le savons, qu'Anaxagore était adepte de ces opinions, mais on les impute avant lui à Hermotime de Klazomènes. Donc ceux qui ont des conceptions de cette sorte ont posé en même temps que la cause du beau est principe des êtres et qu'un tel principe est ce à partir de quoi le mouvement appartient aux êtres.

On pourrait soupçonner Hésiode d'avoir cherché, le premier, une telle explication, ainsi que tout autre penseur qui a posé comme principe l'amour ou le désir dans les êtres, par exemple aussi Parménide. En effet, quand il construit la génération du Tout, il affirme qu'« elle a songé à faire d'Amour le premier de tous les dieux », et Hésiode dit : « Avant tout il y eut Chaos, puis Terre au large sein [...] et Amour qui se distingue entre tous les immortels » parce qu'il doit exister

dans les êtres une certaine cause qui mettra en mouvement les choses et les fera marcher ensemble. Comment faut-il donc les départager pour dire qui est le premier ? Qu'il soit permis d'en décider plus tard. Mais puisqu'il était manifeste que les contraires des biens sont aussi présents dans la nature, qu'il n'y a pas que l'ordre et la beauté, mais aussi le désordre et la laideur et que les maux sont plus nombreux que les biens, et les laideurs que les beautés, alors un autre a introduit l'amitié et la discorde, chacune des deux étant cause de l'un ou l'autre de ces deux effets ; car, si l'on saisit la pensée selon sa suite logique et non selon les balbutiements d'Empédocle, on trouvera que l'amitié est cause des biens, la discorde cause des maux. Par conséquent, si on affirmait qu'en un certain sens Empédocle dit que le mal et le bien sont des principes et qu'il est le premier à le dire, on aurait peut-être raison, s'il est vrai que la cause de tous les biens est le bien lui-même.

Limites de ces théories

Donc, jusqu'ici, ces philosophes, comme nous le disons, ont manifestement saisi deux causes que nous avons distinguées nous-même dans nos traités sur la nature, la matière et l'origine du mouvement, obscurément toutefois et sans sûreté, comme combattent des soldats sans entraînement : car eux aussi portent souvent de tous côtés de beaux coups, mais pas plus que ces soldats ne le font par science ces philosophes n'ont l'air de savoir ce qu'ils disent ; il est manifeste, en effet, qu'ils n'utilisent presque pas ces causes, sauf de façon fragmentaire. Ainsi, Anaxagore se sert de l'intelligence comme d'un expédient en vue de la production du monde, et chaque fois qu'il est en difficulté pour dire par quelle cause quelque chose est nécessaire, alors il la tire en avant, mais dans les autres cas, il préfère alléguer, comme cause de ce qui vient à être, tout plutôt que l'intelligence.

Quant à Empédocle, s'il se sert des causes plus que lui, c'est pourtant de façon bien insuffisante et sans y trouver d'accord avec lui-même ; ce qui est vrai du moins, c'est que souvent, pour lui, l'amitié désassemble et la discorde assemble.

Chaque fois en effet que le Tout, sous l'empire de la discorde, se désunit en ses éléments, le feu, ainsi que chacun des autres éléments, retrouve son unité ; inversement, chaque fois que, sous l'empire de l'amitié, ils se rassemblent pour former l'un, nécessairement, de nouveau, les parties de chacun se désassemblent.

Ainsi Empédocle, à la différence de ses devanciers, a le premier introduit cette cause en la divisant, en faisant du principe du mouvement non une seule cause, mais deux causes différentes et contraires. De plus, il a été le premier à dire que ce qu'on appelle les éléments d'espèce matérielle sont quatre ; en réalité, il ne se sert pas des quatre, mais il fait comme s'ils étaient seulement deux, d'un côté le feu par soi, de l'autre ses opposés comme s'ils étaient une nature unique, la terre, l'air et l'eau ; on peut s'en rendre compte d'après ses poèmes. C'est donc en ces termes, disons-nous, qu'il a parlé des principes et tel en est le nombre.

Leucippe et son disciple Démocrite déclarent que le plein et le vide sont les éléments et ils les appellent l'être et le non-être. L'un d'eux, le plein et le solide, est l'être, et le vide est le non-être (c'est aussi pourquoi ils affirment que l'être n'existe pas davantage que le non-être parce que le corps n'existe pas non plus davantage que le vide) et ce sont les causes des êtres en tant que matière. Et de même que ceux qui posent l'unité de la substance fondamentale génèrent les autres choses par les affections de cette substance, posant le rare et le dense comme principes des modifications, de la même façon ceux-ci aussi affirment que les différences sont les causes des autres choses. Et ils disent que ces différences sont trois : la figure, l'ordre et la position. Ils affirment en effet que l'être ne diffère que par la configuration, l'arrangement et l'orientation ; or la configuration est la figure, l'arrangement est l'ordre et l'orientation est la position. En effet, A diffère de N par la figure, AN de NA par l'ordre, Z de N par la position. Quant au mouvement, à son origine et à la façon dont il sera la propriété des êtres, eux aussi, à peu près

comme les autres, ont négligé cela avec insouciance. Voilà donc, au sujet des deux causes, comme nous le disons, où en sont arrivées, semble-t-il, les recherches de nos devanciers.

Esquisse de la cause formelle : les nombres et les contraires

Du temps de ces philosophes et avant eux, ceux que l'on appelle pythagoriciens ont les premiers touché aux mathématiques ; ils les firent avancer et, nourris de ces sciences, ils pensèrent que les principes de ces êtres mathématiques étaient les principes de tous les êtres. Puisque les nombres étaient par nature les premiers d'entre ces êtres mathématiques, ils croyaient observer en eux beaucoup de similitudes avec ce qui est et vient à être, plus que dans le feu, la terre et l'eau : ainsi telle propriété des nombres est la justice, telle autre est l'âme, c'est-à-dire l'intelligence, une autre l'instant critique, et semblablement, pour ainsi dire, de chacune des autres propriétés ; et de plus, ils voyaient dans les nombres les propriétés et les rapports qui régissent les accords musicaux. Puisque, d'une part, les autres choses, en leur nature entière, paraissaient semblables aux nombres, que, d'autre part, les nombres étaient ce qui est premier dans toute la nature, ils conçurent que les éléments des nombres sont les éléments de tous les êtres et que le ciel tout entier est accord musical et nombre. Et toutes les concordances qu'ils trouvaient, dans les nombres et les accords musicaux, avec les affections du ciel et avec ses parties comme avec son ordonnance entière, ils les rassemblaient et les accordaient. Et s'il y avait quelque part un manque, ils s'employaient à mettre la continuité dans toute leur doctrine. Voici un exemple de ce que je veux dire : puisque le nombre dix semble être une chose accomplie et embrasser l'ensemble de la nature des nombres, ils affirment aussi que les corps qui se déplacent dans le ciel sont au nombre de dix, mais, puisque neuf seulement sont visibles, ils en créent un dixième, l'antiterre. Sur ces sujets, nous nous sommes expliqués plus précisément dans d'autres ouvrages.

Mais, si nous y revenons, c'est pour apprendre aussi d'eux de quels principes ils posent l'existence et comment ils en arrivent aux causes qu'on a dites. Or eux aussi considèrent manifestement que le nombre est principe, comme matière pour les êtres et comme leurs affections et leurs états ; que les éléments des nombres sont le pair et l'impair dont le second est fini et le premier infini ; que l'un résulte de ces deux éléments, car il est à la fois pair et impair, que le nombre résulte de l'un, et que le ciel tout entier, comme on l'a dit, est nombres.

D'autres disent que les principes de ces mêmes choses sont au nombre de dix qu'ils énumèrent en série : limite/illimité, impair/pair, un/multiple, droite/gauche, mâle/femelle, repos/mouvement, droit/courbe, lumière/obscurité, bien/mal, carré/rectangle. C'est une conception de cette sorte que semble avoir eue aussi Alcéméon de Crotona et il a sûrement reçu cette doctrine des pythagoriciens ou eux de lui, car Alcéméon a exprimé des avis très proches des leurs. Il déclare en effet que la plupart des choses humaines vont par deux, en énonçant les contrariétés non de manière définie, comme ils le font, mais au hasard, comme blanc/noir, sucré/acide, bien/mal, grand/petit. Ce philosophe en a donc lancé de manière indéfinie sur tout le reste, alors que les pythagoriciens ont fait connaître le nombre et la nature de leurs contrariétés. De ces deux doctrines, il est possible de retenir au moins que les contraires sont les principes des êtres, et de l'une des deux, combien et quels ils sont. Pourtant, sur la question de savoir comment on peut les rapprocher des causes dont on a parlé, il n'y a pas d'explication claire de leur part, mais ils semblent ranger leurs éléments en quelque sorte dans l'espèce matérielle, car ils affirment que la substance se forme et est façonnée à partir de ces éléments en tant que constituants. Avec cela, on a suffisamment étudié la pensée des Anciens qui énoncent la pluralité des éléments de la nature.

Théorie moniste des causes

Mais il en est qui ont exprimé une conception du Tout comme une nature unique, sans l'avoir fait tous de la même manière, convenablement et selon la nature. En fait, eu égard à notre examen actuel des causes, l'exposé qui les concerne n'a aucune pertinence (car ils ne font pas comme certains physiologues qui posent en principe l'unité de l'être et pourtant la génèrent en quelque sorte à partir de la matière de l'un, mais ils ont une doctrine différente ; en effet, les premiers ajoutent le mouvement et génèrent du moins le Tout, tandis qu'eux affirment que le Tout est immobile) ; néanmoins, jusque-là, il y a une parenté avec notre examen présent. Parménide, en effet, semble s'être attaché à l'un selon la raison, Mélissos à l'un selon la matière ; c'est pourquoi le premier affirme que l'un est limité, le second qu'il est illimité. Xénophane qui, le premier d'entre eux, a soutenu la théorie de l'un (on dit en effet que Parménide est son disciple) n'a donné aucun éclaircissement et ne semble pas toucher à la question de l'une ou l'autre nature de l'un, mais il tourne ses regards vers le ciel dans sa totalité et affirme que l'un est le dieu. Il faut donc, comme nous l'avons dit, laisser ceux-là de côté pour notre recherche actuelle, et même complètement deux d'entre eux, parce que leur pensée est un peu trop grossière : Xénophane et Mélissos. Mais Parménide qui fait davantage attention semble peut-être dire quelque chose qui vaille. En effet, puisqu'il soutient qu'en comparaison de l'être, le non-être n'est rien, il pense que nécessairement il existe une seule chose, l'être et rien d'autre (nous avons fait sur ce point un exposé plus clair dans nos traités sur la nature) ; mais, contraint de suivre les phénomènes et concevant que l'un est d'ordre rationnel et le multiple d'ordre sensible, il revient à deux causes et à deux principes qu'il nomme chaud et froid, comme s'il disait feu et terre. De ces causes, il range le chaud du côté de l'être, et l'autre du côté du non-être.

Premiers résultats

Donc, à partir de ce qui a été dit et d'après les sages qui ont pris part jusqu'à maintenant à la discussion, voici ce que nous avons appris : des premiers, le principe corporel, car l'eau, le feu, et les choses de cette sorte sont des corps (pour les uns, un seul principe corporel, pour les autres plusieurs, mais les uns et les autres posent les principes comme étant d'espèce matérielle) ; de certains autres, cette cause et en outre celle d'où part le mouvement, elle-même unique chez les uns, double chez les autres. Donc, jusqu'aux philosophes italiques, et eux mis à part, les autres ont soutenu sur ces causes des théories trop faibles, sauf, comme nous l'avons dit, quand ils se trouvent mettre en œuvre deux causes et que l'une d'elles, celle d'où part le mouvement, est unique pour les uns, double pour les autres. Les pythagoriciens ont énoncé de la même façon deux principes, mais ils y ont ajouté ceci qui même leur est propre : le limité et l'infini ne sont pas, ont-ils pensé, des natures différentes, par exemple du feu, de la terre, ou quelque autre chose de ce genre, mais l'infini lui-même et l'un lui-même sont la substance des choses dont ils sont les prédicats ; c'est pourquoi, pensent-ils, la substance de toute chose est nombre. Telles sont donc leurs explications sur ces sujets, et ils ont commencé à parler du ce que c'est, c'est-à-dire à définir, mais ils en ont traité trop simplement. En effet, ils définissaient superficiellement et pensaient que ce à quoi en premier appartenait la définition énoncée était la substance de la chose, comme si on pensait que double et la dyade sont la même chose parce que le double appartient d'abord à deux. Pourtant l'être du double et l'être de la dyade ne sont probablement pas la même chose ; sinon l'un sera plusieurs, ce qui leur arrivait à eux aussi. Voilà donc ce que l'on peut prendre chez nos devanciers autres que Platon.

La cause formelle : les Idées

Après les philosophies qu'on a dites survint la doctrine de Platon, en accord à bien des égards avec eux, mais avec des particularités en comparaison de la philosophie italique. Dès sa jeunesse en effet, familier d'abord de Cratyle et des opinions d'Héraclite selon lesquelles tous les sensibles s'écoulaient sans cesse et ne sont pas objets de science, il a gardé aussi plus tard ces conceptions. Mais, comme Socrate s'occupait de questions éthiques et non de la nature dans son ensemble, que pourtant, dans ce domaine, il cherchait l'universel et qu'il a, le premier, arrêté sa réflexion sur les définitions, Platon l'approuva et, à cause de la nature de cette recherche, pensa qu'elle a lieu d'être pour des objets autres que les sensibles et non pour les sensibles : la définition commune de l'un quelconque des sensibles est, en effet, impossible, du moins s'ils sont en perpétuel changement. Il appela donc Idées de telles définitions des êtres et affirma que les sensibles sont à part de ces Idées et tous nommés d'après elles, car, par participation, la plupart des choses qui ont même signification ont le même nom que les formes. En ce qui concerne la participation, il changea seulement le nom : en effet, les pythagoriciens affirment que les êtres existent par imitation des nombres, Platon par participation, ne changeant que le nom. Cependant ils ont en commun d'avoir négligé de chercher ce que peut être la participation ou l'imitation des formes.

De plus, il affirme qu'à côté des sensibles et des formes, il existe un intermédiaire, les objets mathématiques, qui diffèrent d'une part des sensibles en ce qu'ils sont éternels et immobiles, d'autre part des formes en ce qu'ils sont un grand nombre d'objets semblables, tandis que chaque forme en elle-même est seulement une. Puisque les formes sont causes de tout le reste, il a pensé que leurs éléments étaient les éléments de tous les êtres, que donc, comme matière, le grand et le petit sont des principes, mais que, comme substance, c'est l'un, car c'est à partir d'eux, par participation à l'un, que les nombres sont les formes. Pourtant, quand il disait que l'un est substance et que ce n'est sûrement pas en étant un être différent qu'il est dit un, il était très proche des pythagoriciens, et il disait, de la même manière qu'eux, que les nombres sont causes de la substance des autres êtres. Mais substituer la dyade à l'infini, qu'ils concevaient comme un, et former l'infini à partir du grand et du petit, cela lui est propre ; et en outre, il affirme que les nombres sont en dehors des sensibles, tandis qu'ils affirment que les réalités mêmes sont des nombres et qu'ils ne posent pas les objets mathématiques comme des intermédiaires. Or poser l'un et les nombres en dehors des réalités, à la différence des pythagoriciens, et introduire les formes, il l'a fait à cause de sa recherche dans les discours (car ses prédécesseurs ne connaissaient pas la dialectique) et, d'autre part, il a fait de la dyade l'autre nature parce que les nombres, à l'exception des nombres premiers, se génèrent facilement à partir d'elle comme à partir d'une matière molle. C'est pourtant le contraire qui se produit, car ce n'est pas vraisemblable ainsi. En effet, ils font venir beaucoup de choses de la matière, alors que la forme n'engendre qu'une fois, mais on voit que d'une seule matière vient une seule table, tandis que celui qui applique la forme, même seul, fait beaucoup de tables. Il en est de même pour le mâle relativement à la femelle, car la femelle est fécondée par un seul accouplement, tandis que le mâle féconde beaucoup de femelles ; or ce sont des images de ces principes.

Telles sont donc les explications de Platon sur ce qui est en question. D'après ce qu'on a dit, il est manifeste qu'il s'est seulement servi de deux causes, le ce que c'est et la cause selon la matière, car les formes sont les causes du ce que c'est pour tout le reste, tandis que l'un est cause pour les formes ; et si l'on cherche quelle est la matière qui est substrat, de laquelle se disent les formes dans le cas des sensibles et, dans le cas des formes, l'un, il est manifeste que c'est la dyade, le grand et le petit ; de plus, il a attribué à chacun des deux éléments chacune des causes du bien et du mal, comme, selon nous, l'ont fait aussi dans leur recherche certains des philosophes précédents, par exemple Empédocle et Anaxagore.

Confirmation de la théorie des causes exposée dans la Physique

Nous avons examiné en peu de mots et sommairement qui se trouve avoir parlé des principes et de la vérité, et comment ; nous en tirons pourtant au moins ce résultat qu'aucun de ceux qui parlent de principe et de cause n'en a nommé qui ne soient parmi ceux que nous avons distingués dans nos traités sur la nature, mais tous touchent manifestement à ces principes et causes de quelque manière, quoique obscurément. Les uns en effet parlent du principe comme matière, qu'ils en admettent un ou plusieurs et qu'ils le posent comme corporel ou incorporel, par exemple Platon quand il parle du grand et du petit, les italiques de l'infini, Empédocle du feu, de la terre, de l'eau et de l'air, Anaxagore du nombre infini des homéomères. Ainsi tous ces philosophes se sont attachés à cette sorte de cause et en outre tous ceux qui parlent d'air ou de feu ou d'eau ou de quelque chose de plus dense que le feu, mais de plus léger que l'air ; tel est en effet, aux dires de certains, l'élément premier. Donc ces philosophes se sont seulement attachés à cette cause, d'autres à chercher d'où vient le principe du mouvement, par exemple tous ceux qui font, de l'amitié et de la discorde ou de l'intelligence ou de l'amour, des principes ; aucun pourtant n'a proposé clairement ni l'être ce que c'est ni la substance, mais ceux qui les expriment sont surtout ceux qui posent les formes, car ils ne conçoivent les formes pour les sensibles et l'un pour les formes ni comme matière ni non plus comme principe d'où part le mouvement (ils affirment plutôt que ce sont des causes d'immobilité et de repos), mais ils présentent les formes comme l'être ce que c'est de chacune des autres choses et l'un comme l'être ce que c'est des formes. Quant à la fin des actions, des changements et des mouvements, d'une certaine manière ils disent qu'elle est une cause, mais ils n'en parlent pas ainsi ni de la manière précisément dont elle est naturellement cause. Ceux en effet qui nomment l'intelligence ou l'amitié posent ces causes comme un bien, toutefois ils n'en parlent pas comme fin de l'être ou de la génération d'un être quelconque, mais comme si les mouvements trouvaient en elles leur point de départ. De même aussi, ceux qui déclarent que l'un ou l'être sont une nature de cette sorte affirment bien qu'ils sont la cause de la substance, mais non qu'ils sont la fin de l'être ou de la génération, si bien qu'il leur arrive en quelque sorte de dire et de ne pas dire que le bien est une cause, car ils ne le disent pas au sens simple, mais par coïncidence. Donc, que nos distinctions au sujet des causes, de leur nombre et de leur nature, soient justes, tous ces philosophes semblent nous en rendre témoignage, puisqu'ils ne peuvent atteindre une autre cause ; qu'outre cela, il faille rechercher les principes, ou tous de cette manière ou selon l'une de ces manières, c'est évident. Après cela, parcourons les difficultés qui peuvent résulter de la manière dont chacun d'eux s'est exprimé et a pris position au sujet des principes.

Difficultés des théories préplatoniciennes des causes

Tous ceux qui posent l'unité du Tout et une seule nature comme matière, matière corporelle et possédant une grandeur, se trompent évidemment de bien des façons : ils posent en effet les seuls éléments des corps, non ceux des incorporels, alors qu'il existe aussi des incorporels ; et quand ils entreprennent de dire les causes de la génération et de la corruption et qu'ils traitent de la nature de toutes choses, ils suppriment la cause du mouvement ; de plus, ils se trompent parce qu'ils ne posent ni la substance ni le ce que c'est comme cause de quelque chose et, outre cela, parce qu'ils citent facilement n'importe lequel des corps simples comme principe (sauf la terre) sans examiner comment ils s'engendrent mutuellement, je veux dire le feu, l'eau, la terre et l'air, car ils naissent les uns des autres soit par assemblage, soit par désassemblage, ce qui fait la plus grande différence pour l'antériorité et la postériorité. D'un côté, en effet, le plus élémentaire de tous semblerait être le premier dont ils naissent par assemblage ; or un tel élément serait le corps formé des parties les plus petites et le plus léger. C'est pourquoi tous ceux qui posent le feu comme principe s'accorderaient parfaitement avec ce raisonnement ;

chacun des autres aussi admet que l'élément des corps est quelque chose de tel. En tout cas, aucun de ceux qui en citent un seul n'a soutenu que la terre est l'élément, évidemment à cause de la grosseur de ses parties, mais chacun des trois autres éléments a trouvé un partisan : les uns affirment en effet que c'est le feu, d'autres l'eau, d'autres l'air. Pourquoi donc pourtant ne citent-ils pas aussi la terre, comme le font la plupart des gens qui affirment en effet que tout est terre ? Et même Hésiode affirme que la terre est le premier des corps, si ancienne et populaire se trouve être cette conception. Donc, selon ce raisonnement, qu'on cite un de ces éléments autre que le feu ou qu'on le pose comme plus dense que l'air ou plus léger que l'eau, on ne saurait parler correctement. D'un autre côté, si ce qui est postérieur par la génération est antérieur par nature et si ce qui est cuit et assemblé est postérieur par la génération, ce serait le contraire et l'eau serait antérieure à l'air, la terre à l'eau.

Ainsi, quant à ceux qui posent une seule cause telle que nous l'avons dite, voilà le sujet traité ; mais le résultat est le même si l'on en pose plusieurs comme Empédocle qui affirme que la matière consiste en quatre corps, car nécessairement les mêmes conséquences se produisent aussi pour lui, mais d'autres lui sont propres. Nous voyons en effet que les choses naissent les unes des autres, puisque le même corps ne reste pas toujours feu ou terre (ces sujets ont été abordés dans nos traités sur la nature) et quant à savoir s'il faut poser une seule cause des choses en mouvement ou deux, on doit penser que cela n'a pas du tout été traité correctement ni convenablement. En général, l'altération est nécessairement supprimée chez ceux qui parlent ainsi, car le froid ne viendra pas du chaud, ni le chaud du froid. En effet, quelque chose subirait ces contraires eux-mêmes, et il y aurait une seule nature qui deviendrait feu et eau, ce qu'il nie. Quant à Anaxagore, si l'on concevait qu'il parle de deux éléments, on le concevrait surtout pour une raison qu'il n'a pas articulée complètement lui-même, mais il aurait pourtant de toute nécessité suivi ceux qui l'y auraient conduit. En effet, bien qu'il soit absurde, pour d'autres raisons aussi, de prétendre qu'au début tout était mélangé, parce qu'il s'ensuit obligatoirement l'existence préalable de choses sans mélange, parce qu'il n'est pas naturel que n'importe quoi se mélange avec n'importe quoi et, outre cela, parce que les affections et les coïncidents seraient séparés des substances (car c'est des mêmes choses qu'il y a mélange et séparation), cependant, si on le suivait en articulant complètement ce qu'il veut dire, peut-être serait-il manifeste que ce qu'il dit est assez nouveau. En effet, quand rien n'était distinct, il n'y avait évidemment rien de vrai à énoncer sur cette substance, je veux dire par exemple que ce n'était ni blanc ni noir ni gris ni d'une autre couleur, mais c'était nécessairement incolore, sinon il y aurait eu une de ces couleurs. Semblablement, pour cette même raison, c'était aussi sans saveur et sans aucune autre qualité semblable, car cela ne pouvait être ni qualité ni quantité ni quelque chose ; en effet, l'une des formes que l'on énumère tour à tour serait sa propriété, et cela est impossible quand tout est mélangé ; de fait, il y aurait déjà eu distinction ; mais il affirme que tout était à l'état de mélange sauf l'intelligence, et qu'elle seule est sans mélange et pure. Ainsi, à partir de cela, il lui arrive de dire que les principes sont l'un (car il est simple et sans mélange) et l'autre tel que nous posons l'indéfini avant qu'il ne soit défini et qu'il ne participe d'une forme quelconque ; ainsi, il ne parle ni correctement ni clairement, mais il veut signifier pourtant une doctrine très proche des doctrines postérieures, et plus encore des manières de voir actuelles.

Mais, dira-t-on, ces philosophes sont seulement familiers des raisonnements sur la génération, la corruption et le mouvement, car ils recherchent presque uniquement les principes et les causes d'une telle substance, tandis que tous ceux qui prennent en considération tous les êtres et qui posent que, parmi les êtres, les uns sont sensibles, les autres non, appliquent évidemment leur examen aux deux genres ; c'est pourquoi on pourrait s'occuper plutôt de savoir à leur propos s'ils ont raison ou tort, en vue de l'examen des questions qui se présentent à nous maintenant. Donc ceux qu'on appelle pythagoriciens se servent de principes et d'éléments plus éloignés des sensibles que ceux des physiologues (c'est qu'ils n'ont pas reçu leurs principes des sensibles, car les objets mathématiques font partie des êtres sans mouvement, excepté ceux dont traite

l'astronomie) ; pourtant leurs raisonnements et leurs travaux portent en tout sur la nature. En effet, ils génèrent le ciel et observent avec soin ce qui se passe dans ses parties, dans ses affections, dans ses fonctions, et ils épuisent à cela leurs principes et leurs causes, parce qu'ils sont d'accord avec les autres philosophes de la nature pour penser que l'être est un être justement autant qu'il est sensible et contenu dans ce qu'on appelle le ciel.

Mais leurs causes et leurs principes, comme nous l'avons dit, ils les déclarent suffisants pour remonter même jusqu'aux plus hauts des êtres auxquels ils s'adaptent mieux qu'aux discours sur la nature. Pourtant, de quelle façon y aura-t-il mouvement si l'on admet seulement comme principes la limite et l'illimité, l'impair et le pair ? Ils n'en disent rien, non plus qu'ils ne disent comment sont possibles, sans mouvement ni changement, la génération et la corruption ou les actions des corps qui se déplacent dans le ciel. De plus, qu'on leur accorde que la grandeur résulte de ces principes ou que ce soit montré, pourtant de quelle manière y aura-t-il d'une part des corps légers et d'autre part des corps lourds ? Car à partir de ce qu'ils admettent et affirment, ils ne disent rien de plus sur les corps mathématiques que sur les corps sensibles. C'est pourquoi ils n'ont pas dit la moindre chose qui vaille sur le feu, la terre ou les autres corps de cette sorte, parce que, je pense, ils ne disent rien de particulier sur les sensibles. De plus, comment faut-il comprendre que, d'une part, les affections du nombre et le nombre soient causes de ce qui est et vient à être dans le ciel, depuis l'origine comme maintenant, et que, d'autre part, il n'existe aucun autre nombre que ce nombre dont le monde est composé ? En effet, chaque fois que l'opinion et l'instant critique sont, à leurs yeux, dans telle partie du ciel, et, un peu au-dessus ou au-dessous, l'injustice et la décision ou le mélange, et qu'ils en donnent comme démonstration que, d'une part, chacune de ces choses est un nombre et que, d'autre part, il se trouve déjà dans ce lieu une quantité de grandeurs qui y demeurent parce que ces affections-là suivent naturellement chacun des lieux, est-ce que ce nombre qui est dans le ciel est le même que celui qu'il faut prendre comme étant chacune de ces grandeurs, ou est-ce un autre différent de celui-là ?

Platon, en effet, affirme que c'en est un autre ; pourtant il pense, lui aussi, que ces grandeurs aussi bien que leurs causes sont des nombres, mais que les nombres intelligibles sont causes, tandis que les premiers sont sensibles.

Difficultés de la théorie des Idées

Laissons donc maintenant les pythagoriciens, car c'est assez s'occuper d'eux. Ceux qui posent les Idées, en cherchant d'abord à saisir les causes des êtres d'ici, ont introduit d'autres êtres en nombre égal à ceux-là, comme si, voulant compter, on croyait ne pouvoir le faire à cause du trop petit nombre des êtres et qu'on les multiplie pour arriver à les compter. En effet, les formes sont presque égales en nombre, ou non inférieures, aux choses dont ils cherchent les causes et d'où ils sont partis pour arriver aux formes, car pour chaque chose, même en dehors des substances, il existe une forme homonyme des autres choses dont il y a l'unité d'une multiplicité, qu'elles soient d'ici ou éternelles. De plus, aucune des manières selon lesquelles nous démontrons l'existence des formes ne les rend manifestes, car de quelques-unes ne résulte pas nécessairement une déduction et de quelques autres résultent des formes même pour des choses dont, à notre avis, il n'y a pas de forme. En effet, selon les arguments que l'on tire des sciences, il y aura des formes de tout ce dont il y a des sciences et, selon l'unité d'une multiplicité, il y en aura même des négations ; et, du fait de penser une chose quand elle a péri, il y en aura des choses périssables puisqu'il en existe une représentation. De plus, parmi les arguments les plus précis, les uns produisent des Idées des relatifs dont nous affirmons qu'il n'existe pas de genre par soi, les autres énoncent le troisième homme.

En général, les arguments pour les formes détruisent des choses à l'existence desquelles nous tenons plus qu'à celle des Idées. En effet, il en résulte que ce qui est premier est, non la dyade,

mais le nombre, que le relatif est antérieur au par soi, et tout ce que certains adeptes des opinions concernant les Idées ont dit de contraire aux principes. En outre, en suivant la conception qui nous fait affirmer l'existence des Idées, il y aura des formes non seulement des substances, mais aussi de beaucoup d'autres choses (car la pensée est une, non seulement concernant les substances, mais aussi à l'égard de tout le reste, et les sciences ne portent pas seulement sur la substance, mais aussi sur d'autres choses) et mille autres conséquences de cette sorte. De toute nécessité, selon les opinions sur les formes, s'il est possible d'en participer, il est nécessaire qu'il y ait seulement des Idées des substances. En effet, la participation n'a pas lieu par coïncidence, mais il doit y avoir participation à chaque forme en ce qu'elle ne se dit pas d'un substrat (je veux dire par exemple que, si une chose participe du double en soi, elle participe aussi de l'éternel, mais par coïncidence, car c'est par coïncidence que le double est éternel) de sorte que les formes seront substance. Or les mêmes formes signifient une substance ici comme là-bas ; ou alors, que signifiera l'affirmation qu'il y a quelque chose en dehors des choses d'ici, qui est l'unité d'une multiplicité ? Et si la forme des Idées et de ce qui en participe est la même, ce sera quelque chose de commun (pourquoi, en effet, pour les dyades périssables et pour les dyades multiples, mais éternelles, y aura-t-il la même dyade unique plutôt que pour la dyade en soi et la dyade quelconque ?). Et si ce n'est pas la même forme, ce serait des homonymes et tout à fait comme si on appelait être humain Callias et le morceau de bois sans voir une quelconque communauté entre eux.

Quelle est l'utilité des Idées ?

De toutes les difficultés, la plus grande serait de dire enfin en quoi les formes sont utiles aux sensibles, qu'ils soient éternels ou soumis à la génération et à la corruption, car elles ne sont, pour eux, causes d'aucun mouvement ni d'aucun changement. Mais de plus, elles n'aident en rien pour la science des autres choses (de fait, elles n'en sont pas la substance, car elles seraient en elles) et elles ne contribuent pas à leur être, puisqu'elles ne sont certes pas des constituants des choses qui participent d'elles. En effet, peut-être serait-on d'avis qu'elles sont causes à la manière dont le blanc est cause de la blancheur de ce à quoi il est mêlé, mais il est trop facile d'ébranler cet argument qu'ont tenu d'abord Anaxagore, puis Eudoxe et d'autres, car il est facile de rassembler beaucoup d'impossibilités contre une telle opinion.

Mais il n'est pas vrai non plus que les autres choses proviennent des formes, en aucun des sens habituels de « provenir ». Quant à dire qu'elles sont des modèles et que les autres choses participent d'elles, c'est parler pour ne rien dire et faire des métaphores poétiques. Qu'est-ce donc qui travaille les yeux fixés sur les Idées ? Il est possible que soit et que vienne à être une chose quelconque semblable à une autre sans en être une copie ; par conséquent, que Socrate existe ou qu'il n'existe pas, il viendrait à être un être tel que Socrate ; il en irait ainsi évidemment même si Socrate était éternel. Et il y aura plusieurs modèles d'une même chose, donc plusieurs formes, par exemple l'animal et le bipède pour l'être humain et, en même temps aussi, l'humain en soi. En outre, les formes seront les modèles non seulement des sensibles, mais aussi d'elles-mêmes, par exemple le genre comme genre des espèces, de sorte que la même chose sera modèle et copie. En outre, il peut sembler impossible que la substance existe séparément de ce dont elle est la substance. En conséquence, comment les Idées, si elles sont les substances des réalités, existeraient-elles séparément ? Ainsi il est dit dans le *Phédon* que les formes sont causes de l'être et de la génération ; pourtant, malgré l'existence des formes, les choses qui en participent ne viennent pas à être s'il n'existe pas ce qui les mettra en mouvement, et il en vient à être beaucoup d'autres, comme une maison ou une bague, dont nous affirmons qu'il n'existe pas de forme. Par conséquent à l'évidence, il est possible aussi que les autres choses existent et viennent à être du fait de causes telles que celles qui produisent aussi les choses dont on vient de parler.

En outre, si les formes sont des nombres, comment peuvent-elles être causes ? Est-ce parce que les êtres sont des nombres différents, par exemple tel nombre est un humain, tel autre est Socrate et tel autre Callias ? Pourquoi donc ces nombres-là sont-ils causes pour ces nombres-ci ? En effet, que les uns soient éternels, les autres non, cela ne fera pas non plus de différence. Si la raison en est que les choses d'ici sont des rapports numériques, par exemple l'harmonie, il est évident qu'il y a du moins quelque unité dont les nombres sont les rapports. Si donc cela est quelque chose, la matière, manifestement les nombres, eux aussi, seront des rapports d'une chose à une autre. Je veux dire par exemple que, si Callias est un rapport numérique de feu, de terre, d'eau et d'air, l'idée aussi sera un nombre de certains autres substrats ; et l'être humain en soi, qu'il soit ou non un nombre, sera pourtant un rapport numérique de certaines choses, non un nombre et ce n'est pas non plus pour ces raisons qu'il y aura un nombre. En outre, de plusieurs nombres naît un nombre unique, mais de plusieurs formes, comment naîtra-t-il une forme unique ? Et si ce n'est pas d'elles, mais des unités contenues dans le nombre, par exemple dans la myriade, comment sont les unités ? En effet, qu'elles soient de même forme, qu'elles ne le soient pas, il en résultera beaucoup d'absurdités si elles ne sont ni identiques entre elles ni toutes différentes de toutes, car en quoi différencieront-elles puisqu'elles sont sans propriété ? En effet, ces conceptions ne sont ni raisonnables ni en accord avec l'intellection. De plus, il sera nécessaire de construire un autre genre de nombre sur lequel portera l'arithmétique, et tous ceux que certains appellent intermédiaires, comment et à partir de quels principes existent-ils ? Ou encore, pourquoi y aura-t-il des intermédiaires entre nos nombres et les nombres idéaux ? En outre, des unités contenues dans la dyade, chacune viendra de quelque dyade antérieure ; pourtant c'est impossible. En outre, pourquoi le nombre qui résulte d'une addition d'unités est-il un ?

De plus, à ce qu'on a dit s'ajoute que, si les unités sont différentes, il faudrait parler comme tous ceux qui énoncent deux ou quatre éléments. En effet, chacun d'eux appelle élément, non pas ce qui est commun, comme le corps, mais le feu et la terre, qu'il existe quelque chose de commun, le corps, ou non. Mais en réalité, on s'exprime comme si l'un était, comme le feu ou l'eau, un homéomère. S'il en est ainsi, les nombres ne seront pas des substances, mais à l'évidence, si toutefois il existe quelque un en soi et qu'il soit un principe, l'un se dit en plusieurs sens ; car autrement c'est impossible. Voulant ramener les substances aux principes, nous produisons les longueurs à partir du court et du long, c'est-à-dire d'une sorte de petit et de grand, la surface à partir du large et de l'étroit, le corps à partir du haut et du bas ; pourtant comment la surface contiendra-t-elle la ligne, ou le solide la ligne et la surface ? Car le large et l'étroit sont un genre différent du haut et du bas. Donc, de même qu'un nombre ne se trouve pas dans ces genres, parce que le beaucoup et le peu sont un genre différent de ceux-là, il est évident qu'aucun autre des genres supérieurs n'appartiendra aux inférieurs ; mais de plus, le large n'est pas non plus le genre du haut, car le volume serait une surface. En outre, à partir de quoi les points seront-ils constituants de la ligne ? Platon donc contestait aussi énergiquement ce genre comme étant une opinion de géomètre, et il appelait principe de la ligne (cela, il le posait souvent) les lignes indivisibles. Pourtant il est nécessaire qu'elles aient une limite ; par conséquent, à partir du raisonnement qui fonde l'existence de la ligne, le point aussi existe.

D'une façon générale, alors que la sagesse recherche la cause des êtres visibles, nous l'avons laissée de côté (car nous ne disons rien de la cause d'où vient le principe du changement) et, en croyant énoncer leur substance, nous affirmons l'existence d'autres substances, mais pour dire comment celles-ci sont substances des êtres visibles, nos explications sont creuses, car « participer », comme nous l'avons dit aussi auparavant, ne veut rien dire. Donc, ni avec ce que précisément nous voyons être cause pour les sciences et par quoi produisent toute intelligence et toute nature, ni avec cette cause dont nous affirmons qu'elle est un des principes, les formes n'ont aucun lien, mais les mathématiques sont devenues, pour les contemporains, la philosophie, bien qu'ils prétendent qu'il ne faut les étudier qu'au bénéfice du reste. De plus, on pourrait

concevoir que la substance qui est sous-jacente, au sens d'une matière, est trop mathématique et qu'elle est prédicat et différence de la substance et de la matière plutôt que matière ; par exemple le grand et le petit correspondent à ce que les physiologues appellent le rare et le dense qu'ils déclarent être les premières différences du substrat, car ce sont un excès et un manque. Au sujet du mouvement, si ces propriétés sont mouvement, d'évidence les formes seront en mouvement ; sinon, d'où est venu le mouvement ? En effet, l'examen de la nature est totalement ruiné. Ce qui semble facile, montrer que tout est un, ne réussit pas, car, par l'ecthèse, tout ne devient pas un, mais un certain un lui-même, si l'on accorde tout, et pas même cela si l'on n'accorde pas que l'universel est un genre ; or cela est impossible dans un certain nombre de cas. N'ont aucune explication non plus les longueurs, les surfaces et les solides qui viennent après les nombres, ni la manière dont ils sont ou seront, ni quelle puissance ils ont ; car ils ne peuvent être des formes (puisqu'ils ne sont pas des nombres), ni les intermédiaires (puisque ceux-ci sont des objets mathématiques), ni les corruptibles, mais manifestement encore un autre quatrième genre.

En général, rechercher les éléments des êtres sans faire de distinction, alors qu'ils se disent en plusieurs sens, est rendre leur découverte impossible, en particulier quand, de cette façon, on recherche de quels éléments ils sont constitués. De quels éléments, en effet, sont constitués le faire, le subir ou le rectiligne, on ne peut sans doute pas le comprendre, mais si on le peut, ce sera seulement pour les éléments des substances ; c'est pourquoi chercher ou croire posséder les éléments de tous les êtres est une erreur. Comment apprendrait-on même les éléments de tous les êtres ? Car, à l'évidence, quand on est en train d'acquérir une connaissance, il n'est pas possible de la posséder antérieurement. De même, en effet, que celui qui apprend la géométrie peut avoir antérieurement d'autres connaissances, alors qu'il ne connaît rien à l'avance des objets de la science dont il commence l'apprentissage, il en va assurément de même aussi pour les autres sciences, de sorte que, s'il y a une science de toutes choses, telle que certains l'affirment, celui-là se trouverait n'avoir auparavant aucune connaissance. Pourtant, tout apprentissage se fait au moyen de connaissances antérieures, de toutes ou de certaines, aussi bien l'apprentissage par démonstration que celui par définition (car il faut que les éléments de la définition soient connus à l'avance et familiers) ; de même aussi pour l'apprentissage par induction. Mais de plus, s'il se trouvait que cette science de toutes choses est innée, ce serait un prodige que nous ignorions posséder la plus haute des sciences. En outre, comment acquerra-t-on la connaissance des éléments dont cette science est composée et comment rendra-t-on cela évident ? Car cela aussi fait difficulté. En effet, il y aurait contestation comme à propos de quelques syllabes : car les uns affirment que *za* est fait de *s*, *d* et *a*, tandis que d'autres affirment que ce n'est aucun des sons connus, mais un son différent. De plus, ce dont il y a sensation, comment le connaîtrait-on sans avoir la sensation ? Il le faudrait pourtant, si du moins ces éléments sont ceux dont toutes choses sont faites, de même que les sons composés sont faits d'éléments propres au son.

La théorie des causes exposée dans la Physique est validée

Donc, que les causes énoncées dans les traités sur la nature semblent être recherchées par tous et que, hors de celles-là, nous ne puissions en énoncer aucune, cela est évident d'après les propos précédents ; mais il est évident qu'elles ont été énoncées vaguement et, d'une certaine manière, toutes ont été énoncées auparavant, d'une autre manière elles ne l'ont pas été du tout. Car la première philosophie semble balbutier sur tout, parce qu'elle est jeune et à ses débuts, puisque même Empédocle affirme que l'os existe par la proportion ; et cela est l'être ce que c'est, c'est-à-dire la substance de la chose. Mais alors, il est également nécessaire que la proportion soit les chairs et chacune des autres parties du corps, sinon pas même une. En effet, c'est par là que la chair, l'os et chacune des autres parties existeront et non par la matière que ce philosophe appelle

feu, terre, eau et air. Mais, alors qu'il aurait nécessairement reconnu cela si un autre l'avait énoncé, il ne l'a pas énoncé clairement. Donc sur ces causes, on s'est aussi expliqué précédemment ; mais revenons encore sur toutes les difficultés soulevées par ces mêmes causes, car peut-être, à partir de là, aurons-nous des ressources pour les difficultés ultérieures.

La philosophie, science de la vérité

L'étude de la vérité est d'un côté difficile, de l'autre facile. Preuve en est que nul ne peut l'atteindre comme il convient ni tous la manquer, mais que chacun dit quelque chose sur la nature et, seul, n'ajoute rien ou peu à la vérité, tandis que de tous ensemble naît une œuvre d'importance. Par conséquent, s'il en va, semble-t-il, comme quand précisément nous citons le proverbe « qui manquerait la porte ? », de cette manière l'étude serait facile ; mais posséder le tout sans pouvoir en posséder une partie montre la difficulté de cette étude. Peut-être aussi, la difficulté étant de deux sortes, la cause en est-elle non dans les choses, mais en nous. En effet, le rapport des yeux des chauves-souris à la lumière du jour est le même que celui de l'intelligence de notre âme aux choses les plus manifestes de toutes par nature. Non seulement il est juste d'être reconnaissant envers ceux dont on peut partager les opinions, mais même envers ceux qui expriment des avis plus superficiels, car eux aussi ont apporté une contribution, puisqu'ils ont exercé avant nous leur compétence. En effet, si Timothée n'avait pas existé, il nous manquerait beaucoup de mélodies, mais sans Phrynis, il n'y aurait pas eu Timothée. Il en va de même aussi pour ceux qui ont exprimé leur avis sur la vérité : en effet, de quelques-uns nous avons reçu certaines opinions, mais les autres ont été la cause de l'existence de ceux-là. On a raison aussi d'appeler la philosophie science de la vérité, car l'accomplissement de la science théorique est vérité, celui de la science pratique est œuvre. En effet, même s'ils examinent comment sont les choses, les praticiens en étudient non la cause par soi, mais la cause relative au cas présent. Or nous ne connaissons pas le vrai sans la cause. Et chaque chose par laquelle la propriété de même définition appartient aussi aux autres choses est cause au plus haut point entre toutes les autres ; par exemple le feu est chaud au plus haut point, car il est aussi la cause de la chaleur pour les autres choses ; par conséquent, est le plus vrai ce qui est cause de vérité pour ce qui vient après. C'est pourquoi les principes des êtres éternels sont toujours nécessairement les plus vrais, car ils ne sont pas vrais de temps en temps et n'ont pas de cause de leur être, mais eux le sont pour les autres, si bien que chaque chose a autant de vérité que d'être.

La recherche des causes ne peut aller à l'infini

Mais de plus, qu'il existe un principe et que les causes des êtres ne soient pas en nombre infini, ni en ligne droite ni selon la forme, c'est évident. En effet, pour la matière, il n'est pas possible que telle chose résulte de telle autre à l'infini (par exemple, la chair de la terre, la terre de l'air, l'air du feu et cela sans arrêt), ni pour le principe d'où part le mouvement (par exemple que l'homme soit mis en mouvement par l'air, l'air par le Soleil, le Soleil par la discorde et cela sans limites). De même, la fin ne peut pas non plus aller à l'infini : la marche pour la santé, la santé pour le bonheur, le bonheur pour autre chose et ainsi toujours une chose pour une autre ; il en est de même pour l'être ce que c'est. De fait, dans les termes moyens entre un dernier et un premier, le premier est nécessairement la cause de ceux qui le suivent. En effet, s'il nous fallait dire lequel des trois est cause, nous dirons le premier, car ce n'est sûrement pas le dernier, parce que ce qui termine n'est cause de rien, mais ce n'est pas non plus le terme moyen, car il n'est cause que d'une chose (il est sans importance qu'il soit un ou plusieurs, en nombre infini ou fini). Or, des choses infinies de cette manière et de l'infini en général, toutes les parties sont également des termes moyens jusqu'au terme présent ; en conséquence, si rien n'est premier, absolument rien n'est cause. Mais aussi, il n'est pas possible non plus d'aller à l'infini vers le bas, le haut ayant un principe, de sorte que du feu naisse l'eau, de l'eau la terre et ainsi toujours quelque autre genre. En effet, « ceci vient de cela » se dit de deux façons, non au sens où l'on

dit que « ceci est après cela » (par exemple, à la suite des jeux Isthmiques, les jeux Olympiques), mais comme l'homme vient de l'enfant qui change ou comme l'air vient de l'eau.

Dans le premier cas, nous déclarons que l'homme vient de l'enfant, comme l'engendré de ce qui s'engendre ou ce qui est accompli de ce qui s'accomplit, car il y a toujours un intermédiaire : de même que, entre l'être et le non-être, il y a la génération, de même aussi il y a ce qui vient à être entre ce qui est et ce qui n'est pas, car celui qui apprend devient savant ; et c'est ce que veut dire que le savant vient à être de celui qui apprend ; dans l'autre cas, l'eau vient de l'air par disparition de l'un des deux. C'est pourquoi le premier cas ne comporte pas de réversibilité et l'enfant ne vient pas de l'homme, car ce qui s'engendre ne s'engendre pas à partir de la génération, mais il est après la génération ; en effet, c'est aussi ainsi que le jour s'engendre de l'aube parce qu'il vient après ; c'est pourquoi l'aube non plus ne s'engendre pas du jour. Dans l'autre cas, il y a réversibilité. Mais dans les deux cas il est impossible d'aller à l'infini ; car d'un côté, les intermédiaires ont nécessairement un accomplissement, de l'autre, il y a réversibilité, car la disparition de l'un des deux est la génération de l'autre. En même temps, il est impossible que le premier périsse puisqu'il est éternel : en effet, puisque la génération ne peut remonter à l'infini, nécessairement le premier qui, par sa destruction, a généré quelque chose n'était pas éternel. De plus, la fin est un accomplissement, et tel qu'il n'est pas en vue d'autre chose, mais le reste est en vue de lui, de sorte que, si le dernier est tel, il n'y aura pas infini, alors que, s'il n'est rien de tel, il n'y aura pas de fin. Mais ceux qui imaginent l'infini ne se rendent pas compte qu'ils détruisent la nature du bien ; pourtant personne n'entreprendrait aucune action s'il ne devait arriver à un terme. Il n'y aurait pas non plus d'intelligence dans les êtres, car celui du moins qui a une intelligence agit toujours en vue de quelque chose, c'est-à-dire en vue d'un terme, car l'accomplissement est un terme. Mais l'être ce que c'est non plus ne peut être ramené à une autre définition redondante, car toujours la définition d'avant est plus définition que celle d'après et là où il n'y a pas de premier, il n'y a pas non plus de suivant. En outre, ceux qui s'expriment ainsi détruisent la science, car il n'est pas possible de savoir avant d'arriver aux indivisibles ; et il n'y a pas de connaissance, car comment est-il possible de penser des infinis de cette sorte ? En effet, ce n'est pas comme pour la ligne qui ne s'arrête pas selon les divisions, mais qu'il n'est pas possible de penser sans l'arrêter (c'est pourquoi celui qui parcourra la ligne infinie n'en comptera pas les sections), mais il est aussi nécessaire de concevoir la matière dans ce qui est en mouvement ; et il n'y a d'être pour rien d'infini, sinon, l'être de l'infini n'est en tout cas pas infini. Mais de plus, même si les formes des causes étaient infinies en nombre, pas même ainsi il ne serait possible de connaître, car nous pensons savoir quand nous connaissons les causes, mais il n'est pas possible de parcourir l'infini par addition en un temps fini.

Divers modes d'argumentation

Le succès des leçons dépend des habitudes, car nous trouvons bon qu'on nous parle comme nous en avons l'habitude ; ce qui rompt avec les habitudes ne paraît pas avoir la même valeur, mais être plus inintelligible et plus étrange par manque d'habitude, car l'habituel est familier. Combien grande est la force de l'habituel, les coutumes le montrent où les fables de l'enfance, à cause de l'habitude, ont plus de force que la connaissance raisonnée à leur sujet. Donc les uns n'approuvent pas qui leur parle un langage non mathématique, d'autres qui leur parle un langage sans exemple, d'autres trouvent bon qu'on ait recours au témoignage d'un poète. Les uns veulent un discours rigoureux en tout, mais la rigueur ennuie les autres, soit parce qu'ils ne peuvent suivre, soit parce qu'ils y voient de la petitesse d'esprit. En effet, la rigueur possède quelque chose de tel qu'elle semble à certains indigne d'un homme libre, dans les raisonnements au même titre que dans les contrats. C'est pourquoi il faut avoir été instruit de la manière dont il faut accueillir les arguments en chaque science, tant il est absurde de chercher en même temps la science et le mode d'argumentation de la science ; ni l'une ni l'autre n'est facile à

saisir. L'exactitude rigoureuse des mathématiques ne doit pas être recherchée en tout, mais seulement dans les objets qui n'ont pas de matière. C'est pourquoi le mode d'argumentation des mathématiques n'est pas celui de la physique, car sans doute la nature tout entière contient de la matière. Voilà pourquoi il faut examiner d'abord ce qu'est la nature, car il sera ainsi mis en évidence de quels objets traite la physique et s'il appartient à une science ou à plusieurs de considérer les causes et les principes.

Les apories comme méthode

Il est nécessaire, en vue de la science recherchée, que nous abordions d'abord les sujets sur lesquels on doit d'abord être en difficulté. Ce sont tous ceux sur lesquels certains ont eu des conceptions différentes à propos de ces causes et de ces principes, et tout sujet qui, outre ceux-là, se trouve avoir été négligé. Il est avantageux, à qui veut trouver une issue, de bien distinguer les difficultés, car l'issue ultérieure est solution des difficultés antérieures ; or il n'est pas possible de trouver une solution quand on ignore ce qui enchaîne, mais c'est la difficulté où se trouve la pensée sur la question qui le révèle. En effet, là où elle est en difficulté, ce qu'elle éprouve est très proche de ce qu'éprouvent les enchaînés, car il est impossible, à elle comme à eux, d'aller de l'avant. C'est pourquoi il faut avoir déjà auparavant examiné tous les obstacles, pour ces raisons et du fait que ceux qui cherchent sans avoir d'abord distingué les difficultés sont semblables à ceux qui ne savent où aller et qui, en outre, ne savent même pas reconnaître si, à un moment, ils ont trouvé ou non ce qu'ils cherchaient ; car, dans ce cas, l'aboutissement de la recherche n'est pas évident, tandis qu'il l'est pour qui a d'abord été en difficulté. De plus, se trouve nécessairement en meilleure position pour juger celui qui a écouté, comme des parties adverses, tous les raisonnements en désaccord.

Liste des apories

La première difficulté concerne les questions que nous avons distinguées dans notre préambule : revient-il à une seule science ou à plusieurs d'étudier les causes ? Et revient-il à cette science de s'occuper seulement des premiers principes de la substance, ou aussi des principes à partir desquels tous font des démonstrations, par exemple : peut-on affirmer et nier en même temps une seule et même chose, ou non ? et les autres principes de cette sorte. Et si elle traite de la substance, est-ce une seule science qui traite de toutes les substances ou y en a-t-il plusieurs ; et s'il y en a plusieurs, sont-elles toutes de même genre ou faut-il dire que les unes sont des sagesse, tandis que les autres sont autre chose ? Au nombre des recherches nécessaires, en voici encore une : faut-il affirmer seulement l'existence des substances sensibles ou d'autres aussi à côté de celles-là, et sont-elles d'une seule sorte ou ont-elles plusieurs genres, comme l'affirment ceux qui posent les formes et les objets mathématiques entre ces formes et les substances sensibles ? Il faut donc, comme nous l'affirmons, examiner ces questions et aussi se demander si l'étude concerne seulement les substances, ou aussi les coïncidents par soi des substances ; et, en outre, le même et l'autre, le semblable, le dissemblable et la contrariété, l'antérieur et le postérieur, et toutes les autres notions de cette sorte dont les dialecticiens essaient de faire l'examen en partant des seules opinions reçues, à quelle science revient-il de les étudier toutes ? De plus, pour tout ce qui est coïncident par soi de ces notions, il faut examiner non seulement ce qu'est chacun, mais aussi si un seul est le contraire d'un seul autre. Et les principes et les éléments sont-ils les genres ou les constituants en lesquels chaque chose se divise ? Et si ce sont les genres, s'agit-il de tous ceux qui sont dits en dernier, au-dessus des indivisibles, ou des premiers ? Par exemple, est-ce animal ou humain qui est principe et qui existe davantage, à côté de la chose singulière ? Il faut surtout chercher et s'efforcer de savoir s'il existe ou non, à côté de la matière, quelque chose qui est cause par soi, si cette cause est séparable ou non, si elle est, en nombre, une ou plusieurs, et s'il existe, à côté du composé (je parle de composé chaque fois que quelque chose est prédicat de la matière), quelque chose qui est cause ou rien, ou s'il en existe pour certains êtres et non pour d'autres, et quels sont ces êtres. En outre, les principes sont-ils limités numériquement ou formellement, qu'ils soient dans les énoncés ou dans le substrat ? Des corruptibles et des incorruptibles les principes sont-ils les

mêmes ou différents ? Les principes sont-ils tous incorruptibles ou ceux des corruptibles sont-ils corruptibles ? De plus, difficulté de toutes la plus ardue et la plus grande, l'un et l'être sont-ils, comme le disaient les pythagoriciens et Platon, non pas autre chose, mais la substance des êtres ? Ou bien ils ne sont pas la substance des êtres, mais le substrat est autre chose, à la façon dont Empédocle affirme que c'est l'amitié, un autre le feu, un autre l'eau ou l'air. Et les principes sont-ils universels ou comme les choses singulières ? Et sont-ils en puissance ou en acte et, en outre, le sont-ils autrement que selon le mouvement ? Ces questions pourraient en effet susciter beaucoup de difficultés. Et, outre cela, les nombres, les longueurs, les figures et les points sont-ils, ou non, des substances ? Et s'ils sont des substances, sont-elles séparées des sensibles ou bien leurs constituants ? Sur tous ces points, non seulement il est ardu de trouver le chemin de la vérité, mais il n'est pas même facile de bien distinguer la difficulté par le raisonnement.

Y a-t-il une seule science des causes ou plusieurs ?

Commençons donc par la difficulté dont nous avons parlé en premier : revient-il à une seule science ou à plusieurs d'étudier tous les genres de causes ? Comment en effet reviendrait-il à une seule science d'acquérir la connaissance des principes s'ils ne sont pas des contraires ? De plus, pour beaucoup d'êtres, il n'y a pas tous les principes. En effet, de quelle façon est-il possible qu'un principe de mouvement ou la nature du bien existent pour les êtres immobiles, s'il est vrai que tout ce qui est un bien par soi et du fait de sa propre nature est un accomplissement (et, de cette façon, il est cause en ce que le reste vient à être et existe en vue de ce bien), que d'autre part l'accomplissement et la fin sont accomplissement d'une action et que les actions s'accompagnent toutes de mouvement, de sorte que, dans les êtres immobiles, ne sauraient se trouver ni ce principe ni quelque bien en soi ? C'est aussi pourquoi, en mathématiques, rien n'est démontré par cette cause et qu'il n'y a aucune démonstration par le mieux ou le pire, du moins absolument personne ne mentionne rien de tel. En conséquence de quoi certains sophistes comme Aristippe accablaient ces sciences de leur mépris ; car, disait-il, dans tous les arts, même dans les arts manuels comme ceux du charpentier et du cordonnier, on donne comme raison à tout le mieux ou le pire, alors que les mathématiques ne tiennent aucun compte des biens et des maux. Mais pourtant, s'il y a plusieurs sciences des causes et si une science différente traite d'un principe différent, de laquelle d'entre elles doit-on affirmer qu'elle est la science recherchée, ou qui, parmi ceux qui possèdent ces sciences, est au plus haut point savant dans la recherche en question ? Car il est possible que toutes les sortes de causes appartiennent à une même chose : par exemple pour une maison, le point de départ du mouvement est l'art et l'architecte, la fin est l'œuvre, la matière est la terre et les pierres, la forme est la définition. Donc, d'après les explications antérieures pour savoir laquelle des sciences il faut appeler sagesse, il y a des raisons d'appeler chacune sagesse. En effet, en tant qu'elle est souveraine et maîtresse au plus haut point, et que les autres sciences, comme des esclaves, n'ont même pas le droit de la contredire, une telle science est celle de l'accomplissement et du bien (car le reste est en vue de cela), mais en tant qu'elle a été définie comme science des premières causes et de ce qui est au plus haut point objet de science, une telle science serait la science de la substance. En effet, puisqu'on connaît de plusieurs manières la même chose, nous affirmons que celui qui sait est celui qui acquiert la connaissance de ce qu'est la chose par ce qu'elle est plutôt que par ce qu'elle n'est pas et que, parmi ceux-là mêmes, l'un sait plus qu'un autre, et au plus haut point celui qui sait ce qu'elle est, mais non celui qui sait sa quantité ou sa qualité ou ce qu'il est dans sa nature de faire ou de subir. De plus, dans tous les cas, et notamment dans ceux où il y a démonstration, nous pensons qu'il y a savoir de chaque chose, quand nous savons ce que c'est (par exemple, qu'est-ce que carrer un rectangle ? C'est trouver une moyenne proportionnelle, et de même pour le reste) ; mais à propos des générations, des actions et de

tout changement, c'est quand nous savons le principe du mouvement. Cela est différent de l'accomplissement et en est l'opposé, de sorte que l'étude de chacune de ces causes semblerait relever d'une science différente.

Y a-t-il une seule science des principes démonstratifs ou plusieurs ?

Mais de plus, il peut aussi y avoir contestation sur le point de savoir s'il revient à une seule science ou à plusieurs de traiter des principes démonstratifs (j'appelle principes démonstratifs les opinions communes à partir desquelles tous font les démonstrations, par exemple que toute chose est nécessairement ou affirmée ou niée, qu'il est impossible d'être et de ne pas être en même temps, et toutes les autres prémisses de cette sorte), s'il y a une seule science de ces prémisses et de la substance, ou deux et, si ce n'est pas une seule science, laquelle des deux faut-il désigner comme celle qui est recherchée maintenant ? Il n'est pas raisonnable bien sûr de dire que c'est une seule science, car en quoi la compréhension de ces principes est-elle propre à la géométrie plutôt qu'à n'importe quelle science ? Donc, si c'est indifféremment le propre de n'importe quelle science et s'il n'est pas possible que ce soit le propre de toutes, non plus qu'aux autres sciences la connaissance de ces principes n'est propre à celle qui acquiert la connaissance des substances. Mais en même temps, de quelle manière y aura-t-il science de ces principes ? Car, même dans ces conditions, nous prenons connaissance de ce que chacun d'eux se trouve être ; en tout cas, d'autres arts aussi s'en servent comme de choses connues. Or, s'il y a une science démonstrative des principes, il faudra qu'un genre soit substrat et que les uns soient des propriétés, les autres des axiomes (en effet, il est impossible qu'il y ait démonstration de tous), car nécessairement la démonstration a un point de départ, porte sur un objet et est démonstration de certaines choses ; d'où il résulte qu'il y a un genre unique de toutes les choses démontrées, car toutes les sciences démonstratives se servent des axiomes. Mais d'autre part, si la science de la substance est différente de celle de ces principes, laquelle des deux est par nature la plus souveraine et la première ? En effet, les axiomes sont universels au plus haut point et principes de tout, et si ce n'est pas au philosophe d'en traiter, à qui d'autre reviendra-t-il d'en étudier la vérité ou la fausseté ?

Y a-t-il une seule science des substances ou plusieurs ?

Et, en général, les substances relèvent-elles toutes d'une seule science ou de plusieurs ? Si, en fait, ce n'est pas d'une seule science, quelle substance doit-on poser comme objet de cette science ? D'un autre côté, il n'est pas raisonnable qu'une seule science traite de toutes les substances, car une seule science serait démonstrative de tous les coïncidents par soi, s'il est vrai que toute science démonstrative étudie, pour un substrat, les coïncidents par soi à partir des opinions communes. Donc, pour un même genre, l'étude des coïncidents par soi appartient à la même science à partir des mêmes opinions. Le genre, en effet, relève d'une seule science et les opinions dont on part d'une seule science, que ce soit la même ou une autre ; par conséquent, ou bien ces sciences examinent aussi les coïncidents par soi, ou bien une seule, issue de celles-là. De plus, l'étude porte-t-elle seulement sur les substances ou aussi sur leurs coïncidents par soi ? Je veux dire, par exemple : si le solide est une substance ainsi que les lignes et les surfaces, revient-il à la même science d'en acquérir la connaissance, ainsi que, pour chaque genre, celle des coïncidents par soi dont traitent les démonstrations mathématiques, ou à une autre ? Car, si c'est à la même science, la science de la substance aussi serait démonstrative, et pourtant il ne semble pas y avoir de démonstration du ce que c'est. Mais, si c'est à une science différente, quelle sera celle qui examine les coïncidents par soi de la substance ? En effet, donner une explication sur ce point est de la plus haute difficulté.

Existe-t-il d'autres substances que les substances sensibles ?

De plus, faut-il affirmer que les substances sensibles existent seules ou qu'à côté d'elles, il y en a aussi d'autres et que les genres des substances se trouvent être d'une seule sorte ou de plusieurs, comme le font ceux qui parlent des formes et des intermédiaires dont traitent, selon eux, les sciences mathématiques ? Or, en quel sens nous disons que les formes sont causes et sont des substances par soi, cela a été dit dans les premiers exposés sur ces sujets. Quand on a toutes sortes de difficultés, rien n'est plus absurde que d'affirmer qu'il existe certaines natures à côté de celles qui sont dans l'univers et qu'elles sont les mêmes que les êtres sensibles, sauf que les unes sont éternelles, les autres périssables. Ils affirment en effet qu'il existe un humain, un cheval et une santé en soi, mais ils n'affirment rien d'autre, faisant à peu près comme ceux qui affirment qu'il existe des dieux, mais de forme humaine. En effet, ces derniers ne faisaient rien d'autre que des humains éternels, tandis que les premiers faisaient des formes qui n'étaient autres que des sensibles éternels. De plus, si, à côté des formes et des êtres sensibles, on pose des intermédiaires, on aura de nombreuses difficultés. Il est en effet évident qu'il y aura des lignes à côté des lignes en soi et des lignes sensibles, et de même pour chacun des autres genres. Par conséquent, puisque l'astronomie est l'une de ces sciences, il y aura aussi quelque ciel à côté du ciel sensible, quelque soleil et quelque lune, et de même pour le reste des corps célestes.

Et pourtant, comment croire à ces affirmations ? Car il n'est pas non plus raisonnable que ce ciel soit immobile, mais qu'il soit en mouvement est aussi absolument impossible. Il en va de même aussi pour les êtres dont traitent l'optique et l'harmonie mathématique : il est en effet impossible, et pour les mêmes raisons, que ces êtres existent à côté des êtres sensibles ; car, s'il existe des sensibles et des sensations intermédiaires, à l'évidence il y aura aussi des animaux intermédiaires entre les animaux en soi et les animaux périssables. On serait aussi en difficulté pour dire sur quels êtres doit porter la recherche dans ces sciences. Si en effet la géométrie ne diffère de la géodésie que parce que l'une traite de ce que nous percevons tandis que l'autre traite d'êtres non sensibles, il y aura aussi évidemment, à côté de la médecine et de chacune des autres sciences, une science intermédiaire entre la médecine en soi et notre médecine. Pourtant comment est-ce possible ? Car il y aurait aussi certains êtres sains à côté des êtres sains sensibles et de la santé en soi. Mais en même temps, il n'est même pas vrai de prétendre que la géodésie traite des grandeurs sensibles et périssables, car elle périrait quand elles périssent. Mais d'autre part, l'astronomie ne saurait non plus porter sur les grandeurs sensibles ni sur ce ciel qui est le nôtre. En effet, ni les lignes sensibles ne sont telles que le dit le géomètre (car rien dans les êtres sensibles n'est droit ni rond de la façon qu'il le dit ; de fait, le cercle ne rencontre pas la ligne droite en un point, mais à la manière dont Protagoras le disait en réfutant les géomètres), ni les mouvements et spirales du ciel ne sont tels que les font les traités d'astronomie, ni les points qui représentent les astres n'ont la même nature qu'eux. D'autres affirment l'existence de ces êtres qu'on appelle intermédiaires entre les formes et les êtres sensibles, qui ne sont pourtant pas à part des êtres sensibles, mais en eux.

Exposer toutes les impossibilités inhérentes à ces affirmations demande un trop long discours et il suffit d'étudier celles qui suivent. En effet, il n'est pas raisonnable qu'il en soit ainsi seulement pour ces intermédiaires, mais évidemment les formes aussi pourraient être dans les êtres sensibles, car on peut tenir le même raisonnement dans l'un et l'autre cas ; de plus, il est nécessaire qu'il y ait deux solides au même endroit, et que les intermédiaires ne soient pas immobiles, puisqu'ils sont dans les êtres sensibles qui assurément sont en mouvement. Et de manière générale, pourquoi poser l'existence de ces êtres et les mettre dans les êtres sensibles ? Car il surviendra les mêmes absurdités que dans ce qui précède : il y aura en effet quelque ciel à côté du ciel, sauf qu'il ne sera pas à part, mais dans le même lieu, ce qui précisément est encore plus impossible.

Les éléments et les principes sont-ils les genres ou les constituants premiers ?

Sur ces points donc, la difficulté est grande de savoir quelle position adopter pour atteindre la vérité, et concernant les principes, de savoir s'il faut concevoir que les genres sont les éléments et les principes, ou si ce sont plutôt les constituants premiers de chaque chose : par exemple, on est d'avis que les éléments et les principes de la voix sont les premiers composants des voix, mais non le genre commun, la voix ; et nous appelons éléments celles des propositions géométriques dont les démonstrations sont les constituants des démonstrations des autres propositions, soit de toutes, soit de la plupart. De plus, ceux qui disent qu'il y a plusieurs éléments des corps comme ceux qui disent qu'il y en a un disent que ce dont les corps sont composés et ce dont ils sont constitués sont des principes ; par exemple Empédocle affirme que le feu, l'eau et les autres éléments sont les constituants des êtres, mais il n'en parle pas comme de genres des êtres. Et outre cela, quand on veut réfléchir aussi à la nature des autres choses, par exemple de quelles parties un lit est constitué et comment elles sont assemblées, alors on acquiert la connaissance de sa nature. Donc, d'après ces arguments, les genres ne seraient pas principes des êtres.

Mais, si nous acquérons la connaissance de chaque être par les définitions et si les genres sont les principes des définitions, il est aussi nécessaire que les genres soient les principes des êtres définis. Et si acquérir la science des espèces d'après lesquelles on nomme les êtres est acquérir la science des êtres, les genres sont principes au moins des espèces. D'ailleurs certains aussi de ceux qui affirment que les éléments des êtres sont l'un ou l'être ou le grand et le petit semblent s'en servir comme de genres. Mais pourtant, on ne peut parler des principes des deux manières à la fois, car l'énoncé de la substance est un, mais la définition par les genres sera différente de la définition à partir des constituants.

Si les genres sont principes, s'agit-il des premiers ou des derniers ?

Outre cela, même si les genres sont, autant qu'on veut, des principes, faut-il penser que sont principes les premiers des genres ou les derniers, prédiqués des indivisibles ? Car cela aussi est sujet à contestation. Si, en effet, les universels sont toujours davantage principes, manifestement sont principes les plus élevés des genres, car ils se disent de tous. Les principes des êtres seront donc aussi nombreux que les genres premiers, de sorte que l'être et l'un seront principes et substances, car ce sont eux surtout qui se disent de tous les êtres. Mais il n'est possible ni à l'un ni à l'être d'être le seul genre des êtres ; car, d'une part, il est nécessaire que les différences de chaque genre existent et que chacune soit une, d'autre part il est impossible de prédiquer ou les espèces du genre, ou le genre sans ses espèces, à leurs propres différences, de sorte que, si l'un ou l'être est un genre, aucune différence ne sera être ni un. Mais pourtant, s'ils ne sont pas des genres, ils ne seront pas non plus des principes, s'il est vrai que les genres sont des principes. En outre, les intermédiaires pris avec leurs différences seront des genres jusqu'aux indivisibles (en fait, pourtant, on est d'avis que certains le sont, mais les autres non). Outre cela, les différences seront encore plus des principes que les genres ; mais, si elles sont elles-mêmes aussi principes, les principes deviennent pour ainsi dire infinis en nombre, et en particulier si on pose le premier genre comme principe. Mais pourtant, même si l'un tient davantage du principe, si l'indivisible est un, si tout indivisible l'est ou selon la quantité ou selon la forme, si l'indivisible selon la forme est antérieur et si les genres sont divisibles en espèces, le dernier prédicat serait davantage un, car « être humain » n'est pas le genre des êtres humains. En outre, dans les êtres où il y a antériorité et postériorité, il n'est pas possible que ce qui leur est attribué soit en dehors d'eux (par exemple, si la dyade est le premier des nombres, il n'existera pas de nombre en dehors des espèces de nombres ; de la même façon, il n'y aura pas non plus de figure en dehors des espèces de figures ; mais, s'il n'y a pas de genre de ces êtres-là en dehors de leurs

espèces, il sera bien difficile qu'il y en ait des autres êtres, car on est d'avis que c'est surtout de ces êtres-là qu'il y a des genres ; dans les indivisibles, d'autre part, il n'y a ni antérieur ni postérieur. En outre, là où il y a le meilleur et le pire, toujours le meilleur est antérieur, si bien que, là non plus, il n'y aurait pas de genre de ces êtres.

Donc, d'après ce qui précède, les prédicats des indivisibles paraissent, plutôt que les genres, être des principes. Mais, encore une fois, il n'est pas facile de dire comment il faut concevoir qu'ils sont principes. Car il faut que le principe, c'est-à-dire la cause, soit en dehors des choses dont il est principe et qu'il puisse exister en étant séparé d'elles ; mais pourquoi concevrait-on qu'il existe quelque chose de tel en dehors de l'être singulier, si ce n'est parce qu'il y a un prédicat universel, c'est-à-dire prédiqué de toutes choses ? Mais alors, si telle est la raison, il faut poser que les plus universels sont davantage des principes, de sorte que les premiers genres seraient des principes.

La science demande le dépassement des êtres singuliers. Comment ?

À ces difficultés se rattache la suivante dont l'étude est de toutes la plus ardue et la plus nécessaire, dont il est question maintenant. Si, en effet, il n'existe rien en dehors des êtres singuliers et si les êtres singuliers sont infinis en nombre, comment alors est-il possible d'acquérir une science de ces êtres en nombre infini ? Car nous prenons connaissance de toute chose en tant qu'elle est une et la même et qu'elle a quelque chose d'universel. Mais alors, si cela est nécessaire et s'il doit exister quelque chose en dehors des êtres singuliers, nécessairement les genres, les premiers comme les derniers, existeraient en dehors des êtres singuliers ; pourtant c'est impossible et nous venons d'en éprouver la difficulté. En outre, s'il existe, autant qu'on veut, quelque chose en dehors du composé quand quelque chose est prédiqué de la matière, faut-il que ce quelque chose, s'il existe, existe en dehors de tous les êtres, ou qu'il existe en dehors de certains, mais non en dehors de certains autres, ou bien en dehors d'aucun ? Si donc il n'y a rien en dehors des êtres singuliers, rien ne serait intelligible, tout serait sensible et il n'y aurait science de rien, à moins d'appeler science la sensation. De plus, il n'y aura rien d'éternel ni d'immobile, car les êtres sensibles sont tous corruptibles et en mouvement. Mais pourtant, si rien n'est éternel, il ne peut non plus y avoir génération. En effet, il est nécessaire que ce qui vient à être et ce de quoi il vient à être soient quelque chose et que le terme dernier soit inengendré, s'il est vrai qu'il y a un arrêt et que la génération à partir du non-être est impossible. De plus, s'il y a génération et mouvement, il y a aussi nécessairement limite, car aucun mouvement n'est infini, mais tout mouvement a un accomplissement, et il n'est pas possible que vienne à être ce dont la venue à l'être est impossible ; d'autre part, ce qui est venu à être existe nécessairement dès qu'il est venu à être. De plus, s'il est vrai que la matière existe parce qu'elle est inengendrée, il est encore beaucoup plus raisonnable qu'existe la substance, ce que la matière vient à être à un moment donné. En effet, s'il n'existe ni l'une ni l'autre, il n'existera absolument rien ; mais, puisque cela est impossible, il est nécessaire qu'à côté du composé il existe quelque chose : l'aspect, c'est-à-dire la forme. D'un autre côté, si on pose cela, la difficulté sera de savoir pour quels êtres on le pose et pour lesquels on ne le pose pas. Qu'on ne puisse en effet le poser pour tous, c'est manifeste, car nous ne saurions poser qu'il existe une maison à côté des maisons singulières. Outre cela, y aura-t-il une seule substance pour tous les êtres de même forme, par exemple pour les humains ? Mais c'est absurde, car toutes les choses dont la substance est une ne forment pas une unité, mais sont nombreuses et différentes. Pourtant cela aussi est sans raison. D'autre part, comment la matière devient-elle en même temps chacun de ces êtres et comment le composé est-il en même temps les deux à la fois ?

Les principes sont-ils un numériquement ou formellement ?

De plus, sur les principes, on aurait encore la difficulté que voici : en effet, s'ils sont un formellement, rien ne sera un numériquement, pas même l'un en soi ni l'être en soi. Et comment sera-t-il possible d'avoir une connaissance scientifique s'il n'existe pas une unité applicable à toutes choses ? Mais d'autre part, s'ils sont un numériquement et que chacun des principes est un, et s'ils ne sont pas, comme dans le cas des sensibles, différents pour des choses différentes (par exemple, de telle syllabe identique par la forme, les principes aussi sont identiques par la forme, car ils sont aussi autres numériquement), s'il n'en est pas ainsi, mais que les principes des êtres sont un numériquement, il n'y aura rien d'autre que les éléments. En effet, dire « un en nombre » ou « singulier » ne fait aucune différence, car nous appelons ainsi le singulier, à savoir l'un en nombre, et universel ce qui s'applique à ces singuliers. De même donc, si les éléments de la voix étaient limités numériquement, il serait nécessaire que les lettres dans leur ensemble fussent en nombre égal aux éléments, puisque du moins il n'y en aurait pas deux ni plusieurs d'identiques.

Les principes des êtres corruptibles sont-ils les mêmes que ceux des incorruptibles ?

Une difficulté qui n'est pas la moindre a été négligée des contemporains comme de leurs devanciers : les principes des êtres corruptibles sont-ils les mêmes que ceux des incorruptibles ou sont-ils différents ? En effet, si ce sont les mêmes, comment certains êtres sont-ils corruptibles et d'autres non, et pour quelle raison ? Ainsi, les poètes proches d'Hésiode et tous les théologiens se sont seulement préoccupés de ce qui pouvait les persuader, eux, et ne se sont pas souciés de nous, car, en faisant des principes les dieux et les rejetons des dieux, ils affirment que sont mortels les êtres qui ne goûtent ni au nectar ni à l'ambrosie, à l'évidence comme s'ils désignaient par ces mots des choses qui leur étaient bien connues ; pourtant, sur l'intérêt même de ces causes, ils ont tenu des propos qui nous dépassent, car, si les dieux les consomment par plaisir, le nectar et l'ambrosie ne sont en rien causes de leur être ; si, en revanche, ils le sont, comment les dieux seraient-ils éternels s'ils ont besoin de nourriture ? Mais ceux qui usent d'une apparence de sagesse fondée sur les mythes ne méritent pas un examen sérieux. Par contre, auprès de ceux qui raisonnent par démonstration, il faut s'informer et leur demander pourquoi donc enfin, avec la même origine, certains êtres sont éternels par nature, tandis que les autres se corrompent. Mais, puisqu'ils n'indiquent ni cause ni bonne raison qu'il en soit ainsi, à l'évidence, ces êtres ne sauraient avoir ni les mêmes principes ni les mêmes causes. En effet, même celui précisément dont on pourrait penser qu'il est le plus cohérent avec lui-même, Empédocle, lui aussi, est en butte au même reproche, car il pose un certain principe, la discorde, comme cause de la corruption, mais elle semblerait tout autant engendrer aussi, à l'exception de l'un, puisque tout provient d'elle, sauf le dieu. En tout cas, il dit : « D'où provient tout ce qui a été, est et sera ensuite, d'où ont germé les arbres, les hommes et les femmes, les bêtes sauvages, les oiseaux et les poissons qui vivent dans l'eau et les dieux à la longue vie. » Même sans tenir compte de ces vers, ce point est évident. En effet, si la discorde n'existait pas dans les choses, tout serait un, comme il l'affirme, car chaque fois que tout s'unissait, alors « en dernier se levait la discorde ». C'est pourquoi, pour lui, le dieu le plus heureux se trouve être moins intelligent que les autres ; de fait, il ne connaît pas tout, car il ne contient pas la discorde et la connaissance est connaissance du semblable par le semblable. « En effet, dit-il, par la terre nous avons vu la terre, par l'eau nous avons vu l'eau, par l'éther l'éther divin, et par le feu le feu destructeur, l'amitié par l'amitié et la discorde par la triste discorde. » Mais pour revenir au point de départ de notre exposé, il est du moins manifeste que, pour lui, il s'ensuit que la discorde n'est pas plus cause de la corruption que de l'être ; de même l'amitié n'est pas non plus cause de l'être puisqu'en rassemblant dans l'un, elle corrompt le reste. Et en même temps, il ne désigne

rien comme cause de ce changement, sauf que telle est la nature des choses : « Mais au moment même où la discorde eut été nourrie et eut grandi dans les membres, et qu'elle se fut élancée vers les honneurs, une fois accompli le temps qui lui avait été imparti en retour par le grand serment », comme si le changement était nécessaire, mais il n'indique aucune cause de sa nécessité. Il est pourtant le seul à s'exprimer, jusque-là du moins, de façon cohérente : il ne fait pas certains êtres corruptibles, les autres incorruptibles, mais il les fait tous corruptibles, à l'exception des éléments. La difficulté formulée maintenant est : pourquoi certains êtres sont-ils corruptibles et d'autres non, s'il est vrai qu'ils sont formés des mêmes éléments ? Donc, sur la thèse que les principes ne sauraient être les mêmes, cela suffit.

Mais, si les principes des êtres corruptibles et incorruptibles sont différents, une seule difficulté subsiste : ces principes seront-ils incorruptibles ou corruptibles ? En effet, s'ils sont corruptibles, il est évident que, nécessairement, ces principes aussi sont formés de certains autres, car tout ce qui périt revient aux éléments dont il est formé et, de la sorte, il résulte que d'autres principes sont antérieurs aux principes, ce qui est impossible, qu'on s'arrête ou qu'on marche à l'infini ; de plus, comment les êtres corruptibles existeront-ils si leurs principes sont supprimés ? Mais, si les principes sont incorruptibles, pourquoi des êtres corruptibles proviendront-ils de ces principes qui sont incorruptibles, alors que des autres principes incorruptibles proviendront des êtres incorruptibles ? En effet, ce n'est pas raisonnable : ou c'est impossible, ou cela demande beaucoup d'explications. De plus, personne non plus n'a entrepris de dire qu'ils sont différents, mais on dit que les principes de toutes choses sont les mêmes. Cependant on fait disparaître l'objet de la première difficulté, comme si on le tenait pour insignifiant.

L'être et l'un sont-ils les substances des êtres ?

L'étude de toutes la plus difficile et la plus nécessaire à la connaissance de la vérité est de savoir si enfin l'être et l'un sont les substances des êtres et si chacun d'eux, sans être un autre être, est soit l'un, soit l'être, ou s'il faut chercher ce qu'enfin sont l'être et l'un, parce qu'une nature différente est leur substrat, car les uns pensent que leur nature est de la première sorte, les autres de la seconde. En effet, Platon et les pythagoriciens pensent que l'être et l'un ne sont pas autre chose, mais que c'est là leur nature, parce que l'être même de l'un et de l'être est leur substance. L'autre opinion est celle des philosophes de la nature, comme Empédocle qui, en pensant remonter à du plus connu, dit ce qu'est l'un ; en effet, il semblerait dire que c'est l'amitié (en tout cas, elle est la cause de l'unité pour tous les êtres) ; d'autres affirment que c'est le feu, d'autres l'air qui sont cet un et l'être dont sont formés les êtres et d'où ils sont venus à être. C'est aussi l'opinion de ceux qui posent plusieurs éléments ; en effet, c'est une nécessité, pour eux aussi, d'affirmer l'existence de l'être et de l'un en aussi grand nombre exactement que les principes dont ils affirment l'existence. Mais il s'ensuit, si l'on ne pose pas que l'être et l'un sont une substance, qu'il n'existe non plus aucun des autres universels. De fait, l'être et l'un sont les plus universels de tous et, s'il n'existe ni l'un en soi ni l'être en soi, il serait difficile qu'existât l'une au moins des choses autres que celles qu'on appelle singulières. De plus, si l'un n'est pas une substance, un nombre ne saurait évidemment exister comme une nature séparée des êtres, car un nombre ce sont des unités, et l'unité est précisément un certain un.

Mais, s'il y a un certain un en soi et un certain être en soi, nécessairement l'un et l'être en sont la substance, car aucun autre universel ne peut être leur prédicat, sinon eux-mêmes. Mais alors, s'il existe un certain être en soi et un certain un en soi, la grande difficulté est de savoir comment il existera, en dehors d'eux, quelque chose d'autre, je veux dire comment les êtres seront plus d'un. Car l'autre que l'être ne peut exister, d'où il résulte nécessairement que, selon l'argument de Parménide, tous les êtres sont un, c'est-à-dire qu'ils sont l'être. Des deux côtés, on est en difficulté. Qu'en effet l'un ne soit pas une substance ou que l'un en soi existe, il est impossible que le nombre soit une substance. Si donc l'un n'est pas une substance, on a dit pourquoi plus

haut ; mais, s'il en est une, il se présente la même difficulté qu'au sujet de l'être : à partir de quoi en effet y aura-t-il, en dehors de l'un, un autre un en soi ? Car, nécessairement, ce serait un non-un ; mais tous les êtres sont soit un soit plusieurs dont chacun est un. En outre, si l'un en soi est indivisible, selon l'axiome de Zénon, il ne serait rien ; car ce qui, ajouté ou retranché, ne rend ni plus grand ni plus petit, selon lui, ne fait pas partie des êtres, parce qu'il pense, à l'évidence, que l'être est une grandeur ; et s'il est une grandeur, il est corporel, car le corps est un être selon toutes les dimensions. Mais les autres grandeurs, ajoutées d'une certaine manière, agrandissent, d'une autre manière sont sans effet, par exemple surface et ligne, tandis que point et unité ne le font d'aucune façon. Mais, puisque son approche est grossière, il peut aussi exister quelque chose d'indivisible, si bien que, même dans ce cas, on aurait une défense à lui opposer à lui aussi, car l'ajout d'une telle unité ne rendra pas plus grand, mais plus nombreux. Comment donc pourtant, d'un tel un ou de plusieurs tels, une grandeur se formera-t-elle ? Car ce serait comme de prétendre que la ligne est formée de points. Mais de plus, même si l'on a une conception telle que le nombre serait formé, comme le disent certains, de l'un en soi et d'une autre chose qui n'est pas une, il n'en faut pas moins rechercher pourquoi et comment le résultat est tantôt un nombre, tantôt une grandeur, s'il était vrai que le non-un est l'inégalité, c'est-à-dire la même nature. En effet, comment des grandeurs seraient formées de l'un et de cette inégalité, ou d'un nombre quelconque et de cette inégalité, ce n'est pas évident.

Quelles sont les substances des êtres : les corps ou leurs affections et leurs divisions ?

À ces difficultés se rattache directement celle de savoir si les nombres, les corps, les surfaces et les points sont ou non des substances, car, s'ils n'en sont pas, on ignore ce qu'est l'être et ce que sont les substances des êtres. En effet, on pense que les affections, les mouvements, les rapports, les dispositions et les proportions ne signifient la substance de rien, car toutes ces propriétés se disent de quelque substrat et aucune n'est un ceci. Or, ni ce que l'on pense au plus haut point signifier une substance, l'eau, la terre, le feu et l'air dont sont constitués les corps composés, ni leur chaleur, leur froid et leurs affections de cette sorte ne sont des substances, mais seul le corps qui subit ces affections demeure comme un être et une substance existante. Mais d'autre part, le corps assurément est moins une substance que la surface, la surface que la ligne, la ligne que l'unité et que le point, car ce sont les limites du corps et si elles semblent pouvoir exister sans un corps, il est impossible que le corps existe sans elles. C'est pourquoi la plupart des Anciens pensaient que le corps est la substance et l'être, tandis que les autres choses en sont les affections, avec la conséquence logique que les principes des corps étaient aussi principes des êtres. Mais leurs successeurs qui passent pour plus sages qu'eux pensaient que le corps et la substance sont des nombres. Donc, comme nous l'avons dit, si ces choses ne sont pas des substances, absolument rien n'est substance et rien n'est être, car leurs coïncidents ne méritent vraiment pas d'être appelés des êtres. Mais pourtant, si l'on s'accorde à dire que les longueurs et les points sont plus substance que les corps, mais que nous ne voyons pas de quels corps ils seraient substance (car il est impossible qu'ils soient dans les corps sensibles), il n'existera aucune substance. De plus, il est manifeste que tout cela est division du corps, soit en largeur, soit en profondeur, soit en longueur. Outre cela, n'importe quelle figure est semblablement présente dans le solide ; en conséquence, si Hermès n'est pas dans la pierre, la moitié du cube n'est pas non plus dans le cube à la manière d'une chose déterminée ; par suite, la surface non plus, car, s'il s'y trouvait une surface quelconque, ce serait aussi celle qui délimite la moitié ; le même raisonnement vaut pour la ligne, le point et l'unité.

En conséquence, si le corps est au plus haut point substance, que d'autre part ces choses-là le sont plus que lui, mais qu'elles ne sont pas non plus des substances, on ignore ce qu'est l'être et ce qu'est la substance des êtres. En effet, en plus de ce qu'on a dit, il s'ensuit des absurdités à propos de la génération et de la corruption. Car, si la substance existe maintenant alors qu'elle

n'existait pas auparavant ou n'existe plus postérieurement alors qu'elle existait auparavant, on est d'avis que ce sont des affections liées à la génération et à la corruption, tandis que les points, les lignes et les surfaces qui tantôt existent, tantôt n'existent pas, ne peuvent ni venir à être ni se corrompre. En effet, à chaque contact ou division des corps, tantôt, au moment du contact, il se produit une seule surface, tantôt, au moment de la division, il s'en produit deux ; en conséquence, quand les corps sont réunis, il n'y a pas existence, mais destruction, et quand les corps sont divisés, il y a des surfaces qui n'étaient pas auparavant (car le point qui, bien sûr, est indivisible ne s'est pas divisé en deux), et si points, lignes, surfaces viennent à être et se corrompent, de quoi viennent-ils à être ? Il en va aussi à peu près de même pour le « maintenant » dans le temps, car il ne peut, lui non plus, ni venir à être ni se corrompre, mais pourtant, on est d'avis qu'il est toujours différent, puisqu'il n'est pas une substance. À l'évidence, il en est de même que pour les points, les lignes et les surfaces, car la raison est la même ; en effet toutes ces choses sont semblablement des limites ou des divisions.

Les principes sont-ils singuliers ou universels, en puissance ou en acte ?

En général, on aurait de la difficulté à dire pourquoi il faut aussi chercher, à côté des sensibles et des intermédiaires, d'autres choses, par exemple les formes que nous posons. En effet, la raison en est que les objets mathématiques diffèrent de ceux d'ici par quelque point, mais n'en diffèrent en rien du fait qu'ils sont une multiplicité d'êtres de même forme, de sorte que leurs principes ne seront pas limités numériquement. De même que les principes de toutes les lettres de notre alphabet ne sont pas non plus limités numériquement, mais formellement (à moins qu'on ne prenne les lettres de cette syllabe ou les éléments de ce son et, dans ce cas, leurs principes seront aussi limités numériquement), de même en est-il pour les intermédiaires, car, là aussi, les choses de même forme sont illimitées en nombre. Par conséquent, s'il n'existe pas, à côté des choses sensibles et des objets mathématiques, certaines autres choses telles que sont, à ce que disent certains, les formes, il n'y aura pas de substance une numériquement et formellement, et les principes des êtres ne seront pas des quantités limitées numériquement, mais formellement. Si donc cette conséquence est nécessaire, pour cette raison, il sera aussi nécessaire de poser l'existence des formes. En effet, même si ceux qui affirment cette existence n'en articulent pas clairement la raison, c'est du moins ce qu'ils veulent dire et il leur est nécessaire d'en affirmer l'existence, parce que chacune des formes est une substance et qu'aucune n'existe par coïncidence. Mais d'autre part, si nous posons que les formes existent et que les principes sont un numériquement et non formellement, nous avons dit les impossibilités qui en résultent nécessairement.

Toute proche est la difficulté de savoir si les éléments existent en puissance ou d'une autre façon, car, si c'est d'une autre façon, une autre chose sera antérieure aux principes (en effet, la puissance est antérieure à cette cause-là ; or, il n'est pas nécessaire que tout le possible soit de cette manière-là) ; mais, si les éléments existent en puissance, il est possible qu'aucun des êtres n'existe, car même ce qui n'existe pas encore a la possibilité d'exister ; en effet, le non-être vient à être, or rien ne vient à être de ce dont l'existence est impossible.

Il est donc nécessaire de soulever ces difficultés au sujet des principes et de se demander s'ils sont universels ou s'ils sont, comme nous l'affirmons, les singuliers. Car d'un côté, s'ils sont universels, ils ne seront pas des substances, puisque aucun des termes communs ne signifie un ceci, mais telle qualité ; or la substance signifie un ceci. Mais d'un autre côté, s'il est possible de poser à part le prédicat commun comme un ceci qui est un, Socrate sera plusieurs animaux : lui-même, l'humain et l'animal, si chacun de ces termes signifie un ceci qui est un. Si donc les principes sont universels, voilà ce qui en résulte ; d'un autre côté, s'ils ne sont pas universels, mais comme les êtres singuliers, ils ne seront pas objets de science (car la science, en toutes

choses, a pour objet l'universel), de sorte qu'il y aura d'autres principes antérieurs aux principes : les prédicats universels, s'il doit y avoir une science des principes.

La science de l'être, en tant qu'être

Il y a une science qui étudie l'être, en tant qu'être, et les propriétés qui appartiennent à cet être par soi. Cette science n'est identique à aucune de celles qu'on appelle partielles, car aucune des autres n'examine en totalité l'être, en tant qu'être, mais elles en découpent une partie et étudient à son sujet le coïncident par soi, comme font les sciences mathématiques. Or, puisque nous cherchons les principes, c'est-à-dire les causes les plus hautes, à l'évidence il est nécessaire qu'ils relèvent de ce qui est une nature par soi. Si donc ceux qui cherchaient les éléments des êtres, eux aussi, cherchaient ces principes, il est nécessaire aussi que les éléments soient éléments de l'être, non par coïncidence, mais en tant qu'ils sont des êtres. C'est pourquoi il nous faut, nous aussi, saisir les premières causes de l'être, en tant qu'être.

L'être, en tant qu'être, est la substance

L'être se dit en plusieurs sens, mais relativement à une unité et à une seule nature, sans homonymie, mais de la manière dont tout ce qui est sain se dit relativement à la santé (parce qu'il la conserve, ou parce qu'il la produit, ou parce qu'il est le signe de la santé, ou parce qu'il peut la recevoir) et de la manière dont ce qui est médical se dit relativement à la médecine (car on parle de « médical » soit parce qu'il y a possession de l'art médical, soit parce qu'il y a un don naturel pour lui, soit parce qu'il y a œuvre de l'art médical et nous trouverons aussi d'autres manières de dire semblables à celles-là), de la même manière aussi l'être se dit en plusieurs sens, mais à chaque fois relativement à un seul principe. En effet, certaines choses sont dites des êtres parce qu'elles sont des substances, d'autres parce qu'elles sont des affections d'une substance, d'autres parce qu'elles sont une route vers une substance, ou des corruptions, ou des privations, ou des qualités, ou sont productrices ou génératrices d'une substance ou de ce qui se dit relativement à la substance, ou des négations de l'une de ces choses ou d'une substance ; c'est pourquoi nous affirmons que même le non-être est non-être. Donc, de même que de tout ce qui est sain il y a une seule science, de même en est-il aussi des autres cas. En effet, non seulement l'étude de ce qui se dit selon un seul sens relève d'une seule science, mais aussi l'étude de ce qui se dit en relation avec une seule nature, car d'une certaine façon cela aussi se dit selon l'un. Donc, à l'évidence, l'étude des êtres, en tant qu'êtres, relève, elle aussi, d'une seule science. Or, partout la science est proprement science de ce qui est premier, dont dépend tout le reste et par quoi il se dit. Donc, si c'est la substance, il faudra que le philosophe possède les principes et les causes des substances.

Il y a autant de formes d'un que de formes d'être

De chaque genre qui est un, il y a une seule sensation et une seule science, par exemple la grammaire, qui est une, étudie tous les sons de la voix ; c'est pourquoi l'étude de toutes les formes de l'être relève d'une science qui est une par le genre, ainsi que l'étude des formes des formes. Si, de surcroît, l'être et l'un sont la même chose et une seule nature en ce qu'ils s'accompagnent l'un l'autre comme principe et cause, mais non parce qu'ils sont désignés par un mot unique (d'ailleurs cela ne fait aucune différence que nous les concevions ainsi et ce serait même plus commode), car il y a identité entre « un humain » et « humain », « être humain » et « humain », et le redoublement de l'expression : « il est un humain » n'indique rien de différent de « il est humain » (il est évident qu'il n'y a de distinction ni pour la génération ni pour la corruption) et il en est de même aussi pour l'un. Par conséquent, il est manifeste que l'addition, dans ces cas, désigne la même chose et que l'un n'est rien de différent de l'être. De plus, la

substance de chaque chose est, non par coïncidence, une unité et, de la même manière aussi, elle est ce qui précisément est un être. Il s'ensuit que, autant il y a de formes de l'un, autant il y a de formes de l'être ; étudier, à leur sujet, le ce que c'est relève de la même science par le genre, je veux dire, par exemple, au sujet du même, du semblable et des autres choses de cette sorte. Presque tous les contraires se ramènent à ce principe ; nous les avons déjà étudiés dans le *Choix des contraires*.

Et il y a autant de parties de la philosophie qu'il y a précisément de substances, de sorte que nécessairement, parmi elles, il y en a une qui est première et une qui la suit. En effet, l'être et l'un se trouvent immédiatement avoir des genres ; c'est pourquoi les sciences les suivront. De fait, le philosophe est comme celui qu'on appelle mathématicien, car cette science aussi a des parties et il y a une science première, une seconde et d'autres à la suite dans les mathématiques. Mais il appartient à une seule science d'étudier les opposés et à l'un s'oppose le multiple (c'est à une seule science d'étudier la négation et la privation parce que, des deux manières, on étudie l'un dont il y a négation ou privation, soit la négation qui se dit simplement parce que la chose en question n'existe pas, soit la privation qui se dit pour un certain genre ; de fait, dans ce dernier cas, la différence s'ajoute au genre contrairement au cas de la négation, car la négation est absence de ce genre, tandis que, dans la privation, il vient à être aussi une nature substrat dont on dit la privation). D'autre part, à l'un s'oppose le multiple, si bien qu'on acquiert aussi la connaissance des opposés à ce qu'on a dit, l'autre, le dissemblable, l'inégal et tous les autres qu'on dit soit d'après ces opposés, soit d'après l'un et le multiple, par la science susdite ; la contrariété aussi en fait partie, car la contrariété est une différence et la différence est une altérité.

En conséquence, puisque l'un se dit en plusieurs sens, ces termes-là aussi se diront en plusieurs sens, et cependant il appartient à une seule science d'acquérir la connaissance de tous ; en effet, ce qui fait que la science est autre n'est pas la multiplicité des sens, mais l'impossibilité de rapporter les énoncés à une unité de sens stricte ou relative. Et puisque tous les termes sont rapportés au premier, par exemple tout ce qui est dit un au premier un, il faut affirmer qu'il en est ainsi du même, de l'autre et des contraires ; par conséquent, quand on a distingué en combien de sens chaque terme se dit, il faut expliquer ainsi comment il se dit relativement au premier terme dans chaque prédication, car certains termes se diront parce qu'ils contiennent ce premier terme, d'autres parce qu'ils le produisent, d'autres selon d'autres façons semblables. Il est donc manifeste qu'il appartient à une science unique de rendre compte de ces termes et de la substance (c'était l'une des difficultés), et qu'il appartient au philosophe de pouvoir les étudier tous.

Le philosophe étudie les formes de l'un et de l'être

En effet, si ce n'est le philosophe, qui examinera si Socrate et Socrate assis sont la même chose, ou si une seule chose a un seul contraire, ce qu'est le contraire ou en combien de sens il se dit ? Et de même pour les autres questions de cette sorte. Donc, puisque ces termes sont par eux-mêmes les affections de l'un, en tant qu'un, et de l'être, en tant qu'être, mais non en tant que nombres, lignes ou feu, à l'évidence il relève de cette science d'acquérir la connaissance de ce que sont ces affections et de leurs coïncidents. Et l'erreur de ceux qui les examinent ne tient pas à ce qu'ils ne philosophent pas, mais à l'antériorité de la substance à laquelle ils n'entendent rien. Donc, de même qu'il y a des affections propres au nombre, en tant que nombre, par exemple l'impair et le pair, la commensurabilité et l'égalité, l'excès et le défaut, et que ce sont des affections qui appartiennent aux nombres, par eux-mêmes et dans leurs rapports les uns aux autres (et semblablement, il y a d'autres affections propres au solide, à l'immobile et au mû, au sans poids et au pesant), de même aussi il y a certaines affections propres à l'être, en tant qu'être, et c'est à leur propos qu'il appartient au philosophe d'examiner le vrai. En voici une preuve : les dialecticiens et les sophistes revêtent la même apparence que le philosophe, car la sophistique

n'est qu'un semblant de sagesse et les dialecticiens argumentent sur tout ; or l'être est commun à tout et, à l'évidence, ils argumentent sur ces questions parce qu'elles sont propres à la philosophie. En effet, la sophistique et la dialectique tournent autour du même genre que la philosophie, mais la philosophie diffère de la dialectique par la façon d'utiliser sa capacité, de la sophistique par le choix de vie. La dialectique met à l'épreuve là où la philosophie apprend à connaître, tandis que la sophistique paraît apprendre à connaître, mais ne le fait pas.

Les contraires se ramènent à des principes : l'être et le non-être, l'un et le multiple

En outre, la seconde série des contraires est privation et tous se ramènent à l'être et au non-être, à l'un et au multiple, par exemple le repos relève de l'un, mais le mouvement du multiple. Presque tout le monde s'accorde à penser que les êtres et la substance sont formés de contraires ; du moins tout le monde dit que les principes sont des contraires, car les uns disent que ce sont l'impair et le pair, d'autres le chaud et le froid, d'autres la limite et l'illimité, d'autres l'amitié et la discorde. Tous ces contraires et les autres se réduisent manifestement à l'un et au multiple (admettons en effet la réduction), et les principes proposés par les autres tombent aussi, sans exception pour ainsi dire, sous ces genres. Il est donc manifeste, d'après cela aussi, que l'étude de l'être, en tant qu'être, appartient à une seule science. En effet, tout est contraires ou formé de contraires et les principes des contraires sont l'un et le multiple. Ils relèvent d'une seule science, qu'ils se disent selon un seul sens ou non, comme c'est même sans doute la vérité. Pourtant, même si l'un se dit en plusieurs sens, les autres sens se diront en relation avec le premier, et leurs contraires également, même si l'être ou l'un n'est pas un universel, c'est-à-dire le même pour toutes choses ou séparable (comme il n'est probablement pas), mais ils seront les uns en relation à une unité, les autres par consécution. Et pour cette raison, il n'appartient pas au géomètre d'étudier ce qu'est le contraire, l'accompli, l'un, l'être, le même ou l'autre, sinon par hypothèse. Donc il est évident qu'il appartient à une seule science d'étudier l'être, en tant qu'être, et ses propriétés, en tant qu'être, et que la même science étudie non seulement les substances, mais aussi leurs propriétés, celles qu'on a dites et ce qui concerne l'antérieur et le postérieur, le genre et l'espèce, le tout et la partie, et les autres choses de cette sorte.

Le philosophe examine aussi les axiomes

Il faut dire s'il relève d'une seule science ou de deux sciences différentes de traiter de ce qu'on appelle axiomes en mathématiques et de la substance. Certes, il est manifeste que l'examen de ces axiomes relève d'une seule science et que c'est celle du philosophe, car ils appartiennent à tous les êtres et non à un genre en particulier séparément des autres. Tous s'en servent parce que les axiomes relèvent de l'être, en tant qu'être, et que chaque genre est un être, mais ils ne s'en servent qu'autant qu'il leur suffit, c'est-à-dire autant que s'étend le genre sur lequel ils font porter leurs démonstrations. En conséquence, puisque, à l'évidence, les axiomes appartiennent à tous les genres en tant qu'êtres (c'est en effet ce qui leur est commun), leur étude relève aussi de celui qui acquiert la connaissance de l'être, en tant qu'être. C'est pourquoi aucun de ceux qui mènent une recherche partielle n'entreprend de dire quoi que ce soit sur la vérité ou la fausseté de ces axiomes, qu'il soit géomètre ou arithméticien ; mais certains physiciens le faisaient, non sans raison, car ils pensaient être les seuls à étudier la nature dans sa totalité, c'est-à-dire l'être. Mais, puisqu'il y a encore quelqu'un au-dessus du physicien (car la nature n'est qu'un genre de l'être), l'examen des axiomes aussi relèvera de celui qui fait une étude totale, c'est-à-dire de celui qui étudie la substance première ; la physique aussi est une sagesse, mais non la première. Tout ce qu'entreprennent de dire certains, sur la manière dont il convient d'admettre la vérité, est le fait de leur ignorance des analytiques, car il faut aborder ces questions avec un savoir préalable et ne pas commencer la recherche quand on écoute la leçon. Qu'il relève donc du

philosophe, c'est-à-dire de celui qui étudie l'ensemble de la substance selon sa nature, d'examiner aussi les principes des raisonnements déductifs, c'est évident. Il convient d'autre part que celui qui acquiert le mieux la connaissance de chaque genre puisse dire les principes les plus sûrs de la chose en question, si bien que celui qui acquiert la connaissance des êtres, en tant qu'êtres, pourra dire aussi les principes les plus sûrs de toutes choses, et c'est le philosophe.

Le premier axiome est le principe de non-contradiction

Le principe le plus sûr de tous est celui sur lequel l'erreur est impossible ; car nécessairement un tel principe est le plus connu (de fait, tous se trompent sur ce dont ils n'acquièrent pas la connaissance) et n'est pas une hypothèse. En effet, le principe que doit nécessairement posséder celui qui acquiert la connaissance de n'importe lequel des êtres n'est pas une hypothèse ; ce qu'apprend nécessairement à connaître celui qui apprend à connaître quoi que ce soit, nécessairement aussi il le possède au départ. Un tel principe est donc le plus sûr de tous, c'est évident. Quel est ce principe ? Après cela, énonçons-le : c'est qu'il est impossible que le même appartienne et n'appartienne pas en même temps à la même chose et du même point de vue (et toutes les autres spécifications que nous pourrions ajouter, qu'elles soient ajoutées contre les difficultés dialectiques). C'est assurément le plus sûr de tous les principes, car il a la détermination qu'on a dite : il est en effet impossible à quiconque de concevoir que la même chose est et n'est pas, comme, de l'avis de certains, le dit Héraclite, car il n'est pas nécessaire de croire aussi ce qu'on dit ; or, s'il n'est pas possible que les contraires appartiennent en même temps au même (ajoutons aussi à cette proposition les spécifications habituelles) et si l'opinion qui soutient la contradictoire est l'opinion contraire à une opinion, il est manifestement impossible à la même personne de croire en même temps que le même est et n'est pas ; en effet, celui qui se tromperait sur ce point aurait en même temps des opinions contraires. C'est pourquoi tous ceux qui font une démonstration remontent à cette opinion dernière, car elle est par nature le principe de tous les autres axiomes aussi.

Impossibilité de démontrer l'axiome, possibilité de l'établir par réfutation

Pourtant certains, comme nous l'avons dit, affirment qu'il est possible que le même soit et ne soit pas et qu'il est possible de penser ainsi. Beaucoup de ceux qui étudient la nature utilisent, eux aussi, cet argument. Quant à nous, nous venons d'admettre l'impossibilité d'être et de ne pas être en même temps et, par là, nous avons montré que c'est le plus sûr de tous les principes. Certains, par ignorance, demandent de démontrer aussi cela, car c'est de l'ignorance que de ne pas distinguer ce qu'il faut et ce qu'il ne faut pas chercher à démontrer ; de manière générale en effet, il est impossible de tout démontrer (car on irait à l'infini, de sorte que pas même ainsi il n'y aurait démonstration), mais s'il y a certains principes dont il ne faut pas chercher une démonstration, ils ne sauraient dire lequel mérite davantage, selon eux, d'être un principe de cette sorte. Il est cependant possible de démontrer par réfutation, même sur ce point, qu'il est impossible que le même soit et ne soit pas, dès lors que le contradicteur dit seulement quelque chose ; or, s'il ne dit rien, il est ridicule de chercher un argument contre qui n'a d'argument sur rien, en tant qu'il n'en a pas, car, en tant que dès lors il est tel, un tel interlocuteur est semblable à une plante. Je dis qu'il y a une différence entre démontrer par réfutation et démontrer, parce que celui qui cherche à faire une démonstration aura l'air de faire une pétition de principe, tandis que, si un autre est l'auteur d'une telle pétition de principe, il y aura réfutation et non démonstration. Le principe pour toutes les argumentations de cette sorte n'est pas de réclamer qu'on dise qu'une chose est ou n'est pas (car on pourrait peut-être concevoir que c'est faire une pétition de principe), mais qu'on signifie au moins quelque chose pour soi-même et pour un autre. C'est en effet nécessaire si toutefois on dit quelque chose, car, dans le cas contraire, un

tel interlocuteur ne produirait d'argument ni pour lui-même ni pour un autre. Mais, si on accorde cela, il y aura démonstration, car quelque chose dès lors sera défini. Cependant le responsable en sera non celui qui cherche à démontrer, mais celui qui soutient l'argument car, en détruisant un argument, il soutient un argument qu'il détruit. De plus, celui qui concède cela a concédé qu'il y a quelque chose de vrai sans démonstration : par conséquent, il n'est pas vrai que tout serait ainsi et non ainsi.

Un nom n'a pas toutes les significations en même temps

En premier lieu donc, il est évident que ceci même du moins est vrai : le nom signifie être ou n'être pas ceci, de sorte que tout ne sera pas ainsi et non ainsi. En outre, si « être humain » signifie une seule chose, admettons que ce soit « animal bipède ». Voici ce que j'entends par « signifier une seule chose » : si « animal bipède » est un humain, toutes les fois que quelque chose est un humain, « animal bipède » sera l'être de l'humain. Peu importe aussi qu'on affirme qu'il y a plusieurs significations du même mot, pourvu qu'elles soient limitées, car on pourra donner un nom différent à chaque définition ; je veux dire par exemple si on affirmait que « être humain » n'a pas une seule signification, mais plusieurs dont l'une aurait pour seule définition « animal bipède », tandis qu'il y aurait aussi d'autres définitions plus nombreuses, mais limitées en nombre, car on pourrait donner un nom qui soit propre à chaque définition. Mais, si on ne le faisait pas et qu'on affirme qu'il y a une infinité de significations, il est manifeste qu'il n'y aurait pas de définition. En effet, ne pas signifier une seule chose est ne rien signifier et, si les mots n'ont pas de signification, les discussions avec les autres sont supprimées, et à vrai dire avec soi-même aussi, car on ne peut rien penser si on ne pense pas une seule chose, mais si on le peut, on donnera un seul nom à cette chose. Admettons donc, comme on l'a dit au début, que le nom a une signification et une seule. Alors il n'est pas possible que l'être de l'humain signifie ce qui est précisément le non-être de l'humain, si « être humain » signifie non seulement un prédicat d'une unité, mais aussi une unité (car nous ne soutenons pas que signifier l'unité soit signifier le prédicat d'une unité puisque, de la sorte, « musical », « blanc » et « être humain » auraient une seule signification, si bien que tout serait un, car tout serait synonyme). Et il ne sera pas possible d'être et de ne pas être le même sauf par homonymie, comme si ce que nous appelons « être humain », d'autres l'appelaient « non-être humain ».

Cependant, ce qui fait difficulté n'est pas de dire s'il est possible que le même, en même temps, soit et ne soit pas un être humain quant au nom, mais quant à la chose dont on parle. Et si « être humain » ne signifie pas autre chose que « non- être humain », à l'évidence aussi le non-être de l'humain n'a pas d'autre sens que l'être de l'humain, de sorte que l'être de l'humain sera l'être du non-humain, car ce sera une seule chose. En effet, être une seule chose signifie être comme mantelet et manteau, si la définition est une ; et si c'est une seule chose, l'être de l'humain et l'être du non-humain auront la même signification. Mais on a montré qu'ils ont une signification différente. Donc, s'il est vrai de dire que quelque chose est un humain, il est nécessaire que ce soit un animal bipède (puisque, disions-nous, c'est ce que signifie « être humain ») ; et si cela est nécessaire, il n'est pas possible qu'il ne soit pas alors un animal bipède (car c'est ce que signifie nécessité : l'impossibilité de ne pas être). Ainsi il n'est pas possible qu'il soit vrai en même temps de dire : la même chose est un humain et n'est pas un humain. Le même argument vaut aussi pour « n'être pas un humain », car l'être de l'humain et l'être du non-humain signifient des choses différentes, s'il est vrai aussi que « être blanc » et « être un humain » signifient des choses différentes, car l'opposition est beaucoup plus forte dans le premier cas ; en conséquence, les significations sont différentes. Mais, si l'interlocuteur affirme aussi que « blanc » signifie une seule chose, la même que « être humain », nous répéterons exactement la même réponse que plus haut, à savoir que tout, et non seulement les opposés, sera un. Par contre, si cela n'est pas possible, il en résulte ce qu'on a dit, s'il répond à la question posée. Mais si, en réponse à

une question simple, il ajoute aussi les négations, il ne répond pas à la question posée, car rien n'empêche que la même chose soit être humain, blanc et mille autres choses. Mais pourtant, quand on demande s'il est vrai de dire que ceci est ou non un humain, la réponse doit signifier une seule chose, sans ajouter « blanc » ni « grand » ; en effet il est impossible d'énumérer les coïncidents qui assurément sont en nombre infini ; donc il faut les énumérer tous ou n'en dire aucun. Ainsi donc, même si mille fois la même chose est un humain et un non-humain, il ne faut pas répondre, à qui demande si c'est un humain, qu'il est aussi en même temps un non-humain, à moins qu'il faille ajouter encore à la réponse tous les autres coïncidents, ceux qu'il est et ceux qu'il n'est pas ; mais, si on le fait, il n'y a pas de discussion.

Avoir toutes les significations en même temps est n'en avoir aucune

En général, ceux qui disent cela suppriment la substance, c'est-à-dire l'être ce que c'est, car il leur est nécessaire d'affirmer que tout est coïncident et que ce qui est précisément l'être de l'humain ou l'être de l'animal n'existe pas. En effet, s'il y a quelque chose qui est précisément l'être de l'humain, ce ne sera ni l'être du non-humain ni le non-être de l'humain (en vérité, ce sont ses négations) ; car il y a, disions-nous, une seule chose qui est signifiée et c'est la substance de quelque chose ; or signifier la substance est signifier que l'être de cette chose n'est pas autre. Et si ce qui précisément est l'être de l'humain est, pour cet être, soit ce qui est précisément l'être du non-humain, soit ce qui est précisément le non-être de l'humain, ce sera un autre être, de sorte qu'ils diront nécessairement qu'un tel énoncé ne sera énoncé de rien, mais que toute chose est par coïncidence ; car c'est par là qu'on distingue la substance et le coïncident : le blanc, en effet, est un coïncident pour l'être humain parce que l'être humain est blanc, mais qu'il n'est pas ce qui précisément est blanc. Mais, si tout se dit selon un coïncident, de manière générale rien ne sera premier, si le coïncident signifie toujours la prédication d'un substrat. Nécessairement donc on va à l'infini. Mais c'est impossible, car on ne peut pas même lier plus de deux termes ; en effet, le coïncident n'est pas coïncident d'un coïncident, à moins que tous les deux ne coïncident avec la même chose ; je veux dire par exemple que « blanc » est « musicien » et que « musicien » est « blanc », parce que tous les deux coïncident avec l'être humain ; mais ce n'est pas ainsi que Socrate est musicien, parce que les deux coïncident avec une chose différente. Donc, puisque l'on parle de coïncidents soit en ce second sens, soit dans le premier, tout ce qu'on entend dans ce second sens, comme « blanc » avec Socrate, ne peut remonter à l'infini, par exemple un autre coïncident avec Socrate qui est blanc ; car une unité ne se produit pas à partir de tous les coïncidents. Et certes il n'y aura pas non plus un autre coïncident avec « blanc », par exemple « musicien », car le second ne coïncide avec le premier en rien de plus que le premier avec le second ; et en même temps, il y a une distinction en ce que certains sont des coïncidents de cette manière, d'autres comme « musicien » avec Socrate ; pour tout ce qui est dans ce dernier cas, il n'est pas vrai que le coïncident coïncide avec un coïncident, mais cela est vrai de tout ce qui entre dans le premier cas, de sorte qu'il n'est pas vrai que tout se dira par coïncidence. Il y aura donc quelque chose qui signifie comme une substance. Et si cela est, on a montré l'impossibilité de prédiquer en même temps les contradictoires.

On en reviendrait au mélange universel

En outre, si les prédicats contradictoires sont tous vrais en même temps de la même chose, il est évident que tout sera un, car une trière, un rempart et un humain seront la même chose si, de tout, il est possible ou d'affirmer ou de nier quelque chose, comme c'est nécessaire pour ceux qui énoncent l'argument de Protagoras. En effet, si quelqu'un est d'avis que l'humain n'est pas une trière, il est évident qu'il n'est pas une trière ; en conséquence aussi il en est une, si toutefois la contradictoire est vraie. Et donc il se produit le « toutes choses ensemble »

d'Anaxagore, si bien que rien n'existerait véritablement. Ils paraissent donc énoncer l'indéterminé et, croyant énoncer l'être, ils parlent du non-être, car l'indéterminé est l'être en puissance, non en état accompli. Mais alors, il leur faut au moins énoncer l'affirmation ou la négation à propos de toute chose, car il est absurde qu'à chaque chose appartienne sa propre négation, mais que la négation d'une autre qui n'est pas sa propriété ne lui appartienne pas ; je veux dire par exemple que, s'il est vrai de dire de l'humain qu'il n'est pas un humain, évidemment aussi il n'est pas une trière. Donc, s'il y a l'affirmation, nécessairement aussi il y a la négation ; mais quand bien même l'affirmation ne serait pas permise, la négation du moins sera permise plus que la négation de la chose elle-même ; si donc cette négation aussi est permise, celle de la trière le sera aussi ; et si la négation est permise, l'affirmation aussi. Telle est donc la conséquence pour ceux qui énoncent cet argument, et c'est aussi qu'il n'est pas nécessaire d'affirmer ou de nier. En effet, s'il est vrai de dire que c'est un humain et que ce n'est pas un humain, évidemment il ne sera ni un humain ni un non-humain, car ce sont là les deux négations des deux propositions, mais si le premier couple de propositions forme une unité, le dernier aussi, opposé, sera un.

En outre, ou bien il en est ainsi de toutes choses, et c'est blanc aussi bien que non blanc, être aussi bien que non-être, et de la même manière pour les autres affirmations et négations ; ou bien il n'en est pas ainsi, mais il en est ainsi pour certaines et non pour d'autres. Et si ce n'est pas pour toutes, il y aurait accord sur celles-là. Mais, si c'est pour toutes, de nouveau, ou bien toutes celles qu'on peut affirmer on peut aussi les nier, et toutes celles qu'on peut nier on peut aussi les affirmer, ou bien on peut aussi nier celles qu'on peut affirmer, mais on ne peut affirmer toutes celles qu'on peut nier. Et dans ce cas, quelque chose serait solidement un non-être et ce serait une opinion sûre, et si le non-être était une chose sûre et bien connue, l'affirmation opposée serait encore mieux connue. Mais, si on peut aussi affirmer indifféremment tout ce qu'on peut nier, il est nécessaire ou bien de dire vrai quand on fait une distinction (par exemple si on dit que c'est blanc et au contraire que c'est non blanc) ou bien non ; et s'il n'est pas nécessaire de dire le vrai quand on fait une distinction, on ne dit pas ces propositions et il n'y a rien (or comment des non-êtres pourraient-ils parler ou marcher ?), et tout serait un, comme on l'a dit précédemment, et la même chose serait être humain, dieu et trière et leurs contradictoires, car, si on peut nier et affirmer indifféremment de chacun, il n'y aura aucune différence de l'un à l'autre ; en effet, s'il y a une différence, cela sera vrai et propre ; or, si on peut affirmer indifféremment tout ce qu'on peut nier, même s'il est possible d'atteindre la vérité en faisant une distinction, il en résulte, outre ce qui a été dit, que tous atteindraient la vérité et que tous se tromperaient, et que l'interlocuteur reconnaît qu'il se trompe lui-même. En même temps, il est manifeste qu'avec lui la recherche est sans objet puisqu'il ne dit rien. En effet, il ne dit ni « ainsi » ni « non ainsi », mais « ainsi et non ainsi », et de nouveau il nie les deux ensemble en disant « ni ainsi ni non ainsi » ; sinon, en effet, il y aurait déjà quelque chose de défini. Si en outre, chaque fois que l'affirmation est vraie, la négation est fausse et si, chaque fois que celle-ci est vraie, l'affirmation est fausse, il ne serait pas possible d'affirmer et de nier en même temps la même chose avec vérité. Mais on dira sans doute que cela est posé depuis le début.

Personne ne croit que tout est, en même temps, ainsi et non ainsi

En outre, est-il donc dans l'erreur celui qui conçoit que les choses sont ainsi ou qu'elles ne le sont pas, tandis que celui qui conçoit les deux est dans le vrai ? Car, s'il est dans le vrai, que voudrait dire « telle est la nature des êtres » ? Et s'il n'est pas dans le vrai, mais qu'il est davantage dans le vrai que celui qui conçoit de la première façon, les êtres auraient déjà une certaine façon d'être et ce serait une vérité et non en même temps aussi une non-vérité. Si d'autre part tout le monde indifféremment dit faux et dit vrai, il ne sera possible, pour qui pense ainsi, ni de parler ni d'énoncer, car en même temps il dit cela et il ne dit pas cela. Si d'ailleurs il ne

conçoit rien, mais qu'indifféremment il croit que oui et que non, en quoi différerait-il des plantes ? À partir de là, il est aussi parfaitement manifeste que personne n'est dans une telle disposition, ni parmi ceux qui énoncent cet argument ni parmi les autres. Car pourquoi quelqu'un marche-t-il vers Mégare au lieu de rester au repos en pensant qu'il est en marche ? Pourquoi ne va-t-il pas dès l'aurore vers un puits ou un précipice, s'il s'en trouve un, mais pourquoi le voit-on y prendre garde, comme s'il ne croyait pas qu'y tomber est indifféremment une non bonne chose et une bonne chose ? Il est donc évident qu'il conçoit que l'un est préférable, l'autre non. Et s'il conçoit cela, nécessairement aussi il conçoit que ceci est un humain, que cela n'est pas un humain, que ceci est sucré, que cela n'est pas sucré. En effet, il ne recherche ni ne conçoit toutes choses à égalité chaque fois que, avec l'idée qu'il est préférable de boire de l'eau et de voir un être humain, il cherche ensuite à le faire ; pourtant il le devrait assurément, si la même chose était indifféremment un humain et un non-humain. Mais, comme on l'a dit, il n'est personne qu'on ne voie prendre garde à certaines choses et non à d'autres, de sorte que, semble-t-il, tous conçoivent qu'il n'y a pas d'ambiguïté, sinon pour toute chose, du moins pour le meilleur et pour le pire. Et s'il ne s'agit pas de science, mais d'opinion, il faudra bien davantage prendre soin de la vérité, de même qu'un malade doit avoir plus de soin de sa santé qu'un bien portant ; et en effet celui qui a des opinions, en comparaison de celui qui a la science, n'est pas dans une saine disposition à l'égard de la vérité. En outre, si tout est, autant qu'on veut, ainsi et non ainsi, cependant il y a du plus et du moins dans la nature des êtres, car nous n'affirmerions pas que deux et trois sont indifféremment pairs et l'erreur n'est pas semblable entre celui qui pense que quatre est cinq et celui qui pense que c'est mille. Si donc l'erreur n'est pas semblable, à l'évidence le premier se trompe moins ; par conséquent, il est plus dans le vrai. Si donc ce « plus » est plus proche du vrai, il y aurait en tout cas quelque chose de vrai dont le plus vrai est plus proche. Et même s'il n'en est pas ainsi, il y a déjà en tout cas quelque chose de plus sûr et de plus vrai, et nous serions délivrés de l'argument excessif qui empêche la pensée de définir.

Essayer de persuader ceux qui sont de bonne foi en difficulté

De la même opinion découle aussi l'argument de Protagoras et il est nécessaire que les deux discours également soient ou ne soient pas vrais. En effet, si toutes les opinions c'est-à-dire tout ce qui apparaît est vrai, il est nécessaire que tout soit en même temps vrai et faux, car beaucoup conçoivent des choses contraires les unes aux autres et jugent que ceux qui n'ont pas les mêmes opinions qu'eux sont dans l'erreur, d'où il résulte nécessairement que la même chose est et n'est pas, et, s'il en est ainsi, nécessairement les opinions sont toutes vraies, car ceux qui sont dans l'erreur et ceux qui sont dans le vrai ont des opinions opposées entre elles ; si donc les êtres sont ainsi, tout le monde sera dans le vrai. Donc les deux arguments découlent de la même pensée, c'est évident. Cependant la conduite de la discussion n'est pas la même à l'égard de tous, car les uns ont besoin de persuasion, les autres de contrainte. En effet, l'ignorance de tous ceux qui ont eu cette conception pour avoir été en difficulté est facile à guérir, car la réponse ne s'attaque pas à leur argument dans le langage, mais à leur pensée ; au contraire, la guérison de tous ceux qui argumentent pour argumenter est la réfutation de leur argument dans le langage, c'est-à-dire dans les mots. Pour ceux qui éprouvent une difficulté, cette opinion que les contradictoires et les contraires existent en même temps leur est venue des sensibles, quand ils voyaient les contraires venir à être à partir de la même chose. Si donc il n'est pas possible que vienne à être le non-être, la chose se trouvait là auparavant en étant indifféremment les deux, comme pour Anaxagore quand il affirme que tout est mêlé dans tout, et aussi pour Démocrite, puisque, pour ce dernier, le vide et le plein existent indifféremment en n'importe quelle partie et que, pourtant, l'un d'eux est l'être et l'autre le non-être.

Origine de leurs difficultés : la seule prise en compte de ce qui change

Donc nous dirons à ceux dont les conceptions ont ces origines qu'ils ont raison d'une certaine manière, mais que d'une autre ils sont dans l'ignorance ; car l'être se dit en deux sens, si bien que, d'une manière, il est possible que quelque chose vienne à être à partir du non-être, mais d'une autre manière non, et en même temps la même chose est être et non-être, mais non selon le même mode d'être, car il est possible en puissance que les contraires soient en même temps la même chose, mais en état accompli, non. De plus, nous leur demanderons de concevoir aussi l'existence d'une autre substance des êtres, à laquelle n'appartiennent pas du tout le mouvement ni la corruption ni la génération. De la même façon aussi, pour certains, la vérité sur ce qui apparaît est venue des sensibles ; ils pensent en effet qu'il ne convient de juger du vrai ni par le grand nombre ni par le petit et que la même chose, quand on la goûte, semble sucrée aux uns, amère aux autres, de sorte que, si tous étaient malades ou si tous étaient fous, sauf deux ou trois qui seraient en bonne santé ou sains d'esprit, ce sont eux qui sembleraient malades et fous, et non les autres. De plus, pensent-ils, il apparaît à beaucoup d'autres animaux le contraire de ce qui nous apparaît et, à chacun même, les choses ne semblent pas constamment les mêmes d'après sa propre sensation. Lesquelles donc sont vraies ou lesquelles sont fausses, ce n'est pas évident, car les unes ne sont aucunement plus vraies que les autres, mais elles le sont également. C'est pourquoi justement Démocrite affirme ou que rien n'est vrai ou que, du moins pour nous, ce n'est pas évident. Généralement, parce qu'ils conçoivent que la sensation est la pensée et que c'est une altération, ils affirment que ce qui apparaît selon la sensation est nécessairement vrai, car de là vient qu'Empédocle et Démocrite et chacun des autres, pour ainsi dire, sont tenus par de telles opinions. Et en effet, selon Empédocle, si on change d'état, on change de pensée : « Car d'après ce qui est présent, l'intelligence croît dans les humains », et ailleurs : « Autant ils étaient devenus autres, autant aussi des pensées différentes se présentaient sans cesse à eux » ; et Parménide s'exprime de la même manière : « En effet, de même qu'à chaque moment il possède le mélange des membres aux multiples flexions, de même l'esprit est présent chez les humains, car ce qui précisément pense chez les humains est le même que la nature de leurs membres, chez tous et tout un chacun ; en effet, ce qui prédomine est la pensée » ; on rapporte aussi une sentence d'Anaxagore, à l'adresse de certains de ses compagnons, selon laquelle les êtres seront pour eux tels qu'ils les conçoivent. Homère aussi, dit-on, avait manifestement cette opinion, puisqu'il a montré Hector privé de sens sous l'effet du coup et gisant avec l'esprit égaré, parce que, pense-t-il, même ceux dont la pensée divague ont une pensée, mais non la même. Donc, à l'évidence, s'il y a pensée dans les deux cas, les êtres aussi sont à la fois ainsi et non ainsi. La conséquence est très fâcheuse pour cette raison encore : car, si ceux qui ont au plus haut point porté leur regard vers le vrai qu'on peut atteindre (et ce sont ceux qui le cherchent et qui l'aiment le plus), si ceux-là ont de telles opinions et si tel est leur avis sur la vérité, comment ceux qui entreprennent de philosopher ne seraient-ils pas à juste titre découragés ? En effet, chercher la vérité serait courir après les oiseaux.

La cause de leur opinion est qu'ils examinaient la vérité sur les êtres, mais que les êtres qu'ils concevaient étaient les seuls êtres sensibles ; or, en ceux-là, il y a beaucoup de la nature de l'indéterminé, c'est-à-dire de la nature de l'être au sens où nous l'avons dit ; c'est pourquoi ils parlent avec vraisemblance, mais ne disent pas vrai (car il convient mieux de parler ainsi que comme Épicharme contre Xénophane). De plus, à voir cette nature tout entière en mouvement et l'absence d'énoncé vrai sur ce qui change, ils disent qu'il n'est pas possible d'atteindre la vérité, du moins en ce qui concerne ce qui change partout et de toutes les manières. C'est en effet à partir de cette conception que s'est épanouie l'opinion la plus extrême de celles dont nous ayons parlé, l'opinion de ceux qui se prétendent héraclitéens, telle que Cratyle la soutenait, lui qui pensait finalement qu'il ne devait rien dire, mais bougeait seulement le doigt et blâmait

Héraclite de dire qu'on ne peut entrer deux fois dans le même fleuve, car il pensait, lui, que ce n'était pas même une fois.

Autre analyse du changement

Quant à nous, nous dirons, contre cet argument aussi, que ce qui change, au moment où il change, leur donne quelque raison de ne pas croire qu'il est.

Pourtant c'est au moins contestable, car ce qui subit une perte garde quelque chose de ce qui se perd et, de ce qui vient à être, nécessairement quelque chose est déjà et, en général, si une corruption est en cours, quelque chose se trouvera être et, si une génération est en cours, il est nécessaire qu'il y ait quelque chose d'où elle vient à être et par quoi il y a engendrement, sans que cela aille à l'infini. Mais laissons cela de côté et disons que le changement n'est pas le même selon la quantité et selon la qualité ; que donc, selon la quantité, il n'y ait pas permanence, admettons-le ; mais nous connaissons toute chose selon la forme. De plus, il est juste de reprocher à ceux qui ont ces conceptions d'étendre à l'ensemble du ciel, en déclarant qu'il en est de même, ce qu'ils voient se produire pour un nombre réduit des choses sensibles elles-mêmes. En effet, la région du sensible autour de nous est la seule à être continuellement dans un processus de corruption et de génération, mais cette région est une partie pour ainsi dire nulle du tout, de sorte qu'il serait plus juste d'absoudre les parties proches à cause des parties éloignées que de condamner les éloignées à cause des proches. De plus, il est évident qu'à ceux-là aussi nous ferons les mêmes réponses que précédemment : il faut en effet leur montrer qu'il existe une nature immobile et les en persuader. Or précisément, il arrive, à ceux qui affirment en même temps l'être et le non-être, de déclarer que tout est en repos plutôt qu'en mouvement, car il n'y a pas en quoi changer, puisque tout appartient à tout.

En ce qui concerne la vérité, comme preuve que tout ce qui apparaît n'est pas vrai, on dira d'abord que même la sensation, celle du propre du moins, n'est pas fausse, mais que l'imagination n'est pas identique à la sensation. Ensuite, il y a de quoi s'étonner qu'ils soient en difficulté pour savoir si les grandeurs sont aussi grandes et les couleurs telles qu'elles apparaissent de loin ou de près, aux bien portants ou aux malades ; si les choses les plus lourdes sont telles qu'elles apparaissent aux faibles ou aux forts et les vraies telles qu'elles apparaissent à ceux qui dorment ou à ceux qui sont éveillés. En effet, ils ne le croient certainement pas, c'est manifeste ; personne en tout cas, s'il lui arrive de rêver la nuit qu'il est à Athènes alors qu'il est en Libye, ne se rend à l'Odéon. De plus, en ce qui concerne l'avenir, comme le dit aussi Platon, l'opinion du médecin et celle de l'ignorant n'ont sans doute pas une égale autorité, par exemple pour dire qui va être bien portant et qui ne va pas l'être. De plus, dans le domaine des sensations elles-mêmes, l'autorité n'est pas égale entre la sensation d'un autre sensible et celle du sensible propre, ou entre celle du sensible proche et celle du sensible qui est le sien, mais pour la couleur c'est la vue, non le goût, tandis que pour la saveur c'est le goût, non la vue ; chacune d'elles, au même moment et sur le même sensible, ne dit jamais en même temps qu'il est ainsi et qu'il n'est pas ainsi. Et pas même à un autre moment, il n'y a désaccord, du moins sur l'affection, mais sur ce avec quoi l'affection coïncide. Je veux dire par exemple que le même vin semblera, s'il change ou si le corps change, tantôt être doux, tantôt n'être pas doux, mais assurément le doux, tel qu'il est quand il est, n'a jamais encore changé, mais toujours la sensation est dans le vrai à son propos, et ce qui sera doux est nécessairement tel. C'est pourtant ce que ruinent tous ces arguments : de même qu'ils nient aussi l'existence d'une substance de quoi que ce soit, de même ils nient aussi la nécessité de quoi que ce soit, car le nécessaire ne peut être d'une façon et d'une autre ; en conséquence, si une chose est nécessaire, elle ne sera pas ainsi et non ainsi. En général, s'il est vrai que seul existe le sensible, rien n'existerait si les êtres animés n'existaient pas, car il n'y aurait pas de sensation. Que donc il n'existe ni sensibles ni sentis, cela est sans doute vrai (car le sensible est affection du sentant), mais que les substrats qui produisent la sensation

n'existent pas, même sans une sensation, c'est impossible. En effet, la sensation n'est certes pas sensation d'elle-même, mais il y a aussi autre chose, en dehors de la sensation, qui nécessairement est antérieur à la sensation ; car le moteur est par nature antérieur à ce qui est mû, et même s'ils se disent l'un relativement à l'autre, il n'est en rien moins antérieur.

Reprise de la même argumentation

Parmi ceux qui ont ces convictions et ceux qui énoncent seulement ces arguments, certains soulèvent une difficulté, car ils cherchent qui jugera de celui qui est en bonne santé et, en général, qui jugera de qui jugera bien en chaque domaine. De tels sujets de difficulté sont semblables à la difficulté de savoir si maintenant nous sommes endormis ou éveillés, mais les difficultés de cette sorte ont toutes même signification. En effet, ces gens-là réclament un argument pour tout, car ils cherchent un principe et ils cherchent à le saisir par démonstration, et cependant ils manifestent dans leurs actions que, du moins, ils ne croient pas vraiment à ces difficultés. Mais ce qu'ils éprouvent est précisément ce que nous avons dit, car ils cherchent un argument pour ce dont il n'y a pas d'argument, puisqu'un principe de démonstration n'est pas une démonstration. Les premiers pourraient donc être facilement persuadés sur ce point, car ce n'est pas difficile à comprendre, mais ceux qui cherchent seulement la contrainte de l'argument cherchent l'impossible, car ils réclament le droit de dire les contraires en disant tout de suite les contraires. Pourtant, si tout n'est pas de l'ordre du relatif, mais que certaines choses sont aussi en soi et par soi, tout ce qui apparaît ne saurait être vrai, car ce qui apparaît apparaît à quelqu'un, de sorte que celui qui déclare que tout ce qui apparaît est vrai fait de tous les êtres des relatifs. C'est pourquoi ceux qui recherchent la contrainte dans l'argument et qui, en même temps, prétendent soutenir un argument doivent prendre garde que ce qui existe n'est pas ce qui apparaît, mais ce qui apparaît à celui à qui il apparaît, au moment où il lui apparaît, en tant que et comme il lui apparaît. Et s'ils soutiennent un argument, mais ne le font pas en ces termes, il leur arrivera vite de dire les contraires. Il est en effet possible que la même chose paraisse du miel à la vue, mais non au goût, et que, parce qu'il y a deux yeux, si l'une et l'autre vision sont dissemblables, les mêmes choses n'apparaissent pas les mêmes. Donc, à ceux du moins qui prétendent, pour les causes qu'on vient de dire, que ce qui apparaît est vrai et que, pour cette raison, tout est indifféremment faux et vrai (car les mêmes choses n'apparaissent pas les mêmes à tous ni toujours les mêmes au même, mais souvent les contraires apparaissent au même moment, puisque le toucher dit qu'il y a deux objets entre les doigts croisés, alors que la vue dit qu'il y en a un), à ceux-là il est nécessaire de dire que pourtant rien n'apparaît à une sensation qui est la même et dans le même état, de la même façon et dans le même temps, de sorte que cela serait vrai. Mais également pour cette raison, il est nécessaire de répondre à ceux qui argumentent non à cause d'une difficulté, mais pour argumenter, que cela n'est pas vrai, mais est vrai pour un tel. Et comme on l'a dit précédemment, il est nécessaire de rendre tout relatif à quelque chose, c'est-à-dire à l'opinion ou à la sensation, si bien que rien n'a été ni ne sera, si personne n'en a auparavant formé l'opinion. Mais, si une chose a été ou sera, il est évident que tout ne sera pas relatif à une opinion. En outre, s'il y a de l'un, il y aura du relatif à l'un ou au déterminé ; et si le même est à la fois moitié et égal, l'égal n'est certes pas relatif au double. Relativement donc à ce qui a une opinion, si un humain et ce qui est objet d'opinion sont la même chose, un humain ne sera pas ce qui a une opinion, mais ce qui est objet d'opinion. Et si chaque chose est relative à ce qui a une opinion, ce qui a une opinion sera un nombre infini de choses par la forme.

Donc sur le fait que l'opinion la plus sûre de toutes, c'est-à-dire que les affirmations opposées ne sont pas vraies en même temps, sur ce qui arrive à ceux qui disent qu'elles le sont et sur la raison qui le leur fait dire, cela suffit. Puisqu'il est impossible que les contradictoires soient vraies en même temps sur la même chose, manifestement les contraires non plus ne peuvent

appartenir en même temps à la même chose, car, entre les contraires, l'un des deux n'en est pas moins privation, et privation de substance ; or la privation est négation à partir d'un genre déterminé. Si donc il est impossible en même temps d'affirmer et de nier avec vérité, il est également impossible que les contraires existent en même temps, ou alors soit ils existent tous les deux d'une certaine manière, soit l'un d'une certaine manière et l'autre simplement.

Il n'y a pas d'intermédiaire entre les contradictoires

Mais d'autre part, il n'est pas possible non plus qu'il y ait un intermédiaire d'une contradiction, mais il est nécessaire ou bien d'affirmer ou bien de nier une seule chose, quelle qu'elle soit, d'une seule chose. C'est d'abord évident pour qui définit ce que sont le vrai et le faux. En effet, dire que l'être n'est pas ou que le non-être est, c'est faux ; dire que l'être est et que le non-être n'est pas, c'est vrai, de sorte que celui qui dit que c'est ou que ce n'est pas dira la vérité ou se trompera ; mais on ne dit pas de l'être, non plus que du non-être, qu'il n'est pas ou qu'il est. En outre, l'intermédiaire de la contradiction sera comme le gris entre le noir et le blanc, ou bien comme ce qui n'est aucun des deux, ni être humain ni cheval. Si donc il en est comme dans ce dernier cas, il n'y aurait pas de changement (car le changement se fait du non-bien au bien ou du bien au non-bien) ; mais en réalité, un changement se manifeste toujours (car il n'y a pas de changement, sauf vers les opposés et les intermédiaires). Pourtant, s'il y a un intermédiaire, de cette manière aussi il y aurait une génération du blanc qui ne viendrait pas du non-blanc, mais en réalité, cela ne s'observe pas. En outre, tout ce qui est objet de pensée discursive ou conceptuelle, la pensée l'affirme ou le nie (ce qui est évident d'après la définition), chaque fois qu'elle est dans le vrai ou dans le faux ; chaque fois qu'elle compose de telle manière, par une affirmation ou une négation, elle est dans le vrai, chaque fois qu'elle le fait d'une autre manière, elle est dans le faux. En outre, il faut que l'intermédiaire soit à côté de tous les contradictoires si on n'argumente pas pour argumenter ; en conséquence, on ne sera ni dans le vrai ni dans le non-vrai ; et on sera à côté de l'être et du non-être, de sorte qu'il y aura aussi un changement à côté de la génération et de la corruption. En outre, dans tous les genres où la négation apporte le contraire, dans tous ces genres aussi il y aura un intermédiaire, par exemple dans les nombres, un nombre qui n'est ni impair ni non impair ; mais c'est impossible : c'est évident d'après la définition.

En outre, on ira à l'infini et les êtres ne seront pas seulement une moitié en plus, mais davantage encore, car, à nouveau, on pourra refuser l'affirmation et la négation de cela et ce sera quelque chose ; en effet, la substance de ce quelque chose est autre. En outre, chaque fois que, à la question de savoir si c'est blanc, on répond que non, on n'a nié rien d'autre que le fait d'être blanc ; or le fait de ne pas être blanc est une négation. Voilà l'opinion à laquelle sont arrivés certains, comme à d'autres paradoxes aussi, car chaque fois qu'ils ne peuvent dénouer les arguments éristiques, ils s'abandonnent à l'argument et accordent la vérité de la conclusion. Donc les uns parlent ainsi pour cette raison, les autres parce qu'ils cherchent un argument à tout. Contre tous ceux-là, il faut partir d'une définition. La définition naît de la nécessité où ils se trouvent de signifier quelque chose, car l'énoncé dont le nom est le signe sera une définition. Il semble que le mot d'Héraclite, que tout est et n'est pas, rend tout vrai, tandis que celui d'Anaxagore, qu'il y a un intermédiaire entre les contradictoires, rend tout faux ; car chaque fois qu'il y a un mélange, le mélange n'est ni bon ni non bon, si bien qu'on ne pourrait rien dire de vrai.

Il est impossible de dire que tout est vrai ou que tout est faux

Ces distinctions opérées, il est manifestement impossible aussi qu'il existe des énoncés à sens unique et dits de toutes choses, comme certains l'affirment, les uns prétendant que rien n'est vrai (car, affirment-ils, rien n'empêche que tout ne soit comme la commensurabilité de la diagonale),

les autres que tout est vrai. Ces dires sont en effet à peu près les mêmes que ceux d'Héraclite ; car dire que tout est vrai et que tout est faux, c'est dire aussi chacun des deux énoncés séparément de sorte que, s'il est vrai que la première affirmation est impossible, l'autre est également impossible. De plus, il y a manifestement des contradictoires qui ne peuvent ni être vraies en même temps, ni bien sûr toutes fausses ; cependant il semblerait du moins que ce dernier cas soit davantage possible, d'après ce qui a été dit. Mais, contre tous les arguments de cette sorte, il faut demander, comme on l'a dit aussi dans les arguments précédents, non que quelque chose soit ou ne soit pas, mais que quelque chose signifie, de sorte qu'on doit partir d'une définition dans la discussion, en prenant ce que signifie le faux ou le vrai. Si affirmer le vrai n'est rien d'autre que nier le faux, il est impossible que tout soit faux, car nécessairement une des deux parties de la contradiction est vraie. En outre, s'il est nécessaire que tout soit ou affirmé ou nié, il est impossible que les deux parties soient fausses, car une seule des deux parties de la contradiction est fautive. Il arrive donc encore à tous les arguments de cette sorte ce qu'on répète à satiété : ils se détruisent eux-mêmes. En effet, celui qui dit que tout est vrai rend vrai aussi l'argument contraire au sien, de sorte qu'il rend non vrai son propre argument, car l'argument contraire nie qu'il soit vrai, tandis que l'argument qui dit que tout est faux rend lui-même faux son propre argument. Mais s'ils excluent, l'un l'argument contraire en prétendant qu'il est le seul à n'être pas vrai, l'autre son propre argument en prétendant qu'il est le seul à n'être pas faux, il ne leur arrivera pas moins de réclamer un nombre infini d'arguments vrais et faux ; en effet, celui qui dit qu'un argument vrai est vrai est dans le vrai, et cela ira à l'infini. D'autre part, manifestement, ni ceux qui disent que tout est en repos ni ceux qui disent que tout est en mouvement ne disent vrai. En effet, si tout est en repos, les mêmes choses seront toujours vraies et les mêmes toujours fausses ; or manifestement il y a changement, car celui qui parle n'existait pas lui-même à un moment et à nouveau n'existera pas. D'autre part, si tout est en mouvement, rien ne sera vrai, tout sera donc faux, mais on a montré que c'est impossible. En outre, il est nécessaire que l'être change, car le changement se fait d'un état à un autre ; mais malgré tout, il n'est pas vrai non plus que tout est parfois en repos ou parfois en mouvement et que rien ne l'est toujours, car il y a quelque chose qui meut sans cesse ce qui est mû et le premier moteur est lui-même immobile.

Principes

On appelle principe le point de départ de la chose à partir d'où il y a mouvement, par exemple le départ d'une longueur et d'une route en un sens est un principe et en sens contraire en est un autre. C'est aussi à partir de quoi chaque chose se produira au mieux, par exemple, pour apprendre, il faut parfois partir, non du début et du principe de la chose, mais d'où l'on apprendra le plus facilement. C'est aussi le constituant à partir duquel une chose vient d'abord à être, par exemple comme la quille du bateau, les fondations d'une maison et, selon les uns, le cœur des animaux, selon d'autres le cerveau, selon d'autres ce qu'ils peuvent concevoir de tel. C'est aussi ce à partir de quoi, sans que ce soit un constituant, il y a d'abord venue à être et à partir de quoi le mouvement et le changement ont d'abord naturellement leur principe, par exemple l'enfant à partir de son père et de sa mère et le combat à partir de l'outrage. C'est aussi ce dont le choix délibéré meut les choses qui sont en mouvement et fait changer les choses qui changent, à la manière dont les autorités dans les cités, les oligarchies, les monarchies, les tyrannies sont appelées principes et aussi les arts, surtout les arts architectoniques. Le principe est en outre à partir de quoi la chose est d'abord connue, et c'est ce qu'on appelle principe de la chose, par exemple les hypothèses pour les démonstrations. Principe se dit aussi en autant de sens que les causes, car toutes les causes sont des principes. Donc ce qui est commun à tous les principes est d'être le premier point à partir duquel il y a existence, venue à être ou connaissance ; de ces principes, les uns sont des constituants, les autres sont extérieurs. C'est pourquoi la nature est un principe ainsi que l'élément, la pensée, le choix délibéré, la substance et la fin ; car, pour beaucoup de choses, le principe de la connaissance et du mouvement est le bien et le mal.

Cause

On appelle cause, en un sens, le constituant d'où vient à être quelque chose, par exemple l'airain est cause de la statue, l'argent est cause de la coupe et les genres de ces choses sont causes. C'est aussi, en un autre sens, la forme et le modèle, c'est-à-dire l'énoncé de l'être ce que c'est et ses genres (par exemple le rapport de à et le nombre en général comme causes de l'octave), et les parties de l'énoncé. C'est, en outre, le principe premier d'où partent le changement ou le repos, par exemple celui qui décide est cause, le père est cause de son enfant et, en général, ce qui fait est cause de ce qui est fait, ce qui peut produire un changement est cause de ce qui change. C'est, en outre, la cause en tant qu'accomplissement, c'est-à-dire la fin, par exemple la santé est la cause de la promenade. Pourquoi en effet se promène-t-on ? Nous répondons : « Pour se bien porter » et quand nous avons parlé ainsi, nous pensons avoir donné la cause. On appelle aussi cause tout ce qui, mû par autre chose, devient un intermédiaire de l'accomplissement, par exemple pour la santé, la maigreur, la purgation, les remèdes ou les instruments, car toutes ces causes sont en vue de l'accomplissement, mais elles diffèrent entre elles parce que les unes sont des instruments, les autres des actions.

Voilà donc à peu près autant de sens de la cause, mais il arrive, parce qu'on parle de cause en plusieurs sens, qu'il y ait aussi plusieurs causes d'une même chose et non par coïncidence (par exemple, la statuaire et l'airain sont causes de la statue en tant que statue et non d'un autre point de vue, mais en un sens qui n'est pas le même : d'un côté une cause comme matière, de l'autre comme le point de départ du mouvement) et qu'il y ait des causes réciproques (par exemple, l'exercice cause de la bonne constitution et la bonne constitution cause de l'exercice, non dans le même sens, mais l'une comme accomplissement, l'autre comme principe du mouvement). De plus, la même chose est cause des contraires ; de ce qui, en effet, par sa présence, est cause de ceci, nous faisons parfois la cause du contraire par son absence ; par exemple, nous rendons

cause du naufrage l'absence du pilote dont la présence était cause de salut, et les deux, la présence et la privation, sont causes parce qu'elles mettent en mouvement.

Toutes les causes qu'on vient de dire tombent sous quatre modes qui sont très manifestes. En effet, les lettres pour les syllabes, la matière pour les objets fabriqués, le feu, la terre et toutes les choses de cette sorte pour les corps, les parties pour le tout, les prémisses pour la conclusion sont causes comme ce de quoi les choses sont faites. Parmi ces causes, les unes le sont comme le substrat, par exemple les parties, d'autres comme l'être ce que c'est, le tout, la composition et la forme ; il y a ensuite la semence, le médecin, celui qui décide et, en général, ce qui fait, toutes choses qui sont le principe d'où part le changement ou l'arrêt ; le reste comme l'accomplissement, c'est-à-dire le bien des autres causes, car la fin tend à être le meilleur, c'est-à-dire l'accomplissement des autres ; peu importe de dire si c'est le bien en soi ou le bien apparent.

Telles sont donc les espèces de causes et leur nombre ; les modes des causes sont numériquement nombreux, mais si on les range sous les principaux, il y en a moins. En effet, on parle de cause en plusieurs sens et parmi celles-là mêmes qui sont semblables spécifiquement, on les dit antérieures ou postérieures l'une à l'autre, par exemple le médecin et l'homme de l'art pour la santé, le double et le nombre pour l'octave et chaque fois ce qui inclut n'importe laquelle des causes singulières. De plus, il y a les causes comme coïncidents et leur genre, par exemple, en un sens, la cause de la statue est Polyclète et, en un autre sens, c'est un statuaire parce que le statuaire s'est trouvé être Polyclète ; il y a aussi ce qui inclut le coïncident : par exemple un humain est cause d'une statue ou aussi, généralement, un animal parce que Polyclète est un humain et qu'un humain est un animal. Parmi les coïncidents, les uns sont plus lointains que d'autres et d'autres plus proches, par exemple si on disait que l'être humain blanc ou le musicien sont causes de la statue et non seulement Polyclète ou un humain. À côté de toutes les causes proprement dites aussi bien que de celles dites par coïncidence, on parle aussi de causes ou bien comme causes en puissance, ou bien comme causes en acte : par exemple, la cause de la construction est le constructeur ou le constructeur construisant. On parlera semblablement aussi des choses dont on a dit que les causes sont causes, par exemple la cause de cette statue ou d'une statue ou d'une image en général, et la cause de ce bronze ou du bronze ou d'une matière en général ; de même pour les coïncidents. De plus, on appellera causes les combinaisons des unes et des autres, par exemple ni Polyclète ni un statuaire, mais Polyclète le statuaire.

Pourtant toutes ces causes sont au nombre de six, mais elles se disent de deux façons : car elles se disent ou bien comme le singulier ou comme le genre, ou bien comme le coïncident ou comme le genre du coïncident, ou bien comme combinées ou simplement, mais toutes se disent ou comme en acte ou en puissance. Cela fait une différence pour autant que les causes en acte et les causes singulières existent ou n'existent pas en même temps que les choses dont elles sont causes : par exemple, ce soignant en même temps que ce soigné et ce constructeur en même temps que ceci qu'il construit, alors que ce n'est pas toujours le cas des causes en puissance, car la maison et le constructeur ne périssent pas en même temps.

Élément

On appelle élément le premier constituant, indivisible formellement en une autre forme, à partir duquel il y a composition, par exemple on appelle éléments du son les éléments dont se compose le son, éléments ultimes en lesquels il se divise, mais qui ne se divisent plus en d'autres sons différents de ceux-là par la forme, et même s'ils se divisent, les parties sont de forme semblable : par exemple une partie d'eau est de l'eau, mais une partie de syllabe n'est pas une syllabe. De même, ceux qui parlent des éléments des corps entendent par là les éléments ultimes en lesquels les corps se divisent, mais qui ne se divisent plus en d'autres corps différents par la forme ; que

ce soit un seul élément ou que de tels éléments soient plus nombreux, c'est ce qu'ils entendent par éléments. À peu près dans le même sens aussi, on parle d'éléments des figures géométriques et, en général, d'éléments des démonstrations, car les premières démonstrations, parce qu'elles sont aussi des constituants dans un plus grand nombre de démonstrations, sont appelées éléments des démonstrations. Tels sont les syllogismes premiers à trois termes liés par un seul moyen.

Par métaphore, on appelle élément, à partir de là, ce qui, un et petit, peut servir à beaucoup de choses ; c'est pourquoi on appelle aussi élément ce qui est petit, simple et indivisible, d'où il résulte que les choses les plus universelles sont des éléments parce que chacune d'elles, étant une et simple, se trouve en beaucoup de choses, soit en toutes, soit dans le plus grand nombre possible, et que certains croient que l'un et le point sont des principes. Donc, puisque ce qu'on appelle genre est universel et indivisible (car il n'en existe pas d'énoncé), certains disent que les genres sont des éléments, et eux plutôt que la différence, parce que le genre est plus universel, car là où il y a différence, le genre aussi suit, mais là où il y a genre, il n'y a pas toujours différence. Le point commun à tous ces sens est que l'élément de chaque chose est le constituant premier de chacune.

Nature

On appelle nature, en un sens, la génération de ce qui croît par nature, comme si on allongeait le *u* de nature ; en un autre sens, c'est le premier constituant à partir duquel croît ce qui croît par nature ; en outre, c'est le point de départ d'où le mouvement premier se trouve en chacun des êtres naturels, en tant que tel. Croître par nature se dit de tout ce qui possède la propriété de s'augmenter au moyen d'autre chose par contact et par soudure ou adjonction naturelles, comme le fœtus ; la soudure diffère du contact pour lequel en effet rien d'autre que le contact n'est nécessaire, alors que pour deux choses qui sont soudées, il y a en elles quelque chose qui est un et le même et qui, au lieu du contact, fait la soudure et l'unité selon le continu et la quantité, mais non selon la qualité. De plus, on appelle nature le matériau premier à partir duquel est ou vient à être l'un des êtres non naturels, matériau non ordonné et immuable du fait de sa propre puissance : par exemple on dit que le bronze est nature de la statue et des objets en bronze, le bois nature des objets en bois et ainsi de suite pour les autres objets, car chaque objet est fait à partir de ces natures, le matériau premier subsistant. En ce sens en effet, on affirme que les éléments des êtres naturels aussi sont une nature ; selon les uns, c'est le feu ; selon d'autres, la terre ; selon d'autres, l'air ; selon d'autres, l'eau ; selon d'autres, quelque autre chose de cette sorte ; selon d'autres, certains de ces éléments ; selon d'autres, tous. De plus, en un autre sens, on appelle nature la substance des êtres naturels ; par exemple il y a ceux qui disent que la nature est la composition première ou Empédocle qui dit : Il n'y a de nature d'aucun des êtres, il n'y a que mélange et réconciliation de ce qui est mêlé, mais c'est ce qu'on appelle nature chez les humains.

C'est pourquoi, de tout ce qui est ou vient à être par nature, bien qu'il s'y trouve déjà ce à partir de quoi il est naturel de venir à être ou d'être, nous affirmons que cela ne possède pas encore sa nature, si cela ne possède pas sa forme, c'est-à-dire son aspect. Donc est par nature ce qui résulte de ces deux choses, par exemple les animaux et leurs parties. La nature est la première matière (et cela de deux façons, ou bien la première par rapport à l'objet concerné, ou bien la première en général : par exemple pour les objets en bronze, le bronze est premier en ce qui les concerne, mais, en général, c'est probablement l'eau, si toutefois tout ce qui peut fondre est eau) ainsi que la forme et la substance, c'est-à-dire l'accomplissement de la génération. Par métaphore dès lors, on appelle aussi généralement nature toute substance, à cause de cette nature, parce que la nature aussi est une certaine substance.

D'après ce qu'on a dit, la nature première, au sens propre, est la substance des choses qui possèdent un principe de mouvement en elles-mêmes en tant que telles ; on dit en effet que la matière est une nature parce qu'elle est capable de recevoir ce principe, et que les générations et la croissance sont des mouvements parce qu'elles viennent de cette nature. Le principe du mouvement des êtres naturels est cette nature, constituante d'une certaine façon soit en puissance, soit en état accompli.

Nécessaire

On appelle nécessaire ce sans quoi, comme cause auxiliaire, il n'est pas possible de vivre (par exemple, la respiration et la nourriture sont nécessaires à l'animal, car, sans elles, il lui est impossible d'être) et les choses sans lesquelles le bien ne peut être ni venir à être et sans lesquelles on ne peut ni se débarrasser du mal ni en être privé, par exemple boire un médicament est une nécessité pour ne pas rester malade et naviguer pour Égine est une nécessité pour recouvrer son argent. On appelle en outre nécessité la contrainte et la violence, c'est-à-dire l'obstacle qui contrarie l'impulsion et le choix délibéré ; on dit en effet que la contrainte est une nécessité et c'est pourquoi elle est pénible, comme l'affirme aussi Evénos : En effet, toute nécessité est chose naturellement importune, et la violence est une sorte de nécessité, comme le dit aussi Sophocle : mais la violence me fait faire cela par nécessité.

Et on considère la nécessité comme quelque chose d'inaccessible à la persuasion, et avec raison, car elle est contraire au mouvement qui suit le choix délibéré et le raisonnement. En outre, de ce qui ne peut être autrement, nous affirmons qu'il en est ainsi par nécessité et, selon cette nécessité, on appelle aussi nécessités à peu près toutes les autres nécessités, car on appelle nécessité la contrainte de faire ou de subir, chaque fois qu'il n'est pas possible de suivre son impulsion à cause d'une contrainte, parce que cette contrainte est une nécessité qui fait qu'il ne peut en être autrement, aussi bien pour les causes auxiliaires de la vie que pour celles du bien. Chaque fois en effet que d'un côté le bien, de l'autre la vie et l'être ne sont pas possibles sans certaines conditions, ces conditions sont nécessaires et cette cause est une certaine nécessité. En outre, la démonstration fait partie des choses nécessaires parce qu'il ne peut en être autrement s'il y a eu démonstration au sens simple ; les prémisses en sont la cause, s'il est impossible que les prémisses dont est fait le syllogisme soient autrement. Donc, parmi les choses nécessaires, les unes ont une cause étrangère de leur nécessité, les autres non, mais c'est par leur intermédiaire que d'autres choses sont nécessaires, de sorte que la nécessité première et proprement dite est le simple, car il n'est pas possible qu'il soit de plusieurs façons, de sorte qu'il n'est pas non plus d'une façon et d'une autre, car, dès lors, il serait de plusieurs façons. Si donc il existe des choses, quelles qu'elles soient, éternelles et immuables, il n'y a pour elles rien de contraint ni de contraire à leur nature.

Un, multiple

Un se dit ou bien par coïncidence, ou bien par soi : par coïncidence, par exemple Coriscos et musicien et Coriscos musicien (car c'est la même chose de dire Coriscos et musicien et Coriscos musicien), musicien et juste et Coriscos musicien et juste. Tout cela est dit un par coïncidence, d'une part juste et musicien parce qu'ils coïncident avec une même substance, d'autre part musicien et Coriscos parce que l'un des deux coïncide avec l'autre. De même, en un certain sens aussi, Coriscos musicien est un avec Coriscos parce que l'un des deux membres de l'énoncé coïncide avec l'autre, par exemple musicien avec Coriscos ; et Coriscos musicien est un avec Coriscos juste parce qu'une partie de chacun des deux énoncés coïncide avec le même un. Il en va de même si le coïncident se dit d'après le genre ou d'après l'un des noms universels, par

exemple si on dit que être humain est la même chose que être humain musicien, soit en effet parce que musicien coïncide avec être humain qui est une substance une, soit parce que les deux coïncident avec l'un des singuliers, par exemple Coriscos, sauf que les deux ne lui appartiennent pas de la même manière, mais l'un probablement comme genre et dans la substance, l'autre comme manière d'être ou comme affection de la substance. Donc tout ce qui est dit un par coïncidence est dit en ce sens. Quant aux choses qui sont dites une par soi, les unes le sont parce qu'elles sont continues, par exemple le fagot est un par le lien et des morceaux de bois sont un par la colle. La ligne, même si elle est brisée, mais continue, est dite une, comme aussi chacune des parties du corps, par exemple la jambe et le bras ; parmi ces choses-là, celles qui sont continues par nature sont plus une que celles qui sont continues par artifice. On appelle continu ce qui a par soi un seul mouvement et qui ne peut être autrement ; le mouvement est un quand il est indivisible, mais indivisible selon le temps. Est continu par soi tout ce qui est un autrement que par contact ; en effet, si on place des morceaux de bois en contact, on n'affirmera ni qu'ils sont un seul morceau de bois ni un seul corps ni rien d'autre de continu. Donc, un se dit de ce qui est continu en général, même si cela comporte une pliure, et encore plus de ce qui ne comporte pas de pliure, par exemple la jambe ou la cuisse plus que le membre inférieur, parce qu'il est possible que le mouvement du membre inférieur ne soit pas un. Et la ligne droite est plus une que la ligne brisée ; de la ligne brisée et qui comporte un angle, nous disons qu'elle est une et non une, parce qu'il est possible que son mouvement soit et ne soit pas simultanément, tandis que le mouvement de la ligne droite est toujours un mouvement simultanément et qu'aucune partie ayant une grandeur n'est en repos, tandis qu'une autre est en mouvement, comme c'est le cas de la ligne brisée.

En outre, en un autre sens, un se dit du fait que le substrat est sans différence par la forme ; est sans différence par la forme ce dont la forme est indivisible à la sensation ; le substrat est soit ce qui est premier, soit ce qui est dernier par rapport à l'accomplissement. En effet, on dit que le vin est un et que l'eau est une en ce qu'ils sont indivisibles formellement et on dit que tous les liquides sont un, par exemple l'huile, le vin ainsi que tout ce qui peut fondre, parce que le substrat ultime de tous est la même chose, car tout cela est eau ou air. Sont dites une aussi les choses dont le genre, différent par des différences opposées, est un ; tout cela est dit un parce que le genre qui est le substrat pour les différences est un (par exemple cheval, humain, chien sont quelque chose qui est un parce que ce sont tous des animaux) et dans un sens très voisin de celui dans lequel la matière est une. Tantôt ces choses sont dites une en ce sens, tantôt on dit que le genre qui est au-dessus est le même, si elles sont les espèces ultimes du genre, par exemple l'isocèle et l'équilatéral sont une seule et même figure parce que tous les deux sont des triangles, mais ce ne sont pas les mêmes triangles. De plus, sont dites une toutes les choses dont l'énoncé qui dit l'être ce que c'est est indivisible par comparaison avec un autre énoncé qui montre la chose dont on parle, car tout énoncé, en lui-même et par lui-même, est divisible. Ainsi, en effet, ce qui augmente et ce qui diminue sont un parce que leur énoncé est un, de même que l'énoncé de la forme pour les plans. En général, les choses dont l'intellection qui pense l'être ce que c'est est indivisible et qu'on ne peut séparer ni dans le temps ni dans le lieu ni dans l'énoncé, ces choses-là surtout sont une et en particulier toutes celles d'entre elles qui sont des substances, car, universellement, tout ce qui ne comporte pas de division est dit un en tant qu'il n'en comporte pas, par exemple si, en tant qu'être humain, cela ne comporte pas de division, c'est un humain un ; si c'est en tant qu'animal, c'est un animal un ; si c'est en tant que grandeur, c'est une grandeur une. Donc la plupart des choses sont dites une en ce qu'elles font, ont ou subissent quelque chose d'autre qui est un ou qu'elles sont en relation avec quelque chose qui est un, mais celles qui sont dites une de façon première sont celles dont la substance est une, une soit par continuité, soit formellement, soit par l'énoncé ; et en effet, nous comptons comme plusieurs ou bien les choses qui ne sont pas continues, ou bien celles dont la forme n'est pas une, ou bien celles dont l'énoncé n'est pas un. De plus, d'un côté il est possible d'affirmer que

n'importe quoi est un s'il a quantité et continuité, de l'autre non, si ce n'est pas un certain tout, c'est-à-dire s'il n'a pas une forme une ; par exemple, si nous voyons les parties d'une chaussure assemblées n'importe comment, nous ne saurions affirmer de la même façon qu'elles sont une, si ce n'est par continuité, mais nous le ferions si elles sont assemblées de manière à être une chaussure et à avoir déjà une seule forme. C'est pourquoi le cercle est la plus une des lignes parce qu'il est un tout complet.

D'autre part, l'être de l'un est l'être d'un principe du nombre, car la première mesure est un principe ; en effet, la première chose par laquelle nous acquérons la connaissance est la première mesure de chaque genre ; donc l'un est le principe du connaissable pour chaque genre. Mais l'un n'est pas le même dans tous les genres. Tantôt en effet c'est l'intervalle de ton, tantôt c'est la voyelle ou la consonne ; pour le poids, c'est autre chose et encore une autre pour le mouvement, mais, dans tous les cas, l'un est indivisible, que ce soit par la quantité ou par la forme. Donc ce qui est indivisible selon la quantité, soit absolument et sans position, est appelé unité, soit absolument et avec position, est appelé point ; ce qui est divisible d'une seule façon est appelé ligne, ce qui l'est de deux façons est appelé plan, ce qui est divisible absolument et de trois façons selon la quantité est appelé corps ; en sens inverse, ce qui est divisible de deux façons est appelé plan, ce qui est divisible d'une seule façon est appelé ligne, ce qui n'est absolument pas divisible selon la quantité est appelé point et unité : sans position, c'est l'unité ; avec position, c'est le point. De plus, certaines choses sont une selon le nombre, d'autres selon l'espèce, d'autres selon le genre, d'autres selon l'analogie : selon le nombre, celles dont la matière est une ; selon l'espèce, celles dont l'énoncé est un ; selon le genre, celles qui ont la même figure de prédication ; selon l'analogie, toutes celles qui sont comme une chose en relation avec une autre. Toujours ce qui est postérieur accompagne ce qui précède, par exemple, tout ce qui est un par le nombre l'est aussi par l'espèce, mais tout ce qui est un par l'espèce ne l'est pas par le nombre ; tout ce qui est un par l'espèce l'est aussi par le genre, mais tout ce qui est un par le genre ne l'est pas par l'espèce, mais par analogie ; et tout ce qui est un par analogie ne l'est pas par le genre.

Il est manifeste aussi que le multiple se dira par opposition à l'un, soit en effet par l'absence de continuité, soit par divisibilité formelle de la matière ou première ou dernière, soit parce que les énoncés qui disent l'être ce que c'est sont plusieurs.

L'être

L'être se dit ou par coïncidence ou par soi : par coïncidence par exemple, nous affirmons que le juste est musicien, qu'un humain est musicien ou que le musicien est un humain, à peu près comme nous disons que le musicien construit parce qu'il arrive par coïncidence au constructeur d'être musicien ou au musicien d'être constructeur, car « ceci est ceci » signifie « ceci coïncide avec ceci » et il en est ainsi pour les cas susdits aussi. Quand en effet nous disons que l'humain est musicien et que le musicien est un humain, ou que quelqu'un de blanc est musicien ou que le musicien est blanc, nous le disons dans un cas parce que les deux coïncident avec le même, dans l'autre cas parce qu'il y a coïncidence avec l'être ; d'autre part nous disons que musicien est un humain parce que musicien coïncide avec cet humain (de la même façon, on dit aussi que le non-blanc est parce que ce avec quoi il coïncide est). Donc les choses qu'on dit être par coïncidence sont dites ainsi, soit parce que deux coïncidents appartiennent au même être, soit parce que ce coïncident appartient à un être, soit parce que l'être auquel appartient ce dont il est lui-même prédicat existe.

Les êtres par soi se disent en autant de sens que les figures de la prédication, car d'autant de façons qu'elles se disent, autant l'être a de sens. Donc, puisque les prédicats signifient soit le ce que c'est, soit la qualité, soit la quantité, soit la relation, soit le faire ou le subir, soit le lieu, soit le temps, être prend la même signification que chacun de ces prédicats ; car il n'y a aucune

différence entre « un humain est bien portant » et « un humain se porte bien » ni entre « un humain est “en train de marcher” » ou « en train de couper » et « un humain marche » ou « coupe » et ainsi de suite. En outre, « être » et « il est » signifient que c'est vrai ; « ne pas être » signifie que ce n'est pas vrai, mais faux, aussi bien dans l'affirmation que dans la négation ; par exemple dire « Socrate musicien est » veut dire que cela est vrai, ou dire « Socrate non blanc est » veut dire que cela est vrai, mais dire « la diagonale commensurable n'est pas » veut dire que cela est faux. En outre, être signifie aussi l'être, qu'on le dise en puissance ou en état accompli, de ce qu'on a dit plus haut ; en effet, nous affirmons qu'être voyant, c'est être voyant soit en puissance soit en état accompli ; de la même façon, avoir la science signifie qu'on peut se servir de sa science et qu'on s'en sert, et être en repos se dit de ce à quoi le repos appartient déjà comme de ce qui peut être en repos. Il en va de même aussi pour les substances : en effet, nous affirmons qu'Hermès est dans la pierre, que la moitié de la ligne est une partie de la ligne et que le blé qui n'est pas encore mûr est du blé. À quel moment un possible existe et à quel moment il n'existe pas encore, cela doit être défini ailleurs.

Substance

On appelle substance les corps simples, par exemple la terre, le feu, l'eau et tous les corps de cette sorte et, en général, les corps et leurs composés, animaux et êtres divins, et leurs parties ; on appelle substance tous ces corps parce qu'ils ne se disent pas d'un substrat, mais que les autres choses se disent de ceux-là ; en un autre sens, on appelle substance ce qui est cause de l'être, présent dans toutes les choses telles qu'elles ne se disent pas d'un substrat, par exemple l'âme pour l'animal ; en outre, on appelle substances toutes les parties présentes dans les choses de cette sorte, définissant et signifiant un ceci, et dont la suppression entraîne la suppression du tout, comme la suppression d'un corps si le plan est supprimé, à ce que certains affirment, et la suppression d'un plan si la ligne est supprimée ; et, de l'avis de certains, le nombre, en général, est tel, car, selon eux, si on le supprime, rien n'existe et il définit tout ; en outre, on appelle substance l'être ce que c'est dont l'énoncé est une définition, c'est-à-dire ce qu'on appelle la substance de chaque chose. Il en résulte donc que substance se dit en deux sens, le substrat ultime qui ne se dit plus à propos d'autre chose et ce qui, étant un ceci, est aussi séparable ; telles sont la figure et la forme de chaque chose.

Même, autre, différent, semblable

Même se dit d'abord par coïncidence : par exemple, blanc et musicien sont la même chose parce qu'ils coïncident avec la même chose, être humain et musicien parce que l'un des deux coïncide avec l'autre ; musicien est la même chose qu'être humain parce qu'il coïncide avec l'être humain : ce dernier est le même que chacun des deux autres et chacun d'eux est la même chose que ce dernier ; et en effet, quand on dit l'être humain et musicien, on dit la même chose que l'être humain qui est musicien et inversement. C'est pourquoi tout cela ne se dit pas universellement ; en effet, il n'est pas vrai de dire que tout humain est la même chose que musicien, car les universels sont propriétés par soi tandis que les coïncidents ne sont pas propriétés par soi, mais se disent simplement des choses singulières. En effet, on pense que Socrate est la même chose que Socrate musicien, car Socrate n'est pas dit de plusieurs choses ; c'est pourquoi on ne dit pas « tout Socrate » comme on dit « tout humain ». Et voilà de quelle manière ces choses sont dites les mêmes. Quant au même par soi, il se dit en autant de sens que l'un, car même se dit de ce dont la matière est une, soit formellement, soit numériquement, et de ce dont la substance est une, de sorte que manifestement l'identité est une sorte d'unité d'être, soit de ce qui est multiple, soit de ce qu'on traite comme multiple, par exemple quand on dit qu'une chose est la même qu'elle-même, car on la traite alors comme si elle était deux.

Sont dites autres les choses dont il y a plusieurs formes ou plusieurs matières ou plusieurs énoncés de la substance ; en général, autre se dit par opposition à même.

Sont dites différentes toutes les choses qui sont autres tout en ayant quelque identité, non seulement par le nombre, mais aussi par l'espèce, ou par le genre, ou par analogie ; en outre, celles dont le genre est autre, les contraires et tout ce qui comporte l'altérité dans sa substance.

Sont dites semblables les choses qui sont affectées exactement par les mêmes choses, celles qui sont affectées par les mêmes choses en plus grand nombre que par des choses autres et celles dont la qualité est une ; et de tous les contraires selon lesquels une chose peut être altérée, ce qui en contient un plus grand nombre ou de plus importants lui est semblable. Le dissemblable s'oppose au semblable.

Opposé, contraire

Opposé se dit de la contradiction, des contraires, des relatifs, de la privation et de la possession et des extrêmes à partir desquels et en lesquels il y a les générations et les corruptions ; et de toutes choses qui ne peuvent être présentes à deux en même temps dans leur contenant, on dit qu'elles s'opposent, elles-mêmes ou celles dont elles sont formées. En effet, gris et blanc n'appartiennent pas en même temps à la même chose ; par suite, les choses dont ils sont formés sont opposées.

On appelle contraires les choses qui, parmi celles qui diffèrent selon le genre, ne peuvent être présentes en même temps dans la même chose, celles qui diffèrent le plus parmi celles qui sont dans le même genre, celles qui diffèrent le plus parmi celles qui sont dans le même contenant, celles qui diffèrent le plus parmi celles qui sont soumises à la même puissance et celles dont la différence est la plus grande, soit simplement, soit selon le genre, soit selon l'espèce. Pour le reste des contraires, on appelle ainsi soit ceux qui comportent de telles choses, soit ceux qui sont des contenants de telles choses, soit ceux qui sont capables de produire ou de subir de telles choses ou qui les produisent ou les subissent, ou les pertes ou les acquisitions, ou les possessions ou les privations de telles choses. Puisque l'un et l'être se disent en plusieurs sens, il s'ensuit nécessairement la même chose aussi pour tout le reste de ce qui se dit d'après eux, avec la conséquence logique que le même, l'autre et le contraire sont différents selon chaque prédication. On appelle autres par l'espèce toutes les choses qui, appartenant au même genre, ne sont pas subordonnées l'une à l'autre, toutes celles qui, étant dans le même genre, comportent une différence et toutes celles qui comportent une contrariété dans leur substance. Et les contraires sont autres par la forme l'un par rapport à l'autre, soit tous, soit ceux qu'on appelle ainsi premièrement, ainsi que toutes les choses dont les énoncés sont autres dans l'espèce dernière du genre (par exemple humain et cheval sont indivisibles par le genre, mais leur définition est autre) et toutes choses qui, étant dans la même substance, comportent une différence. Même selon la forme se dit par opposition à cela.

Antérieur et postérieur

Parce qu'il existe quelque chose de premier, c'est-à-dire un principe dans chaque genre, antérieur et postérieur se disent d'un certain nombre de choses, du fait qu'elles sont plus proches d'un principe, défini soit simplement, c'est-à-dire par sa nature, soit relativement, soit quelque part, soit par certaines personnes, par exemple antérieur selon le lieu se dit si une chose est plus près de quelque lieu défini par nature, comme le milieu ou l'extrémité, ou défini par hasard, et ce qui est plus loin est postérieur. Antérieur et postérieur se disent selon le temps, car on les dit soit par un plus grand éloignement du présent, comme dans le cas du passé (car la guerre de Troie est antérieure aux guerres médiques parce qu'elle est plus éloignée du présent), soit par une plus grande proximité au présent, comme dans le cas de l'avenir (car les jeux Néméens sont

antérieurs aux jeux Pythiques, parce qu'ils sont plus proches du présent), si on prend le présent comme principe et comme premier. Antérieur et postérieur se disent selon le mouvement, car ce qui est plus près du moteur premier est antérieur (par exemple l'enfant est antérieur à l'homme), car lui aussi est un principe simplement. Antérieur et postérieur se disent selon la puissance, car ce qui est supérieur et plus puissant est antérieur en puissance : tel est ce dont le choix délibéré fait que, nécessairement, le suit une autre chose qui est postérieure, de sorte que, si le premier ne donne pas le mouvement, l'autre n'est pas mû et que, s'il le donne, l'autre est mû (le choix délibéré est un principe). Antérieur et postérieur se disent selon l'ordre : ce sont toutes les choses qui présentent, relativement à une unité définie, un écart de rang, par exemple le choreute du deuxième rang est antérieur à celui du troisième rang, et la corde aiguë à celle qui est au-dessous ; en effet, dans un cas, c'est le choryphée qui est le principe, dans l'autre, c'est la corde médiane.

Tel est donc ce qui est dit antérieur en ce sens ; en un autre sens, on parle d'antérieur selon la connaissance comme aussi d'antérieur simplement, mais dans ce cas, les choses qui sont antérieures selon l'énoncé le sont autrement que celles qui sont antérieures selon la sensation. En effet, les choses universelles sont antérieures selon l'énoncé, mais selon la sensation, les choses singulières sont antérieures. Et selon l'énoncé, ce qui est coïncident est antérieur au tout, par exemple le musicien à l'être humain musicien, car il n'y aura pas d'énoncé du tout sans énoncé de la partie ; toutefois être musicien n'est pas possible sans que quelqu'un soit musicien. En outre, antérieur se dit de ce qui affecte les choses antérieures, par exemple le rectiligne est antérieur au lisse, car l'un est une affection de la ligne par soi, l'autre une affection de la surface. D'une part, antérieur et postérieur se disent donc ainsi, d'autre part ils se disent aussi, selon la nature et selon la substance, de toutes les choses qui peuvent exister sans d'autres, tandis que celles-là ne peuvent exister sans les premières : Platon a utilisé cette division. Et puisque être se dit en plusieurs sens, d'abord le substrat est antérieur et c'est pourquoi la substance est antérieure, ensuite l'antériorité selon la puissance est autre chose que selon l'état accompli : en effet, certaines choses sont antérieures selon la puissance, d'autres selon l'état accompli, par exemple, selon la puissance, la moitié de ligne est antérieure à la ligne totale, la partie est antérieure au tout et la matière à la substance, mais selon l'état accompli, elles sont postérieures, car, si on supprime les secondes, les premières existeront en état accompli. D'une certaine façon, toutes les choses dites antérieures et postérieures sont dites ainsi selon ce dernier sens ; car les unes peuvent exister sans les autres, soit selon la génération, par exemple le tout sans les parties, soit selon la corruption, par exemple la partie sans le tout et ainsi de suite.

Puissance, impuissance, possible, impossible

Puissance se dit du principe de mouvement ou de changement qui est dans autre chose ou dans la même en tant qu'autre, par exemple l'art de construire est une puissance qui ne se trouve pas dans ce qui est en construction, mais l'art de soigner qui est une puissance peut se trouver dans ce qui est soigné, mais non en tant qu'il est soigné. Donc, en général, puissance se dit du principe de changement ou de mouvement, soit dans autre chose ou dans la même en tant qu'autre, soit par l'effet d'autre chose ou par l'effet de la même en tant qu'autre, car, selon la puissance selon laquelle ce qui est affecté est affecté de quelque chose, nous affirmons qu'il est en puissance d'être affecté, soit quand il est affecté de n'importe quoi, soit quand il est exposé non à toute affection, mais s'il y est exposé en vue du mieux ; en outre, puissance se dit de la puissance d'accomplir cela comme il convient ou de propos délibéré ; parfois, en effet, nous affirmons que ceux qui ne feraient que marcher ou parler, s'ils ne le font ni comme il convient ni de propos délibéré, n'ont la puissance ni de parler ni de marcher et il en va de même pour être affecté. En outre, tous les états selon lesquels les choses ne sont aucunement affectées ni changées ni faciles à faire bouger pour le pire sont appelés puissances. Car les choses se cassent, s'usent, se plient,

en un mot se corrompent, non du fait d'une puissance, mais d'un manque de puissance et de quelque défaut ; ne sont pas sensibles à des affections de cette sorte les choses qui ne sont affectées qu'à peine et légèrement à cause de leur puissance, de leur pouvoir et de leur état.

Étant donné qu'on parle de puissance dans tous ces sens, on dira aussi « doué de puissance », en un sens, ce qui possède un principe de mouvement ou de changement (car ce qui est en repos aussi est doué de puissance d'une certaine façon) dans autre chose ou dans la même en tant qu'autre ; en un autre sens, de toute autre chose qui possède une telle puissance ; en un autre sens, de tout ce qui possède la puissance de changer de n'importe quelle façon, soit en pire, soit en mieux. Et en effet, on est d'avis que ce qui se corrompt a la puissance d'être corrompu, sinon il ne se corromprait pas s'il n'en avait la puissance ; mais en fait, il possède une certaine disposition à cela, une cause et un principe d'une telle affection ; tantôt donc on est d'avis qu'il est ainsi parce qu'il possède quelque chose, tantôt parce qu'il est privé de quelque chose. Mais, si la privation est d'une certaine façon une possession, toute chose serait douée de puissance du fait d'avoir une possession ; en conséquence, on est doué de puissance du fait de posséder une possession et un principe et d'en posséder la privation, s'il est possible de posséder une privation. Sinon, ce sera par homonymie. En un autre sens, doué de puissance se dira du fait qu'un autre, ou le même en tant qu'autre, ne possède pas une puissance ou un principe de corruption de cela ; de plus, toutes ces choses peuvent être ainsi du fait qu'il peut leur arriver seulement de venir à être ou de ne pas venir à être ou de ne pas le faire comme il convient. Et en effet, une telle puissance est présente même dans les objets inanimés, par exemple dans les instruments, car on affirme que telle lyre a la puissance de donner un son, telle autre non, si elle n'est pas accordée.

L'impuissance est une privation de puissance et la suppression d'un principe tel qu'on l'a dit, soit en général, soit pour ce qui le possède naturellement, soit aussi au moment où l'on est déjà en état de le posséder naturellement ; en effet, on n'affirmerait pas de la même façon l'impuissance à engendrer d'un enfant, d'un homme et d'un eunuque. De plus, pour chacune des deux sortes de puissance, il existe une impuissance opposée, pour celle qui est uniquement relative au mouvement et pour celle qui est relative au mouvement vers ce qui convient.

Impuissant se dit d'une part de ce qui l'est selon cette impuissance, d'autre part, en un autre sens, comme possible et impossible : est impossible ce dont le contraire est nécessairement vrai ; par exemple, il est impossible que la diagonale soit commensurable parce qu'une telle chose est fautive dont le contraire est non seulement vrai, mais l'est même nécessairement ; par suite, la commensurabilité est non seulement fautive, mais même nécessairement fautive. Le contraire de cela, le possible, se rencontre dans tous les cas où le contraire n'est pas nécessairement faux, par exemple il est possible qu'un homme soit assis, car il n'est pas nécessairement faux qu'il ne soit pas assis. Donc le possible signifie, en un sens, comme on l'a dit, ce qui n'est pas nécessairement faux, en un autre sens ce qui est vrai, en un autre sens ce qui peut être vrai. Par métaphore, on parle de puissance en géométrie. Sans doute, ces possibles ne le sont pas selon une puissance, mais les choses qui se disent selon une puissance le sont toutes par rapport à la première : c'est le principe de changement dans autre chose ou dans la même en tant qu'autre. En effet, les autres choses sont appelées puissantes, soit du fait qu'autre chose possède une telle puissance sur elles, soit du fait qu'elle ne la possède pas, soit du fait qu'elle la possède de telle manière ; il en va de même des choses sans puissance, de sorte que la définition propre de la première puissance serait le principe susceptible de produire un changement dans autre chose ou dans la même en tant qu'autre.

Quantité

Quantité se dit de ce qui est divisible en constituants dont chacun est par nature quelque chose qui est un et un ceci. Une certaine quantité est donc soit une pluralité si elle est dénombrable,

soit une grandeur si elle est mesurable. On appelle pluralité ce qui, en puissance, est divisible en parties discontinues, grandeur ce qui, en puissance, est divisible en parties continues. En fait de grandeur, ce qui est continu en une dimension est une longueur, ce qui l'est en deux dimensions est une largeur, ce qui l'est en trois dimensions est une profondeur. La pluralité limitée de ces objets est un nombre, la longueur limitée une ligne, la largeur limitée une surface, la profondeur limitée un volume.

En outre, certaines quantités sont dites quantités par elles-mêmes, les autres par coïncidence, par exemple une ligne est une quantité par elle-même, musicien une quantité par coïncidence. Parmi les quantités par elles-mêmes, les unes le sont selon la substance, par exemple la ligne (car la quantité se trouve dans l'énoncé qui dit ce qu'elle est) ; quant aux autres, ce sont les affections et les états d'une telle substance, par exemple beaucoup et peu, long et court, large et étroit, haut et bas, lourd et léger et ainsi de suite. Grand et petit, plus grand et plus petit, qu'ils se disent ainsi par soi ou l'un par rapport à l'autre, sont des affections par elles-mêmes de la quantité. Toutefois on transpose ces noms aussi à d'autres choses.

Parmi les choses qui sont dites quantités par coïncidence, les unes sont dites ainsi dans le même sens où l'on a dit que musicien et blanc sont des quantités, parce qu'il existe une quantité à laquelle ces choses appartiennent, les autres sont appelées ainsi comme mouvement et temps. On dit en effet que ces choses-là sont des quantités continues parce que les choses dont elles sont les affections sont divisibles : je veux dire non le corps en mouvement, mais la grandeur de son mouvement. En effet, parce que cela est une quantité, le mouvement aussi est une quantité et parce que le mouvement est une quantité, le temps aussi en est une.

Qualité

Qualité se dit, en un sens, de la différence de la substance formelle, par exemple un humain est un animal d'une certaine qualité parce qu'il est bipède, un cheval parce qu'il est quadrupède, le cercle est une figure d'une certaine qualité en ce qu'il n'a pas d'angle, parce que la différence selon la substance est une qualité. Voilà donc un sens dans lequel la qualité se dit différence de substance formelle. En un autre sens, elle se dit comme les objets immuables et les objets mathématiques, de même que les nombres sont d'une certaine manière des qualités, par exemple les nombres composés et qui ne sont pas seulement dans une dimension, mais ceux qu'on représente par la surface et le volume (ce sont les produits de deux ou trois facteurs) et, en général, ce qui se trouve dans leur substance, la quantité mise à part. En effet, la substance de chaque nombre est ce qu'il est une fois, par exemple la substance de six n'est pas ce qu'il est deux ou trois fois, mais une seule fois ; car six est une fois six. En outre, la qualité se dit de toutes les affections des substances en mouvement, par exemple la chaleur et le froid, la blancheur et la noirceur, la lourdeur et la légèreté et toutes les affections de cette sorte selon lesquelles, quand elles changent, on dit aussi que les corps sont altérés. En outre, elle se dit selon la vertu et le vice et en général selon le bien et le mal.

On peut donc parler de qualité à peu près dans ces deux sens et l'un d'eux est fondamental : car la qualité première est la différence de la substance formelle ; même la qualité dans les nombres en est une certaine partie, car elle est une certaine différence des substances, mais des substances qui ne sont pas en mouvement ou en tant qu'elles ne sont pas en mouvement ; puis ce sont les affections des substances en mouvement en tant qu'elles sont en mouvement et les différences des mouvements. La vertu et le vice font partie dans une certaine mesure de ces affections, car ils indiquent les différences du mouvement et de l'activité selon lesquelles les choses en mouvement produisent ou sont affectées en bien ou en mal, car ce qui peut se mouvoir et agir de telle façon est bien, de telle façon contraire est mauvais. Le bien et le mal signifient la qualité surtout pour les êtres animés et, parmi eux, surtout pour ceux qui possèdent le choix délibéré.

Relatif

Relatif se dit, premièrement comme le double est relatif à la moitié, le triple relatif au tiers et, en général, le multiple au sous-multiple et ce qui surpasse à ce qui est surpassé ; deuxièmement, comme ce qui peut chauffer est relatif à ce qui peut être chauffé, ce qui peut couper à ce qui peut être coupé et, en général, ce qui peut faire à ce qui peut subir ; troisièmement, comme le mesurable est relatif à la mesure, l'objet de science à la science et le sensible à la sensation.

Les premiers sont dits relatifs selon le nombre, ou simplement ou de manière déterminée, par rapport aux nombres mêmes ou par rapport à un, par exemple le rapport du double à un est un nombre déterminé tandis que le rapport du multiple à un est numérique, mais non déterminé : il est par exemple tel ou tel nombre ; le rapport de $+ /$ au nombre réciproque est un rapport numérique et déterminé ; le rapport de un plus une fraction avec un comme numérateur ($n + /n$) avec le nombre réciproque ($n/n +$) est selon un nombre indéterminé, comme le rapport du multiple à un. La relation de ce qui surpasse à ce qui est surpassé est absolument indéterminée numériquement, car le nombre est commensurable et on ne parle pas de nombre pour ce qui est incommensurable ; la relation de ce qui surpasse à ce qui est surpassé est égale au surpassé plus quelque chose, et ce plus est indéterminé, car il peut se trouver aussi bien égal qu'inégal. Donc tous ces relatifs se disent selon un nombre et des affections du nombre et, en un autre sens, il y a en outre l'égal, le semblable et le même, car tous se disent selon l'un, puisque sont dites les mêmes les choses dont la substance est une, semblables celles dont la qualité est une, égales celles dont la quantité est une ; or l'un est le principe et la mesure du nombre de sorte que tout cela est appelé relatif selon le nombre, mais non dans le même sens.

Deuxièmement, la relation entre ce qui peut faire et ce qui peut subir est selon la puissance qui peut faire et subir et selon les activités de ces puissances, par exemple ce qui peut chauffer est relatif à ce qui peut être chauffé parce qu'ils en ont la puissance et, à l'inverse, ce qui chauffe est relatif à ce qui est chauffé, ce qui coupe à ce qui est coupé parce qu'ils sont actifs. Il n'y a pas d'activité des relatifs selon le nombre, sauf dans le sens qu'on a mentionné ailleurs, mais les activités selon le mouvement n'appartiennent pas au nombre. Des relatifs selon la puissance, certains se disent aussi dès lors selon les temps, comme le rapport de ce qui a fait à ce qui a été fait, de ce qui fera à ce qui sera fait, car c'est en ce sens aussi qu'un père est dit père de son fils ; d'un côté en effet, quelque chose a fait, de l'autre, quelque chose a subi. En outre, certaines choses sont relatives selon la privation de puissance, comme l'impossible et tout ce qu'on appelle ainsi, par exemple l'invisible. Donc les choses dont on dit qu'elles sont des relatifs selon le nombre et selon la puissance sont toutes des relatifs parce que ce que précisément elles sont se dit d'autre chose, mais non parce que autre chose se dit en relation à elles.

Troisièmement, on dit que le mesurable, l'objet de science et le pensable sont des relatifs parce que autre chose se dit relativement à eux. En effet, le pensable signifie qu'il existe une pensée de cela, mais la pensée n'est pas relative à ce dont elle est la pensée, car ce serait dire deux fois la même chose ; de même aussi, la vue est vue de quelque chose, non de ce dont elle est la vue (pourtant certes il est vrai de le dire), mais en relation à la couleur ou à autre chose de tel ; de la première manière, on dira deux fois la même chose : la vue est vue de ce dont elle est la vue. Donc les choses dont on dit qu'elles sont par elles-mêmes des relatifs sont des relatifs soit de cette manière, soit quand leur genre est tel, par exemple la médecine fait partie des relatifs parce qu'on pense que son genre, la science, est un relatif. En outre, relatif se dit de tout ce qui possède un relatif, par exemple l'égalité est un relatif, parce que l'égal est un relatif, et la similitude parce que le semblable est un relatif. D'autres choses sont dites des relatifs par coïncidence, par exemple un humain est un relatif parce qu'il peut être double par coïncidence et que le double fait partie des relatifs, ou blanc, si le même être est par coïncidence double et blanc.

Accompli

Accompli se dit d'une unité hors de laquelle il n'y a rien à prendre, pas même une seule partie (par exemple un temps accompli pour chaque chose est celui hors duquel il n'y a aucun temps à prendre qui soit une partie de ce temps) et de ce qui, dans l'ordre de l'excellence et en bien, ne peut être dépassé relativement à son genre, par exemple un médecin est accompli et un flûtiste est accompli quand ils n'ont aucun défaut selon la forme de leur excellence particulière ; de cette manière et par transposition en mal, nous disons « un sycophante accompli » et « un voleur accompli » puisque nous disons aussi qu'ils sont bons, par exemple « un bon voleur » et « un bon sycophante ». Et l'excellence est une sorte d'accomplissement ; en effet, chaque chose est accomplie et toute substance est accomplie quand, selon la forme de leur excellence particulière, aucune partie de leur grandeur naturelle ne fait défaut. En outre, les choses auxquelles appartient l'accomplissement sont dites accomplies, si cet accomplissement est bon, car on les dit accomplies en ce qu'elles possèdent leur accomplissement. En conséquence, puisque l'accomplissement est un point extrême, nous disons aussi, par transposition dans le mauvais, « être complètement perdu » ou « être complètement corrompu » quand il ne manque rien ni à la corruption ni au mal, mais qu'ils sont à leur point extrême. C'est pourquoi, par transposition, on dit de la mort qu'elle est un accomplissement, car les deux sont des extrêmes ; or l'accomplissement et la fin sont des extrêmes.

Voilà donc en combien de sens on parle des choses qu'on appelle accomplies par elles-mêmes, soit parce que en bien, il ne leur manque rien et qu'elles ne peuvent ni avoir quelque chose de plus ni prendre quelque chose au-dehors, soit en général, parce que, dans chaque genre, elles ne peuvent avoir quelque chose en plus et qu'il n'y a rien en dehors. Dès lors, les autres choses sont dites accomplies d'après celles-là, parce qu'elles font ou possèdent quelque chose de tel ou qu'elles sont adaptées à quelque chose de tel, ou qu'elles sont appelées ainsi d'une manière quelconque en relation à celles qu'on appelle accomplies au sens premier.

Limite

Limite se dit de l'extrémité de chaque chose, du premier point en dehors duquel il n'y a rien à prendre et du premier point à l'intérieur duquel il y a tout à prendre. Limite se dit aussi de tout ce qui est forme d'une grandeur ou de ce qui a une grandeur, et de l'accomplissement de chaque chose : tel est le but du mouvement et de l'action et non le point de départ, mais parfois ce sont les deux, le point de départ et le but, c'est-à-dire la fin. Limite se dit encore de la substance de chaque chose c'est-à-dire de l'être ce que c'est de chaque chose, car ils sont une limite de la connaissance et, s'ils sont une limite de la connaissance, ils sont aussi une limite de la chose. De cela résulte manifestement que la limite se dit en autant de sens que le principe et même en davantage, car le principe est une sorte de limite, mais toute limite n'est pas un principe.

Par quoi, par soi

Par quoi se dit en plusieurs sens : en un sens, c'est la forme et la substance de chaque chose, par exemple ce par quoi quelqu'un est bon est le bien en lui-même ; en un autre sens, c'est ce en quoi, en premier, quelque chose se produit naturellement, par exemple la couleur dans la surface. Donc ce qu'on appelle « par quoi » en premier est la forme ; en second, c'est en quelque sorte la matière de chaque chose, c'est-à-dire le premier substrat de chaque chose. En général, le « par quoi » existera en autant de sens que la cause ; en effet, on dit : « Pour quoi est-il venu ? » ou « En vue de quoi est-il venu ? » et « En quoi a-t-on fait un paralogisme ou un syllogisme ? » ou « Quelle est la cause du syllogisme ou du paralogisme ? ». De plus, « par quoi » se dit selon

une position, « par quoi on est debout » ou « par quoi on marche », car tout cela signifie lieu et position.

Par suite ce qui est par soi se dit aussi nécessairement en plusieurs sens : un sens de « par soi » est en effet l'être ce que c'est de chaque chose, par exemple Callias est par soi Callias et l'être ce que c'est de Callias ; un autre sens de « par soi » est tout ce qui se trouve dans le ce que c'est, par exemple Callias est par soi un animal, car l'animal est un constituant de son énoncé ; en effet, Callias est un animal. De plus, est par soi le premier contenant en lui-même ou en l'une de ses parties, par exemple la surface est blanche par soi et l'humain vit par soi, car l'âme, partie de l'humain, est le premier contenant de la vie. En outre, est par soi ce qui n'a pas de cause autre que soi, car il y a plusieurs causes de l'humain : animal, bipède, et pourtant l'humain est humain par soi. En outre, est par soi tout ce qui appartient à une chose unique et en tant qu'elle est unique ; c'est pourquoi ce qui est séparé est par soi.

Disposition

Disposition se dit de l'arrangement de ce qui comporte des parties, soit selon le lieu, soit selon la puissance, soit selon la forme, car il faut qu'il y ait une certaine position, comme le montre justement le mot disposition.

Possession, état

Possession se dit, en un sens, par exemple d'une activité entre ce qui possède et ce qui est possédé, comme une action ou un mouvement, car, toutes les fois qu'une chose produit et qu'une autre est produite, il y a entre elles une production ; en ce sens aussi, entre celui qui possède un vêtement et le vêtement possédé, il y a possession. Il est donc manifeste qu'on ne peut posséder cette possession, car on ira à l'infini s'il est possible de posséder la possession de ce qui est possédé. En un autre sens, possession se dit de la disposition par laquelle ce qui est en un état est en bon ou en mauvais état, par soi ou relativement à autre chose, par exemple la santé est une possession, car elle est une disposition de cette sorte. En outre, possession se dit de tout ce qui est une partie d'une telle disposition ; c'est pourquoi l'excellence des parties est une possession.

Affection

Affection se dit, en un sens, d'une qualité selon laquelle il est possible d'être altéré, par exemple blanc et noir, sucré et amer, pesanteur et légèreté et toutes les autres qualités de cette sorte ; en un autre sens, on le dit de ces affections en acte qui sont dès lors des altérations ; en outre, parmi elles, affection se dit surtout des altérations et des mouvements dommageables et au plus haut point des dommages affligeants. En outre, affection se dit de la grandeur des malheurs et des peines.

Privation

Privation se dit, en un sens, si on ne possède pas une des choses qu'il est naturel de posséder, même s'il n'est pas dans sa propre nature de la posséder, par exemple on dit qu'une plante est privée d'yeux. En un autre sens, privation se dit si on ne possède pas soi-même ce qu'il est dans sa propre nature, ou dans celle du genre, de posséder, par exemple l'aveugle et la taupe sont privés de la vue différemment, l'une par son genre, l'autre par soi. En outre, privation se dit si on ne possède pas ce qu'il est naturel de posséder et quand cela est naturel, car la cécité est une privation ; or on n'est pas aveugle à n'importe quel âge, mais seulement si on ne possède pas la

vue à un âge où il est naturel de la posséder ; il en va aussi de même si on ne possède pas une chose là où il est naturel de la posséder, par quoi, relativement à quoi et de la manière dont c'est naturel. En outre, privation se dit de la suppression violente de chaque chose. Dans tous les sens où se disent les mots négatifs formés avec *a*, en autant de sens aussi se disent les privations ; en effet, *inégal* se dit de ce qui ne possède pas par nature l'égalité, *invisible* de ce qui ne possède pas du tout de couleur ou très peu, *apode* de ce qui ne possède pas du tout de pied ou qui a de mauvais pieds. En outre, il y a aussi privation quand on possède peu une chose, par exemple le fruit sans noyau ferme : c'est ne posséder une chose que de façon défectueuse. En outre, il y a privation quand on ne possède une chose ni facilement ni bien, par exemple la capacité à être coupé, non seulement si une chose n'est pas coupée, mais même si elle ne peut l'être ni facilement ni bien ; en outre, quand on ne possède pas du tout une chose, car aveugle ne se dit pas du borgne, mais de qui ne possède la vue d'aucun des deux yeux. C'est pourquoi il n'est pas vrai que tout homme est bon ou méchant, juste ou injuste, mais il peut être aussi entre les deux.

Posséder, tenir, avoir

Posséder se dit en plusieurs sens : en un sens, c'est mener selon sa propre nature ou selon sa propre impulsion ; c'est pourquoi on dit que la fièvre tient l'humain, que les tyrans tiennent leur cité et que ceux qui sont vêtus ont leur habit. En un autre sens, c'est ce en quoi quelque chose se trouve comme en ce qui le reçoit, par exemple, l'airain a la forme de la statue et le corps a la maladie. En un autre sens, c'est comme le contenant contient les contenus ; on dit en effet qu'ils sont contenus par le contenant dans lequel ils sont, par exemple nous affirmons que le vase contient de l'eau, la cité des humains et le bateau des marins ; de même aussi le tout contient les parties. En outre, de ce qui empêche quelque chose de se mouvoir ou d'agir selon sa propre impulsion, on dit qu'il le tient, par exemple les colonnes tiennent les corps lourds posés sur elles, comme Atlas à qui les poètes font tenir le ciel comme s'il allait tomber sur la terre, ainsi que l'affirment aussi certains physiologues ; en ce sens aussi, on dit que ce qui tient assemblé contient les choses qu'il tient assemblées parce que chacune d'elles se séparerait selon sa propre impulsion. Être dans quelque chose se dit de la même manière et en suivant les sens de posséder.

Provenir

Provenir de quelque chose se dit, en un sens, de ce de quoi on provient, comme de la matière, et cela de deux façons, ou bien selon le genre premier ou bien selon l'espèce dernière, par exemple il y a la façon dont tout fusible provient de l'eau et la façon dont la statue provient du bronze. En un autre sens, provenir se dit comme du premier principe moteur, par exemple d'où provient la querelle ? D'un outrage, parce que l'outrage est le principe de la querelle. En un autre sens, provenir se dit du composé qui provient de la matière et de l'aspect, de même que les parties proviennent du tout, comme le vers provient de *Illiade* et comme les pierres proviennent de la maison, car l'aspect est un accomplissement et ce qui possède un accomplissement est accompli ; d'autre part, provenir se dit comme la forme provient de la partie, par exemple l'humain du bipède et la syllabe de la lettre ; car c'est d'une autre façon que celle par laquelle la statue provient du bronze ; en effet, la substance composée provient de la matière sensible, mais aussi la forme provient de la matière de la forme. D'une part, provenir se dit en ces sens et, d'autre part, quand un de ces sens concerne une partie, par exemple l'enfant provient d'un père et d'une mère et les plantes de la terre parce qu'ils proviennent d'une partie d'eux. En un autre sens, provenir se dit pour ce qui succède dans le temps, par exemple la nuit succède au jour et la tempête au beau temps parce que l'un est après l'autre. Dans ces cas-là, on parle de provenance soit parce qu'il y a changement de l'un à l'autre et réciproquement, comme dans ce qu'on vient de dire, soit parce qu'il y a seulement succession dans le temps, par exemple la navigation

succède à l'équinoxe parce qu'elle a lieu après l'équinoxe et les Thargélies aux Dionysies parce qu'elles ont lieu après les Dionysies.

Partie

Partie se dit, en un sens, du résultat de n'importe quelle sorte de division de la quantité, car ce qui est enlevé à la quantité en tant que quantité s'appelle toujours partie de cette quantité, par exemple, on dit que deux est une partie de trois d'une certaine manière. En un autre sens, partie se dit seulement de celles d'entre elles qui servent de mesure ; c'est pourquoi deux est appelé partie de trois de la première façon, mais de l'autre non. En outre, les parties qui résultent de la division de la forme, indépendamment de la quantité, s'appellent aussi parties de cette forme ; c'est pourquoi on affirme que les espèces sont les parties du genre. En outre, partie se dit pour les parties qui résultent de la division ou qui servent à la composition du tout, que le tout soit la forme ou ce qui possède la forme ; par exemple, de la sphère de bronze ou du cube de bronze, le bronze est une partie (c'est-à-dire la matière dans laquelle est la forme) et l'angle aussi en est une partie. En outre, les parties de l'énoncé qui désignent chaque chose sont aussi parties du tout ; c'est pourquoi le genre s'appelle aussi partie de l'espèce, mais d'une autre façon l'espèce est partie du genre.

Tout, ensemble

Tout se dit de ce qui ne manque d'aucune des parties qui le forment et qui font qu'on l'appelle un tout par nature, et de ce qui contient les choses qu'il contient de façon à constituer une unité, et cela de deux façons, ou bien en effet parce que chacune est une unité ou bien parce que l'unité en résulte. De fait, l'universel, c'est-à-dire ce qui est dit en totalité parce que c'est un certain tout, est universel comme contenant plusieurs choses, parce qu'il est prédicat de chaque chose et que toutes ensemble sont une unité, comme chacune en est une, par exemple humain, cheval, dieu forment une unité parce qu'ils sont tous ensemble des animaux. Tout se dit de ce qui est continu et limité quand c'est une seule chose provenant de plusieurs constituants, constituants surtout en puissance, sinon en acte ; parmi ces choses-là, telles sont plutôt celles qui sont par nature que celles qui sont par art, comme nous le disions aussi pour l'un, parce que la totalité est une sorte d'unité.

En outre, la quantité ayant un principe, un milieu et une extrémité, toutes les choses pour lesquelles la position ne produit pas de différence sont appelées un ensemble, toutes celles pour lesquelles la position fait différence sont appelées un tout, toutes celles qui admettent les deux possibilités sont appelées à la fois des tous et des ensembles. Ce sont toutes les choses dont la nature reste la même dans le changement de position, mais non l'aspect, par exemple la cire et le manteau ; en effet, ils sont dits tout et ensemble, car ils ont les deux possibilités. Ensemble se dit de l'eau, de tous les liquides, du nombre, mais tout ne se dit ni du nombre ni de l'eau, sinon par transposition.

« Toutes ensemble » se dit des choses auxquelles l'ensemble s'applique comme à une unité ; à ces choses « toutes ensemble » s'applique comme à des choses distinctes : ce nombre est un ensemble, formé de ces unités toutes ensemble.

Tronqué

Tronquée ne se dit pas de n'importe laquelle des quantités ; il faut qu'elle soit un tout divisible en parties. En effet, le nombre deux n'est pas tronqué si on enlève une des deux unités (car la partie tronquée et le reste ne sont jamais égaux) ni en général aucun nombre, car il faut que la substance demeure ; si une coupe est tronquée, il faut que ce soit encore une coupe, tandis qu'un

nombre tronqué n'est plus le même nombre. Outre cela, même les anoméomères ne sont pas non plus tous tronqués ; dans certains cas, en effet, le nombre aussi possède des parties dissemblables, par exemple la dyade et la triade, mais, en général, rien de ce dont la position ne produit pas de différence n'est tronqué, par exemple l'eau ou le feu, mais il faut, pour être tronqué, avoir une position selon sa substance. En outre, il faut la continuité, car l'accord d'octave est bien formé de parties dissemblables et il a une position, et pourtant, il ne peut devenir tronqué. En outre, il n'est pas vrai non plus que tout ce qui est un tout soit tronqué par privation d'une partie quelconque. En effet, il ne faut pas qu'il manque les parties principales de la substance ni qu'elles manquent n'importe où. Par exemple, si la coupe est percée, elle n'est pas tronquée, mais elle l'est s'il lui manque l'anse ou une extrémité ; l'homme n'est pas tronqué s'il lui manque de la chair ou la rate, mais s'il lui manque quelque extrémité et non n'importe laquelle, mais telle que, si elle est entièrement enlevée, elle ne possède pas de pouvoir de régénération ; c'est pourquoi les chauves ne sont pas tronqués.

Genre

Genre se dit d'abord de la génération continue de ce qui possède la même forme, par exemple on dit « tant qu'il existe un genre des humains » pour dire « tant qu'il y a génération continue d'humains ». Ensuite, genre se dit du moteur premier à partir duquel les humains viennent à exister ; ainsi en effet, les uns sont dits Hellènes par le genre, d'autres Ioniens, parce qu'ils descendent d'un premier géniteur qui est Hellénos pour les uns, Ion pour les autres. Et on les désigne par le genre plutôt à partir du géniteur qu'à partir de la matière, car on les désigne aussi, en genre, à partir de la femme, par exemple on dit « les descendants de Pyrrha ». De plus, genre se dit comme le plan pour les figures planes et le solide pour les figures solides, car si c'est un plan, chaque figure est tel plan, si c'est un solide, tel solide, et c'est le substrat des différences. En outre, genre se dit, dans les énoncés de définition, comme le premier constituant qui est dit dans le ce que c'est, car c'est là le genre dont les qualités sont appelées différences. Donc on parle de genre en tous ces sens, soit pour la génération continue de la même forme, soit pour le moteur premier de même forme, soit comme matière ; en effet, ce dont il y a différence et qualité, c'est le substrat que nous appelons matière. D'autre part, autres selon le genre se dit des choses dont le premier substrat est autre et tel que l'un ne peut être réduit à l'autre ni tous les deux au même ; par exemple la forme et la matière sont autres par le genre ainsi que tout ce qui est dit selon une autre figure de prédication de l'être, car, parmi les êtres, les uns signifient ce que c'est, d'autres la qualité, d'autres ont un sens conforme aux divisions antérieures. En effet, ces choses ne se réduisent ni les unes aux autres ni à une chose unique.

Faux

Faux se dit, notamment en un sens, comme une chose fausse, soit parce que la combinaison n'en est pas réalisée, soit parce que la combinaison est impossible, comme on dit que la diagonale est commensurable ou que tu es assis, car l'une de ces choses est toujours fausse, l'autre l'est parfois ; de fait, ces choses ne sont pas des êtres de cette manière. Dans le même sens, il se dit aussi de toutes les choses qui sont des êtres et qui pourtant apparaissent naturellement ou bien n'être pas telles qu'elles sont ou bien être des choses qui ne sont pas, par exemple, la peinture en trompe l'œil et les rêves ; en effet, ces choses-là sont bien quelque chose, mais non les choses dont elles font naître la représentation. Voilà donc comment les choses sont dites fausses, soit parce qu'elles n'ont pas elles-mêmes d'être, soit parce que la représentation qui en résulte est représentation d'un non-être.

Quant au discours faux, en tant qu'il est faux, c'est l'énoncé de non-êtres. C'est pourquoi est faux tout énoncé d'une chose différente de celle dont l'énoncé est vrai, par exemple la définition du

cercle est fausse pour le triangle. Pour chaque chose, l'énoncé est, d'une certaine manière, unique et c'est l'énoncé de l'être ce que c'est, mais, d'une autre manière, il y en a plusieurs, puisque, de quelque façon, la chose même et la chose affectée sont identiques, par exemple Socrate et Socrate musicien (l'énoncé faux n'est simplement énoncé de rien). C'est pourquoi Antisthène était naïf de soutenir que rien n'est énoncé sinon par l'énoncé approprié, une chose par énoncé, d'où il résultait qu'il n'est possible ni de contredire, ni probablement non plus de dire faux. Or il est possible d'énoncer chaque chose non seulement par son propre énoncé, mais aussi par l'énoncé d'autre chose, soit de façon complètement fausse, soit d'une certaine façon aussi avec vérité comme on dit que huit est un nombre double par la définition de la dyade. Voilà donc ce qu'on appelle faux en ce sens.

Quant à l'homme faux, c'est celui qui se sert de tels énoncés par goût et de propos délibéré, sans autre raison que celle-là même, et celui qui produit chez les autres de tels énoncés, de même que nous affirmons aussi que toutes les choses qui produisent une représentation fausse sont fausses. C'est pourquoi, dans *Hippias*, c'est un argument trompeur que celui qui prétend que la même personne est fausse et vraie. Il pose en effet comme fausse celle qui a la puissance de dire faux, or celle-là est celle qui sait et qui est sensée. En outre, il pose comme meilleur celui qui est volontairement méchant. Mais il pose ce résultat faux par induction (car il dit qu'il vaut mieux boiter volontairement qu'involontairement) en disant « boiter » pour « imiter un boiteux », puisque celui du moins qui boite volontairement est probablement pire, et il en est de même de son caractère.

Coïncident

Coïncident se dit de ce qui est la propriété de quelque chose et qu'il est vrai de dire, mais qui pourtant ne l'est ni nécessairement ni la plupart du temps, par exemple si on trouve un trésor en creusant un trou pour une plante. Cela certes est coïncidence, si on creuse un trou, de trouver un trésor, car ce n'en est ni une conséquence ni une suite nécessaires et, la plupart du temps, celui qui fait une plantation ne trouve pas un trésor. Un musicien peut aussi être blanc, mais puisque cela n'arrive ni nécessairement ni la plupart du temps, nous disons que c'est un coïncident. Par conséquent, puisqu'il y a des propriétés qui appartiennent à quelque chose et que certaines d'entre elles sont propriétés en un lieu et en un temps, tout ce qui est propriété, mais non parce qu'elle était cette propriété-ci ou qu'elle l'était maintenant ou ici, sera coïncident. Dès lors, il n'y a aucune cause définie du coïncident sinon une cause fortuite, c'est-à-dire indéfinie. On arrive à Égine par coïncidence si on n'était pas parti pour y aller, mais qu'on y arrive poussé par une tempête ou prisonnier de pirates. Donc le coïncident s'est produit ou existe, non en tant que lui-même, mais en tant qu'autre ; c'est en effet la tempête qui est cause de ce qu'on n'est pas arrivé où on le voulait, c'est-à-dire à Égine.

Coïncident se dit encore en un autre sens, par exemple de tout ce qui est la propriété de chaque chose par soi sans être dans sa substance, par exemple avoir ses angles égaux à deux angles droits pour un triangle. Les coïncidents de cette sorte peuvent être éternels, les autres non. L'explication de cela est ailleurs.

LIVRE E

Il y a trois philosophies théoriques : physique, mathématique, théologique

On cherche les principes et les causes des êtres, mais évidemment en tant qu'êtres. En effet, il y a une cause de la santé et de la bonne constitution et il y a des principes, des éléments et des causes des objets mathématiques et, en général, toute science qui pense ou qui participe d'une pensée traite de causes et de principes plus précis ou plus simples. Mais toutes ces sciences

délimitent un certain être c'est-à-dire un certain genre, dont elles traitent, mais elles ne traitent pas de l'être pris simplement ni en tant qu'être. Elles ne produisent non plus elles-mêmes aucun énoncé du ce que c'est, mais elles en partent, les unes en le rendant évident par la sensation, les autres en prenant le ce que c'est comme hypothèse, et ainsi elles montrent, avec plus ou moins de nécessité, les propriétés par soi du genre dont elles traitent. C'est pourquoi il est manifeste qu'il n'y a de démonstration ni de la substance ni du ce que c'est par une telle induction, mais une autre sorte de mise en évidence. Pareillement, elles ne disent rien non plus de l'existence ou de la non-existence du genre dont elles traitent, parce qu'il relève de la même pensée de rendre évidents ce que c'est et si c'est. Et puisque la science physique aussi se trouve concerner un genre de l'être (car elle traite d'une sorte de substance qui contient en elle le principe du mouvement et du repos), il est évident qu'elle n'est ni pratique ni productrice (car le principe de ce qui peut être produit est dans ce qui produit, que ce soit une intelligence, un art ou une puissance, tandis que le principe de ce qui peut être fait est dans celui qui fait et c'est le choix délibéré ; car ce qui peut être fait est la même chose que l'objet du choix délibéré).

En conséquence, si toute pensée est ou pratique ou productrice ou théorique, la physique sera théorique, mais elle étudiera un être tel qu'il peut être mû et une substance, celle qui est de l'ordre du plus fréquent, seulement comme non séparable. Or il ne faut pas oublier ce qu'il en est de l'être ce que c'est et de l'énoncé de définition parce que, sans cela du moins, chercher ne sert à rien. Parmi les choses que l'on définit et les ce que c'est, les uns sont comme le camus, les autres comme le concave. La différence est que le camus est pris avec la matière, car le camus est un nez concave, tandis que la concavité est sans matière sensible. Si donc tous les objets physiques se disent de la même manière que le camus (par exemple nez, œil, visage, chair, os, animal en général, feuille, racine, écorce, plante en général, car on ne peut définir aucune de ces choses sans mouvement, mais elles ont toujours une matière), on voit à l'évidence de quelle manière il faut chercher et définir le ce que c'est dans le domaine des objets physiques et pourquoi il appartient au physicien d'étudier aussi une certaine âme, pour autant qu'elle n'est pas sans matière. Donc la physique est théorique, c'est manifeste d'après cela. Toutefois la mathématique aussi est théorique, mais, s'il n'est pas évident pour l'instant qu'elle traite d'objets immobiles et séparables, il est pourtant évident qu'elle étudie certains objets mathématiques en tant qu'immobiles et en tant que séparables. Mais, si quelque chose est éternel, immobile et séparable, manifestement il appartient à une science théorique de le connaître, non certes pourtant à la physique, puisque la physique traite des objets en mouvement, ni à la mathématique, mais à une science antérieure à l'une et l'autre ; car la physique traite d'objets certes non séparables et par ailleurs non immobiles, certaines parties de la mathématique d'objets immobiles, pourtant peut-être non séparables et comme dans une matière, tandis que la science première traite d'objets à la fois séparables et immobiles. Nécessairement toutes les causes sont éternelles et surtout celles-là, car ce sont les causes de ceux d'entre les objets divins qui sont visibles.

Ainsi il y aurait trois philosophies théoriques : la mathématique, la physique, la théologique, car il n'y a pas de doute que, si le divin existe quelque part, il existe dans une nature de ce genre, et il faut que la philosophie la plus précieuse traite du genre le plus précieux. Donc les sciences théoriques sont de beaucoup préférables aux autres sciences et celle-ci aux autres sciences théoriques. En effet, on pourrait être en difficulté pour savoir si la philosophie première est universelle ou si elle traite d'un genre et d'une seule nature ; car le point de vue n'est pas non plus le même dans les mathématiques, puisque la géométrie et l'astronomie traitent d'une nature, tandis que la mathématique universelle est commune à toutes. Si donc il n'y a pas de substance autre que celles constituées par nature, la physique sera science première ; mais, s'il existe une certaine substance immobile, la science de cette substance est antérieure, elle est la philosophie première, et ainsi elle est universelle parce qu'elle est première ; et c'est à elle qu'il appartiendra d'étudier l'être en tant qu'être, ce qu'il est et les propriétés qui lui appartiennent en tant qu'être.

Il n'y a pas de science de l'être par coïncidence

Mais, puisque l'être dit simplement se dit en plusieurs sens dont l'un était l'être par coïncidence et l'autre l'être comme vrai et le non-être comme faux, et qu'à côté de cela, il y a les figures de la prédication, c'est-à-dire le ce que c'est, la qualité, la quantité, le lieu, le temps et tout ce qui signifie de cette manière, et outre tout cela, l'être en puissance et en acte, puisque donc l'être se dit de plusieurs façons, il faut dire d'abord de l'être par coïncidence qu'il n'est l'objet d'aucune étude. La preuve : aucune science ne s'en occupe, ni pratique, ni productrice, ni théorique. En effet, celui qui fait une maison ne fait pas tout ce qui arrive en même temps que la maison vient à être, car le nombre en est infini ; de fait, rien n'empêche que la maison qu'on a faite ne soit agréable aux uns, nuisible à d'autres, utile à d'autres et différente pour ainsi dire de tous les êtres, mais rien de cela n'est fait par l'architecture. De la même manière, le géomètre non plus n'étudie pas ce qui est coïncident de cette façon avec les figures, ni si un triangle et un triangle dont la somme des angles vaut deux angles droits sont différents. Et il est raisonnable qu'il en soit ainsi, car le coïncident est seulement comme un mot. C'est pourquoi, d'une certaine manière, Platon n'a pas eu tort de ranger la sophistique dans la région du non-être. En effet, les arguments des sophistes traitent pour ainsi dire avant tout du coïncident : si musicien et lettré, ainsi que Coriscos musicien et Coriscos, sont différents ou identiques ; si tout ce qui est, mais sans être toujours, est venu à être, de sorte que, si étant musicien on est venu à être lettré, on peut dire aussi qu'étant lettré, on est venu à être musicien, et en outre tous les autres arguments de ce genre ; car il est manifeste que le coïncident est proche du non- être. Cela est évident aussi d'après des arguments tels que ceux-ci : pour les êtres d'une autre sorte que le coïncident, il y a génération et corruption, mais non pour les êtres par coïncidence.

Mais il faudrait pourtant dire encore, à propos du coïncident, autant que possible, quelle est sa nature et quelle en est la cause, car, en même temps, il sera peut-être évident aussi pourquoi il n'y en a pas de science. Puisque donc, parmi les êtres, les uns sont toujours dans le même état par nécessité (non cette nécessité appelée nécessité de contrainte, mais celle que nous appelons ainsi parce qu'il ne peut en être autrement), tandis que les autres n'existent ni par nécessité ni toujours, mais le plus fréquemment, voici le principe et voici la cause de l'existence du coïncident : ce qui n'existe ni toujours ni le plus fréquemment, c'est ce que nous affirmons être un coïncident. Par exemple si, à la canicule, surviennent tempête et froid, nous affirmons que c'est une coïncidence, mais non s'il survient une chaleur étouffante parce que c'est ce qui se produit toujours ou le plus fréquemment, l'autre cas non. Et que l'être humain soit blanc est une coïncidence, car ce n'est ni toujours ni le plus fréquemment, mais qu'il soit un animal n'est pas une coïncidence. Et si l'architecte guérit quelqu'un, c'est une coïncidence parce qu'il n'est pas dans la nature de l'architecte de faire cela, mais dans celle du médecin ; cependant il est arrivé que l'architecte soit médecin ; et le cuisinier, tout en cherchant à plaire, peut produire quelque chose qui contribue à la santé, mais non selon son art de cuisinier. C'est pourquoi c'est une coïncidence, nous l'affirmons, et en quelque manière il le fait, mais non simplement. De fait, pour certaines choses, les puissances productrices sont parfois d'autres puissances, mais pour d'autres, il n'y a aucun art ni puissance définis. En effet, la cause de ce qui existe ou de ce qui se produit par coïncidence est, elle aussi, par coïncidence. Par conséquent, puisqu'il n'est pas vrai que tout soit, nécessairement et toujours, un être ou quelque chose qui vient à être, mais que la plupart des choses sont le plus fréquemment, nécessairement l'être par coïncidence existe. Par exemple, il n'arrive ni toujours ni le plus fréquemment qu'un humain blanc soit musicien, mais puisque cela arrive parfois, ce sera par coïncidence ; sinon, tout sera nécessaire. C'est pourquoi la matière, elle qui peut être autrement que ce qu'elle est le plus fréquemment, sera la cause du coïncident. Il faut prendre le principe suivant : n'y a-t-il rien qui ne soit ni toujours ni le plus fréquemment, ou bien est- ce impossible ? Il existe alors, en dehors de cela,

quelque chose qui arrive au hasard, d'une manière ou d'une autre, c'est-à-dire par coïncidence. Mais être le plus fréquemment est-il propriété des êtres, tandis que être toujours n'est propriété d'aucun, ou bien existe-t-il quelques êtres éternels ? Il faut examiner cela plus tard, mais il n'y a pas de science du coïncident, c'est manifeste, car toute science est science de ce qui est toujours ou de ce qui est le plus fréquemment. Autrement, comment en effet pourra-t-on apprendre ou instruire quelqu'un d'autre ? Car il faut avoir des définitions par le toujours ou par le plus fréquemment, par exemple l'hydromel est le plus fréquemment utile au fiévreux, mais à part cela, il n'y aura pas à dire quand, par exemple à la nouvelle lune ; en effet, à la nouvelle lune, c'est encore soit toujours soit le plus fréquemment, mais le coïncident est en dehors de ces cas-là. Ainsi on a dit ce qu'est le coïncident, quelle en est la cause et qu'il n'est pas objet de science.

Tout n'est pas nécessaire

Qu'il y ait des principes et des causes susceptibles de génération et de corruption, sans qu'ils viennent à être et se corrompent, c'est manifeste. De fait, s'il n'en est pas ainsi, tout sera nécessaire, s'il est nécessaire que la cause de ce qui vient à être et se corrompt ne soit pas par coïncidence. En effet, cette chose-ci sera-t-elle ou non ? Oui, si telle chose se produit, sinon non, et ainsi de suite. Ainsi évidemment, en enlevant sans cesse du temps à un temps fini, on arrivera à l'instant présent, de sorte qu'Untel mourra de maladie ou par violence s'il sort, et il sortira s'il a soif, et ainsi de suite. Et on arrivera ainsi à ce qui se produit aujourd'hui ou bien à un moment du passé. Par exemple, s'il a soif, c'est qu'il mange des mets aigres : cela, à coup sûr, arrive ou non, de sorte que par nécessité il mourra ou ne mourra pas. Le cas est semblable si on fait un saut dans le passé ; le raisonnement est le même, car cela, je veux dire le passé, existe déjà dans quelque chose. Alors tout ce qui est à venir sera par nécessité, par exemple qui vit mourra, car il est déjà arrivé quelque chose, par exemple les contraires dans le même corps. Toutefois on ne sait pas encore s'il mourra de maladie ou par violence, mais cela arrivera si telle chose se produit. Ainsi il est évident qu'on remonte jusqu'à un certain principe et que ce principe ne remonte plus vers autre chose. Ce sera donc le principe de tout ce qui arrive par hasard d'une manière ou d'une autre ; rien d'autre n'est la cause de cette génération. Mais à quelle sorte de principe et à quelle sorte de cause conduit une telle remontée ? Est-ce à la cause comme matière, comme fin ou comme moteur ? Cela surtout doit être examiné.

L'être comme vrai n'est pas un être au sens propre

Laissons là l'être par coïncidence, car la définition donnée suffit. Quant à l'être comme vrai et au non-être comme faux, ils existent d'après la composition et la division, et leur ensemble concerne le partage de la contradictoire (en effet, le vrai contient l'affirmation à l'égard de ce qui est composé et la négation à l'égard de ce qui est divisé, tandis que le faux contient la contradictoire de ce partage). Comment la pensée de ce qui est ensemble ou de ce qui est séparément survient-elle, c'est un autre propos ; j'entends « ensemble » et « séparément » de façon que se produise non une succession, mais une chose unique. Car le faux et le vrai ne sont pas dans les réalités, comme si le bien était le vrai et le mal immédiatement le faux, mais ils sont dans la pensée ; pourtant, en ce qui concerne les simples, c'est-à-dire les ce que c'est, ils ne sont même pas dans la pensée. Donc tout ce qu'il faut étudier à propos de cette sorte d'être et de non-être, il faudra l'examiner plus tard ; mais puisque la combinaison et la division sont dans la pensée et non dans les réalités, et que l'être de cette sorte est différent des êtres au sens propre (car la pensée combine ou divise le ce que c'est, la qualité, la quantité ou une autre prédication), il faut laisser de côté l'être en tant que coïncident et l'être en tant que vérité ; en effet, la cause de l'un est indéterminée, celle de l'autre est une affection de la pensée. L'un et l'autre concernent

le genre restant de l'être et ils ne montrent pas qu'il y ait, en dehors de la pensée, une certaine nature de l'être. C'est pourquoi il faut laisser cela de côté, mais examiner les causes et les principes de l'être lui-même, en tant qu'être.

Le premier sens de l'être est la substance

L'être se dit en plusieurs sens, selon les distinctions que nous avons faites auparavant dans le livre sur la pluralité des sens. En effet, il signifie d'une part le ce que c'est et un ceci, d'autre part la qualité ou la quantité ou chacun des autres prédicats de cette sorte. Or, puisque l'être se dit en autant de sens, il est manifeste que, parmi ces sens, le premier être est le ce que c'est, qui précisément signifie la substance (car chaque fois que nous énonçons que ceci est de telle qualité, nous disons que c'est bon ou mauvais, mais non que c'est long de trois coudées ni que c'est un humain ; chaque fois, en revanche, que nous énonçons ce que c'est, nous ne disons pas que c'est blanc ou chaud ou long de trois coudées, mais que c'est un humain ou un dieu), et tous les autres prédicats sont appelés des êtres en ce qu'ils sont soit des quantités, soit des qualités, soit des affections, soit tel autre prédicat de l'être pris dans ce premier sens. C'est pourquoi il serait difficile de dire si « marcher », « être en bonne santé », « être assis » signifient, chacun d'eux, un être ou un non-être, et de même pour n'importe lequel des autres prédicats qui sont tels. En effet, aucun d'eux n'existe par lui-même naturellement ni ne peut se séparer de la substance ; en revanche, sont plutôt au nombre des êtres, s'il en est, ce qui marche, ce qui est assis et ce qui est en bonne santé. Ceux-là plutôt sont manifestement des êtres parce qu'il y a pour eux quelque chose de déterminé, le substrat (c'est la substance et le singulier) qui précisément se manifeste dans une telle prédication ; car ce qui est bien ou ce qui est assis ne se dit pas sans ce substrat.

À l'évidence donc, c'est par cette substance que chacun de ces êtres aussi existe, de sorte que l'être au sens premier et non pas un être quelconque, mais l'être, au sens simple, serait la substance. Sans aucun doute, premier se dit en plusieurs sens ; pourtant, dans tous les sens, la substance est première par l'énoncé, par la connaissance et chronologiquement, car aucun de tous les autres prédicats n'est séparable, seule la substance l'est. Et si elle est première par l'énoncé, c'est que l'énoncé de la substance est nécessairement présent dans l'énoncé de chaque être. D'autre part, nous estimons connaître chaque chose surtout quand nous savons ce qu'est l'être humain ou le feu, plutôt que quand nous en savons la qualité, la quantité ou le lieu, puisque nous connaissons aussi chacun de ces prédicats quand nous savons ce qu'est la quantité ou la qualité. Et en particulier, la question qu'on se pose chaque fois, autrefois comme maintenant, et qui est chaque fois source de difficulté : « qu'est- ce que l'être ? » équivaut à la question : « qu'est-ce que la substance ? ». En effet, les uns affirment que l'être est un, les autres qu'il y en a plusieurs, soit en nombre fini, soit infini ; c'est pourquoi il nous faut, nous aussi, étudier surtout, d'abord et pour ainsi dire exclusivement, concernant l'être pris en ce sens, ce qu'il est.

Divergences d'opinion sur les substances

Selon l'opinion commune, la substance appartient le plus manifestement aux corps ; c'est pourquoi nous affirmons que les animaux, les plantes et leurs parties sont des substances, et aussi les corps naturels comme le feu, l'eau et la terre et chaque corps de cette sorte, ainsi que tout ce qui en est une partie ou en est composé (ou en partie ou en totalité) comme le ciel et ses parties, astres, Lune et Soleil. Ces substances sont-elles les seules ou y en a-t-il encore d'autres ? Ou bien y en a-t-il certaines parmi celles-ci et certaines parmi d'autres encore ? Ou bien n'est-ce aucune de celles-ci, mais certaines autres ? C'est ce qu'il faut examiner. De l'avis de certains, les limites du corps, comme la surface, la ligne, le point et l'unité, sont des substances, et même plus que le corps et le solide. En outre, les uns croient qu'en dehors des choses sensibles, il n'y a rien de tel qu'une substance, mais les autres croient qu'il en est de plus nombreuses, qui sont davantage des substances parce qu'elles sont éternelles, comme Platon qui pense que les formes

et les objets mathématiques sont deux substances différentes et qu'une troisième est celle des corps sensibles. Speusippe, en partant de l'Un, admet un nombre encore plus grand de substances et des principes pour chaque substance, une substance pour les nombres, une pour les grandeurs, ensuite une pour l'âme et, de cette façon donc, il allonge de plus en plus la liste des substances. À l'opposé, certains affirment que les formes et les nombres ont la même nature et que le reste en dérive, les lignes et les surfaces, jusqu'à la substance du ciel et jusqu'aux choses sensibles. Sur ces sujets donc, qu'a-t-on raison ou tort de dire ? Quelles sont les substances ? En existe-t-il en dehors des substances sensibles ou non ? Et celles-là, comment existent-elles ? Existe-t-il quelque substance séparable, pourquoi et comment ? Ou bien n'en existe-t-il aucune en dehors des substances sensibles ? Il faut examiner cela après avoir dit sommairement ce qu'est la substance.

Le substrat n'est pas la substance

La substance se dit, sinon en plus de sens, du moins en quatre principaux : en effet, l'être ce que c'est, l'universel et le genre sont, selon les avis, la substance de chaque être, et en quatrième lieu le substrat. Le substrat est ce de quoi le reste se dit, mais lui-même ne se dit plus d'autre chose ; c'est pourquoi il faut le définir en premier, car on est d'avis que le substrat premier surtout est substance. On dit qu'en un sens, la matière est une chose de cette sorte, qu'en un autre sens, c'est la forme, et qu'en un troisième sens, c'est ce qui résulte des deux (par matière, j'entends par exemple le bronze, par aspect la forme extérieure de l'Idée, par ce qui résulte des deux la statue, le composé) ; par conséquent, si la forme est antérieure à la matière et si elle est davantage un être, elle sera aussi, pour la même raison, antérieure à ce qui résulte des deux. On a déjà ébauché ainsi ce que peut bien être la substance : ce qui ne se dit pas d'un substrat, mais ce de quoi le reste se dit. Mais il ne faut pas en rester là, cela ne suffit pas, parce que cela même est obscur et, qu'en outre, la matière devient substance. De fait, si la matière n'est pas substance, on ne voit pas quelle autre chose l'est, car, si on supprime le reste, il est manifeste que rien d'autre qu'elle ne subsiste. En effet, le reste, ce sont d'une part les affections, les effets et les puissances des corps ; d'autre part la longueur, la largeur et la profondeur sont des quantités, mais non des substances (car la quantité n'est pas une substance), alors que c'est plutôt la première chose dont tout cela est propriété qui est substance. Mais assurément, si nous enlevons la longueur, la largeur et la profondeur, nous voyons qu'il ne reste rien, sauf ce qui est défini par ces quantités, si bien que, nécessairement, seule la matière se manifeste comme substance quand on examine les choses de cette façon. J'appelle matière ce qui, par soi, ne se dit ni comme quelque chose ni comme quantité ni comme rien d'autre par quoi l'être se définit. En effet, il y a une chose dont est prédiqué chacun de ces prédicats et dont l'être est différent de celui de chacune des prédications (le reste est en effet prédicat de la substance, mais celle-ci est prédicat de la matière), de sorte que ce qui est dernier n'est par soi ni quelque chose ni une quantité ni rien d'autre, ni non plus bien sûr leurs négations, car elles existeront par coïncidence.

Il faut réfléchir à la forme comme substance

Ainsi ceux qui partent de ces considérations en viennent à faire de la matière une substance ; or c'est impossible. En effet, on est d'avis que être séparable et être un ceci sont au plus haut point des propriétés de la substance. C'est pourquoi on pourrait être d'avis que la forme et le composé des deux sont plus substance que la matière. Ainsi donc il faut négliger la substance composée des deux, je veux dire de la matière et de l'aspect, car elle est postérieure et évidente. La matière aussi est d'une certaine façon manifeste. Mais pour la troisième substance, il faut y réfléchir, car c'est elle qui présente le plus de difficultés. On s'accorde à penser que certaines des choses sensibles sont des substances, ce qui fait qu'on doit chercher en premier parmi elles, car il est

avantageux d'aller vers le plus connu. Pour tout le monde en effet, l'apprentissage se fait en passant par ce qui est moins connu par nature vers le plus connu par nature. Et voici la tâche : de même que dans les actions, en partant de ce qui est bien pour chacun, faire que le bien en son entier soit le bien pour chacun, de même, en partant de ce que quelqu'un connaît le mieux, faire de ce qui est connu par nature ce qui est connu de quelqu'un. Les premières connaissances de chacun sont souvent des connaissances légères qui contiennent peu d'être ou n'en contiennent pas du tout. Pourtant, à partir de connaissances médiocres, mais connues de quelqu'un, il faut essayer d'acquérir les connaissances en leur entier, en passant, comme on l'a dit, par ces connaissances médiocres elles-mêmes.

Remarques dialectiques sur l'être ce que c'est

Puisque nous avons distingué au début en combien de sens nous définissons la substance et puisque l'être ce que c'est semblait être l'un d'eux, il faut l'étudier. À ce sujet, faisons d'abord quelques remarques d'ordre dialectique : l'être ce que c'est de chaque chose est ce qu'elle est dite par soi, car ton être n'est pas l'être du musicien, puisque tu n'es pas musicien par toi-même ; donc c'est ce que tu es par toi-même. Et ce n'est même pas tout le par soi qui est l'être ce que c'est. En effet, ce par soi ne l'est pas de la même manière que le blanc est par soi pour une surface, parce que l'être d'une surface n'est pas l'être du blanc. Mais pourtant ce n'est pas non plus le résultat des deux, l'être d'une surface blanche, parce qu'il y a là une addition. Ainsi donc l'énoncé de définition dans lequel cette addition ne sera pas, c'est cet énoncé qui est l'énoncé de l'être ce que c'est de chaque chose, de sorte que, si l'être d'une surface blanche est l'être d'une surface lisse, l'être du blanc et l'être du lisse sont un et le même. Puisqu'il y a aussi des composés selon les autres prédications (car il y a un substrat pour chacune, par exemple pour la qualité, pour la quantité, pour le temps, pour le lieu et pour le mouvement), on doit examiner s'il y a un énoncé de l'être ce que c'est pour chacun de ces composés et si l'être ce que c'est est aussi leur propriété, par exemple s'il est propriété de « être humain blanc ». Donnons-lui le nom de « manteau ». Qu'est-ce que l'être d'un manteau ? Mais pourtant, dira-t-on, cela non plus ne fait pas partie de ce qui se dit par soi. Ou alors ne pas être par soi se dit en deux sens, l'un par addition, mais l'autre par soustraction : en effet, dans le premier cas, ce qui est défini est énoncé par addition à autre chose, par exemple si, en définissant l'être du blanc, on énonçait la définition de « être humain blanc » ; dans l'autre cas, ce qui est défini est énoncé par soustraction à une autre chose, par exemple si le manteau signifiait « être humain blanc » et qu'on définisse le manteau comme du blanc. Or « être humain blanc » est sans doute une chose blanche, et n'est certes pas ce qu'est l'être du blanc. Mais l'être d'un manteau est-il complètement un être ce que c'est ou non ? En effet, l'être ce que c'est est ce que quelque chose est précisément ; au contraire, chaque fois qu'une chose se dit d'une autre, ce n'est pas ce qu'est précisément un ceci. Par exemple, l'humain blanc n'est pas ce qu'est précisément un ceci, s'il est vrai que le ceci n'appartient qu'aux substances, de sorte qu'il y a être ce que c'est de tout ce dont l'énoncé est une définition. Or il y a définition, non pas si un nom signifie la même chose qu'un énoncé (car tous les énoncés seraient des définitions ; en effet, il y aura un nom pour n'importe quel énoncé et alors l'*Iliade* aussi sera une définition), mais s'il est énoncé d'une chose première ; telles sont toutes les choses qui ne se disent pas en prédisant une chose d'une autre. Par suite, l'être ce que c'est n'appartiendra à aucune des formes qui ne sont pas espèces d'un genre, mais seulement à celles-là, car, pense-t-on, elles ne se disent ni par participation ni selon une affection, ni non plus à la manière d'un coïncident. Mais il y aura un énoncé de chacun des autres êtres aussi, disant ce qu'il signifie si c'est un nom, c'est-à-dire : ceci est propriété de ceci, ou un énoncé plus précis au lieu d'un énoncé simple, mais il n'y aura ni définition ni être ce que c'est.

L'être ce que c'est se dit en plusieurs sens

À moins que la définition, comme le ce que c'est, ne se dise en plusieurs sens ? Et en effet, le ce que c'est signifie, en un sens, la substance et un ceci, en un autre sens chacun des prédicats, quantité, qualité et tous les autres de cette sorte. De fait, de même que « est » appartient à tous les prédicats, mais non de la même façon, de façon première pour l'un, secondaire pour les autres, de même aussi le ce que c'est appartient simplement à la substance, et d'une certaine manière aux autres prédicats. En effet, de la qualité aussi nous pourrions nous demander ce qu'elle est, si bien que la qualité aussi fait partie des ce que c'est, mais non simplement ; de la même façon cependant dont certains, à propos du non-être, affirment de manière dialectique que le non-être est, non pas simplement, mais comme non-être, de même en est-il aussi de la qualité. Il faut donc examiner aussi comment il convient de dire à propos de chaque chose, non à un plus haut degré cependant qu'il ne convient d'examiner comment elle est. C'est pourquoi, maintenant que le sens de ce qu'on veut dire est manifeste, l'être ce que c'est aussi, tout comme le ce que c'est, appartiendra, premièrement et simplement, à la substance, ensuite aux autres prédicats aussi, non un être ce que c'est simple, mais un être ce que c'est pour une qualité et pour une quantité. En effet, il faut affirmer que ce sont des êtres, soit par homonymie, soit par addition et soustraction, comme on affirme aussi que le non-connaissable est connaissable, et puisque du moins il n'est correct ni d'affirmer qu'ils sont des êtres par homonymie ni d'affirmer qu'ils sont également des êtres, mais à la manière dont on dit que « médical » est relatif à une seule et même chose, sans être une seule et même chose, ni non plus pourtant par homonymie. De fait, « médical » ne se dit d'un malade, d'un acte, d'un instrument, ni par homonymie ni selon une unité de sens stricte, mais relativement à une unité de sens. Peu importe pourtant selon laquelle de ces deux façons on veut dire ces choses-là. Ce qui est manifeste est que, premièrement et simplement, c'est des substances qu'il y a définition et être ce que c'est. Néanmoins il en va de même aussi pour les autres prédications, sauf que ce n'est pas au sens premier. En effet, si nous posons cela, il n'y a pas nécessairement définition chaque fois que quelque chose signifie la même chose qu'un énoncé, mais c'est nécessaire pour un certain énoncé, et cela si c'est l'énoncé d'une unité, ni par continuité, comme l'*Illiade*, ni comme tout ce qui est uni par conjonction, mais en autant de sens que se dit l'un. Or l'un se dit comme l'être. L'être signifie soit un ceci, soit une quantité, soit une qualité. C'est pourquoi il y aura un énoncé et une définition de « être humain blanc », mais en un autre sens que du blanc et de la substance.

Les énoncés par addition sont-ils des définitions ?

Affirmer que l'énoncé par addition n'est pas une définition comporte une difficulté : parmi les choses non simples, mais couplées, de laquelle y aura-t-il définition ? Car il est nécessaire de montrer ce qu'est un énoncé par addition : je veux dire comme il y a le nez et la concavité ; la camuserie est le terme qui résulte des deux premiers, du fait que ceci est dans cela. Et ce n'est certes pas par coïncidence, mais par soi, que la concavité et la camuserie sont des affections du nez, non comme le blanc est à Callias ou à un humain (parce que Callias, qui se trouve être un humain, est blanc), mais comme le mâle est à l'animal, l'égalité à la quantité et comme tout ce qui est dit être propriété par soi. Ce sont toutes les propriétés dans lesquelles se trouve l'énoncé ou le nom de ce à quoi appartient cette affection et qu'il n'est pas possible de montrer séparément ; par exemple, on peut montrer ce qu'est le blanc sans l'humain, mais non la femelle sans l'animal ; en conséquence, ou bien il n'y a d'être ce que c'est et de définition d'aucune de ces choses ou bien, s'il y en a, c'est, comme nous l'avons dit, en un autre sens. Mais il y a encore une autre difficulté pour ces énoncés couplés : si en effet un nez camus et un nez concave sont la même chose, le camus et le concave seront la même chose. Sinon, à cause de l'impossibilité de dire le camus sans la chose dont il est une affection par soi (car le camus est une concavité dans un

nez), on ne pourra dire « nez camus » ou ce sera dire deux fois la même chose, « nez nez concave », puisque le nez qui est camus sera nez nez concave ; c'est pourquoi il est absurde que l'être ce que c'est appartienne à de telles choses, ou alors on ira à l'infini, car il y aura encore un autre nez dans un nez nez camus. Ainsi donc, à l'évidence, il n'y a de définition que de la seule substance. Si, en effet, il y en a aussi des autres prédications, c'est nécessairement par addition, par exemple de la qualité et de l'impair, car il n'existe pas sans le nombre, non plus que la femelle sans l'animal. Quand je dis « par addition », je veux dire les énoncés dans lesquels il se trouve qu'on dise deux fois la même chose comme dans ceux-là.

Or, si cela est vrai, il n'y aura pas non plus de définition des énoncés couplés, par exemple de l'énoncé du nombre impair ; mais cela nous échappe parce que les énoncés ne sont pas formulés avec précision. Or, s'il y a des définitions de ces énoncés-là aussi, ou bien assurément c'est d'une autre manière ou bien, comme on l'a dit, il faut dire que la définition et l'être ce que c'est ont plusieurs sens ; par conséquent, en un sens il n'y aura définition de rien sauf des substances et l'être ce que c'est n'appartiendra à rien sauf à elles, en un autre sens il y en aura. Donc la définition est l'énoncé de l'être ce que c'est et l'être ce que c'est est le fait des substances, soit d'elles seules, soit d'elles au plus haut point, premièrement et simplement, c'est évident.

Y a-t-il identité entre une chose et son être ce que c'est ?

Il faut examiner si l'être ce que c'est et chaque chose sont les mêmes ou différents, car c'est utile pour l'examen de la substance. En effet, chaque chose, pense-t-on, n'est rien d'autre que sa propre substance et on dit que la substance de chaque chose est l'être ce que c'est. Certes, pour les êtres qui sont dits par coïncidence, on pourrait penser que ce sont deux choses différentes, par exemple, qu'un humain blanc et l'être d'un humain blanc sont différents, car, s'ils étaient identiques, l'être d'un humain et l'être d'un humain blanc seraient aussi identiques. En effet, « être humain » et « être humain blanc » sont identiques, disent-ils, de sorte que seront aussi identiques l'être d'un humain blanc et l'être d'un humain. À moins que toutes les choses qui sont par coïncidence ne soient pas nécessairement identiques, car les extrêmes ne deviennent pas identiques de cette manière. Mais on pourrait quand même penser que cela arrive, que les extrêmes deviennent identiques par coïncidence, par exemple l'être de blanc identique à celui de musicien ; pourtant on pense que ce n'est pas le cas.

Quant aux êtres qui sont dits par soi, est-il nécessaire que toujours l'être ce que c'est et chaque chose soient identiques, par exemple s'il y a certaines substances, comme sont les Idées selon certains, auxquelles ne soient antérieures ni d'autres substances ni d'autres natures ? En effet, si le bien en soi est différent de l'être du bien, l'animal différent de l'être de l'animal, l'être de l'être différent de l'être, il y aura d'autres substances, d'autres natures, d'autres Idées en dehors de celles dont on parle, et ces substances-là seront antérieures, si l'être ce que c'est est une substance. Et s'ils sont dissociés les uns des autres, des uns il n'y aura pas de science, mais les autres ne seront pas des êtres (par « être dissocié », je veux dire si l'être du bien n'appartient pas au bien en soi et s'il n'appartient pas à l'être du bien d'être un bien) ; car il y a science de chaque chose quand nous connaissons l'être ce que c'est de cette chose et il en est pour le bien de même que pour les autres êtres ; par conséquent, si l'être du bien n'est pas un bien, l'être de l'être n'est pas non plus un être et l'être de l'un n'est pas un. Il en va de même pour tous les êtres ce que c'est ou pour aucun, de sorte que si l'être de l'être n'est pas un être, l'être des autres choses ne le sera pas non plus. En outre, ce à quoi n'appartient pas l'être du bien n'est pas un bien. Ainsi donc, il est nécessaire que le bien et l'être du bien soient une seule chose, ainsi que le beau et l'être du beau, toutes choses qui ne se disent pas d'après une autre, mais sont par soi et premières. En effet, il suffit que ce soit le cas, même s'il n'y a pas de formes, mais peut-être encore davantage s'il y a des formes. En même temps aussi évidemment, si les Idées sont vraiment

telles que certains l'affirment, le substrat ne sera pas une substance ; de fait, il est nécessaire que ces Idées soient des substances et non dites d'un substrat, car elles seront par participation. À partir de ces arguments donc, chaque chose elle-même et l'être ce que c'est de chaque chose sont un et identiques, et non par coïncidence, et ils le sont parce que, précisément, avoir la science de chaque chose, c'est avoir la science de son être ce que c'est ; par conséquent, aussi par ecthèse, il est nécessaire qu'une seule chose soit les deux à la fois. Par contre, de ce qui se dit par coïncidence, par exemple, « musicien » ou « blanc », du fait qu'il signifie deux choses, il n'est pas vrai de dire que la chose elle-même est identique à son être ce que c'est ; et en effet, ce avec quoi il y a coïncidence et le coïncident sont blancs, de sorte que, en un sens, l'être ce que c'est est identique à la chose même, mais en un autre sens il ne l'est pas, car le blanc n'est identique ni à l'humain ni à l'humain blanc, mais il est identique à l'affection. L'absurdité serait manifeste même si on donnait un nom à chacun des êtres ce que c'est. En effet, à côté de cet être ce que c'est, il y en aura encore un autre, par exemple un être ce que c'est du cheval différent de l'être ce que c'est du cheval. Pourtant qu'est-ce qui empêche que, même ainsi, certaines choses soient immédiatement des êtres ce que c'est, s'il est vrai que l'être ce que c'est est substance ? Mais en vérité, non seulement ils ne font qu'un, mais de plus leur énoncé est le même, comme cela ressort à l'évidence aussi de ce que l'on a dit ; car ce n'est pas par coïncidence que l'être de l'un et l'un sont un. En outre, s'ils sont différents, on ira à l'infini, car d'un côté on aura l'être ce que c'est de l'un, de l'autre l'un, de sorte que, là-dessus encore, le raisonnement sera le même. Donc, pour les choses premières et dites par soi, l'être de chaque chose et chaque chose sont un et identiques, c'est évident. Les réfutations sophistiques contre cette thèse sont détruites, c'est manifeste, de la même manière qu'on résout le problème de savoir si Socrate et l'être de Socrate sont identiques, car il n'y a aucune différence entre les deux arguments, ni d'après les raisons qui susciteraient ces questions ni d'après les solutions qu'on peut leur apporter. Donc en quel sens l'être ce que c'est et chaque chose sont identiques et en quel sens ils ne le sont pas, voilà qui est dit.

Analyse des conditions de la génération

Parmi les choses qui viennent à être, les unes viennent à être par nature, d'autres par art, d'autres spontanément, mais tout ce qui vient à être vient à être quelque chose, du fait de quelque chose et à partir de quelque chose. Ce « quelque chose », je l'entends selon chaque prédication, car c'est ou ceci ou quantité ou qualité ou lieu. Les générations naturelles sont celles des choses dont la génération part de la nature ; « à partir de quoi » il y a génération, c'est ce que nous appelons matière ; « du fait de quoi », c'est l'un des êtres naturels ; « quelque chose », c'est un humain ou une plante ou autre chose de cette sorte que justement nous disons être au plus haut point des substances. Toutes les choses qui viennent à être, par nature ou par art, possèdent une matière, car chacune d'elles a la capacité d'être et de ne pas être, et c'est la matière en chacune. De manière générale, « à partir de quoi » est une nature, « selon quoi » est une nature, car ce qui vient à être possède une nature, comme la plante ou l'animal, et « du fait de quoi » est ce qu'on appelle nature selon la forme, celle qui est de même forme, mais dans un autre être, car un humain engendre un humain. De cette manière donc, les êtres qui viennent à être viennent à être à cause de la nature, tandis que les autres générations sont appelées productions.

Les productions partent toutes d'un art, d'une puissance ou d'une pensée. Certaines d'entre elles viennent à être spontanément et par hasard, à peu près de même que ce qui vient à être par nature ; quelques-unes en effet, même dans le cas des générations naturelles, viennent à être les mêmes, que ce soit à partir d'une semence ou sans semence. Il faudra examiner plus tard ces cas-là. Celles qui viennent à être à partir d'un art, ce sont toutes celles dont la forme est dans l'âme de celui qui produit ; j'appelle forme l'être ce que c'est de chaque chose et sa substance première. Et en effet, en un certain sens, les contraires ont la même forme, car la substance de

la privation est la substance opposée, par exemple la santé est substance de la maladie, puisque la maladie est absence de santé, et la santé est la raison qui est dans l'âme du médecin, c'est-à-dire la science. Pour faire naître l'état de santé, on raisonne ainsi : puisque ceci est la santé, s'il y a état de santé, ceci est nécessairement présent, par exemple l'équilibre, mais, s'il y a équilibre, la chaleur est nécessairement présente, et le médecin pense toujours ainsi jusqu'à ce qu'il parvienne à ce qu'il peut finalement réaliser lui-même. Ensuite le mouvement qui part de là, c'est-à-dire le mouvement vers la santé, s'appelle désormais production. Par conséquent, en un certain sens, il arrive que la santé vienne de la santé, la maison d'une maison, celle qui possède une matière de celle qui n'en a pas. En effet, la médecine et l'architecture sont la forme de la santé et de la maison, et j'appelle substance sans matière l'être ce que c'est. Un aspect des générations et des mouvements s'appelle la pensée, l'autre la production ; ce qui part du principe et de la forme est la pensée, ce qui part de l'aboutissement de la pensée est la production. C'est de la même manière que naît aussi chacun des autres intermédiaires. Je veux dire par exemple que, s'il y a santé, il doit y avoir équilibre. Qu'est-ce donc que l'équilibre ? Tel état, et il y aura équilibre s'il y a de la chaleur. Et cette chaleur, qu'est-elle ? Tel état. Or cet état existe en puissance, il dépend désormais du médecin. Ainsi ce qui produit le mouvement de recouvrer la santé, c'est-à-dire d'où il part, si c'est par art, c'est la forme qui est dans l'âme ; si c'est spontanément, il part de ce qui, parfois, guide la production pour celui qui produit par art, de même que, dans le traitement médical aussi, le point de départ peut être l'échauffement, ce que le médecin produit par la friction. Donc la chaleur dans le corps ou bien est une partie de la santé, ou bien est suivie de ce qui est tel qu'il est une partie de la santé, ou bien a la même conséquence avec plusieurs intermédiaires. Mais ce qui vient en dernier est ce qui produit et est ainsi partie de la santé, de la maison (par exemple les pierres) et du reste.

Condition principale : quelque chose préexiste

En conséquence, comme on le dit, la génération est impossible sans rien qui existe auparavant. Donc une partie quelconque existera nécessairement avant, c'est manifeste, car la matière est une partie puisqu'elle est un constituant et qu'elle vient à être la chose. Mais est-elle aussi une partie de ce qui est dans l'énoncé ? Nous disons ce que sont des cercles de bronze de deux manières, quand nous disons que la matière est du bronze et que la forme est telle figure, c'est-à-dire le genre dans lequel elle se place en premier. Donc le cercle de bronze contient la matière dans son énoncé. Mais certaines choses, quand elles sont engendrées, sont désignées non par la matière d'où elles viennent à être, mais par un dérivé du nom de cette matière, par exemple on ne dit pas que la statue est une pierre, mais en pierre, alors que de l'être humain qui revient à la santé, on ne dit pas qu'il est dans l'état d'où il sort. La cause en est qu'il y a génération à partir de la privation et à partir du substrat que nous appelons matière (par exemple, l'humain comme le malade viennent à être bien portants) ; cependant on dit plutôt qu'il y a génération à partir de la privation, par exemple que le bien portant vient du malade plutôt que de l'humain ; c'est pourquoi on ne dit pas que le bien portant est malade, mais qu'un humain est malade et qu'un humain est bien portant. Pour les choses dont la privation est obscure et sans nom, par exemple la privation d'une figure quelconque dans le bronze, ou l'absence d'une maison dans des briques et des poutres, on est d'avis qu'il y a génération à partir de ces choses, comme tout à l'heure à partir du malade. C'est pourquoi, non plus que dans les cas précédents, on ne désignait la chose par ce dont elle est formée, ici non plus on ne dit pas que la statue est un morceau de bois, mais, par dérivation, qu'elle est en bois et non du bois, en bronze et non du bronze, en pierre et non une pierre, et que la maison est en brique et non des briques, car on ne pourrait pas non plus dire simplement que la statue vient du bois ou la maison des briques, si on regarde les choses rigoureusement, parce qu'il faut qu'il y ait génération à partir de ce qui change, mais non de ce qui demeure. Voilà donc pourquoi on s'exprime ainsi.

La forme et la matière préexistent, le composé est engendré

Puisque ce qui vient à être vient à être du fait de quelque chose (j'entends par là le principe d'où part la génération), à partir de quelque chose (entendons par là non la privation, mais la matière, car le sens que nous donnons à cela est désormais défini), et vient à être quelque chose (c'est-à-dire une sphère, un cercle ou n'importe quoi d'autre), de même qu'on ne produit pas le substrat, le bronze, on ne produit pas non plus la sphère, sinon par coïncidence, parce que la sphère de bronze est une sphère et qu'on produit cette sphère de bronze. En effet, produire un ceci, c'est, à partir du substrat en général, produire un ceci. Je veux dire qu'arrondir le bronze, ce n'est produire ni l'arrondi ni la sphère, mais c'est produire une chose différente, par exemple cette forme dans autre chose ; de fait, s'il y a production, on produira à partir d'autre chose, car cela servait de substrat. Par exemple, on produit une sphère de bronze, mais il en est ainsi parce qu'on produit, à partir de ceci qui est du bronze, ceci qui est une sphère. Si donc on produit aussi ce substrat même, évidemment on le produira de la même manière et les générations iront à l'infini.

Donc il est manifeste que la forme (ou quel que soit le nom qu'il faut donner à l'aspect dans le sensible) ne vient pas à être, qu'il n'y en a pas de génération et que ce n'est pas non plus le cas de l'être ce que c'est, car c'est ce qui vient à être dans autre chose, soit par art, soit par nature, soit par une puissance. Or, on fait être une sphère de bronze, car on la fait à partir du bronze et d'une sphère ; en effet, on fait entrer la forme dans ce substrat et c'est une sphère de bronze. Mais, s'il y a génération de l'être d'une sphère en général, quelque chose sera fait de quelque chose, car ce qui vient à être devra être chaque fois divisible et être d'une part ceci, de l'autre cela, je veux dire d'une part matière, de l'autre forme. Si donc la sphère est la figure dont tous les points sont à distance égale du centre, il y a d'une part ce dans quoi sera ce qui produit, d'autre part ce dans quoi il produit, et enfin l'ensemble engendré, par exemple la sphère de bronze. Or, d'après ce qu'on a dit, il est manifeste que ce qu'on appelle forme ou substance ne vient pas à être, mais que la substance composée qu'on désigne d'après elle vient à être, que la matière est un constituant de tout ce qui est engendré et qu'il y a d'un côté cette forme, de l'autre cette matière.

Existe-t-il donc une certaine sphère en dehors de celles que voici ou une maison en dehors des briques ? Ou bien est-ce qu'un ceci ne viendrait jamais à être, s'il en était ainsi ? Mais la forme signifie telle qualité et elle n'est pas ceci déterminé ; mais, à partir de ceci, il y a production et génération de telle qualité, et quand il y a eu génération, il y a ceci de telle qualité. Et chaque ceci, Socrate ou Callias, est comme la sphère de bronze que voici, tandis que l'humain et l'animal sont comme une sphère de bronze en général. Ainsi il est manifeste que la causalité des formes (à la manière dont certains ont l'habitude de parler des formes), s'il existe des formes à côté des choses singulières, n'a aucune utilité, en tout cas pour les générations et pour les substances ; elles ne seraient pas non plus, pour ces raisons en tout cas, des substances par soi. En outre, pour certaines choses, il est manifeste aussi que ce qui engendre est tel que l'engendré, sans pourtant être, certes, la même chose que lui ni un par le nombre, mais un par la forme, comme chez les êtres naturels, car un humain engendre un humain, à moins d'un engendrement contraire à la nature, par exemple un cheval qui engendre un mulet (dans ce cas aussi, il en va de même, car ce qui serait commun au cheval et à l'âne, le genre le plus proche, ne porte pas de nom, mais il serait également les deux, comme le mulet est les deux). Par conséquent, il est manifeste qu'on ne doit en rien constituer une forme en modèle, car c'est surtout dans ces êtres naturels qu'on cherchait une telle forme, puisqu'ils sont, eux surtout, des substances. Mais le géniteur suffit à produire et à être la cause de la forme dans la matière. Dès lors, le tout est la forme de telle qualité dans ces chairs et ces os-ci, Callias et Socrate, et il est différent par la matière (car elle est différente), mais identique par la forme, car la forme est indivisible.

Les conditions de la génération spontanée sont les mêmes

On pourrait être en difficulté pour dire pourquoi certaines choses, comme la santé, viennent à être aussi bien par art que spontanément, d'autres non, comme la maison. La cause en est que, dans le premier cas, la matière qui est à l'origine de la génération dans la production et dans le devenir de ce qui est par art, matière dans laquelle se trouve une partie de la chose, est telle qu'elle peut se mouvoir par elle-même (dans l'autre cas, elle ne le peut pas) et cette matière est soit capable de se mouvoir de telle manière, soit en est incapable. En effet, beaucoup de choses sont capables de se mouvoir par elles-mêmes, mais non de telle manière, par exemple de danser. Donc toutes celles, comme les pierres, dont telle est la matière, ne peuvent se mouvoir de telle manière sauf du fait d'autre chose, alors que de telle autre manière elles le peuvent ; c'est aussi le cas du feu. Pour cette raison, certaines choses n'existeront pas sans celui qui possède l'art tandis que d'autres existeront sans lui, car elles seront mues par ces choses qui ne possèdent pas l'art, mais qui peuvent elles-mêmes être mues du fait de choses autres qui ne possèdent pas l'art ou du fait d'une de leurs parties.

La substance est principe de la génération

Il ressort à l'évidence de ce qu'on a dit que, d'une certaine manière, tout vient à être à partir d'un homonyme, comme dans le cas des choses naturelles, ou depuis une partie homonyme, comme la maison vient d'une maison, en tant qu'elle est conçue par une intelligence (car l'art, c'est la forme), ou depuis une partie ou depuis ce qui possède une partie de la chose, à moins de venir à être par coïncidence. En effet, la cause première et par soi de la production est une partie, car la chaleur qui est dans le mouvement a produit la chaleur qui est dans le corps : cette chaleur est ou la santé ou une partie de la santé, ou bien elle est suivie d'une partie de la santé ou de la santé elle-même ; c'est pourquoi on dit qu'elle produit, parce que ce qu'accompagne la chaleur ou avec quoi elle coïncide produit la santé. Par conséquent, comme dans les déductions, la substance est principe de tout, car les déductions partent du ce que c'est et, dans ce cas, les générations le font. Il en va de même pour les choses constituées par nature, car la semence produit à la manière d'un art, puisqu'elle contient la forme en puissance. Et ce d'où vient la semence est en quelque sorte homonyme de l'engendré (en effet, il ne faut pas chercher en toutes choses qu'il en soit de la manière dont un humain naît d'un humain, puisqu'une femme aussi naît d'un homme), sauf dans le cas d'un être incomplet ; c'est pourquoi un mulet ne naît pas d'un mulet. Quant aux choses qui s'engendrent spontanément, mentionnées plus haut, ce sont toutes celles dont la matière a aussi la puissance de se mouvoir par elle-même de ce mouvement dont la semence meut. Toutes celles dont la matière n'a pas cette puissance sont incapables de venir à être d'une autre façon qu'à partir des semences.

Il n'y a pas de génération des formes des prédications

Non seulement le raisonnement prouve que la forme ne vient pas à être quand il s'agit de la substance, mais le même raisonnement vaut aussi pour tout ce qui est également premier, par exemple pour la quantité, la qualité et les autres prédications. En effet, de même que la sphère de bronze vient à être, mais que ce n'est le cas ni de la sphère ni du bronze, il en va de même pour le bronze, s'il vient à être (car il faut toujours la préexistence de la matière et de la forme) ; il en est de même aussi pour le ce que c'est, pour la qualité, pour la quantité et pour les autres prédications également. En effet, ce n'est pas la qualité qui vient à être, mais le morceau de bois d'une certaine qualité, ni la quantité, mais le morceau de bois ou l'animal d'une certaine quantité. Il est certes possible de saisir, à partir de là, le propre de la substance : la préexistence nécessaire

d'une autre substance en état accompli et qui produit, un animal par exemple s'il naît un animal. Mais ce n'est pas nécessaire pour la qualité ou la quantité qui peuvent préexister seulement en puissance.

La définition est l'énoncé des parties de la forme

Puisque la définition est un énoncé, que tout énoncé comporte des parties, que la partie de l'énoncé est à la partie de la chose dans le même rapport que l'énoncé à la chose, on sera en difficulté maintenant pour dire s'il faut que l'énoncé des parties soit présent dans l'énoncé du tout ou non. Manifestement en effet, on trouve les énoncés de certaines parties, mais non de certaines autres. De fait, l'énoncé de définition du cercle ne contient pas l'énoncé des segments, alors que l'énoncé de définition de la syllabe contient l'énoncé des lettres ; pourtant le cercle se divise en segments comme la syllabe en lettres. De plus, si les parties sont antérieures au tout, si l'angle aigu est une partie de l'angle droit et le doigt une partie de l'animal, l'angle aigu sera antérieur à l'angle droit et le doigt à l'humain. Or on est d'avis que l'angle droit et l'être humain sont antérieurs, car, pour la définition, c'est à partir d'eux que se définissent les parties et, pour l'être, ils sont antérieurs parce qu'ils existent sans les parties. À moins que la partie ne se dise en plusieurs sens dont l'un est ce qui mesure selon la quantité. Mais laissons ce sens ; il faut étudier ce dont, en fait de parties, est constituée la substance. Si donc il y a d'une part la matière, d'une autre la forme, enfin le composé des deux, et si la matière, la forme et le composé des deux sont substance, en un sens même la matière est dite partie de quelque chose, mais en un autre sens non, et ce sont les constituants de l'énoncé de la forme qui sont dits être des parties. Par exemple, la chair n'est pas une partie de la concavité, car la chair est la matière dans laquelle vient à être la concavité, mais elle est une partie du camus. Et le bronze est une partie de la statue composée, mais non de la statue au sens de forme. En effet, on doit énoncer la forme et chaque chose en tant qu'elle possède une forme, mais ce qui est matériel ne doit jamais être énoncé par soi.

C'est pourquoi l'énoncé de définition du cercle ne contient pas l'énoncé des segments, alors que celui de la syllabe contient celui des lettres. De fait, les lettres sont des parties de l'énoncé de la forme et non une matière, alors que les segments sont des parties à la manière d'une matière à laquelle la forme s'ajoute ; ils sont pourtant plus proches de la forme que le bronze, quand la rondeur vient à être dans le bronze. Mais il peut se faire que toutes les lettres non plus ne soient pas présentes dans l'énoncé de définition de la syllabe, par exemple ces lettres tracées dans la cire ou celles qu'on prononce, car ces lettres- là aussi sont déjà des parties de la syllabe à la manière d'une matière sensible. En effet, si la ligne est détruite quand on la divise en demi-lignes ou l'être humain quand on le divise en os, en fibres et en chair, ils ne sont pas pour autant formés de ces éléments comme de parties de leur substance, mais comme d'une matière ; ce sont des parties du composé, mais ils ne sont plus des parties de la forme ni de ce dont il y a énoncé ; c'est pourquoi ils ne sont pas non plus dans les énoncés de définition. L'énoncé de parties de cette sorte sera donc présent dans certains de ces énoncés, mais il ne doit pas l'être dans d'autres, si ce n'est pas l'énoncé du composé. Pour cette raison en effet, certaines choses ont pour principes les parties dont elles sont formées et en lesquelles elles sont détruites, tandis que ce n'est pas le cas des autres. Donc tous les composés de forme et de matière, comme le camus ou le cercle de bronze sont détruits en ces composants dont la matière est une partie ; au contraire, toutes les choses qui ne sont pas composées avec la matière, mais qui sont sans matière, dont les énoncés de définition sont des énoncés de la forme seulement, celles-là ou bien ne sont pas du tout détruites ou certes pas de cette manière du moins. En conséquence, ces constituants matériels sont des principes et des parties de ces composés, mais ils ne sont ni des principes ni des parties de la forme. Et c'est pourquoi la statue d'argile se détruit en argile, la sphère de bronze en bronze et Callias en chair et en os ; de plus, le cercle se détruit en revenant à ses segments, car il existe un cercle qui est composé avec la matière ; en effet, on appelle

cercle, par homonymie, le cercle dit simplement et les cercles singuliers parce qu'il n'y a pas de nom distinct pour les cercles singuliers.

On vient donc de dire le vrai, mais parlons encore plus clairement en revenant sur ce point. En effet, toutes les parties de l'énoncé de définition en lesquelles il se divise sont antérieures, soit toutes, soit certaines. Or l'énoncé de l'angle droit ne comprend pas comme une partie l'énoncé de l'angle aigu, mais celui de l'angle aigu comprend comme une partie celui de l'angle droit, puisqu'on se sert de l'angle droit pour définir l'angle aigu, car la définition de l'angle aigu est « plus petit que le droit ». Il en va de même pour le cercle et le demi-cercle puisque le demi-cercle se définit par le cercle, et le doigt par l'humain tout entier puisque le doigt est telle partie de l'humain. Il s'ensuit que toutes les parties qui sont comme une matière et auxquelles la division aboutit comme à une matière sont postérieures ; au contraire, toutes les parties qui sont comme des parties de l'énoncé de définition et de la substance selon l'énoncé, sont antérieures, soit toutes, soit certaines. Mais, puisque l'âme des animaux (car c'est la substance de l'être animé) est la substance selon l'énoncé de définition, c'est-à-dire la forme et l'être ce que c'est d'un corps de cette sorte (en tout cas, chaque partie, si elle est bien définie, ne sera pas définie sans sa fonction qui n'existera pas sans la sensation), il s'ensuit que les parties de l'âme, soit toutes, soit certaines, sont antérieures à l'animal comme un tout composé (et donc il en va de même de l'animal singulier), tandis que le corps et ses parties sont postérieurs à cette substance ; et ce n'est pas la substance, mais le composé qui se divise en ces parties comme en une matière. Ces parties sont donc d'une certaine manière antérieures au composé, mais d'une autre manière non, puisqu'elles ne peuvent exister séparément ; car un doigt n'est pas dans n'importe quel état un doigt d'animal, mais le doigt mort est doigt par homonymie. Pourtant certaines parties sont en même temps que le composé, toutes les parties principales et celle où se trouvent en premier la définition et la substance, que ce soit par exemple le cœur ou le cerveau, car peu importe que ce soit l'un ou l'autre. Ni l'être humain ni le cheval ni les termes de cette sorte, prédiqués des êtres singuliers, mais universellement, ne sont une substance ; ils sont un composé formé de cet énoncé-ci et de cette matière-ci, pris comme universels ; le singulier, Socrate, est immédiatement formé de la matière dernière, et il en va de même pour les autres êtres.

Il y a donc partie de la forme (j'appelle forme l'être ce que c'est) et partie du composé formé de la forme et de la matière elle-même. Mais seules les parties de la forme sont parties de l'énoncé de définition, et l'énoncé de définition est énoncé de l'universel. L'être du cercle et le cercle, l'être de l'âme et l'âme, c'est la même chose. Au contraire, il n'y a pas de définition de ce qui est déjà composé, par exemple de ce cercle-ci et de n'importe lequel des cercles singuliers, soit sensible soit intelligible (par intelligibles, j'entends, par exemple, les cercles mathématiques, par sensibles, par exemple, les cercles de bronze et de bois), et on en acquiert la connaissance par la pensée ou la sensation, et s'ils sortent de l'état accompli, il n'est pas évident de dire s'ils existent ou s'ils n'existent pas ; cependant on les nomme et on les connaît toujours par l'énoncé de l'universel ; quant à la matière, elle est inconnaissable par soi. La matière est soit sensible, soit intelligible : sensible, comme le bronze, le bois et toute matière qui peut être mue ; intelligible est celle qui se trouve dans les objets sensibles non considérés en tant que sensibles, par exemple les objets mathématiques. Donc on a dit ce qu'il en est du tout et de la partie, de leur antériorité et de leur postériorité. Mais toutes les fois que quelqu'un demande ce qui est antérieur, l'angle droit, le cercle et l'animal ou bien les parties en lesquelles ils se divisent et dont ils sont formés, nécessairement la réponse n'est pas simple. En effet, si l'âme est aussi l'animal ou l'être animé, si l'âme de chacun est chacun, si l'être du cercle est le cercle, si l'être de l'angle droit est l'angle droit et la substance de l'angle droit, il faut affirmer que quelque chose est postérieur, et postérieur à quelque chose, par exemple aux parties qui sont dans l'énoncé et à un certain angle droit (car il s'agit de l'angle droit avec matière, l'angle droit de bronze et l'angle droit formé par les lignes singulières) ; mais l'angle droit sans matière est postérieur à celles des parties qui sont dans son énoncé, et antérieur aux parties qui sont dans l'angle droit

singulier ; on ne doit pas faire une réponse simple. Par contre, si l'âme est autre que l'animal et n'est pas l'animal, même ainsi il faut répondre que certaines parties sont antérieures, et pour d'autres il faut répondre que non, comme on l'a dit.

Difficultés à déterminer quelles sont les parties de la forme

Mais on est en difficulté, à juste titre, pour dire quelles sont les parties de la forme et lesquelles ne le sont pas, mais sont parties du composé. Pourtant, si cette différence n'est pas claire, il est impossible de définir chaque chose, puisque la définition est définition de l'universel et de la forme. Donc, si on ne met pas en évidence lesquelles d'entre les parties tiennent lieu de matière et lesquelles ne le font pas, on ne mettra pas non plus en évidence ce qu'est l'énoncé de définition de la chose. Donc, pour tout ce qui s'ajoute manifestement à des matières spécifiquement différentes, comme un cercle dans le bronze, la pierre et le bois, il est évident, pense-t-on, que ni le bronze ni la pierre ne font en rien partie de la substance du cercle puisque le cercle en est séparé ; or, pour tout ce qu'on ne voit pas séparé, rien n'empêche qu'il en soit de même, comme ce serait le cas si on ne voyait que des cercles de bronze. En effet, le bronze n'en ferait pas moins aucunement partie de la forme, mais il serait difficile de l'abstraire par la pensée. Par exemple, la forme de l'humain se manifeste toujours dans les chairs, les os et les parties de cette sorte. Est-ce donc que ces parties sont aussi parties de la forme et de l'énoncé de définition ? Ou bien ne le sont-elles pas, mais sont-elles matière que pourtant nous sommes incapables de séparer de la forme parce qu'elles ne s'ajoutent pas aussi à d'autres choses ? Puisque cette séparation semble possible, mais qu'il n'est pas évident de dire quand, dès lors certains ont soulevé une difficulté aussi à propos du cercle et du triangle, parce qu'il ne conviendrait pas de les définir par des lignes et par la continuité, mais que tout cela se dirait de la même manière que les chairs et les os se disent de l'humain, le bronze et la pierre de la statue ; et ils ramènent toutes choses aux nombres et soutiennent que l'énoncé de définition d'une ligne est l'énoncé du deux. Parmi ceux qui affirment les Idées, les uns disent que la dyade est la ligne en soi, les autres qu'elle est la forme de la ligne, car, pour certaines choses, la forme et ce dont elle est la forme sont identiques, par exemple la dyade et la forme de la dyade, mais cela ne s'applique plus à la ligne. Il en résulte qu'il y a une seule forme de plusieurs choses dont la forme est manifestement différente (ce qui précisément arrivait aussi aux pythagoriciens), et il est possible de produire une seule forme en soi de toutes choses et que rien d'autre ne soit forme. Pourtant, de cette manière, toutes choses seront une.

Il y a donc quelque difficulté à propos des définitions, on l'a dit et on a dit pour quelle raison. C'est pourquoi ramener ainsi tout à la forme et faire abstraction de la matière est superflu, car certaines choses sont probablement ceci dans cela ou ces choses-ci dans cet état-ci. Et la comparaison avec l'animal que Socrate le Jeune avait l'habitude de proposer n'est pas correcte, car elle éloigne de la vérité et elle donne à concevoir que l'être humain peut exister sans ses parties, comme le cercle sans le bronze. Mais le cas n'est pas le même. L'animal en effet est une chose sensible, qu'on ne peut définir sans mouvement ni par suite sans un certain état de ses parties. De fait, la main n'est pas, dans tous ses états, une partie de l'humain, mais la main capable d'accomplir sa fonction, donc la main vivante ; si elle n'est pas vivante, elle n'est pas partie de l'humain. Quant aux objets mathématiques, pourquoi les énoncés des parties ne sont-ils pas parties des énoncés, par exemple l'énoncé des demi-cercles partie de l'énoncé de définition du cercle, puisqu'ils ne sont pas des sensibles ?

Ou bien n'y a-t-il aucune différence, car il y aura une matière pour certaines choses, même non sensibles ? Et en effet, il y a une matière de tout ce qui n'est ni être ce que c'est ni forme en elle-même et par soi, mais est un ceci. Donc ce ne seront pas des parties du cercle pris universellement, mais des parties des cercles singuliers, comme on l'a dit auparavant, puisque la matière est soit sensible, soit intelligible. À l'évidence aussi, l'âme est la substance première,

le corps est la matière, l'humain ou l'animal sont le composé des deux pris comme universels. « Socrate » et « Coriscos », même s'ils sont âme, ont un double sens, car les uns les considèrent comme âme, les autres comme le composé ; mais, s'ils sont, en un sens simple, cette âme-ci et ce corps-ci, le singulier a le même statut que l'universel. On doit examiner plus tard s'il y a, en dehors de la matière de telles substances, une autre matière et s'il faut chercher une substance différente, comme les nombres ou quelque chose de tel. En effet, c'est dans ce but que nous essayons d'établir des définitions aussi à propos des substances sensibles, bien que, en un certain sens, l'étude des substances sensibles soit la tâche de la physique c'est-à-dire de la philosophie seconde, car le physicien ne doit pas seulement acquérir des connaissances sur la matière, mais aussi, et même davantage, sur la substance selon l'énoncé. Quant aux définitions, il faudra examiner plus tard de quelle manière les parties de l'énoncé de définition en sont les parties et pourquoi la définition est un énoncé un (car la chose est manifestement une, mais par quoi la chose est-elle une, puisque du moins elle comporte des parties ?).

Il faut distinguer le cas des substances premières de celui des substances composées

Donc ce qu'est l'être ce que c'est et comment il est en lui-même et par soi, on l'a dit universellement sur tout sujet. On a dit aussi pourquoi l'énoncé de l'être ce que c'est contient, dans certains cas, les parties de ce qui est défini, dans les autres non, et que les parties qui sont comme une matière ne seront pas incluses dans l'énoncé de définition de la substance, car elles ne sont pas non plus parties de cette substance-là, mais de la substance composée. Or de celle-ci du moins, de quelque façon, il y a et il n'y a pas énoncé de définition, car avec la matière il n'y en a pas, puisque c'est un indéterminé, mais selon la substance première il y en a, par exemple pour l'être humain l'énoncé de l'âme. En effet, la substance est la forme inhérente qui, avec la matière, donne ce qu'on appelle la substance composée : par exemple la concavité est la substance (car la concavité et le nez donnent le nez camus et la camuserie ; en effet, nez se trouvera deux fois dans ces expressions), tandis que, dans la substance composée, par exemple le nez camus ou Callias, la matière aussi sera incluse.

On a dit aussi que l'être ce que c'est et chaque chose, dans certains cas, sont les mêmes, comme dans le cas des substances premières, par exemple la courbure et l'être de la courbure si elle est première (j'appelle première celle qu'on ne nomme pas du fait qu'une chose est dans une autre qui lui sert de substrat en tant que matière), mais que, dans le cas de tout ce qui est pris comme matière ou comme composé avec la matière, il n'y a pas identité, ni dans le cas de l'unité par coïncidence, comme dans le cas de Socrate et de musicien, car ces choses-là sont identiques par coïncidence.

Unité de l'énoncé de définition

Maintenant traitons d'abord de la définition, pour autant que cela n'a pas été traité dans les *Analytiques*, car la difficulté soulevée dans ce traité est utile aux exposés sur la substance. Je veux dire la difficulté que voici : pourquoi enfin ce dont nous affirmons que l'énoncé est une définition est-il une chose une, par exemple la définition de l'être humain : animal bipède ? Admettons en effet que ce soit la définition de l'humain. Pourquoi donc est-ce une unité et non une pluralité, animal et bipède ? En effet pour « être humain » et « blanc », il y a pluralité quand l'un des deux termes n'appartient pas à l'autre, mais unité quand il lui appartient et que le substrat, l'être humain, est affecté, car alors une unité se produit et on a « être humain blanc ». Mais là, aucun des deux ne participe de l'autre ; en effet, le genre ne semble pas participer des différences, car la même chose participerait en même temps des contraires, puisque les différences qui différencient le genre sont contraires. Mais, même si le genre participe des différences, c'est le même argument, si toutefois il y a de plus nombreuses différences, par

exemple « terrestre », « bipède », « aptère ». De fait, pourquoi ces termes sont-ils une unité et non une pluralité ? En effet, ce n'est pas parce qu'ils sont présents dans un genre, car il y aura ainsi une unité faite de toutes les différences sans exception. Pourtant il faut au moins que tous les termes de la définition soient une unité, puisque la définition est un énoncé un et un énoncé de la substance ; en conséquence, il faut que la définition soit l'énoncé d'une seule chose, puisque la substance signifie une seule chose et un ceci, comme nous l'affirmons.

Il faut examiner d'abord les définitions par divisions, car il n'y a rien d'autre dans la définition que le genre qu'on appelle premier et les différences. Les autres genres sont le genre premier pris avec les différences qui l'accompagnent, par exemple le genre premier est animal, le suivant est animal bipède, le suivant animal bipède aptère et ainsi de suite, même si l'énoncé comprend un plus grand nombre de termes. Mais généralement, qu'il comprenne beaucoup ou peu de termes n'a aucune importance, si bien qu'il n'est pas important non plus qu'il en comprenne peu ou deux. Des deux termes, l'un est la différence, l'autre le genre, par exemple dans l'énoncé « animal bipède », « animal » est le genre, l'autre terme la différence. Si donc le genre n'existe absolument pas en dehors des formes comme espèces du genre, ou s'il existe, mais comme matière (car la voix est genre, c'est-à-dire matière, ses différences produisent à partir d'elle les formes, c'est-à-dire les lettres), manifestement la définition est l'énoncé qui résulte des différences.

Mais de plus, il faut aussi à coup sûr diviser la différence de la différence, par exemple « pourvu de pieds » est une différence de l'animal ; de nouveau, il faut savoir la différence de l'animal pourvu de pieds en tant qu'il est pourvu de pieds, de sorte qu'on ne doit pas dire que « pourvu de pieds » se divise en ailé et aptère, si l'on veut parler correctement (ou, si l'on fait cela, ce sera par incapacité), mais qu'il se divise en pied fendu et pied non fendu. De fait, ce sont là les différences du pied parce que le pied fendu est une façon d'être du pied. Et on cherche toujours à continuer ainsi jusqu'aux termes sans différence. Il y aura alors autant de formes de pied que de différences et les animaux pourvus de pieds seront égaux en nombre aux différences. Si donc il en est ainsi, manifestement la différence dernière sera la substance de la chose et sa définition, puisqu'il ne faut pas dire plusieurs fois la même chose dans les définitions, car c'est superflu. Mais c'est précisément ce qui arrive : en effet, quand on dit « animal pourvu de pieds bipède », on n'a rien dit d'autre que « animal ayant des pieds, ayant deux pieds » ; même si, dans ce cas, on divise par la division appropriée, on fera des répétitions, et aussi nombreuses que les différences. Si donc on trouve une différence de différence, la dernière sera une et sera la forme et la substance. Si au contraire on divise par coïncidence, par exemple si on divisait « pourvu de pieds » en blanc d'un côté, noir de l'autre, les différences seraient aussi nombreuses que les coupures. Par conséquent, il est manifeste que la définition est un énoncé qui résulte des différences et en particulier de la dernière d'entre elles, du moins si l'on procède correctement. Ce serait évident si l'on changeait l'ordre de telles définitions, par exemple celle de l'être humain, en disant « animal bipède pourvu de pieds », puisque pourvu de pieds est superflu quand « bipède » a été dit. Mais il n'y a pas d'ordre dans la substance. Comment en effet faudrait-il penser que ceci est postérieur, cela antérieur ? Donc, au sujet des définitions par divisions, c'en est assez pour dire en premier lieu ce qu'elles sont.

L'universel n'est pas une substance

Puisque notre examen porte sur la substance, revenons-y encore. La substance se dit comme le substrat, l'être ce que c'est, le composé des deux et l'universel. On a donc traité de deux d'entre eux, c'est-à-dire de l'être ce que c'est et du substrat dont on a dit qu'il est substrat en deux sens, soit parce qu'il est un ceci comme l'animal pour ses affections, soit comme la matière pour l'état accompli. Mais, de l'avis de certains, l'universel surtout est cause et l'universel est principe. Revenons donc aussi sur l'universel, car il paraît impossible que soit substance l'un quelconque

des termes universels. D'abord en effet, la substance de chaque chose est propre à chacune et n'appartient pas à une autre, alors que l'universel est commun, puisqu'on appelle universel ce qui appartient par nature à un assez grand nombre de choses. De laquelle donc sera-t-il substance ? Car ce sera ou de toutes ou d'aucune. Ce ne peut être de toutes. Mais, s'il est substance d'une seule chose, les autres choses seront aussi celle-là ; en effet, les choses dont la substance est une et l'être ce que c'est un sont elles-mêmes aussi une. En outre, on appelle substance ce qui ne se dit pas d'un substrat, tandis que l'universel se dit toujours d'un substrat. Mais est-ce donc qu'il ne peut être comme l'être ce que c'est alors qu'il peut en être un constituant, par exemple « animal » dans « être humain » et dans « cheval » ? Il est par suite évident qu'il y en a un énoncé de définition. Mais peu importe qu'il n'y ait pas non plus d'énoncé de tous les constituants de la substance, car cet universel n'en sera pas moins substance de quelque chose, comme l'être humain est substance de l'être humain dans lequel il est présent, si bien qu'on aura encore le même résultat : car l'animal par exemple sera substance de ce dont il est proprement constituant. De plus, il est aussi impossible et absurde que le ceci et une substance, s'ils sont formés de certaines choses, ne soient formés ni de substances ni d'un ceci, mais d'une qualité, car la non-substance et la qualité seraient antérieures à la substance et au ceci, ce qui est impossible ; en effet, ni dans l'ordre de l'énoncé ni dans l'ordre temporel ni dans l'ordre de la génération il n'est possible que les affections soient antérieures à la substance, car elles seraient aussi séparables. En outre, une substance sera présente dans la substance Socrate, de sorte qu'il y aura une substance pour deux choses.

En général, si l'humain et tout ce qui se dit de cette manière sont des substances, il s'ensuit que rien de ce qui est dans l'énoncé n'est substance de quoi que ce soit, ni n'existe séparément ni dans autre chose ; je veux dire par exemple qu'il ne peut exister ni un animal à côté des animaux ni rien de ce qui est dans les énoncés. Quand on mène l'étude à partir de là, il est manifeste que rien de ce qui existe universellement n'est substance, c'est-à-dire qu'aucun des prédicats communs ne signifie un ceci, mais telle qualité. Sinon il y a de nombreuses conséquences et en particulier le troisième homme.

De plus, c'est évident aussi de la manière que voici. En effet, il est impossible qu'une substance soit composée de substances constituantes qui soient en état accompli ; de fait, ce qui est deux ainsi en état accompli n'est jamais un en état accompli, alors qu'il y aura une chose une à partir de deux en puissance (par exemple la ligne double résulte de deux demi-lignes, du moins en puissance), car l'état accompli sépare. Par conséquent, si la substance est une, elle ne sera pas constituée de substances, au sens où Démocrite le dit avec raison. En effet, il est impossible, affirme-t-il, que un vienne de deux ou deux de un, car il fait des grandeurs indivisibles les substances. Évidemment, il en sera donc aussi de même pour le nombre, si toutefois le nombre est un assemblage d'unités, comme le disent certains. Ou bien en effet la paire n'est pas une unité, ou bien l'unité n'existe pas en état accompli dans la paire. Mais il s'ensuit une difficulté, car s'il n'est possible ni qu'une substance soit composée d'universels, puisqu'ils signifient telle qualité et non un ceci, ni non plus qu'une substance soit composée de substances en état accompli, toute substance serait non composée, de sorte qu'il n'y aurait énoncé de définition d'aucune substance non plus. Mais pourtant tout le monde est d'avis, et c'est ce qu'on vient de dire, que la substance, ou seule ou elle surtout, a une définition. Et maintenant elle non plus n'en a pas ! Alors il n'y aura définition de rien, ou bien il y en aura en un certain sens, mais en un autre non. Ce propos sera plus clair par la suite.

Les Idées ne sauraient être des substances

À partir de ces arguments mêmes, on voit manifestement quelle est la conséquence aussi pour ceux qui soutiennent que les Idées sont des substances, qu'elles sont séparables et qui, en même temps, produisent l'espèce à partir du genre et des différences. En effet, si les espèces existent

comme des substances et si l'animal est dans l'humain comme dans le cheval, ou bien l'animal est le même et un en nombre, ou bien il est différent, car il est évident qu'il est un par l'énoncé, puisque le locuteur exposera la même définition dans les deux cas. Si donc un humain en lui-même et par soi est un ceci séparé, nécessairement aussi ses constituants, par exemple l'animal et le bipède, signifient un ceci, sont séparables et sont des substances, par conséquent l'animal l'est aussi. Si donc ce qui est dans le cheval et dans l'humain a la sorte d'identité et d'unité que tu as avec toi-même, comment l'un dans les êtres sera-t-il séparément un ? Et pourquoi cet animal n'existera-t-il pas, lui aussi, séparément de lui-même ? Ensuite, si cet animal participe de « deux pieds » et de « pieds multiples », il s'ensuit une impossibilité, car les contraires lui appartiendront en même temps, à lui qui est un être un et un ceci. Mais, s'il n'y a pas participation, de quelle manière peut-on dire que l'animal est bipède ou terrestre ? Eh bien, peut-être par assemblage et contiguïté ou par mélange. Mais toutes ces réponses sont absurdes. Eh bien, il est différent en chacun. Alors les êtres dont la substance est un animal seront pour ainsi dire en nombre infini, car ce n'est pas par coïncidence que la définition de l'humain est formée à partir de celle de l'animal. En outre, l'animal en soi sera multiple, puisque l'animal en chacun de ces êtres est substance ; en effet, l'animal ne se dit pas d'après autre chose que lui-même, sinon l'humain viendra de cette autre chose et ce sera son genre. Et en outre, tous les constituants de l'humain seront des Idées ; par suite l'Idée n'appartiendra pas à une chose, la substance à une autre, car c'est impossible ; donc chacun des animaux dans les animaux sera l'animal en soi. En outre, de quoi cet animal est-il formé et comment est-il formé d'un animal en soi ? Ou comment est-il possible que l'animal qui possède comme substance cet animal en soi existe à côté de l'animal en soi ? De plus, pour les sensibles, les conséquences sont les mêmes et de plus absurdes encore. S'il est donc impossible qu'il en soit ainsi, à l'évidence il n'existe pas d'Idée des sensibles à la manière dont certains l'affirment.

On ne peut définir ce qui est unique, donc on ne peut définir aucune Idée

Donc la substance est de deux sortes : le composé et l'énoncé de définition ; je veux dire qu'il y a substance soit à la manière de l'énoncé composé avec la matière, soit de l'énoncé tout seul. Ainsi, de tout ce qu'on appelle substance en ce premier sens il y a corruption, car il y en a aussi génération. Au contraire, l'énoncé n'est pas susceptible de se corrompre, car il n'y en a pas non plus génération (en effet, ce n'est pas l'être de la maison qui vient à être, mais l'être de cette maison-ci) et, sans génération et corruption, ces substances sont ou ne sont pas. On a montré en effet que personne ne les génère ni ne les produit. Pour cette raison aussi, les substances sensibles singulières n'ont ni définition ni démonstration parce qu'elles possèdent une matière dont la nature est telle qu'elles puissent être et n'être pas ; c'est pourquoi toutes celles qui, parmi elles, sont singulières sont corruptibles. Si donc la démonstration porte sur des choses nécessaires, si la définition relève de la science et si, tout comme il ne peut y avoir de science qui soit tantôt science, tantôt ignorance (mais ce qui est tel est opinion), il ne peut non plus y avoir démonstration ni définition, mais seulement opinion de ce qui peut être autrement ; pour ces raisons, il est évident qu'il n'y aura ni définition ni démonstration de ces substances. En effet, les choses qui se corrompent sont inconnues de ceux qui possèdent la science quand elles échappent à leur sensation, et bien que les énoncés en soient sauvegardés à l'identique dans l'âme, il n'y en aura ni définition ni démonstration. Par suite, quand l'un de ceux qui s'occupent des définitions cherche à définir un être singulier, il ne doit pas ignorer qu'il est toujours possible de réfuter cette définition, car il n'est pas possible de définir un tel être.

Par conséquent, il n'est pas possible non plus de définir aucune Idée. En effet l'Idée, à ce qu'ils affirment, fait partie des choses singulières et elle est séparable. Or, nécessairement, l'énoncé est formé de mots ; celui qui cherche à définir ne créera pas de mot nouveau qui en effet sera

inintelligible, mais il utilisera les mots d'usage, communs à toutes choses de même sorte ; il est donc nécessaire que ces mots appartiennent aussi à autre chose ; par exemple, si on te définissait, on dira animal maigre ou blanc ou autre chose qui appartiendra aussi à un autre. En revanche, si on affirme que rien n'empêche que tous les noms séparément appartiennent à beaucoup de choses, mais que, ensemble, ils appartiennent à celle-là seule, il faut répondre comme suit. D'abord, les noms appartiennent aux deux choses, par exemple « animal bipède » à « animal » et à « bipède », et c'est nécessaire aussi pour les choses éternelles, du moins si elles sont antérieures et parties du composé ; mais de plus, elles sont aussi séparables, s'il est vrai que « être humain » est séparable ; en effet, ou bien aucun des deux termes ne l'est, ou bien les deux le sont. Si donc aucun n'est séparable, le genre n'existera pas en dehors de ses espèces, mais s'il existe en dehors de ses espèces, la différence aussi. Ensuite il faut répondre qu'ils sont antérieurs par l'être ; ils ne sont donc pas supprimés du même coup. Et puis, si les Idées sont formées d'Idées (car celles dont elles sont formées sont moins composées), il faudra encore que ces Idées dont est formée l'Idée soient aussi prédicats de plusieurs êtres, par exemple l'animal et le bipède. Sinon, comment en prendra-t-on connaissance ? Il y aura en effet une Idée qui ne pourra être prédicat de plus d'un être ; or ceux qui posent les Idées ne sont pas de cet avis, mais ils sont d'avis que toute Idée implique participation.

Donc, comme on l'a dit, on ne se rend pas compte de l'impossibilité de définir, dans le domaine des choses éternelles, surtout toutes celles qui sont uniques, comme le Soleil et la Lune. Non seulement en effet on se trompe complètement parce qu'on cherche à leur appliquer des propriétés telles que, si on les supprime, le Soleil existera encore, comme « qui tourne autour de la Terre » ou « caché la nuit » (car s'il reste immobile ou s'il brille la nuit, il ne sera plus le Soleil, mais c'est absurde qu'il ne le soit pas, car le Soleil signifie une certaine substance) ; on se trompe en outre, parce qu'on cherche à leur appliquer des propriétés qui peuvent toutes s'appliquer à autre chose, par exemple chaque fois qu'une autre chose sera telle, ce sera évidemment un Soleil. Donc l'énoncé de définition est commun ; mais le Soleil, disions-nous, est au nombre des choses singulières, comme Cléon ou Socrate. Pourquoi donc aucun de ceux qui posent les Idées ne produit-il une définition de l'Idée ? En effet, il serait évident, s'ils essayaient, que ce qu'on dit maintenant est vrai.

Les parties des animaux ne sont pas des substances

Il est manifeste que même la plupart des choses considérées comme des substances sont des puissances : les parties des animaux (car aucune d'elles n'est séparée ; quand on les sépare, alors elles sont toutes des êtres comme une matière) et la terre, le feu et l'air ; en effet, aucune de ces choses n'est une, mais elles sont comme un tas avant d'être cuites et avant qu'une unité ne se forme à partir d'elles. Surtout on pourrait concevoir que les parties des êtres animés et les parties de l'âme viennent à être proches les unes et les autres (puisqu'elles sont à l'état accompli et en puissance), du fait qu'elles possèdent des principes de mouvement à partir de quelque chose qui est dans leurs articulations ; c'est pourquoi certains animaux continuent à vivre si on les divise. Mais pourtant toutes les parties existeront en puissance chaque fois qu'il y a unité et continuité par nature, et non par violence ou par soudure, car un tel cas est une malformation.

Ni l'un ni l'être ni les universels ne sont des substances

Puisque l'un se dit dans les mêmes sens que l'être, que la substance de l'unité est une et que ce dont la substance est une en nombre est un en nombre, il est manifeste que ni l'un ni l'être ne peuvent être substance des choses, non plus que ne le peut l'être de l'élément ou l'être du principe ; mais nous cherchons quel est donc le principe pour remonter au plus connu. On pourrait penser qu'ainsi l'être et l'un sont substance de ces choses plutôt que le principe, l'élément et la cause,

mais eux non plus ne le sont pas encore, s'il est vrai que rien d'autre de commun non plus n'est substance ; en effet, la substance n'appartient à rien qu'à elle-même et à ce qui la possède, c'est-à-dire à ce dont elle est substance. En outre, ce qui est un ne saurait être en plusieurs lieux en même temps ; au contraire, ce qui est commun se trouve être en plusieurs lieux en même temps, d'où il ressort évidemment qu'aucun des universels n'existe à part, en dehors des singuliers. Pourtant ceux qui soutiennent qu'il y a des formes, d'un côté ont raison de les séparer, s'il est vrai qu'elles sont des substances, mais d'un autre côté ils ont tort parce qu'ils disent que la forme est l'unité d'une multiplicité. La raison en est qu'ils ne peuvent expliquer lesquelles sont des substances de cette sorte, les incorruptibles, en dehors des substances singulières et sensibles ; ils les font donc identiques par la forme aux substances corruptibles (car celles-là, nous les connaissons), en ajoutant aux choses sensibles le mot « en soi » : « humain en soi » et « cheval en soi ». Pourtant, même si nous n'avions pas vu les astres, ils n'en seraient pas moins, je pense, des substances éternelles en dehors de celles que nous, nous connaissions. Par conséquent, si nous ne saisissons pas, même ainsi, lesquelles existent, sans doute est-il du moins nécessaire qu'il en existe certaines. Donc rien de ce qui se dit universellement n'est substance et aucune substance n'est formée de substances, c'est évident.

La substance est la forme par laquelle la matière est quelque chose

Que faut-il appeler substance ? Et quelle est-elle ? Disons-le de nouveau en prenant un autre commencement, car il en ressortira sans doute aussi quelque évidence sur ce qu'est cette fameuse substance qui est séparée des substances sensibles. Donc, puisque la substance est un principe et une cause, c'est à partir de là qu'il faut chercher. On cherche le pourquoi toujours de cette manière : pourquoi une chose appartient-elle à une autre ? En effet, chercher pourquoi l'être humain musicien est un humain musicien, c'est ou bien chercher ce qu'on a dit : pourquoi l'humain est musicien, ou bien c'est chercher autre chose. Donc d'une part, chercher pourquoi une chose est elle-même est ne rien chercher, car il faut que le fait, c'est-à-dire l'existence, soit d'abord évident : je veux dire par exemple le fait qu'il y a une éclipse de lune. Et dire d'une chose qu'elle est elle-même, c'est une seule raison et une seule cause pour tous les cas : pourquoi l'humain est un humain ou pourquoi le musicien est musicien, à moins qu'on ne dise que chaque chose est indivisible par rapport à elle-même, ce qui est, on l'a dit, l'être de l'un ; mais cela est assurément commun à toutes choses et sommaire. D'autre part, on pourrait chercher pourquoi l'humain est un animal de telle sorte. Dans ce cas certes, il est évident qu'on ne cherche pas pourquoi celui qui est un humain est un humain ; on cherche alors pourquoi une propriété appartient à quelque chose. L'appartenance doit être évidente, car, s'il n'en est pas ainsi, il n'y a rien à chercher. Par exemple, « pourquoi tonne-t-il ? » équivaut à chercher pourquoi un bruit se produit dans les nuages. En effet, de cette façon, ce qu'on cherche est une chose dite d'une autre. Et pourquoi ces choses-ci, par exemple des briques et des pierres, sont-elles une maison ? Ainsi donc, on cherche manifestement la cause, c'est-à-dire l'être ce que c'est, pour le dire d'un point de vue dialectique. C'est chercher, dans certains cas, quelle est la fin, par exemple peut-être dans le cas d'une maison ou d'un lit, et, en d'autres cas, quel est le moteur premier, car c'est aussi une cause. Mais on cherche une cause de cette dernière sorte quand il s'agit de génération et de corruption, l'autre cause aussi quand il s'agit de l'être. Ce que l'on cherche demeure caché surtout dans les choses qui ne sont pas dites d'autres choses, par exemple quand on cherche ce qu'est un humain, parce qu'on énonce simplement la question et sans distinguer que ces choses que voici sont ceci. Mais il faut chercher en distinguant les articulations, sinon il y aurait un point commun entre ne rien chercher et chercher quelque chose. Puisqu'il faut avoir connaissance de la chose et qu'elle doit d'abord exister, on cherche bien évidemment pourquoi la matière est quelque chose, par exemple pourquoi ces matériaux-ci sont-ils une maison ? Parce qu'il leur appartient ce qui est l'être d'une maison. Et pourquoi ceci est-il un humain, ou pourquoi

ceci qui possède ce corps est-il un humain ? En conséquence, on cherche la cause de la matière, c'est-à-dire la forme par laquelle quelque chose est, c'est-à-dire la substance.

Ainsi donc, il est évident que, des choses simples, il n'y a ni recherche ni enseignement, mais que, pour de telles choses, le mode de recherche est différent. Cependant le composé de quelque chose est formé de telle sorte que le tout soit un, non comme un tas, mais comme la syllabe ; les lettres ne sont pas la syllabe, *B* et *A* ne sont pas la même chose que *BA*, ni la chair la même chose que du feu et de la terre. En effet, après décomposition en éléments, les composés n'existent plus, comme la chair et la syllabe, mais les lettres existent encore, ainsi que le feu et la terre. La syllabe est donc quelque chose, non seulement ses lettres, voyelle et consonne, mais encore autre chose ; la chair n'est pas seulement du feu et de la terre, ou du chaud et du froid, mais encore autre chose. Donc, s'il est vrai que cette autre chose aussi est nécessairement soit un élément, soit formée d'éléments, si c'est un élément, on reviendra au même raisonnement, car la chair sera formée de ce feu et de cette terre et encore d'un autre élément, de sorte qu'on ira à l'infini ; or, si elle est formée d'éléments, ce n'est évidemment pas d'un seul, mais de plusieurs, sans quoi cet élément sera la chose, de sorte qu'à nouveau nous ferons dans ce cas le même raisonnement que sur la chair ou sur la syllabe. Toutefois on pourrait penser que c'est quelque autre chose, non un élément, et la cause précisément du fait que ceci est chair, cela syllabe, et ainsi de suite pour les autres composés. Or c'est la substance de chaque chose, car c'est la première cause de l'être. Et puisque certaines choses ne sont pas des substances, mais que toutes celles qui sont des substances sont constituées selon la nature et par nature, cette nature qui n'est pas un élément, mais un principe, sera manifestement la substance. Un élément est un constituant qui, comme matière, résulte de la division, par exemple le *A* et le *B* de la syllabe.

Résultats de l'enquête sur la substance

Il faut rassembler ce qui a été dit et, en récapitulant, conclure. Donc, on l'a dit, la recherche porte sur les causes, les principes et les éléments des substances. Or certaines substances rencontrent l'accord de tous, alors que, pour quelques-unes, certains ont été les seuls à les faire connaître. On s'accorde sur les substances naturelles comme le feu, la terre, l'eau et les autres corps simples, ensuite les plantes et leurs parties, les animaux et les parties des animaux, enfin le ciel et les parties du ciel, alors que certains sont les seuls à déclarer substances les formes et les objets mathématiques. Or il résulte désormais de nos arguments qu'il existe d'autres substances : l'être ce que c'est et le substrat. En outre, on a tort de dire que le genre est plus substance que les espèces et l'universel que les singuliers ; les Idées aussi se rattachent à l'universel et au genre, car, d'après le même raisonnement, on est d'avis qu'elles sont des substances. Puisque l'être ce que c'est est substance et que la définition en est l'énoncé, pour cette raison, on a expliqué ce qu'est la définition et le par soi. Or, puisque la définition est un énoncé et que l'énoncé comporte des parties, il fallait aussi nécessairement, concernant la partie, voir quelles sont les parties de la substance et quelles ne le sont pas et si celles-là sont aussi des parties de la définition. En outre, ainsi donc, ni l'universel ni le genre ne sont des substances. Il faudra examiner plus tard le cas des Idées et des objets mathématiques, car certains disent qu'ils sont des substances à côté des substances sensibles.

Mais revenons maintenant aux substances sur lesquelles il y a accord : ce sont les substances sensibles. Les substances sensibles comportent toutes de la matière. Le substrat est substance. En un sens, la substance est la matière (j'appelle matière ce qui, sans être un ceci en acte, est un ceci en puissance) ; en un autre sens, elle est l'énoncé et l'aspect, ce qui, étant un ceci, est séparable par l'énoncé de définition ; troisièmement, c'est le composé des deux qui seul subit génération et corruption et qui est séparable simplement, car parmi les substances selon l'énoncé de définition, les unes sont séparables, les autres non. La matière aussi est substance, c'est évident. En effet, dans tous les changements à l'opposé, il y a quelque chose qui est le substrat pour les changements, par exemple pour les changements selon le lieu, ce qui est maintenant ici et, ensuite, ailleurs ; pour les changements selon l'accroissement, ce qui est maintenant de telle grandeur et, ensuite, plus petit ou plus grand et, pour les changements selon l'altération, ce qui est maintenant en bonne santé et, ensuite, malade ; de même aussi, pour les changements selon la substance, ce qui est maintenant en génération et, ensuite, en corruption et ce qui est maintenant substrat en tant que un ceci et, ensuite, substrat selon la privation. Et les autres changements suivent celui-là, alors que celui-là ne suit ni un ni deux des autres ; il n'est pas nécessaire en effet, si une chose possède une matière locale, qu'elle possède aussi une matière soumise à la génération et à la corruption. Quelle est donc la différence entre le sens simple et le sens non simple de venir à être, cela a été dit dans nos traités sur la nature.

La substance en puissance et la substance en acte

Puisqu'il y a accord sur la substance comme substrat et comme matière et puisqu'elle est la substance en puissance, il reste à dire ce qu'est, comme acte, la substance des choses sensibles. Démocrite, lui, semble penser qu'il y a trois différences (il pense en effet que le corps qui est substrat, c'est-à-dire la matière, est un et le même, mais qu'il diffère soit par la configuration, c'est-à-dire la figure, soit par l'orientation, c'est-à-dire la position, soit par l'arrangement, c'est-à-dire l'ordre). Mais on voit bien qu'il y a beaucoup d'autres différences : par exemple certaines choses sont dites être ce qu'elles sont par la composition de leur matière, comme toutes celles

qui le sont par un mélange, tel l'hydromel, mais d'autres le sont par un lien, tel le faisceau, d'autres par de la colle, tel le livre, d'autres par une cheville, tel le coffre, d'autres par plusieurs de ces assemblages ; d'autres le sont par position, comme le seuil et le linteau (car ceux-là diffèrent en ce qu'ils sont placés d'une certaine façon), d'autres par le temps, comme le dîner et le déjeuner, d'autres par le lieu, comme les vents ; d'autres diffèrent par les affections des sensibles, comme dureté et mollesse, compacité et légèreté, sécheresse et humidité, et certaines diffèrent par certaines de ces affections, d'autres par toutes, et, en un mot, les unes par excès, les autres par défaut. Par conséquent, « est » se dit évidemment en autant de sens. Car un seuil est seuil parce qu'il est placé de telle façon et « être un seuil » signifie être placé de cette façon et « être de la glace », c'est être devenu compact de telle façon. L'être de certaines choses sera défini aussi par tout cela : les unes par le mélange de solides, d'autres par le mélange de liquides, d'autres par le lien, d'autres par la compacité, d'autres en utilisant les autres différences, comme dans le cas de la main ou du pied.

La définition par les différences est définition de la forme et de l'acte

Il faut donc saisir les genres des différences (car ils seront les principes de l'être), par exemple ceux définis par le plus et le moins, le compact et le léger et les autres choses telles, car tout cela est excès ou défaut. Si une chose est définie par une figure, ou par une surface lisse ou rugueuse, tout est défini par la ligne droite ou brisée. Pour d'autres choses, être sera le résultat d'un mélange et non-être sera à l'opposé. À partir de là, il est donc manifeste, s'il est vrai que la substance est cause de l'être de chaque chose, qu'il faut chercher dans ces caractères ce qui est la cause de l'être de chacune de ces choses. Rien de cela n'est donc substance, pas même la différence unie à la matière, et pourtant c'est l'analogue de la substance en chaque chose. Et comme, dans les substances, le prédicat de la matière est l'acte lui-même, il l'est aussi au plus haut point dans les autres définitions. Par exemple, s'il faut définir un seuil, nous dirons que c'est un morceau de bois ou une pierre, disposés de telle façon, et que la maison, ce sont des briques et des morceaux de bois disposés de telle façon, ou encore aussi, dans certains cas, que c'est la fin ; s'il s'agit de définir la glace, nous dirons que c'est de l'eau figée ou devenue compacte de telle façon ; une harmonie sera tel mélange d'aigu et de grave et ainsi de suite pour le reste. Il est donc manifeste, à partir de là, que, d'une matière différente, l'acte est différent, et la définition aussi est différente. En effet, dans certains cas, c'est un assemblage, dans d'autres un mélange, dans d'autres une autre des définitions énoncées. C'est pourquoi certains de ceux qui définissent ce qu'est la maison en disant que ce sont des pierres, des briques et des morceaux de bois, parlent de la maison en puissance, car ces choses-là sont la matière ; ceux qui proposent « un espace clos qui abrite les biens et les corps » ou une autre définition semblable parlent de l'acte ; ceux qui combinent ces deux définitions parlent d'une troisième chose : la substance composée (car la définition par les différences semble être une définition de la forme et de l'acte, alors que la définition à partir des constituants est plutôt celle de la matière). Telles sont également les définitions qu'admettait Archytas, car elles sont des définitions de l'ensemble des deux. Par exemple, qu'est-ce qu'une absence de vent ? Le repos de la masse d'air. En effet, l'air est la matière, le repos est l'acte et la substance. Qu'est-ce qu'une mer calme ? C'est une mer plate. La mer est le substrat en tant que matière, l'acte et l'aspect sont la platitude. Est donc manifeste, d'après ce qui a été dit, ce qu'est la substance sensible et comment elle est : soit elle est comme matière, soit comme aspect et acte, soit, troisièmement, elle est le composé des deux.

Distinction entre substance composée et acte

Or il ne faut pas ignorer qu'il nous échappe parfois si le nom signifie la substance composée ou l'acte et l'aspect, par exemple si « maison » signifie l'ensemble, c'est-à-dire un abri fait de

briques et de pierres disposées de telle façon, ou l'acte et la forme, c'est-à-dire un abri, et si « ligne » signifie la dyade en longueur ou la dyade, et si « animal » signifie une âme dans un corps ou une âme, car l'âme est la substance et l'acte d'un corps. Le mot « animal » s'appliquerait donc aussi dans les deux cas, non parce qu'il a une seule définition, mais parce qu'il est relatif à une seule chose.

Cependant ces distinctions ont ailleurs quelque importance, mais elles n'en ont aucune en ce qui concerne la recherche de la substance sensible, car l'être ce que c'est appartient à la forme et à l'acte. En effet, âme et être de l'âme sont identiques, tandis que l'humain et l'être de l'humain ne sont pas identiques, à moins que l'âme ne soit aussi dite être un humain, et dans ce cas, tantôt il y a identité, tantôt non. Il n'est donc pas manifeste, à l'examen, que la syllabe soit formée de lettres et de leur assemblage, ni que la maison le soit de briques et de leur assemblage, et à bon droit. En effet, ni l'assemblage ni le mélange ne sont formés des éléments dont ils sont l'assemblage ou le mélange ; de la même manière, ce n'est non plus le cas de rien d'autre, par exemple si le seuil est seuil par position, la position n'est pas formée du seuil, mais plutôt le seuil par celle-ci. Donc l'être humain n'est pas non plus l'animal et le bipède, mais il doit y avoir, en dehors de l'animal et du bipède, s'ils sont une matière, quelque chose qui n'est ni élément ni formé d'un élément, mais qui est la substance, et si on le supprime on ne parle que de matière. Si donc ce quelque chose est la cause de l'être et que c'est la substance, on ne parlerait pas de la substance elle-même. (Or cette substance doit nécessairement être ou éternelle, ou corruptible sans processus de corruption et venue à être sans processus de génération. On a montré et expliqué ailleurs que personne ne produit ni n'engendre la forme, mais qu'un ceci est produit et que ce qui vient à être est le composé des deux. Quant à savoir si les substances des choses corruptibles sont séparables, ce n'est pas encore évident, sauf que du moins, à l'évidence, ce n'est pas possible pour quelques-unes, toutes celles, comme une maison ou un instrument, qui ne peuvent exister en dehors des choses quelconques. Peut-être en fait que ne sont des substances ni ces choses-là ni rien de ce qui n'est pas constitué par nature. On pourrait en effet supposer que seule la nature est la substance dans les choses corruptibles.)

Par conséquent, la difficulté qui embarrassait les disciples d'Antisthène et les ignorants de cette espèce n'est pas sans à-propos : ils disaient qu'on ne peut pas définir le ce que c'est (car la définition est un long discours), mais qu'on peut enseigner de quelle qualité d'être il s'agit, comme pour l'argent dont on peut dire non ce qu'il est, mais qu'il est comme l'étain. En conséquence, c'est le propre d'une substance comme la substance composée, ou sensible ou intelligible, qu'on puisse en donner une définition et un énoncé, mais pour ses composants premiers, ce n'est plus possible, puisque l'énoncé de définition signifie une chose prédiquée d'une autre et qu'il faut que l'une soit comme une matière, l'autre comme un aspect.

Comparaison entre l'unité de la définition et l'unité du nombre

Mais il est manifeste aussi, s'il est vrai que les substances sont d'une certaine façon des nombres, qu'elles le sont ainsi, et non des nombres d'unités, comme le disent certains. En effet, la définition est une sorte de nombre : de fait, elle est divisible en parties indivisibles (car les énoncés ne sont pas infinis), et tel est le nombre. Et de même que, si on enlève ou ajoute à un nombre quelque chose de ce dont le nombre est formé, ce n'est plus le même nombre, mais un nombre différent, même si l'addition ou la soustraction sont très petites, de même ni la définition ni l'être ce que c'est ne seront plus les mêmes après soustraction ou addition. Et il faut qu'il y ait quelque chose par quoi le nombre est un, et ils ne peuvent dire alors par quoi il est un, s'il est vrai qu'il est un (en effet, ou bien il n'est pas un, mais il est comme un tas, ou bien, s'il est vrai qu'il est un, il faut dire ce qui fait l'unité à partir d'une multiplicité). La définition aussi est une et pourtant, de la même manière, pour elle non plus ils ne peuvent dire pourquoi. Et c'est normal, car la raison est la même : la substance aussi est une de cette manière, non parce qu'elle

est comme une unité ou un point, à ce que disent certains, mais parce que chacune est un état accompli et une nature. Et de même que le nombre ne comporte ni plus ni moins, la substance selon la forme n'en a pas non plus, sauf si elle est accompagnée de matière. Donc, sur la question de savoir comment la génération et la corruption de ce qu'on appelle substance sont possibles et comment elles sont impossibles, et sur le rattachement de la substance au nombre, c'est assez d'explications.

Il faut dire les causes matérielles les plus proches

À propos de la substance matérielle, il ne doit pas nous échapper que, même si tout vient d'un même élément premier ou des mêmes éléments en tant que premiers et même si la même matière est comme un principe pour ce qui vient à être, il y a pourtant une matière propre à chaque chose, par exemple le sucré ou le gras sont la matière propre au phlegme, l'amer ou certaines autres qualités sont la matière propre à la bile ; mais ces qualités viennent peut-être du même élément. Plusieurs matières d'une même chose viennent à être quand l'une des deux est matière de l'autre, par exemple le phlegme vient du gras et du sucré si le gras vient du sucré, mais il vient de la bile si on ramène la bile à sa première matière. En effet, il y a deux manières dont ceci vient de cela : ce sera soit en avançant vers le composé, soit en remontant vers le principe. Mais, d'une matière qui est une, des choses différentes peuvent venir à être grâce à la cause motrice, par exemple avec du bois, on fait un coffre ou un lit. Cependant, de certaines choses différentes, la matière doit nécessairement être différente ; ainsi une scie ne saurait être faite en bois, et cela n'est même pas au pouvoir de la cause motrice, car elle ne fera pas une scie en laine ou en bois. Ainsi donc, s'il est possible de faire la même chose avec une autre matière, à l'évidence, l'art et le principe en tant que moteur sont identiques. En effet, si la matière et le moteur sont différents, leur produit l'est aussi. Quand on cherche la cause, puisque les causes se disent en plusieurs sens, il faut citer toutes les causes recevables. Par exemple : quelle est la cause matérielle de l'être humain ?

Sont-ce les menstrues ? Quelle est la cause motrice ? Est-ce la semence ? Quelle est la cause formelle ? Est-ce l'être ce que c'est ? Quelle est la cause finale ? Est-ce l'accomplissement ? (Probablement ces deux dernières causes sont identiques.) Mais il faut dire les causes les plus proches. Quelle est la matière ? Ni le feu ni la terre, mais la matière propre.

Donc, au sujet des substances physiques et engendrées, il est nécessaire de mener ainsi la recherche pour la mener correctement, puisque, de fait, les causes sont telles et en tel nombre, et qu'il faut acquérir la connaissance des causes. Pour les substances physiques, mais éternelles, c'est une autre explication. Probablement, en effet, certaines n'ont pas de matière ou ont une matière qui n'est pas de cette sorte, mais qui est mobile seulement selon le lieu. Pour tout ce qui est par nature sans être une substance, il n'y a pas non plus de matière, mais leur substrat est la substance. Par exemple, quelle est la cause de l'éclipse, quelle est sa matière ? Il n'y en a pas, mais c'est la Lune qui est affectée. Quelle est la cause qui meut et détruit la lumière ? La terre. Mais il n'y a probablement pas de cause finale. La cause formelle est la définition, mais elle est obscure si la définition n'est pas accompagnée de la cause. Par exemple, qu'est-ce qu'une éclipse ? Une privation de lumière ; mais si on ajoute « du fait de l'interposition de la terre », voilà la définition avec la cause. Dans le cas du sommeil, on ne voit pas clairement ce qui est affecté en premier. Est-ce l'animal ? Oui, mais l'animal en quelle partie et quelle partie en premier ? Le cœur ou quelque autre partie. Ensuite par quoi ? Ensuite quelle est l'affection, celle de la partie affectée et non celle du tout ? Est-ce telle sorte d'immobilité ? Oui, mais de quelle partie affectée en premier ?

Génération, matière, contraires

Puisque certaines choses sont et ne sont pas sans qu'il y ait génération et corruption, par exemple les points (à supposer qu'ils soient) et en général les formes (car le blanc ne vient pas à être, mais le bois devient blanc, si tout ce qui vient à être devient quelque chose à partir de quelque chose), il n'est pas vrai que tous les contraires viendront à être les uns à partir des autres, mais un humain blanc viendra à être d'un humain noir d'une autre manière que le blanc du noir. Il n'est pas vrai non plus que tout a une matière, mais seulement les choses qui sont engendrées et changent les unes dans les autres. Or, toutes les choses qui, sans subir de changement, sont ou non, n'ont pas de matière.

Il y a une difficulté sur le mode de relation de la matière de chaque chose avec les contraires. Par exemple, si le corps est sain en puissance et si la maladie est le contraire de la santé, le corps est-il les deux en puissance ? Et l'eau est-elle, en puissance, à la fois du vin et du vinaigre ? Ou bien est-elle matière de l'un selon la possession et la forme et de l'autre selon la privation et la corruption contre nature ? C'est aussi une difficulté de savoir pourquoi le vin n'est ni la matière du vinaigre ni du vinaigre en puissance, bien que le vinaigre en provienne, et pourquoi le vivant n'est pas un cadavre en puissance ; n'est-ce pas plutôt que les destructions sont par coïncidence ? La matière de l'animal elle-même est, selon la destruction, puissance et matière du cadavre aussi bien que l'eau du vinaigre, car ils en proviennent comme la nuit provient du jour. Donc toutes les choses qui se transforment ainsi les unes dans les autres doivent retourner à la matière : par exemple, si un animal provient d'un cadavre, il lui faut d'abord retourner à la matière et ainsi redevenir animal ; et le vinaigre doit retourner à l'eau et ainsi redevenir du vin.

Retour à la question de l'unité dans les définitions et dans les nombres

Traisons de la difficulté mentionnée au sujet des définitions et des nombres : quelle est la cause de leur unité ? Car tout ce qui comporte plusieurs parties et dont l'ensemble n'est pas constitué comme un tas, mais dont la totalité est quelque chose à côté de ses parties, a une cause de son unité, puisque, même dans les corps, la cause de leur unité est soit le contact, soit la viscosité ou quelque autre affection de cette sorte. Or la définition est un énoncé un, non par assemblage comme l'*Iliade*, mais du fait d'être l'énoncé d'une unité. Qu'est-ce donc qui fait que l'être humain est un, et pourquoi est-il un et non plusieurs, par exemple animal et bipède, à plus forte raison encore s'il y a, comme le disent certains, un animal en soi et un bipède en soi ? Pourquoi en effet l'humain n'est-il pas ces deux choses mêmes et pourquoi les humains ne seront-ils pas par participation, non de l'humain ni d'une chose une, mais de deux, animal et bipède ? Et donc, en général, l'humain ne serait pas un, mais plusieurs, animal et bipède. Il est alors manifeste que ceux qui poursuivent cette recherche avec leurs habitudes de définir et d'argumenter ne peuvent ni expliquer, ni résoudre la difficulté ; mais s'il y a, comme nous le soutenons, d'une part la matière, de l'autre l'aspect, celle-là en puissance, celui-là en acte, il semblerait ne plus y avoir de difficulté dans l'objet de la recherche. De fait, cette difficulté est la même que si la définition de manteau était « bronze arrondi ». En effet, ce mot serait le signe de la définition, si bien que l'objet de la recherche est : quelle est la cause de l'unité de la forme ronde et du bronze. Dès lors, il n'y a manifestement plus de difficulté parce qu'il y a d'une part la matière, de l'autre l'aspect. Quelle est donc la cause de ce que l'être en puissance soit en acte, en dehors de la cause efficiente dans tous les êtres pour lesquels il y a génération ? Car il n'y a aucune autre cause de ce que la sphère en puissance soit la sphère en acte, sauf, disions-nous, l'être ce que c'est de chacune des deux. Or, en fait de matière, il y a l'intelligible et la sensible et toujours, dans l'énoncé, une matière et un acte, par exemple le cercle est une figure plane.

Quant à toutes les choses qui n'ont de matière ni intelligible ni sensible, elles sont chacune immédiatement ce qu'est précisément une unité, comme elles sont aussi ce qu'est précisément

un être : le ceci, la qualité, la quantité ; par suite, ni l'être ni l'un ne peuvent se trouver dans les définitions et l'être ce que c'est est immédiatement une unité comme il est un être. C'est pourquoi, pour aucune de ces choses, il n'y a d'autre cause de leur unité ni de leur être ; car chacune est immédiatement un être et une unité, non comme si l'être et l'un étaient leur genre ou comme s'ils étaient séparables des choses singulières. Or, à cause de cette difficulté, les uns parlent de participation et sont en difficulté pour dire ce qui est cause de la participation et ce qu'est la participation ; d'autres parlent de communion, comme Lycophron qui dit que la science est une communion du savoir et de l'âme ; d'autres disent que la vie est la combinaison ou la conjonction de l'âme et du corps. Mais l'énoncé est le même dans tous les cas : et en effet, être en bonne santé sera une communion ou une conjonction ou une combinaison de l'âme et de la santé, le fait que le bronze soit un triangle sera une combinaison du bronze et du triangle et le blanc sera une combinaison de surface et de blancheur. La cause de cette difficulté est qu'ils cherchent, pour la puissance et pour l'état accompli, un énoncé qui les unifie et une différence. Comme on l'a dit, la matière dernière et l'aspect sont une seule et même chose, celle-là en puissance, celui-là en acte, si bien qu'il revient au même de chercher ce qu'est la cause de l'unité et la cause de l'être un. En effet, chaque chose est une ; ce qui est en puissance et ce qui est en acte sont un d'une certaine manière, de sorte qu'il n'y a aucune autre cause de l'unité si ce n'est comme ce qui meut de la puissance à l'acte. Tout ce qui n'a pas de matière est simplement ce qui précisément est une unité.

La puissance comme puissance de changement

On a donc traité de l'être au sens premier auquel se rapportent toutes les autres prédications de l'être : de la substance ; car c'est selon l'énoncé de la substance que les autres choses sont dites des êtres, la quantité, la qualité et les autres choses dites ainsi ; en effet, toutes contiendront l'énoncé de la substance, comme nous l'avons dit dans nos premiers exposés. Mais puisque l'être se dit soit comme le ce que c'est ou qualité ou quantité, soit selon la puissance et l'état accompli c'est-à-dire selon l'œuvre, définissons aussi la puissance et l'état accompli, et d'abord la puissance dite en son sens le plus propre, celle qui pourtant n'est pas vraiment la plus utile à ce que nous voulons dire maintenant, car la puissance et l'acte s'étendent au-delà des choses dites seulement selon le mouvement. Mais, après avoir traité de cette puissance, nous donnerons, dans les définitions de l'acte, des éclaircissements aussi sur les autres sens de la puissance.

Puissance et pouvoir se disent en plusieurs sens ; nous les avons définis ailleurs. D'une part, laissons de côté toutes celles d'entre les puissances qu'on appelle ainsi par homonymie, car certaines sont appelées ainsi par similitude, par exemple en géométrie et quand nous disons que les choses sont possibles ou impossibles du fait qu'elles sont ou ne sont pas d'une certaine façon. D'autre part, les puissances relatives à la même forme sont, toutes sans exception, des principes ; elles sont appelées puissances relativement à une unique puissance première qui est principe de changement dans autre chose ou dans la même en tant qu'autre. En effet, il y a d'une part la puissance d'être affecté qui est, en cela même qui est affecté, le principe d'un changement passif par autre chose ou par la même en tant qu'autre ; d'autre part, il y a la possession d'une indifférence à l'affection dans le sens du pire et de la corruption, par autre chose ou par la même en tant qu'autre, du fait d'un principe de changement. En effet, dans toutes ces définitions est contenu l'énoncé de la puissance première. À leur tour, ces puissances sont appelées puissances, soit de produire ou d'être affecté seulement, soit de produire et d'être affectées en bien, de sorte que, même dans les énoncés de ces dernières, ceux des précédentes sont en un certain sens contenus.

Manifestement donc, en un sens, il y a une puissance unique de produire et d'être affecté (car on est puissant par la possession d'une puissance d'être affecté comme par celle d'affecter un autre être), mais en un autre sens, c'est une puissance différente. En effet, une puissance réside dans ce qui est affecté (car, parce qu'il possède un certain principe et que la matière aussi est un certain principe, ce qui est affecté est affecté, l'un par une chose, l'autre par une autre ; en effet, le gras peut brûler, ce qui est fragile de telle façon peut être broyé et ainsi de suite) ; l'autre réside dans ce qui produit, par exemple le chaud et l'art de bâtir, une puissance dans ce qui chauffe, l'autre dans ce qui bâtit. C'est pourquoi, en tant qu'unité organique, aucun être n'est affecté par lui-même, car il est un et non un autre.

L'impuissance et ce qui est impuissant sont la privation contraire à une telle puissance, de sorte que toute puissance, pour le même sujet et selon le même point de vue, est le contraire d'une impuissance. La privation se dit en plusieurs sens. En effet, elle se dit de ce qui ne possède pas une qualité et de ce qui ne possède pas une qualité qu'il est dans sa nature de posséder, soit en général, soit quand il est naturel de la posséder, et soit de telle manière précise, par exemple entièrement, soit même d'une manière quelconque. Nous disons de certains êtres qu'ils ont subi une privation s'ils sont dépossédés par violence de ce qu'ils possèdent naturellement.

Puissances rationnelles et puissances irrationnelles

Puisque de tels principes sont présents, les uns dans les êtres inanimés, les autres dans les êtres animés et qu'ils sont dans l'âme, et dans la partie de l'âme qui possède la raison, certaines des

puissances seront évidemment non rationnelles, les autres rationnelles. C'est pourquoi tous les arts, c'est-à-dire les sciences capables de produire, sont des puissances, car ils sont des principes de changement dans autre chose ou dans la même en tant qu'autre. Et toutes les puissances rationnelles sont puissances des contraires en étant les mêmes, alors que les non rationnelles sont chacune puissances d'une seule chose, par exemple le chaud est seulement puissance de chauffer alors que la médecine est puissance de maladie et de santé. La cause en est que la science est raison et que la même raison montre la chose et sa privation, mais non de la même manière. En un sens, la science est raison des deux, en un autre sens, elle est plutôt raison de ce qui est, d'où la conséquence nécessaire que de telles sciences sont sciences des contraires, mais, de l'un des contraires, sciences par elles-mêmes, et de l'autre, non par elles-mêmes. De fait, il y a raison de l'un des contraires par lui-même, mais de l'autre, d'une certaine manière, par coïncidence, car la raison montre le contraire par négation et par suppression. En effet, la privation première est le contraire et elle est suppression de l'autre contraire. Puisque les contraires ne se produisent pas dans la même chose, mais puisque la science est puissance en ce qu'elle possède la raison et puisque l'âme possède un principe de mouvement, ce qui est sain ne produit que la santé, ce qui chauffe ne produit que la chaleur, ce qui refroidit ne produit que le froid, mais le savant produit les deux contraires. Car il y a une raison des deux, mais non de la même manière, et dans une âme qui possède un principe de mouvement, de sorte qu'elle mettra en mouvement, à partir du même principe, les deux contraires en les rattachant au même objet. C'est pourquoi ce qui a une puissance rationnelle produit de manière contraire à ce qui a une puissance non rationnelle, car les contraires sont contenus par un principe unique, la raison. Évidemment aussi, la puissance de produire ou d'être affecté seulement va avec la puissance de le faire bien, mais celle-ci ne va pas toujours avec celle-là, car celui qui produit bien, nécessairement aussi produit, alors que celui qui produit seulement ne produit pas aussi nécessairement bien.

Défense de la puissance contre les mégariques

Certains prétendent, comme les mégariques, qu'il y a puissance seulement quand il y a acte, mais que, sans acte, il n'y a pas puissance ; par exemple celui qui n'est pas en train de bâtir n'a pas la puissance de bâtir, mais c'est celui qui est en train de bâtir, quand il bâtit, et ainsi de suite. Il n'est pas difficile de voir l'absurdité de ce qui en découle. En effet, à l'évidence, on ne sera pas non plus bâtisseur si on n'est pas en train de bâtir (car l'être du bâtisseur est l'être de qui a la puissance de bâtir) et ainsi de suite pour les autres arts. Si donc il est impossible de posséder de tels arts sans les avoir appris ou acquis à un moment donné, et de ne pas les avoir sans les avoir perdus à un moment donné (en effet, ce peut être ou par oubli ou par quelque affection ou avec le temps, et non certes parce que l'objet a été détruit, car il existe toujours), chaque fois qu'on cesse d'exercer un art, on ne le possédera pas, mais pour recommencer à bâtir aussitôt, comment l'aura-t-on réappris ? Et de même pour les êtres inanimés. En effet, il n'y aura rien ni de froid ni de chaud ni de sucré ni en général de sensible s'ils ne sont pas sentis, de sorte que les mégariques en viendront à soutenir la doctrine de Protagoras. Mais de plus, rien non plus n'aura de sensation à moins d'être en train de sentir et de sentir en acte. Si donc est aveugle l'être qui ne possède pas la vue, alors qu'il lui est naturel de la posséder, quand cela est naturel, et qu'il existe encore, les mêmes êtres seront aveugles plusieurs fois par jour, ou sourds. En outre, si ce qui est privé de puissance est impossible, ce qui n'est pas ne pourra pas être. Or celui qui dit que l'impossible s'est produit, qu'il est ou qu'il sera, dira faux (en effet, c'est ce que, pense-t-on, l'impossible signifie), de sorte que ces arguments suppriment le mouvement et la génération, car ce qui est debout restera toujours debout, ce qui est assis sera toujours assis ; en effet, il ne se lèvera pas s'il est assis, car sera dans l'impossibilité de se lever ce qui justement n'a pas la puissance de se lever. Donc, s'il n'est pas possible de dire cela, manifestement la

puissance et l'acte sont choses différentes (ces arguments rendent identiques la puissance et l'acte ; c'est pourquoi ce qu'ils cherchent à ruiner n'est pas de peu d'importance), si bien qu'il est possible d'avoir la puissance d'être sans être et d'être avec la puissance de ne pas être. Et de même pour les autres prédications aussi, il est possible d'avoir la puissance de marcher sans marcher et de marcher avec la puissance de ne pas marcher. Est possible ce qui ne comportera aucune impossibilité, si se présente l'acte de ce dont on dit qu'il a la puissance. Je veux dire par exemple : si un être a la puissance de s'asseoir et peut s'asseoir, toutes les fois où l'occasion de s'asseoir se présente à lui, il n'y aura aucune impossibilité. Et qu'il s'agisse d'être mû ou de mouvoir, d'être debout ou de mettre debout, d'être ou de venir à être, de n'être pas ou de ne pas venir à être, il en va de même.

Le mot « acte », qui est mis en relation avec l'état accompli, est venu surtout des mouvements et a été étendu aussi aux autres choses. On est d'avis, en effet, que l'acte est surtout le mouvement et c'est pourquoi on n'accorde pas aux non-êtres d'être mus, mais on leur accorde certaines autres prédications : on est d'avis par exemple que les non-êtres sont objets de réflexion et de désir, mais non qu'ils sont mus, et cela parce que, alors qu'ils ne sont pas en acte, ils seront en acte. En effet, certains des non-êtres existent en puissance ; pourtant ils n'existent pas parce qu'ils n'existent pas en état accompli.

Un possible qui ne se réalise pas n'est pas un impossible

Si le possible est ce qu'on a dit ou conforme à ce qu'on a dit, manifestement il ne peut être vrai de dire : « Ceci est possible, mais ne sera pas », car la conséquence logique de cette façon de penser est d'ignorer qu'il y a des choses impossibles. Je veux dire par exemple si on affirmait qu'il est possible de mesurer la diagonale, mais que pourtant elle ne sera pas mesurée (ce qu'affirmerait celui qui ne prend pas en compte l'impossibilité), parce que rien n'empêche que ce qui a la puissance d'être ou d'être venu à être ne soit pas ni ne soit à l'avenir. Pourtant il résulte nécessairement de ce qu'on a posé que, même si nous admettions que ce qui n'est pas, mais est possible, est ou est venu à être, rien d'impossible n'existera. Or il en résultera quand même une impossibilité, car il est impossible de mesurer la diagonale. En effet, il n'y a pas du tout identité du faux et de l'impossible, car il est faux que tu sois debout maintenant, mais ce n'est pas impossible. En même temps, cela aussi est évident : si quand A est, B est nécessairement, la possibilité de A entraîne aussi nécessairement celle de B ; car, s'il n'est pas nécessaire que B soit possible, rien n'empêche qu'il ne soit pas possible que B soit. Admettons alors que A est possible. Par suite, quand A était possible, si on posait A , aucune impossibilité n'en résultait ; B justement était nécessaire. Pourtant B était supposé impossible. Admettons maintenant qu'il est impossible. Or, si B est impossible, A l'est aussi nécessairement. Mais le premier était impossible, donc le second l'est aussi. Donc, si A est possible, B aussi sera possible, s'il est vrai qu'ils sont dans une relation telle que B est nécessaire quand A est. Si donc, A et B étant dans une telle relation, B n'est pas possible dans ces conditions, A et B ne seront pas non plus dans la relation qui a été posée. Et si, A étant possible, B est nécessairement possible, si A est, B est aussi nécessairement. En effet, que B soit nécessairement possible si A est possible, cela signifie que, si A est, quand et comme il lui est possible d'être, alors nécessairement B aussi est à ce moment-là et de cette manière.

Les puissances rationnelles ne produisent pas en même temps les contraires

Comme toutes les puissances sont soit innées comme les sensations, soit acquises par habitude comme la puissance de jouer de la flûte, soit acquises par apprentissage comme la puissance de pratiquer les arts, toutes celles qu'on acquiert par habitude et exercice de la raison, on les possède nécessairement par une activité préalable, tandis que ce n'est pas nécessaire pour celles

qui ne sont pas telles, c'est-à-dire celles qui dépendent du fait d'être affecté. Puisque ce qui a une puissance a une certaine puissance, à un certain moment et d'une certaine manière (et selon toutes les autres conditions qu'il est nécessaire d'ajouter dans la définition), puisque, d'autre part, certains êtres ont la puissance de mettre en mouvement rationnellement et que leurs puissances sont rationnelles, tandis que d'autres êtres sont non rationnels et leurs puissances non rationnelles, les premières se trouvent nécessairement dans un être animé, les secondes dans un être animé comme dans un être inanimé. En ce qui concerne les puissances non rationnelles, toutes les fois où, selon le mode de leur puissance, ce qui peut produire et ce qui peut être affecté sont proches, nécessairement l'un produit et l'autre est affecté, tandis que ce n'est pas nécessaire pour les puissances rationnelles. En effet, toutes les puissances non rationnelles produisent chacune un seul effet, tandis que les rationnelles produisent les effets contraires, si bien que chacune produira en même temps les contraires ; or c'est impossible. Donc il est nécessaire que ce qui fait la décision soit autre : j'entends par là le désir ou le choix délibéré. En effet, quel que soit celui des deux contraires qu'on désire après en avoir décidé, on le produira chaque fois que, selon le mode de sa puissance, on a à disposition et à proximité ce qui peut être affecté. Par conséquent, tout ce qui a une puissance rationnelle, chaque fois qu'il désire ce dont il a la puissance et selon l'état de sa puissance, nécessairement il le produit. Et il en a la puissance quand ce qui peut être affecté est présent et se trouve dans l'état correspondant. Sinon, il n'aura pas la puissance de produire (en effet, il n'est aucunement besoin de spécifier en outre qu'il n'y ait aucun empêchement extérieur, car il a la puissance selon le mode de la puissance de produire ; or ce n'est pas dans n'importe quelle condition, mais dans certaines dans lesquelles seront écartés aussi les empêchements extérieurs, car ils seront supprimés par certains compléments de la définition). C'est pourquoi, même si l'on veut ou désire produire en même temps deux choses ou des choses contraires, on ne les produira pas ; en effet, ce n'est pas de cette manière qu'on a la puissance des contraires et il n'y a pas de puissance de les produire en même temps, car on produira ce qu'on a la puissance de produire de la manière dont on en a la puissance.

Recours à l'analogie pour définir l'acte

Puisqu'on a traité de la puissance qui se dit selon le mouvement, venons-en à l'acte et définissons ce qu'est l'acte et quel il est. Et en effet, ceux qui divisent « puissant » verront en même temps clairement que nous parlons de puissant non seulement pour ce qui, par nature, met en mouvement autre chose ou est mû par autre chose, soit simplement soit d'une certaine manière, mais aussi en un autre sens. C'est pourquoi, au cours de notre recherche, nous avons aussi exposé ces sens. Donc l'acte est, pour la chose, le fait d'exister, mais non de la manière dont nous disons qu'elle existe en puissance. Nous disons par exemple qu'Hermès est en puissance dans le bois et la moitié de la ligne dans la ligne entière, parce qu'ils pourraient en être tirés, et même celui qui n'est pas en train d'étudier, nous le disons savant s'il a la puissance d'étudier ; l'autre manière est l'existence en acte. Dans les cas particuliers, ce que nous voulons dire est clair par l'induction et il ne faut pas chercher une définition de tout, mais il faut aussi saisir l'analogie : par exemple ce qui bâtit est à ce qui est capable de bâtir comme ce qui est éveillé à ce qui dort, ce qui voit à ce qui a les yeux fermés, mais possède la vue, ce qui est séparé de la matière à la matière et ce qui est achevé à ce qui est inachevé.

Posons que l'acte est défini par un des deux côtés de cette différence et que l'autre côté est ce qui a la puissance. Mais tout ne se dit pas en acte pareillement, sinon par analogie : ceci est en ceci ou relatif à ceci comme cela est en cela ou relatif à cela, car « en acte » se dit soit comme le mouvement relativement à la puissance, soit comme la substance relativement à une matière quelconque. Mais l'infini, le vide et tous les autres êtres tels sont dits en puissance et en acte, en un autre sens que beaucoup d'êtres, par exemple celui qui voit, qui marche ou qui est vu. En

effet, ces assertions peuvent être vraies parfois, même simplement (car ce qu'on voit, c'est soit parce qu'on le voit, soit parce qu'il a la puissance d'être vu) ; mais l'infini n'existe pas en puissance en un sens tel qu'il sera séparable en acte, sinon par la connaissance. En effet, le fait que la division ne cesse pas rend compte de l'être en puissance de cet acte, mais non de son existence séparée.

Mouvement et acte

Puisque, parmi les actions qui ont une limite, aucune n'est un accomplissement, mais fait partie de celles qui ont en vue l'accomplissement (par exemple l'amaigrissement est la limite du fait de maigrir et, quand on maigrir, on est ainsi en mouvement sans que le but visé par le mouvement soit présent), il ne s'agit pas d'une action ou du moins pas d'une action complète (car il n'y a pas d'accomplissement), mais ce mouvement dans lequel il y a accomplissement est aussi une action. Par exemple, on voit en même temps qu'on a vu, on est sage en même temps qu'on a été sage, on pense en même temps qu'on a pensé, mais on n'apprend pas en même temps qu'on a appris et on ne guérit pas en même temps qu'on a guéri. On vit bien en même temps qu'on a bien vécu, on est heureux en même temps qu'on a été heureux, sinon, il faudrait qu'il y ait à un moment un arrêt, comme dans le cas où l'on maigrir, mais en réalité il n'y en a pas : on vit et on a vécu. On doit donc dire que certaines de ces actions sont des mouvements, les autres des actes, car tout mouvement est inaccompli, l'amaigrissement, l'apprentissage, la marche, la construction. Ce sont donc des mouvements et certes inaccomplis. En effet, il n'est pas vrai qu'on marche en même temps qu'on a marché, ni qu'on bâtit en même temps qu'on a bâti, ni qu'on vient à être en même temps qu'on est venu à être ou qu'on est mû en même temps qu'on a été mû, mais ce qui meut est autre chose que ce qui a mû. Pourtant c'est la même chose qui a vu en même temps qu'elle voit, qui pense et a pensé. J'appelle donc acte une telle action ; l'autre, je l'appelle mouvement. Ainsi, ce qu'est l'acte et quel il est, cela doit être évident pour nous d'après ces considérations et d'autres telles.

Quand peut-on dire qu'une chose est « en puissance » ?

Il faut distinguer quand chaque chose est en puissance et quand elle ne l'est pas, car ce n'est pas à n'importe quel moment. Par exemple, la terre est-elle un être humain en puissance ? Ou non, mais plutôt quand déjà elle est de la semence, et peut-être ne l'est-elle même pas à ce moment-là ? De même donc, tout ne serait pas guéri par la médecine ni par hasard, mais il y a quelque chose qui en a la puissance et c'est le sain en puissance. La définition de ce qui, par une pensée, vient à être en état accompli à partir d'un être en puissance, c'est lorsqu'il vient à être si on le veut et s'il n'y a aucun empêchement extérieur, et ici, dans le cas de celui qu'on guérit, quand il n'y a aucun empêchement des facteurs internes. De même aussi pour la maison en puissance ; s'il n'y a aucun empêchement de facteurs internes, c'est-à-dire dans la matière, à la venue à être d'une maison et s'il n'y a rien à ajouter ni à ôter ni à changer, c'est une maison en puissance ; de même pour toutes les autres choses dont le principe de génération est extérieur. Quant à toutes celles dont le principe de génération est dans cela même qui le possède, toutes celles-là existeront par là même, s'il n'y a aucun empêchement extérieur. Par exemple, la semence n'est pas encore un être humain (il faut en effet qu'elle soit dans un autre et se transforme), mais toutes les fois que, grâce au principe qui est le sien, elle est déjà telle, elle est déjà un humain en puissance ; mais la semence à l'état antérieur a besoin d'un autre principe, de même que la terre n'est pas encore une statue en puissance, car c'est par transformation qu'elle sera du bronze. Il semble que ce que nous disons être non pas ceci, mais « en cela » (par exemple le coffret n'est pas bois, mais « en bois », le bois n'est pas terre, mais « en terre » et la terre à son tour si, de la même façon, elle n'est pas autre chose, mais « en cela »), chaque fois « cela » est simplement

en puissance ce qui vient après. Par exemple, le coffret n'est ni en terre ni terre, mais en bois, car le bois est en puissance un coffret et la matière du coffret, matière simplement du coffret simplement, et ce bois-ci matière de ce coffret-ci. Et s'il y a un premier qui ne se dit plus, selon un autre, « fait en cela », c'est la première matière. Par exemple, si la terre est faite d'air et si l'air n'est pas feu, mais fait de feu, le feu est la première matière qui n'est pas un ceci. En effet, en général, le substrat aussi diffère en ce qu'il est ou n'est pas un ceci ; par exemple, pour les affections, le substrat est un être humain, corps et âme, et les affections sont musicien et blanc (quand la musique se produit dans le substrat, celui-ci n'est pas dit musique, mais musicien, et l'humain n'est pas blancheur, mais blanc, ni marche ou mouvement, mais en marche ou en mouvement, comme on dit « fait en cela »). Donc, dans tous les cas où il en est ainsi, ce qui vient en dernier est substance ; par contre, dans tous les cas où il n'en est pas ainsi, mais où le prédicat est une forme et un ceci, ce qui vient en dernier est matière et substance matérielle. Et c'est tout à fait à bon droit qu'il arrive que « fait en cela » se dise pour la matière et les affections, car les deux sont indéfinies. On a donc dit quand il faut dire « en puissance » et quand il ne le faut pas.

L'acte est antérieur à la puissance et à tout principe de changement

Puisque l'on a défini en combien de sens « antérieur » se dit, il est manifeste que l'acte est antérieur à la puissance. Je ne veux pas dire seulement à la puissance qui a été définie et qui se dit comme principe de changement dans autre chose ou dans la même en tant qu'autre, mais, en général, à tout principe de mouvement ou de repos. Et en effet, la nature est dans le même genre que la puissance, car elle est principe de mouvement, non dans autre chose, mais dans la chose elle-même en tant qu'elle-même. L'acte est antérieur à toute puissance de cette sorte, par l'énoncé et la substance ; par le temps, il l'est d'une certaine façon, mais non d'une autre.

Donc, par l'énoncé, il est évident que l'acte est antérieur, car ce qui a la puissance au sens premier a la puissance par sa possibilité de passer à l'acte. Par exemple, j'appelle capable de bâtir ce qui a la puissance de bâtir, capable de voir ce qui a la puissance de voir, visible ce qui a la puissance d'être vu. Le même raisonnement vaut aussi pour le reste, si bien que, nécessairement, l'énoncé et la connaissance de l'acte précèdent la connaissance de la puissance. Par le temps, l'acte est antérieur de la manière que voici : l'être en acte, identique par la forme, mais non par le nombre, est antérieur. Je veux dire qu'à cet humain-ci qui existe déjà en acte, à ce blé et à cet être qui voit sont antérieurs par le temps la matière, la semence et ce qui est capable de voir, choses qui sont en puissance, mais non encore en acte, un humain, le blé et ce qui voit ; mais, antérieurs dans le temps à ces choses-là, il y a d'autres êtres en acte dont celles-là sont venues à être. En effet, d'un être en puissance vient toujours l'être en acte du fait d'un être en acte, par exemple un humain vient d'un humain, on devient musicien auprès d'un musicien, parce qu'il y a toujours un moteur premier ; or le moteur existe déjà en acte. Et, dans les exposés au sujet de la substance, on a dit que tout ce qui vient à être vient à être quelque chose, à partir de quelque chose, du fait de quelque chose, et que cela lui est formellement identique. C'est pourquoi on est d'avis qu'il est impossible d'être bâtisseur si on n'a rien bâti ni citharède si on n'a pas joué de la cithare. En effet, qui apprend à jouer de la cithare apprend à jouer de la cithare en jouant de la cithare, et de même pour les autres apprentissages. De là venait la réfutation sophistique selon laquelle, sans posséder la science, on fera ce qui relève de la science, car celui qui apprend ne possède pas ce qu'il apprend. Mais du fait que quelque chose de ce qui vient à être a achevé de venir à être et que, en général, quelque chose de ce qui est en mouvement a achevé son mouvement (cela est montré dans les traités sur le mouvement), nécessairement aussi celui qui apprend possède également quelque chose de la science. Mais certes, par là aussi du moins, il est évident que l'acte, en ce sens aussi, c'est-à-dire selon la génération et le temps, est antérieur à la puissance.

Mais de plus, il l'est aussi assurément par la substance. D'abord, c'est parce que ce qui est postérieur par la génération est antérieur par la forme et par la substance, par exemple l'homme est antérieur à l'enfant et l'être humain à la semence, car l'un possède déjà la forme, l'autre non. Ensuite, c'est parce que tout ce qui vient à être marche vers un principe, c'est-à-dire un accomplissement, car la fin est un principe et la génération a pour fin l'accomplissement ; or l'acte est un accomplissement et, en vue de cet accomplissement, on conçoit la puissance.

En effet, ce n'est pas pour posséder la vue que les animaux voient, mais ils possèdent la vue pour voir ; de même, ils possèdent la capacité de bâtir pour bâtir et la capacité d'étudier pour étudier, mais ils n'étudient pas pour posséder la capacité d'étudier, sauf ceux qui en font une pratique ; mais ces derniers n'étudient que de cette façon ou parce qu'ils n'étudient aucunement par besoin.

En outre, la matière est en puissance parce qu'elle pourra aller vers sa forme ; mais chaque fois que précisément elle est en acte, elle est dans sa forme. Il en est de même pour les autres choses, même pour celles dont l'accomplissement est un mouvement ; c'est pourquoi la nature est semblable aux maîtres qui pensent avoir accompli leur tâche quand ils montrent leur élève à l'œuvre. En effet, si cela ne se produit pas ainsi, ce sera l'Hermès de Pauson ; car on ne sait si la science est à l'intérieur ou à l'extérieur, comme cet Hermès. De fait, l'œuvre est un accomplissement et l'acte est l'œuvre ; c'est pourquoi le mot « acte » se dit en référence au mot « œuvre » et tend vers le sens d'état accompli. Dans certains cas, l'usage est le terme ; par exemple la vision est le terme de la vue et rien d'autre que la vision ne découle de la vue. Mais, dans certains autres cas, quelque chose vient à être ; par exemple, de la capacité de bâtir, il vient une maison à côté de l'action de bâtir. Pourtant, dans le premier exemple, l'usage équivaut à l'accomplissement et, dans le second, il est plus un accomplissement que n'est la puissance. En effet, l'action de bâtir est dans ce qui est bâti ; elle vient à être et existe en même temps que la maison. Donc, dans tous les cas où ce qui vient à être est autre chose que l'usage, l'acte est dans ce qui est produit, par exemple l'action de bâtir dans ce qui est bâti, le tissage dans ce qui est tissé et ainsi de suite et, en général, le mouvement dans ce qui est mû. Au contraire, dans tous les cas où il n'y a aucune autre œuvre que l'acte, l'acte est dans l'agent : par exemple, la vision dans celui qui voit, l'étude dans celui qui étudie, la vie dans l'âme, et c'est pourquoi le bonheur est dans l'âme, car c'est une qualité de la vie. Il est manifeste, par conséquent, que la substance et la forme sont des actes. Donc, d'après ce raisonnement, il est manifeste que l'acte est antérieur à la puissance par la substance et que, dans le temps, comme nous l'avons dit, un acte en précède toujours un autre jusqu'à l'acte du moteur éternel premier.

Mais de plus, l'acte est antérieur en un sens plus fondamental aussi. En effet, les êtres éternels sont antérieurs par la substance aux êtres périssables ; or rien d'éternel n'est en puissance. En voici la raison : toute puissance est en même temps puissance des contradictoires. En effet, ce qui n'a pas la puissance d'être n'appartiendra à aucun sujet, mais tout ce qui a la puissance d'être peut ne pas passer à l'acte. Ainsi ce qui a la puissance d'être peut être et n'être pas. Ainsi la même chose a la puissance d'être et de n'être pas, mais ce qui a la puissance de ne pas être peut ne pas être. Or ce qui peut ne pas être est corruptible, soit simplement, soit en cela même qu'il est dit pouvoir ne pas être, que ce soit selon le lieu, la quantité ou la qualité ; simplement, c'est selon la substance. Ainsi aucun des êtres simplement incorruptibles n'est simplement en puissance (mais rien n'empêche qu'il ne le soit d'un certain point de vue, par exemple du point de vue de la qualité ou du lieu) ; ainsi donc, ils existent tous en acte. Aucun des êtres nécessaires non plus n'est simplement en puissance (pourtant ce sont des êtres premiers, car s'ils n'existaient pas, rien n'existerait), ni certes le mouvement, s'il en est un d'éternel. Et s'il y a une chose en éternel mouvement, elle n'est pas non plus en mouvement selon la puissance, sauf d'un lieu vers un autre (et de cela, rien n'empêche qu'il existe une matière). C'est pourquoi le Soleil, les astres et le ciel tout entier sont sans cesse en acte et il n'y a pas à craindre qu'ils s'arrêtent jamais, ce que craignent les philosophes de la nature. Ils ne ressentent même pas de fatigue à le faire, car

leur mouvement ne concerne pas la puissance des contradictoires, qui rendrait pénible la continuité de leur mouvement, comme c'est le cas des êtres corruptibles, car la substance de ces derniers, parce qu'elle est matière et puissance, non acte, est la cause de ce fait. Les êtres incorruptibles sont imités aussi par les êtres en changement comme la terre et le feu. Et en effet, ceux-là sont toujours en acte, car ils possèdent le mouvement par eux-mêmes et en eux-mêmes. Mais les autres puissances, d'après les distinctions effectuées, sont toutes puissances des contradictoires, car ce qui a la puissance de mouvoir ainsi a aussi la puissance de mouvoir non ainsi. C'est du moins le cas de toutes les puissances rationnelles, tandis que les puissances non rationnelles, par leur présence ou leur absence, seront aussi puissances des contradictoires. Si donc il y a certaines natures ou substances, telles celles appelées Idées par ceux qui mènent la recherche dans les énoncés, il y aura beaucoup plus savant que la science en soi et beaucoup plus en mouvement que le mouvement, car ce seront davantage des actes, tandis que la science et le mouvement en seront les puissances. Ainsi l'acte est antérieur à la puissance et à tout principe de changement, c'est manifeste.

Puissance et acte du bien et du mal

Que l'acte du bien soit meilleur et plus précieux que la puissance du bien, en voici la preuve. En effet, dans tous les cas où il est question de puissance, le même être est capable des contraires ; par exemple, le même être qui est dit avoir la puissance d'être en bonne santé a aussi celle d'être malade, et en même temps. De fait, c'est la même puissance d'être en bonne santé et d'être souffrant, d'être en repos et d'être en mouvement, de bâtir et de détruire, d'être bâti et d'être démoli. Donc, la puissance des contraires est présente en même temps, mais il est impossible que les contraires soient présents en même temps, et c'est impossible aussi pour les actes contraires, comme la santé et la maladie. Il s'ensuit nécessairement que l'un des deux est le bien, mais que la puissance est indifféremment les deux à la fois ou ni l'un ni l'autre ; l'acte est donc meilleur. Mais nécessairement aussi, dans le domaine des maux, l'accomplissement et l'acte sont pires que la puissance, car le même être a la puissance des deux contraires à la fois. Il est donc évident que le mal n'existe pas en dehors des réalités, car, par nature, le mal est postérieur à la puissance. Ainsi il n'y a dans les êtres primordiaux, c'est-à-dire dans les êtres éternels, absolument aucun mal, aucune faute ni rien de corrompu, car la corruption aussi est au nombre des maux.

Puissance et acte de l'intellection

On trouve aussi les solutions des problèmes de géométrie par un acte, car on les trouve par division. Si les divisions étaient déjà faites, les solutions seraient manifestes, mais en fait elles existent en puissance. Pourquoi le triangle vaut-il deux angles droits ? Parce que ses angles, ramenés autour d'un seul point, sont égaux à deux angles droits. Donc, si l'on avait mené la parallèle au côté, il suffirait de regarder pour que la raison en soit immédiatement évidente. Pourquoi l'angle inscrit dans un demi-cercle est-il droit dans tous les cas ? Si les trois lignes sont égales, c'est-à-dire les deux moitiés de la base et la perpendiculaire élevée en son milieu, pour qui connaît la proposition précédente, il suffit de regarder pour que ce soit évident. Par conséquent, il est manifeste qu'on découvre ce qui existe en puissance en l'actualisant. La cause en est que l'acte est une intellection, de sorte que la puissance vient de l'acte et c'est pourquoi on apprend à connaître en produisant, car l'acte singulier d'intellection est postérieur par la génération.

Vrai et faux dans les êtres non nécessaires

L'être et le non-être se disent soit selon les figures des prédications, soit selon la puissance ou l'acte de ces prédications, ou selon les contraires, soit comme vrai ou faux au sens le plus propre, c'est-à-dire composition ou division appliquées aux choses, de sorte que celui qui pense que ce qui est divisé est divisé et que ce qui est composé est composé dit vrai, alors que celui qui a une opinion contraire à la réalité dit faux. Cela étant, quand y a-t-il ou n'y a-t-il pas ce qu'on appelle vrai ou faux ? Il faut examiner ce que nous entendons par là. En effet, tu n'es pas blanc parce que nous pensons vraiment que tu es blanc, mais, nous qui affirmons cela, nous disons vrai parce que tu es blanc. Si donc certaines choses sont toujours composées sans pouvoir être divisées, d'autres toujours divisées sans pouvoir être composées, tandis que d'autres admettent les deux états contraires, être, c'est être composé et un, alors que ne pas être, c'est ne pas être composé, mais être plusieurs. Donc, quand il s'agit des êtres qui admettent les contraires, la même opinion et le même énoncé deviennent vrais ou faux, et il y a la possibilité qu'ils soient tantôt vrais, tantôt faux.

Vrai et faux dans les êtres nécessaires

Quant aux êtres qui ne peuvent être autrement qu'ils ne sont, la même opinion et le même énoncé ne deviennent pas tantôt vrais, tantôt faux, mais les mêmes sont toujours vrais ou faux. Donc, pour les êtres non composés, qu'est-ce qu'être ou ne pas être, qu'est-ce que le vrai et le faux ? En effet, ce ne sont pas des composés qui existeraient chaque fois qu'il y a composition et qui n'existeraient pas s'il y a division, à la manière de « le bois est blanc » ou « la diagonale est incommensurable » ; et le vrai et le faux n'auront plus le même statut que pour les êtres composés. Ou bien, comme le vrai n'est pas le même dans ces cas- là, ainsi être ne l'est pas non plus, mais voici ce que sont le vrai et le faux : le contact et l'énonciation sont le vrai (car affirmation et énonciation ne sont pas la même chose), et l'ignorance est absence de contact (car il n'est pas possible de se tromper sur le ce que c'est, sauf par coïncidence). De même aussi pour les substances non composées, car il n'est pas possible de s'y tromper ; et elles existent toutes en acte, non en puissance, car elles seraient soumises à la génération et à la corruption. Mais en réalité, l'être lui-même n'est soumis ni à la génération ni à la corruption, car il proviendrait de quelque chose. Donc, sur tous les êtres qui sont ce qu'est précisément un être et en acte, on ne peut pas se tromper, mais on peut seulement les penser ou non ; mais, dans le cas de ces êtres, la recherche du ce que c'est consiste à savoir s'ils sont tels ou non. L'être au sens du vrai, le non-être au sens du faux sont un (vrai, s'il y a composition, faux s'il n'y a pas composition). Quant à l'un, s'il est vrai qu'il est un être, il l'est de cette façon ; s'il ne l'est pas de cette façon, il n'est pas. Le vrai est de penser ces êtres et il n'y a ni faux ni erreur, mais ignorance qui n'est pas telle que la cécité, car la cécité est comme si on ne possédait pas du tout la capacité de penser. Il est manifeste aussi qu'il n'y a pas d'erreur sur le temps à propos des êtres immobiles, si on conçoit qu'ils sont immobiles. Par exemple, si on croit que le triangle ne change pas, on ne croira pas que tantôt la somme de ses angles vaut deux droits, tantôt non, car ce serait un changement. Mais on croira qu'une chose est et une autre non, par exemple qu'aucun nombre pair n'est premier ou que certains le sont, d'autres non ; or cela n'est même pas le cas pour un nombre unique, car on ne croira plus que l'un est ainsi et l'autre non, mais on dira vrai ou faux parce qu'il est toujours ainsi.

LIVRE I

Ce qui est dit « un »

« Un » se dit en plusieurs sens ; on l'a dit antérieurement, dans le livre sur les divisions en nombre de sens. Bien que « un » se dise en un plus grand nombre de sens, il y a quatre sens principaux de ce qui est dit « un » au sens premier et par soi, et non par coïncidence. Il y a en effet le continu, soit simplement, soit du moins au plus haut point le continu par nature, et non par contact ou par lien ; et de ces continus par nature, est davantage un et antérieur celui dont le mouvement est plus indivisible et plus simple. En outre, est un, et l'est même davantage, le tout qui a un aspect, c'est-à-dire une forme, et surtout s'il est tel par nature, non par contrainte (comme tout ce qui est un par de la colle, par une cheville ou par conjonction), mais s'il a en lui-même la cause de sa continuité. Or tel est ce qui a un mouvement unique et indivisible localement et temporellement ; par conséquent, si une chose possède par nature un principe de mouvement qui est le principe premier du mouvement premier, je veux dire par exemple, pour le déplacement, le mouvement circulaire, cette chose-là est manifestement la première grandeur qui est une. Certaines choses sont donc une de cette manière : un continu ou un tout. Les autres le sont parce que leur énoncé est un ; telles sont celles dont l'intellection est une, c'est-à-dire indivisible ; indivisible est l'intellection de ce qui est indivisible formellement ou numériquement. Numériquement donc, l'être singulier est indivisible, mais formellement, c'est ce qui est indivisible du point de vue de l'objet de connaissance et du point de vue de la science, de sorte que serait un au sens premier ce qui est cause de l'unité pour les substances. Donc l'un se dit en autant de sens : le continu par nature et le tout, le singulier et l'universel ; toutes ces choses ont une unité par indivisibilité, soit de leur mouvement, soit de leur intellection, soit de leur énoncé.

L'être de l'un

On doit observer que dire quelles sortes de choses sont une ne doit pas être pris de la même manière que dire ce qu'est l'être de l'un et ce qu'est son énoncé de définition. En effet, un se dit en autant de sens que l'on a dit et chacune des choses à laquelle l'un de ces sens appartiendra sera une. Mais l'être de l'un sera tantôt l'être de l'une des choses précédentes, tantôt l'être d'autre chose qui est aussi plus près du sens du mot, et les précédentes par la signification seulement : ce serait aussi le cas, si on devait parler de l'élément et de la cause, en appliquant la définition aux réalités ou en donnant une définition du mot. En effet, en un sens, le feu est un élément (peut-être l'infini ou quelque autre chose de tel le sont-ils aussi par eux-mêmes), mais en un autre sens il ne l'est pas, car l'être du feu et l'être d'un élément ne sont pas identiques. Mais le feu est un élément au sens d'une réalité et d'une nature, alors que le nom « élément » signifie que le feu a cette propriété que quelque chose en provient comme d'un premier constituant. Il en va de même aussi pour la cause, pour l'un et pour toutes choses de cette sorte. C'est pourquoi l'être de l'un est l'être de l'indivisible, ce qui est précisément un ceci dont le caractère propre est d'être séparable soit par le lieu, soit par la forme, soit par la pensée ; c'est encore l'être d'un tout indivisible ; c'est surtout l'être de la mesure première de chaque genre et, au sens le plus propre, de la quantité, car de là, il y a eu extension aux autres genres. Est mesure, en effet, ce par quoi la quantité est connue. La quantité, en tant que quantité, est connue par l'un ou par le nombre ; or tout nombre est connu par l'un ; en conséquence, toute quantité est connue, en tant que quantité, par l'un, et ce par quoi en premier la quantité est connue, c'est l'un en soi ; c'est pourquoi l'un est le principe du nombre en tant que nombre.

L'un comme mesure

Par suite, dans les autres cas aussi, on appelle mesure ce par quoi, en premier, chaque chose est connue, et la mesure de chaque chose est l'un en longueur, en largeur, en profondeur, en poids, en vitesse. De fait, le poids et la vitesse sont communs aux contraires, car chacun des deux a un double sens, par exemple le poids signifie ce qui exerce une pression d'une certaine quantité et ce qui exerce une pression excessive ; la vitesse signifie ce qui a un mouvement d'une certaine quantité et ce qui a un excès de mouvement, car il y a une vitesse même de ce qui est lent et un poids de ce qui est plus léger. Donc, dans tous ces cas, mesure et principe sont quelque chose d'un et d'indivisible puisque, même dans les lignes, on se sert du pied comme insécable. Partout, en effet, on cherche comme mesure une unité indivisible, c'est-à-dire le simple, soit en qualité, soit en quantité. Donc, là où, pense-t-on, il n'est possible ni de retrancher ni d'ajouter, là est la mesure exacte. C'est pourquoi la mesure du nombre est la plus exacte, puisqu'on pose l'unité comme complètement indivisible. Dans les autres cas, on imite une telle mesure. De fait, sur un stade, un talent et chaque mesure assez grande, une addition et une soustraction passeront plus inaperçues que sur une mesure plus petite. C'est pourquoi tout le monde prend comme mesure des liquides, des solides, du poids et de la grandeur, ce qui, en premier, n'admet ni addition ni soustraction perceptibles. Et on pense savoir la quantité quand on la sait au moyen de cette mesure et, bien sûr aussi, on mesure le mouvement par un mouvement simple et le plus rapide, car ce mouvement-là occupe le plus petit laps de temps ; c'est pourquoi, en astronomie, une telle unité est principe et mesure, car on admet que le mouvement uniforme et le plus rapide est celui du ciel, et on estime les autres par rapport à celui-là. En musique, l'unité est le demi-ton parce que c'est le plus petit intervalle ; dans le son articulé, c'est la lettre. Et toutes ces mesures sont une certaine unité en ce sens, non parce que l'un est quelque chose de commun, mais au sens où on l'a dit. D'autre part, la mesure n'est pas toujours une en nombre, mais il y en a parfois plusieurs, par exemple il y a deux sortes de demi-ton, non pour l'oreille, mais d'après les rapports, et il y a plusieurs sons articulés par lesquels nous mesurons ; la diagonale et le côté sont mesurés par deux unités, et aussi toutes les grandeurs.

En ce sens donc, l'un est la mesure de toutes choses parce que nous acquérons la connaissance des choses dont la substance est faite, en les divisant soit selon la quantité, soit selon la forme. Et l'un est indivisible pour cette raison que le premier en chaque chose est indivisible. Tout n'est pas indivisible de la même façon, par exemple le pied et l'unité, mais la dernière est complètement indivisible alors que l'autre doit être classé dans les indivisibles du point de vue de la sensation, comme on l'a déjà dit, car tout continu est sans doute divisible. La mesure est toujours du même genre que le mesuré. De fait, une grandeur est mesure des grandeurs et, selon chaque cas, une longueur est mesure d'une longueur, une largeur d'une largeur, un son articulé d'un son articulé, un poids d'un poids, une unité des unités. En effet, c'est ainsi qu'il faut concevoir la mesure, mais il ne faut pas dire qu'un nombre est mesure des nombres ; pourtant il le faudrait, si le cas était semblable. Or on ne l'estime pas semblable ; si on l'estimait semblable, ce serait comme si on estimait que la mesure des unités est non une unité, mais des unités ; or le nombre est une pluralité d'unités. Et nous disons que la science est la mesure des choses, tout comme la sensation, pour la même raison : nous acquérons par elles une connaissance, et cependant elles sont mesurées plus qu'elles ne mesurent. Mais ce qui nous arrive est comme si, mesurés par un autre, nous avions acquis la connaissance de notre taille par l'application de la coudée autant de fois sur nous. Protagoras prétend que la mesure de toutes choses est l'être humain, comme il dirait le savant ou celui qui a la sensation, et ceux-là parce qu'ils possèdent l'un la sensation, l'autre la science, dont nous disons qu'elles sont les mesures des substrats. Ainsi, sans rien dire qui vaille, on a l'air de dire quelque chose d'extraordinaire. Donc l'être de l'un est au plus haut point, si on définit selon le mot, une mesure, au sens le plus propre la mesure de la quantité, puis de la qualité, cela est évident. L'un sera tel, d'une part s'il est

indivisible selon la quantité, d'autre part s'il l'est selon la qualité. C'est pourquoi l'un est indivisible soit absolument, soit en tant qu'un.

L'un, comme l'être, a un sens différent selon chaque prédication

En ce qui concerne sa substance et sa nature, il faut chercher laquelle des deux est le mode d'existence de l'un, de même que nous avons examiné dans le livre sur les difficultés ce qu'est l'un et comment il faut le concevoir : l'un en soi est-il une substance, comme le soutiennent en premier les pythagoriciens et ensuite Platon, ou bien plutôt une nature en est-elle le substrat ? Et comment l'un doit-il se dire de sorte qu'il soit plus facile à connaître et plutôt au sens des philosophes de la nature ? En effet, l'un d'entre eux soutient que l'un est amitié, un autre qu'il est air, un autre qu'il est l'infini. Si donc aucun des universels ne peut être substance, comme on l'a dit dans les discussions sur la substance et sur l'être, il n'est pas non plus possible que l'être lui-même soit une substance, comme une unité à côté de la multiplicité, car il est un terme commun ; mais, s'il peut seulement être un prédicat, il est évident que l'un non plus ne peut être substance. En effet, l'être et l'un sont les prédicats les plus universels de tous. Il en résulte que les genres ne sont ni des natures ni des substances séparables des autres, et que l'un ne peut être un genre séparable, pour les mêmes raisons pour lesquelles ni l'être ni la substance ne le peuvent. En outre, il en est nécessairement de même pour toutes les prédications. L'être et l'un se disent en un nombre égal de sens. Par conséquent, puisque justement, dans les qualités, l'un est quelque chose et une certaine nature, et qu'il en va de même aussi dans les quantités, il faut évidemment chercher aussi en général ce qu'est l'un, tout comme on cherche ce qu'est l'être, puisqu'il ne suffit pas de dire que sa nature est l'un lui-même. Mais certes, dans les couleurs, l'un est une couleur, par exemple blanc ; ensuite, on voit bien que les autres couleurs viennent à être de celle- là et du noir, et que le noir est privation du blanc, comme aussi l'ombre est privation de lumière ; par conséquent, si les êtres étaient des couleurs, les êtres seraient aussi un nombre, mais de quoi ? Bien évidemment de couleurs, et l'un serait une certaine unité, par exemple le blanc. Semblablement aussi, si les êtres étaient des mélodies, ils seraient un nombre, de demi-tons bien sûr, mais leur substance ne serait pas un nombre ; et l'unité serait une certaine chose dont la substance ne serait pas l'un, mais demi-ton. De même aussi pour les sons articulés, les êtres seraient un nombre de lettres et l'un serait la voyelle.

Et s'ils étaient des figures rectilignes, ils seraient un nombre de figures et l'un serait le triangle. Le même raisonnement vaut aussi pour les autres genres. En conséquence, s'il est vrai qu'il y a des nombres et de l'un dans les affections, dans les qualités, dans les quantités et dans le mouvement, qu'en tous le nombre est un nombre de certaines choses et que l'un est un certain un, mais que sa substance n'est pas cet un lui-même, il est nécessaire qu'il en soit de même aussi pour les substances, car il en va de même pour tous les genres.

Donc l'un est une certaine nature en chaque genre et la nature d'aucun un n'est cet un lui-même, c'est évident. Mais, de même que, dans les couleurs, il faut chercher une couleur unique qui est l'un lui-même, de même, dans la substance aussi, il faut chercher une substance unique qui est l'un lui-même. Mais que l'un signifie en quelque sorte la même chose que l'être, c'est évident du fait qu'il suit les prédications avec un nombre égal de sens, sans être dans aucune (par exemple, il n'est ni dans la prédication du ce que c'est ni dans celle de la qualité, mais il est dans la même situation que l'être), et du fait que « un être humain unique » n'ajoute aucun autre prédicat à « être humain », tout comme l'être n'est pas pris à part de « quoi ? », « quel ? » ou « de quelle quantité ? », et comme l'être de l'un est l'être de chacune des prédications.

Un et multiple, identique, semblable, autre, différent

L'un et le multiple s'opposent d'un assez grand nombre de manières dont l'une est l'opposition de l'un et du multiple comme opposition de l'indivisible au divisible. En effet, d'un côté on appelle multiple le divisé ou le divisible, de l'autre on appelle un le non-divisé ou l'indivisible. Donc, puisqu'il y a quatre sortes d'opposition et que l'un des deux termes se dit d'après une privation, ce seront des contraires, et non des termes qu'on appelle contradictoires ni des termes qu'on appelle relatifs. L'un se dit et se révèle par son contraire, l'indivisible par le divisible, parce que ce qui tombe sous le sens, c'est plus le multiple et le divisible que l'indivisible, de sorte que le multiple est, pour l'énoncé, antérieur à l'indivisible à cause de la sensation. Appartiennent à l'un, comme nous en avons aussi dressé la liste dans la division des contraires, l'identique, le semblable, l'égal. Appartiennent à la multiplicité le différent, le dissemblable et l'inégal. Et, étant donné que identique se dit en plusieurs sens, en un sens nous parlons parfois d'identique en nombre, en un autre sens nous parlons d'identique s'il y a unité par l'énoncé de définition et par le nombre : par exemple, tu es un avec toi-même, par la forme et par la matière. En outre, nous parlons d'identique si l'énoncé de la substance première est un, par exemple les lignes droites égales sont identiques, de même que les quadrilatères égaux à angles égaux, bien qu'ils soient plusieurs ; mais l'égalité, en ceux-là, est unité.

Sont semblables les choses qui, n'étant pas identiques simplement ni sans différence selon leur substance composée, sont identiques selon la forme, comme le grand quadrilatère est semblable au plus petit et comme les lignes droites de longueur inégale, car ces lignes sont semblables, mais non simplement identiques. D'autre part, sont semblables les choses ayant la même forme, en lesquelles le plus et le moins sont possibles, et qui n'ont ni plus ni moins. D'autre part, si l'affection est la même et une par la forme, par exemple blanc, très intense ou moins, on dit que les choses sont semblables parce que leur forme est une. D'autre part, sont semblables les choses qui possèdent plus de qualités identiques que de qualités différentes, soit les qualités au sens simple, soit les qualités manifestes, par exemple l'étain est semblable à l'argent en tant que blanc, l'or au feu en tant que jaune et rouge. En conséquence, il est évident que « autre » et « dissemblable » se disent en plusieurs sens.

Et en un sens, autre est l'opposé de identique, c'est pourquoi toute chose, par rapport à toute chose, est soit identique soit autre. En un autre sens, c'est ce dont la matière et l'énoncé de définition ne sont pas un, c'est pourquoi tu es un autre que ton voisin. Troisième sens : autre comme dans les objets mathématiques. Donc, pour cette raison, autre ou identique se disent de tout relativement à tout, pour autant qu'on parle d'un et d'être. En effet, autre n'est pas le contradictoire de identique, c'est pourquoi il ne se dit pas des non-êtres (bien que « non identique » s'en dise), mais de tous les êtres. De fait, tout ce qui est être et un est naturellement ou un ou non un. Donc autre et identique sont opposés en ce sens, mais la différence est autre chose que l'altérité.

En effet, l'un et ce qui est autre que lui ne sont pas nécessairement différents en quelque chose, car tout ce qui est un être est soit autre soit identique ; au contraire, ce qui est différent de quelque chose est différent en quelque chose, d'où la conséquence nécessaire qu'il y a quelque chose d'identique en quoi réside la différence. Ce quelque chose d'identique est le genre ou l'espèce. En effet, tout ce qui est différent diffère par le genre ou par l'espèce : par le genre, pour les choses qui n'ont en commun ni la matière ni une génération de l'un en l'autre, par exemple toutes celles qui appartiennent à une autre figure de prédication ; par l'espèce, pour celles du même genre. On appelle genre l'identité dite selon la substance de choses différentes l'une de l'autre. Les contraires sont différents et la contrariété est une certaine différence. La justesse de cette supposition est évidente par l'induction. En effet, il est visible que tous sont différents, non seulement qu'ils sont autres, mais que les uns sont autres en genre, les autres

dans la même série de prédication, si bien qu'ils sont dans le même genre et identiques par le genre. On a défini ailleurs quelles choses sont identiques ou autres par le genre.

La contrariété est la plus grande différence

Puisqu'il est possible que les choses différentes entre elles diffèrent plus ou moins, il y a une différence qui est la plus grande et je l'appelle contrariété. Qu'elle soit la plus grande différence, c'est évident par induction. En effet, les choses qui diffèrent en genre n'ont pas de passage les unes vers les autres, mais sont les plus distantes et ne peuvent être comparées ; quant à celles qui diffèrent par l'espèce, leur génération part des contraires comme extrêmes et la distance entre les extrêmes est la plus grande, donc aussi entre les contraires. Mais de plus, ce qui est précisément le plus grand en chaque genre est complet. Le plus grand, c'est ce qui n'admet pas de dépassement, et ce qui est complet, c'est ce en dehors de quoi il n'y a rien à prendre. En effet, la différence complète est la différence accomplie (de même, les autres choses aussi sont dites complètes en ce qu'elles sont accomplies) et il n'y a rien en dehors de l'accomplissement, car il est l'extrême en tout et il contient tout ; c'est pourquoi il n'y a rien en dehors de l'accomplissement et ce qui est complet n'a besoin d'aucun complément. Donc la contrariété est la différence complète, cela est évident d'après ces considérations. D'autre part, étant donné qu'on parle des contraires en plusieurs sens, par suite, le mode de complétude variera dans le même sens que l'être des contraires aussi leur appartient.

Cela étant, on voit bien qu'il ne peut y avoir plusieurs contraires pour une seule chose (car il ne peut y avoir quelque chose de plus extrême que l'extrême ni plus de deux extrémités d'une distance unique) et, en général, si la contrariété est une différence et si la différence est entre deux choses, il en résulte que la différence complète l'est aussi. Nécessairement aussi, les autres définitions des contraires sont vraies, car la différence complète est la différence maximale. En effet, pour ce qui diffère par le genre comme pour ce qui diffère par l'espèce, il n'est pas possible de prendre plus à l'extérieur, car on a montré qu'il n'y a pas de différence relativement aux choses extérieures au genre ; c'est donc la plus grande des différences, et les choses qui diffèrent le plus dans le même genre sont des contraires, car la différence complète est la différence maximale entre ceux-ci. Celles qui diffèrent le plus dans le même contenant sont des contraires (car la matière est la même pour les contraires), ainsi que celles qui diffèrent le plus sous la même puissance (car la science qui traite d'un seul genre est une) ; en celles-là, la différence complète est la plus grande. La contrariété première est possession et privation ; cela n'est pas vrai de toute privation, car la privation se dit en plusieurs sens, mais c'est vrai de celle qui sera complète. Les autres contraires se diront selon ceux-là, soit parce qu'ils les possèdent, soit parce qu'ils les produisent ou sont capables de les produire, soit parce qu'ils sont des acquisitions ou des pertes de ces contraires ou d'autres.

Contrariété, contradiction, privation

Donc, si contradiction, privation, contrariété, relation sont des oppositions, si la première opposition est la contradiction, s'il n'y a aucun intermédiaire dans la contradiction, mais, s'il peut y en avoir entre les contraires, il est évident que contradiction et contrariété ne sont pas identiques ; pourtant la privation est une sorte de contradiction. En effet, ou ce qui est dans l'impossibilité totale de posséder ou ce qui ne possède pas ce qu'il lui est naturel de posséder est en état de privation, soit totalement, soit d'une manière limitée, car nous employons désormais « privation » en plusieurs sens, selon les distinctions opérées par nous ailleurs. Par conséquent, la privation est une sorte de contradiction ou une impuissance déterminée ou comprise dans ce qui est capable de la recevoir. C'est pourquoi il n'y a pas d'intermédiaire dans la contradiction, mais il y en a dans une privation, car tout est égal ou n'est pas égal, mais il n'est pas vrai que

tout est égal ou inégal, sinon seulement dans ce qui est capable de recevoir l'égalité. Si donc les générations viennent à être, pour la matière, à partir des contraires et si elles viennent à être soit de la forme et de la possession de la forme, soit d'une certaine privation de forme et d'aspect, il est évident que toute contrariété sera une privation, mais que toute privation ne sera peut-être pas une contrariété, et la raison en est que ce qui a été privé peut avoir été privé de plusieurs façons. En effet, les extrêmes d'où viennent les changements, ce sont les contraires. On peut voir cela aussi par l'induction, car toute contrariété comprend une privation comme l'un des deux contraires, mais ce n'est pas de la même façon pour tous. En effet, l'inégalité est privation d'égalité, la dissemblance de ressemblance, le vice de vertu. Mais il y a une différence, comme on l'a déjà dit, soit qu'il y ait seulement privation, soit qu'il y ait privation à un moment donné ou dans une certaine partie (par exemple, si c'est à un certain âge ou dans la partie principale) ou complètement. C'est pourquoi soit il y a des intermédiaires entre les contraires et il existe un humain ni bon ni méchant, soit il n'y en a pas, mais un nombre est nécessairement pair ou impair. En outre, certains contraires ont leur substrat déterminé, les autres non. Par conséquent, on voit bien que toujours l'un des deux contraires se dit selon une privation ; mais il suffit que ce soit vrai des premiers, c'est-à-dire des genres des contraires, par exemple l'un et le multiple, car les autres se ramènent à ceux-là.

Aucune contrariété n'est un intermédiaire : difficultés du cas de l'égal

Puisqu'une chose a un seul contraire, on sera en difficulté pour dire comment l'un s'oppose au multiple et l'égal au grand et au petit. En effet, dans une opposition, nous disons toujours « lequel des deux », par exemple « lequel des deux : blanc ou noir ? », « lequel des deux : blanc ou non blanc ? » (nous ne disons pas « lequel des deux : être humain ou blanc ? », sauf en faisant une supposition et en cherchant à savoir par exemple lequel des deux est venu, Cléon ou Socrate. Mais cette question-là n'a de nécessité dans aucun genre. Pourtant elle est venue du genre ; en effet, seuls les opposés ne peuvent exister en même temps dans le genre, incompatibilité dont on se sert, même dans ce cas, en demandant « lequel des deux est venu ? », car s'ils pouvaient être venus ensemble, la question serait risible. Or, s'ils le pouvaient, même ainsi on tombe pareillement sur une opposition, celle de l'un et du multiple, par exemple « les deux sont-ils venus ou l'un des deux ? »). Si donc, dans les opposés, on cherche toujours « lequel des deux », si d'autre part on demande « est-ce plus grand, ou plus petit » ou « est-ce égal », quelle est l'opposition de l'égal par rapport à ces deux termes ? Car il n'est le contraire ni de l'un des deux seulement ni des deux à la fois. En effet, pourquoi serait-il le contraire du plus grand plutôt que du plus petit ? De plus, l'égal est le contraire de l'inégal, de sorte qu'il sera le contraire de plus d'une chose. Mais, si l'inégal veut dire la même chose que les deux à la fois, l'égal serait opposé aux deux à la fois (et la difficulté vient au secours de ceux qui prétendent que l'inégal est une dyade), mais il s'ensuit qu'une seule chose est contraire à deux, ce qui est impossible. De plus, l'égal est manifestement intermédiaire entre le grand et le petit, mais il est manifeste d'autre part qu'aucune contrariété n'est un intermédiaire ni ne peut l'être de par sa définition. De fait, la contrariété ne sera pas complète si elle est intermédiaire de quelque chose, mais plutôt elle contient toujours un intermédiaire à l'intérieur d'elle-même. Il reste donc que l'égal s'oppose soit comme négation, soit comme privation. Or il ne peut s'opposer à l'un des deux, car pourquoi au grand plutôt qu'au petit ? Ainsi donc, il est négation privative des deux à la fois et c'est pourquoi « lequel des deux ? » se dit relativement à l'un et l'autre à la fois, mais non relativement à l'un des deux, par exemple : « est-ce plus grand ou égal ? » ou : « est-ce égal ou plus petit ? », mais il y a toujours trois termes.

D'autre part, il n'y a pas nécessairement privation, car il n'est pas vrai que tout ce qui n'est ni plus grand ni plus petit soit égal, mais cela est vrai de ce qui a par nature ces qualités. L'égal est donc ce qui n'est ni grand ni petit, bien qu'il soit dans sa nature d'être grand ou petit. Et il est

opposé aux deux à la fois comme négation privative et c'est pourquoi il est un intermédiaire. Et ce qui n'est ni bon ni mauvais s'oppose aux deux à la fois, mais n'a pas de nom (car chacun des deux se dit en plusieurs sens et ce à quoi ils s'appliquent n'est pas un), alors qu'il y aurait plutôt un nom de ce qui n'est ni blanc ni noir. Pourtant, on ne dit pas non plus que cela est un, mais les choses pour lesquelles cette négation se dit privativement sont définies en quelque façon, car il est nécessaire que ce soit gris ou jaune ou autre chose de tel. En conséquence, il n'y a rien de correct dans le reproche de ceux qui trouvent juste que tout se dise de la même façon, si bien que ce qui n'est ni chaussure ni main serait intermédiaire entre la chaussure et la main, puisque justement aussi ce qui n'est ni bien ni mal est intermédiaire entre le bien et le mal, comme s'il devait y avoir un intermédiaire dans tous les cas. Or cela n'arrive pas nécessairement. En effet, dans un cas, la négation conjointe porte sur des opposés qui ont un intermédiaire et une distance naturels ; dans l'autre, il n'y a pas de différence, car les choses qui ont les négations conjointes ne sont pas dans le même genre, de sorte que leur substrat n'est pas un.

Autre difficulté dans l'opposition de l'un et du multiple

On pourrait pareillement avoir une difficulté à propos de l'un et du multiple. En effet, si le multiple s'oppose à l'un simplement, il s'ensuit quelques impossibilités, car l'un sera une petite quantité ou un petit nombre, puisque le multiple s'oppose aussi au petit nombre. De plus, deux est multiple, s'il est vrai que le double est un multiple et se dit selon le deux. Par conséquent, un est un petit nombre. Relativement à quoi, en effet, deux est-il multiple, sinon relativement à un, c'est-à-dire au petit nombre, car il n'y a rien de plus petit ?

De plus, si beaucoup et peu sont dans la pluralité comme long et court dans la longueur, si ce qui est beaucoup est aussi multiple et si ce qui est multiple est beaucoup (à moins qu'il n'y ait vraiment quelque différence dans un continu facile à délimiter), le petit nombre sera une pluralité, d'où il résulte que un est une pluralité, s'il est vrai qu'il est aussi un petit nombre ; et il l'est nécessairement si deux est multiple. Mais peut-être multiple se dit-il aussi, en un certain sens, de beaucoup, mais avec une différence : par exemple il y a beaucoup d'eau, mais l'eau n'est pas multiple. Pourtant multiple se dit de tout ce qui est divisible, en un sens si c'est une pluralité en excès, soit simplement, soit relativement (et le petit nombre, de la même façon, est une pluralité par défaut), d'autre part, si c'est une pluralité au sens de nombre, pluralité qui aussi s'oppose seulement à l'un.

En effet, nous disons « un et multiple » tout comme si on disait « un et des uns » ou « blanc et des blancs », et les choses mesurées par rapport à la mesure. C'est en ce sens aussi que se disent les multiples, car chaque nombre est multiple parce qu'il est plusieurs unités et que chacun est mesurable par l'unité et comme l'opposé de un, non du petit nombre. Donc, en ce sens, deux aussi est multiple ; or il n'est pas comme une pluralité en excès, relativement ou simplement, mais comme première pluralité. Deux est un petit nombre simplement, car il est la première pluralité par défaut. C'est aussi pourquoi Anaxagore s'est mis dans son tort quand il a dit que toutes choses sont à la fois infinies en pluralité et en petitesse ; il aurait dû dire « et par leur petit nombre » au lieu de « et en petitesse », car elles ne sont pas infinies par leur petit nombre, puisque ce n'est pas un qui fait le petit nombre, comme le prétendent certains, mais c'est deux. Donc un et multiple dans les nombres s'opposent comme mesure à mesurable ; ces derniers sont comme les relatifs qui ne sont pas des relatifs par soi. Nous avons expliqué ailleurs que relatif se dit en deux sens, soit comme des contraires, soit comme la relation de la science à son objet, du fait qu'autre chose se dit relativement à lui. D'autre part, rien n'empêche un d'être plus petit qu'une chose quelconque, par exemple que deux, car il n'est pas vrai, s'il est plus petit, qu'il soit aussi une petite quantité. La pluralité est comme le genre du nombre ; en effet, un nombre est une pluralité mesurable par un ; un et le nombre sont en quelque sorte opposés, non comme contraires, mais comme on l'a dit de certains des relatifs, car ils s'opposent en tant que

mesure et mesurable ; c'est pourquoi tout ce qui est un n'est pas nombre, par exemple s'il s'agit d'un indivisible. La science qu'on dit pareillement relative au connaissable ne s'avère pas l'être dans le même sens. De fait, on pourrait être d'avis que la science est la mesure et que le connaissable est le mesuré, mais il se trouve que toute science est connaissable alors que tout connaissable n'est pas science parce que, d'une certaine façon, la science est mesurée par le connaissable. Quant à la pluralité, elle n'est ni le contraire de la petite quantité (dont le contraire est beaucoup, comme une pluralité qui excède pour une pluralité qu'elle excède), ni le contraire de l'un, en tous les sens de ce terme ; mais elle est le contraire de l'un d'une part, comme on l'a dit, parce qu'elle est divisible alors que un est indivisible, d'autre part, parce qu'ils sont relatifs, comme la science est relative au connaissable, si la pluralité est un nombre et l'un une mesure.

Les intermédiaires et les contraires

Puisqu'il peut exister un intermédiaire entre les contraires et qu'il en existe pour certains contraires, les intermédiaires viennent nécessairement des contraires. En effet, tous les intermédiaires sont dans le même genre que les contraires dont ils sont les intermédiaires. Nous appelons intermédiaire tout ce en quoi doit d'abord, nécessairement, changer ce qui change, par exemple si on passait par le plus petit intervalle de la note la plus grave de la lyre à la plus haute, on arrivera d'abord aux sons intermédiaires et si, dans les couleurs, on passait du blanc au noir, on arrivera au pourpre et au gris avant d'arriver au noir, et ainsi de suite. Changer d'un genre à un autre genre (par exemple d'une couleur à une figure) n'est pas possible, sauf par coïncidence. Ainsi les intermédiaires sont nécessairement dans le même genre les uns que les autres, et dans le même genre que les contraires dont ils sont les intermédiaires. Mais d'autre part, les intermédiaires sont tous intermédiaires entre des opposés, car un changement est possible à partir de ceux-là seuls suivant leur propre nature ; ainsi il ne peut y avoir d'intermédiaire entre des choses non opposées, car il y aurait changement aussi à partir de choses non opposées. Parmi les opposés, il n'y a pas d'intermédiaire pour la contradiction, c'est-à-dire que la contradiction est une opposition dont l'une des deux parties est présente dans une chose quelle qu'elle soit, sans aucun intermédiaire ; du reste des opposés, les uns sont les relatifs, d'autres la privation et d'autres les contraires. Parmi les opposés relatifs, tous ceux qui ne sont pas des contraires n'ont pas d'intermédiaire ; la raison en est qu'ils ne sont pas dans le même genre. En effet, quel intermédiaire entre la science et le connaissable ? Mais il y en a entre le grand et le petit. Si les intermédiaires sont dans le même genre, comme on l'a montré, et s'ils sont intermédiaires entre des contraires, ils doivent nécessairement être formés à partir de ces contraires. En effet, ou bien ils appartiendront à un genre ou bien à aucun. Et s'il est vrai qu'un genre est constitué de telle façon qu'il y ait quelque chose d'antérieur aux contraires, les différences qui produisent les formes contraires comme espèces d'un genre seront des contraires antérieurs à ces espèces, car les espèces viennent du genre et des différences ; par exemple, si blanc et noir sont des contraires et si l'un est la couleur qui dissocie et l'autre la couleur qui comprime, ces différences, ce qui dissocie et ce qui comprime, sont antérieures, de sorte que ces contraires sont des contraires antérieurs les uns aux autres. Mais pourtant, ce qui diffère par contrariété est davantage contraire, et ce qui reste, c'est-à-dire les intermédiaires, viendra du genre et des différences ; par exemple, il faut que toutes les couleurs qui sont intermédiaires entre blanc et noir soient énoncées à partir du genre (la couleur est un genre) et de certaines différences. Or ces différences ne seront pas les premiers contraires, sinon, chaque couleur sera ou blanc ou noir ; donc elles seront autres ; elles seront donc intermédiaires entre les premiers contraires, et les premières différences seront ce qui dissocie et ce qui comprime. Par conséquent, il faut chercher tous ces premiers contraires qui ne sont pas dans un genre et se demander de quoi résultent leurs intermédiaires, car il est nécessaire que les contraires qui sont dans le même genre soient formés de choses non composées avec le genre ou qu'ils soient

incomposés. Les contraires ne sont donc pas composés les uns des autres, de sorte qu'ils sont des principes ; quant aux intermédiaires, ils sont tous composés ou aucun ne l'est. Des contraires il vient à être quelque chose, de sorte que le changement aboutira à cette chose avant d'aboutir aux contraires, car cette chose sera moins que l'un et plus que l'autre ; ainsi donc, ce sera aussi un intermédiaire entre les contraires. Et les autres intermédiaires sont donc tous composés, car ce qui est plus que l'un et moins que l'autre est en quelque sorte composé de ces choses dont on dit qu'elles sont plus que l'un et moins que l'autre. Mais, puisqu'il ne peut y avoir d'autres choses antérieures aux contraires dans un même genre, les intermédiaires résulteront tous des contraires, de sorte que tout ce qui est ensuite, les contraires et les intermédiaires, viendra des premiers contraires. Donc les intermédiaires sont tous dans le même genre, ils sont intermédiaires entre les contraires et ils sont tous composés des contraires, cela est évident.

Le genre est la matière des espèces

Ce qui se différencie en espèces est différent d'une autre chose et doit appartenir à deux choses à la fois, par exemple, si le genre animal se différencie par l'espèce, les deux espèces doivent être des animaux. Il est donc nécessaire que les choses qui diffèrent par l'espèce soient dans le même genre, car voici ce que j'appelle genre : ce par quoi deux choses ont un seul et même énoncé et qui ne comporte pas de différence par coïncidence, qu'on le conçoive comme matière ou autrement. En effet, non seulement il faut qu'il existe le caractère commun, par exemple que les deux choses soient des animaux, mais aussi que ce caractère commun, l'animal lui-même, soit différent pour chacune des deux, par exemple que l'une soit un cheval, l'autre un humain ; c'est pourquoi ce caractère commun est, par l'espèce, différent pour l'une de ce qu'il est pour l'autre. Une chose sera alors, par soi, cet animal-ci, une autre celui-là, par exemple l'une un cheval, l'autre un humain. Ainsi donc cette différence est nécessairement une altérité du genre, car j'appelle différence du genre une altérité qui fait que ce genre lui-même est autre. Ainsi, ce sera une contrariété (cela est évident aussi par induction), car tout se divise par les opposés, et on a prouvé que les contraires sont dans le même genre. En effet, la contrariété, disions-nous, est une différence complète et toute différence par l'espèce est différence d'une chose en un point, de sorte que cette chose est la même dans les deux cas et est leur genre. C'est pourquoi sont dans la même série de prédication tous les contraires qui sont différents par l'espèce et non par le genre ; ils sont différents les uns des autres au plus haut point (car la différence est complète) et ils ne viennent pas à être ensemble. Ainsi donc la différence est une contrariété. Voici donc ce qu'est l'être des choses différentes par l'espèce : c'est être dans le même genre et contenir une contrariété, tout en étant indivisibles (identiques par l'espèce sont tous les êtres qui ne contiennent pas de contrariété, tout en étant indivisibles). En effet, dans la division, même dans les intermédiaires se produisent des contrariétés avant qu'on en arrive aux indivisibles. Il est clair, par conséquent, que, relativement à ce qu'on appelle genre, aucune des formes comme espèces d'un genre n'est ni la même que lui, ni autre, par la forme (c'est normal, car la matière se révèle par négation et le genre est la matière de ce dont on dit qu'il est le genre, non au sens du genre des Héraclides, mais au sens du genre qui est dans la nature d'un être) et aucune n'est relative à ce qui n'est pas dans le même genre, mais elle en différera par le genre, alors qu'elle différera par l'espèce de ce qui est dans le même genre. En effet, la différence de ce qui diffère par l'espèce est nécessairement contrariété ; cette contrariété n'appartient qu'aux êtres qui sont dans le même genre.

Tous les contraires ne font pas une espèce différente

On pourrait trouver une difficulté à dire pourquoi la femme ne diffère pas de l'homme par l'espèce, alors que la femelle et le mâle sont des contraires et que la différence est une

contrariété, et pourquoi l'animal femelle et l'animal mâle ne sont pas différents par l'espèce. Pourtant, cette différence est une différence de l'animal par soi, non comme la blancheur ou la noirceur, mais la femelle comme le mâle existent en tant qu'animaux. Cette difficulté est à peu près la même que celle qui consiste à se demander pourquoi telle contrariété fait des êtres différents par l'espèce, telle autre non, par exemple, pourquoi pédestre et ailé en font, blancheur et noirceur non. Est-ce parce que les uns sont des affections propres au genre et que les autres le sont moins ? Et puisqu'il y a d'un côté une forme, de l'autre une matière, toutes les contrariétés qui sont dans la forme font une différence en espèce, alors que toutes celles qui sont dans ce qui est pris avec la matière n'en font pas. C'est pourquoi ni la blancheur ni la noirceur d'un être humain ne font une différence et il n'y a pas, selon l'espèce, de différence entre un humain blanc et un humain noir, pas même si on donne à chacun un seul nom. En effet, l'humain est pris comme matière et la matière ne fait pas de différence, car les êtres humains ne sont pas non plus des espèces de l'humain pour cette raison-là. Pourtant, les chairs et les os qui forment tel ou tel sont différents, mais si le composé est différent, il n'est pas différent par l'espèce parce qu'il n'y a pas de contrariété dans la forme ; « être humain » est le dernier indivisible. Callias est la forme avec la matière, et celui qui est blanc est donc un être humain, parce que Callias est blanc ; l'humain est donc blanc par coïncidence. Un cercle de bronze et un cercle de bois ne sont donc pas non plus différents en espèce ; et si un triangle de bronze et un cercle de bois diffèrent en espèce, ce n'est pas non plus à cause de leur matière, mais parce que, dans leur forme, réside une contrariété. Est-ce que la matière ne rend pas les choses autres en espèce, parce qu'elle est différente d'une certaine façon, ou bien est-il possible qu'elle les rende autres ? Pourquoi, en effet, ce cheval-ci est-il différent en espèce de cet humain-ci ? Leur forme est pourtant associée à la matière. Ou bien est-ce parce qu'une contrariété réside dans leur forme ? Et, en effet, il y en a une entre être humain blanc et cheval noir, et c'est bien une contrariété par l'espèce, mais non en tant que l'un est blanc et l'autre noir, puisque, même si les deux étaient blancs, ils seraient quand même différents par l'espèce. Le mâle et la femelle sont des affections propres à l'animal, non selon la substance, mais dans la matière et dans le corps. C'est pourquoi la même semence, affectée d'une certaine affection, fait naître une femelle ou un mâle. Donc, ce qu'est l'altérité par l'espèce et pourquoi certaines choses, et non d'autres, sont autres par l'espèce, voilà qui est dit.

Corruptible et incorruptible sont différents par le genre

Puisque les contraires sont différents par la forme et que le corruptible et l'incorruptible sont des contraires (car la privation est une impuissance déterminée), il est nécessaire que le corruptible et l'incorruptible soient différents par le genre. Jusqu'à maintenant donc, nous avons parlé des noms universels eux-mêmes ; en conséquence, on pourrait croire que n'importe quelle chose incorruptible n'est pas nécessairement différente par la forme de n'importe quelle chose corruptible, pas plus qu'une chose blanche d'une noire. En effet, il est possible que ce soit la même chose et en même temps s'il s'agit d'un des universels, comme l'être humain peut être blanc ou noir ; et s'il s'agit des singuliers, de fait, le même peut être, mais non en même temps, blanc ou noir ; pourtant blanc est le contraire de noir. Mais, parmi les contraires, les uns sont la propriété de certaines choses par coïncidence, par exemple ceux dont on vient de parler et beaucoup d'autres ; c'est impossible pour les autres, au nombre desquels le corruptible et l'incorruptible, car rien n'est corruptible par coïncidence. La propriété coïncidente peut ne pas être propriété des êtres, alors que le corruptible fait partie des propriétés nécessaires des choses dont il est propriété ; ou alors, une seule et même chose sera corruptible et incorruptible, s'il est possible que le corruptible n'en soit pas la propriété. Donc il est nécessaire ou bien que le corruptible soit la substance ou bien qu'il se trouve dans la substance de chacun des corruptibles. Le même raisonnement vaut aussi pour l'incorruptible, car les deux sont au nombre des propriétés nécessaires. Donc, ce pour quoi et selon quoi premièrement une chose est corruptible,

une autre incorruptible, contient une opposition, de sorte qu'elles sont nécessairement différentes par le genre. Ainsi il est clair qu'il ne peut exister de formes telles que celles dont parlent certains, car il y aura aussi d'un côté l'être humain corruptible et de l'autre l'être humain incorruptible. Pourtant ils disent que les formes sont, par l'espèce, identiques aux choses quelconques, et non homonymes. Or il y a plus de distance entre les choses qui diffèrent par le genre qu'entre celles qui diffèrent par l'espèce.

Autre formulation de l'aporie de B

Que la sagesse soit une science qui traite des principes, c'est évident depuis le début où l'on a distingué les difficultés concernant les assertions des autres au sujet des principes ; mais on pourrait être en difficulté sur la question de savoir s'il faut concevoir la sagesse comme une seule science ou comme plusieurs. En effet, si l'on conçoit que c'est une seule science, une seule science est certes toujours science des contraires, or les principes ne sont pas contraires ; mais, si ce n'est pas une seule science, quelles sciences faut-il poser comme sagesse ? En outre, faut-il que l'étude des principes démonstratifs relève d'une seule science ou de plusieurs ? En effet, si elle relève d'une seule science, pourquoi de cette science plutôt que de n'importe laquelle ? Mais, si elle relève de plusieurs, lesquelles faut-il poser comme telles ? De plus, est-ce la science de toutes les substances ou non ? De fait, si ce n'est pas de toutes, il est difficile d'expliquer desquelles, mais, s'il y a une seule science de toutes les substances, on ne voit pas bien comment la même science peut être science de plusieurs substances.

En outre, porte-t-elle seulement sur les substances ou aussi sur les coïncidents par soi ? En effet, s'il y a démonstration du moins des coïncidents par soi, il n'y en a pas des substances. Or, si ce sont deux sciences différentes, quelle est chacune d'elles et laquelle est la sagesse ? De fait, en tant que démonstrative, c'est la science des coïncidents par soi qui est la sagesse, et en tant que science des choses premières, c'est la science des substances.

Mais il ne faut pas non plus poser que la science recherchée porte sur les causes énoncées dans nos traités sur la nature (en effet, elle ne concerne pas la fin, car c'est le bien, et le bien est du domaine de la pratique et des êtres en mouvement ; et c'est le premier moteur, car tel est l'accomplissement, mais il n'y a pas de premier moteur dans les êtres immobiles) et, en général, il y a une difficulté pour savoir si enfin la science recherchée maintenant porte sur les substances sensibles ou non, et si elle porte plutôt sur certaines autres substances. De fait, si elle portait sur d'autres, ce serait ou sur les Formes ou sur les objets mathématiques. Les Formes n'existent pas, c'est évident ; mais on a quand même la difficulté de savoir, même si on pose leur existence, pourquoi donc il n'en va pas de même pour les objets mathématiques et pour les autres choses dont il y a des Formes. Je veux dire qu'ils posent les objets mathématiques entre les Formes et les choses sensibles, comme une troisième sorte d'êtres en dehors des Formes et des choses d'ici-bas, alors qu'il n'y a ni troisième homme ni troisième cheval en dehors de celui qui est en soi et des singuliers ; si, au contraire, ces intermédiaires n'existent pas de la façon dont ils le disent, quelles sortes de choses faut-il poser comme objet d'étude du mathématicien ? En effet, ce ne sont assurément pas les choses d'ici-bas, car aucune d'elles n'est telle que celles que recherchent les sciences mathématiques. La science recherchée maintenant ne porte certes pas non plus sur les objets mathématiques, car aucun d'eux n'est séparable. Elle n'est pas non plus science des substances sensibles, car elles sont corruptibles. En général, on peut se demander à quelle sorte de science il appartient de distinguer les difficultés concernant la matière des objets mathématiques ; car ce n'est pas à la physique, parce que toute l'occupation du physicien tourne autour des choses qui ont en elles un principe de mouvement et de repos ; ce n'est pas non plus à la science qui examine la démonstration et la science, car c'est cela même qui est le genre sur lequel elle mène sa recherche. Il reste donc que la philosophie que nous avons en vue fasse elle-même l'examen de cette question.

Autre formulation de l'aporie B

On pourrait se demander s'il faut poser que la science recherchée tourne autour des principes que certains appellent éléments ; mais tout le monde admet que ces éléments sont des

constituants des composés. On serait plutôt d'avis que la science recherchée doit être science des universels, car toute définition et toute science l'est des universels et non des genres derniers, si bien qu'elle serait ainsi science des genres premiers. Ces genres seraient l'être et l'un, car on pourrait concevoir qu'ils sont au plus haut point ce qui embrasse tous les êtres et ce qui convient à des principes, parce que l'être et l'un sont premiers par nature. En effet, s'ils sont détruits, le reste aussi est supprimé avec eux, car tout est être et un. Mais du fait que, nécessairement, les différences participent d'eux si on les pose comme genres, alors qu'aucune différence ne participe de son genre, de ce fait il ne semblerait pas qu'il faille les poser comme genres et comme principes. De plus, si le plus simple est plus principe que ce qui l'est moins, et si les espèces dernières parmi celles qui viennent du genre sont plus simples que leur genre (car elles sont indivisibles, alors que les genres se divisent en plusieurs espèces différentes), il semblerait que les espèces sont plus principes que les genres. Mais, du fait que les espèces sont supprimées en même temps que les genres, les genres conviennent davantage comme principes, car ce qui entraîne autre chose dans sa suppression est un principe. Les questions qui font difficulté sont donc celles-là, et aussi d'autres de cet ordre.

Autre formulation des apories de B

De plus, faut-il poser quelque chose à côté des singuliers ou non et, s'il ne le faut pas, la science recherchée est-elle science des singuliers ? Mais ils sont en nombre infini. Ce qui assurément est à côté des singuliers, ce sont des genres ou des espèces, mais la science recherchée maintenant n'est science d'aucun des deux, car on a dit pourquoi cela est impossible. Et en effet, en général, il y a difficulté pour savoir s'il faut concevoir qu'il y a une substance séparable à côté des substances sensibles (c'est-à-dire celles d'ici-bas) ou qu'il n'y en a pas, mais que ce sont les substances sensibles qui sont les êtres et que la sagesse porte sur elles ? De fait, nous semblons chercher une autre substance et c'est ce que nous avons en vue, je veux dire : voir s'il existe quelque chose, séparable par soi et n'appartenant à aucune des substances sensibles. De plus, s'il existe, à côté des substances sensibles, une certaine autre substance, à côté de quelles substances sensibles faut-il en poser l'existence ? En effet, pourquoi la placera-t-on à côté des humains ou des chevaux ou d'autres animaux plutôt que des êtres inanimés en général ? Imaginer d'autres substances éternelles, en nombre absolument égal aux substances sensibles et corruptibles, paraîtra tomber hors de toute vraisemblance. Mais, si le principe recherché maintenant n'est pas séparable des corps, quel autre principe posera-t-on plutôt que la matière ? Cette matière n'existe absolument pas en acte, elle existe en puissance. On serait plutôt d'avis que la forme, c'est-à-dire l'aspect, est un principe plus important que cette matière, mais la forme est corruptible : par conséquent, il n'existe absolument pas de substance éternelle, séparable et par soi. Or cela est absurde, car son existence est probable et elle est recherchée de presque tous les meilleurs esprits, dans la pensée qu'il existe un principe et une substance de cette sorte. Comment, en effet, y aura-t-il un ordre s'il n'y a pas quelque chose d'éternel, de séparable et de permanent ?

De plus, s'il est vrai qu'il existe une certaine substance et un certain principe tels, par nature, que celui que nous recherchons maintenant, et que c'est le principe unique de toutes choses, et le même pour les choses éternelles que pour les corruptibles, il y a une difficulté à savoir pourquoi donc, le principe étant le même, certaines des choses qui dépendent du principe sont éternelles alors que les autres ne sont pas éternelles, car c'est absurde. Mais, s'il y a un principe pour les choses corruptibles, un autre pour les choses éternelles, si celui des choses corruptibles est, lui aussi, éternel, nous aurons la même difficulté ; car pourquoi, si le principe est éternel, les choses qui dépendent du principe ne sont-elles pas, elles aussi, éternelles ? Mais, s'il est corruptible, un autre en devient le principe, et un autre de celui-là, et cela ira à l'infini. Si, à l'inverse, on pose comme principes ceux qui paraissent au plus haut point immobiles, l'être et

l'un, d'abord, si aucun de ces deux principes ne signifie un ceci ni une substance, comment seront-ils séparables et par soi ? Tels sont pourtant les principes éternels et premiers que nous cherchons. Si vraiment chacun des deux principes indique un ceci et une substance, tous les êtres sont des substances, car l'être est prédicat de tous les êtres (et l'un l'est aussi d'un certain nombre) ; mais il est faux de dire que tous les êtres sont substance. De plus, dans le cas de ceux qui disent que l'un est le premier principe et qu'il est une substance, qui, de l'un et de la matière, font naître en premier le nombre, et qui affirment que ce nombre est substance, comment ce qu'ils disent peut-il être vrai ? En effet, comment faut-il penser que la dyade et chacun des autres nombres composés sont un ? Car, sur ce point, ils ne disent rien et il n'est pas facile d'en parler. Si vraiment on pose comme principes les lignes et ce qui s'y rattache, je veux dire les surfaces premières, ces choses-là, en tout cas, ne sont pas des substances séparables, mais des sections et des divisions, les unes des surfaces, les autres des corps, les points des lignes ; et en outre, elles sont les limites de ces mêmes surfaces et corps ; toutes ces choses existent dans d'autres et aucune n'est séparable. En outre, comment faut-il concevoir qu'il y a une substance de l'un et du point ? Car de toute substance il y a génération, mais non du point, puisque le point est une division.

D'autre part, il se présente une difficulté du fait que toute science est science des universels et d'une chose de telle qualité, alors que la substance n'est pas au nombre des universels, et qu'elle est plutôt un ceci et séparable : donc, si la science porte sur les principes, comment faut-il concevoir que le principe est substance ? De plus, y a-t-il ou non quelque chose à côté du composé (je veux dire la matière et ce qui est avec) ? Si c'est non, tout ce qui est dans une matière est corruptible ; mais, s'il y a quelque chose, ce sera la forme c'est-à-dire l'aspect. Donc, pour quelles choses est-ce le cas, et pour lesquelles ne l'est-ce pas, c'est difficile à déterminer ; pour certaines choses, il est clair que la forme n'est pas séparable, par exemple pour une maison. De plus, les principes sont-ils les mêmes par l'espèce ou par le nombre ? Car s'ils sont un par le nombre, toutes les choses seront identiques.

Autre formulation des analyses de Γ

Par suite, la science du philosophe est la science de l'être, en tant qu'être, pris en totalité et non partiellement, mais l'être se dit en plusieurs sens et non d'une seule façon. Si donc l'être se dit par homonymie, sans rien de commun, il ne dépend pas d'une seule science, car il n'y a pas un genre unique de telles choses ; mais, s'il y a quelque chose de commun, il dépendra d'une seule science. En fait, il se dit, semble-t-il, dans le sens qu'on a indiqué, comme « médical » et « sain », car nous disons aussi l'un et l'autre de plusieurs façons. Chacun d'eux se dit de cette façon en ce qu'il se rapporte, d'une certaine manière, soit à la science médicale, soit à la santé, soit c'est un autre cas, mais chacun se rapporte à un même terme. En effet, on appelle « médical » un discours ou un couteau parce que l'un est issu de la science médicale et que l'autre lui est utile.

« Sain » se dit de la même manière, car une chose est dite saine, soit parce qu'elle signifie la santé, soit parce qu'elle la produit. Il en va de même aussi pour tout le reste. Ainsi donc, l'être dans son ensemble aussi se dit de la même manière. En effet, c'est parce qu'elle est, de l'être en tant qu'être, soit une affection, soit une manière d'être, soit une disposition, soit un mouvement, soit quelque autre chose de tel, qu'on appelle chacune de ces choses un être. Puisqu'il se produit, pour tout être, un rattachement à une chose une et commune, chacune des contrariétés aussi sera rattachée aux premières différences et contrariétés de l'être, que les premières différences de l'être soient le multiple et l'un, ou la ressemblance et la dissemblance, ou d'autres ; tenons, en effet, l'examen de ces différences pour achevé. Peu importe qu'on rattache l'être à l'être ou à l'un. Et en effet, même s'ils ne sont pas identiques, mais autres, du moins sont-ils transposables, car, d'une certaine manière, l'un est également être et l'être est un.

Puisqu'il appartient à une seule et même science d'examiner tous les contraires et que chacun d'eux se dit par privation (il serait toutefois difficile de dire comment certains se disent par privation, ceux qui admettent un terme moyen, comme l'injuste et le juste), pour tous les contraires de cette sorte sans exception, il faut poser que la privation n'est pas privation de la définition tout entière, mais de sa dernière forme ; par exemple, si le juste est celui qui, par une certaine manière d'être, obéit aux lois, l'injuste ne sera pas celui qui est complètement privé de la définition tout entière, mais celui qui manque à l'obéissance aux lois d'un certain point de vue, et c'est par là que la privation lui appartiendra, et il en sera ainsi de tout le reste.

Le mathématicien fait porter son étude sur des objets obtenus par abstraction, car, dans son étude, il supprime toutes les qualités sensibles (par exemple le poids, la légèreté, la dureté et son contraire, et aussi le chaud et le froid et les autres contrariétés sensibles), il ne garde que la quantité et le continu, en une, deux ou trois dimensions et il étudie les affections de ces objets en tant qu'elles sont des quantités et des continus, et non d'un autre point de vue. Pour certains objets, il examine leurs positions réciproques et leurs propriétés, pour d'autres leur commensurabilité et leur incommensurabilité, pour d'autres leurs proportions, mais pourtant, nous admettons que tous relèvent d'une seule et même science, la géométrie. C'est exactement de la même manière que procède aussi l'étude de l'être, car les coïncidents par soi de l'être, dans la mesure où il est un être, et ses contrariétés en tant qu'être, il ne revient pas à une autre science que la philosophie de les étudier. En effet, on attribuerait à la physique l'étude des êtres, non en tant qu'êtres, mais en tant qu'ils participent du mouvement ; quant à la dialectique et à la sophistique, elles traitent des coïncidents par soi des êtres, mais non en tant qu'êtres, et elles ne traitent pas non plus de l'être en lui-même, dans la mesure où il est un être ; par conséquent, il reste que le philosophe est celui qui étudie ce qu'on a dit, dans la mesure où ce sont des êtres. Puisque l'être dans son ensemble se dit selon un sens un et commun, bien qu'il se dise en plusieurs sens, puisque les contraires sont dans la même situation (car ils se rattachent aux premières contrariétés et aux premières différences de l'être) et puisqu'il est possible que de telles choses dépendent d'une seule science, la difficulté qu'on a soulevée au début sera résolue, je veux dire celle par laquelle on se demandait comment une seule science traiterait de plusieurs choses multiples différentes par le genre.

Mais, puisque même le mathématicien fait un usage particulier des propositions communes, il appartiendra aussi à la philosophie première d'étudier les principes de ces propositions. En effet la proposition : « quand, de quantités égales, on retranche des quantités égales, les restes sont égaux » est une proposition commune à toutes les quantités, mais la mathématique conduit son étude sur une partie de la matière qui lui est propre en l'isolant, par exemple sur les lignes, les angles, les nombres ou n'importe laquelle des autres quantités, non en tant qu'êtres, mais en tant que chacune d'elles est un continu à une, deux ou trois dimensions. Au contraire, la philosophie n'examine pas les choses partiellement, en tant qu'il y a un coïncident par soi de chacune d'elles, mais elle étudie l'être, en tant que chacune des choses de cette sorte est un être. La physique se comporte de la même manière que la mathématique. En effet, la physique étudie les coïncidents par soi et les principes des êtres en tant qu'ils sont en mouvement et non en tant qu'êtres (or nous avons dit que la science première concerne ces choses dans la mesure où les substrats sont des êtres, mais non en tant qu'ils sont autre chose) ; c'est pourquoi il faut poser que la science physique et la mathématique sont des parties de la sagesse.

Autre formulation du principe de non-contradiction et de l'impossibilité de le démontrer

Il y a dans les êtres un principe à propos duquel on ne peut être dans l'erreur, mais à propos duquel il est nécessaire de faire toujours le contraire, j'entends par là dire le vrai : c'est qu'il n'est pas possible que la même chose, en un seul et même temps, soit et ne soit pas ; et il en va de même des autres opposés. Et pour de telles propositions, il n'y a pas de démonstration au sens

simple, mais relative à cette personne-ci qui nie la proposition, car on ne peut bâtir un syllogisme avec un principe plus certain que celui-là même, mais il le faut pourtant si l'on veut qu'il y ait démonstration au sens simple. Contre celui qui énonce les affirmations opposées, si on veut lui montrer que c'est faux, il faut lui faire admettre une chose telle qu'elle sera identique à ce principe : la même chose ne peut pas être et ne pas être en un seul et même temps, mais telle qu'elle ne lui paraîtra pas identique. Ce sera, en effet, la seule démonstration possible contre celui qui prétend que les affirmations opposées peuvent être vraies sur le même sujet. Il faut donc que ceux qui s'apprêtent à participer à un échange d'arguments s'entendent sur un point, car, si cela ne se produit pas, comment auront-ils entre eux une discussion ? Ainsi, il faut que chaque mot soit connu et qu'il indique une chose, non plusieurs, mais une seule ; s'il signifie plusieurs choses, il faut dire clairement à laquelle de ces choses se rapporte le mot. Donc celui qui dit que cela est et n'est pas nie ce qu'il soutient, si bien qu'il dit que le mot ne signifie pas ce qu'il signifie, ce qui est impossible. Par conséquent, s'il est vrai que « être ceci » signifie quelque chose, il est impossible que la contradictoire soit vraie. De plus, si le mot signifie quelque chose et si c'est conforme à la vérité, il faut que cela soit nécessairement ; ce qui est nécessairement ne peut jamais ne pas être. Ainsi il n'est pas possible que les affirmations et les négations opposées disent vrai sur le même sujet. De plus, si l'affirmation n'est en rien plus conforme à la vérité que la négation, qui dit « c'est un être humain » ne sera pas plus dans la vérité que s'il dit « ce n'est pas un être humain ». Et s'il affirme qu'un humain n'est pas un cheval, on serait d'avis qu'il est plus dans le vrai, ou qu'il ne l'est pas moins, qu'en affirmant qu'un humain n'est pas un être humain ; par conséquent, s'il prétend que le même humain est aussi un cheval, il sera dans le vrai, puisqu'il était possible que les affirmations opposées soient également vraies ; il en résulte donc que le même être est un être humain et un cheval ou n'importe quel autre animal. Il n'y a donc, au sens simple, aucune démonstration de ces propositions, et pourtant il y a une démonstration contre celui qui a recours à ces arguments. Peut-être, en interrogeant de cette manière Héraclite lui-même, l'aurait-on forcé à reconnaître que des affirmations opposées ne peuvent jamais être vraies des mêmes sujets ; mais en réalité, il a adopté cette opinion sans se rendre compte de ce qu'il disait. En général, si ce qu'il dit est vrai, cela même ne serait pas non plus vrai, je veux dire la possibilité que la même chose, en un seul et même temps, soit et ne soit pas ; en effet, de même que l'affirmation n'est pas plus vraie que la négation si les énoncés sont distincts, de la même façon aussi, si les deux énoncés sont liés ensemble comme une seule affirmation, l'ensemble, posé comme dans une affirmation, ne sera en rien plus vrai que la négation. De plus, si on ne peut rien affirmer avec vérité, ceci même serait aussi une erreur : prétendre qu'aucune affirmation n'est vraie. Mais, si une affirmation vraie existe, on serait délivré de l'objection de ceux qui en avancement de telles et ruinent complètement la discussion.

Autre formulation des arguments de Γ

Ce qu'a dit Protagoras est aussi presque semblable aux arguments qu'on vient d'exposer. En effet, celui-ci disait que l'être humain est la mesure de toute chose, en quoi il ne disait rien d'autre que : ce que chacun croit est aussi fermement établi ; dans ces conditions, il en résulte que la même chose est et n'est pas, est mauvaise et bonne, et ainsi de suite pour tout ce qu'on exprime par les affirmations opposées, parce que souvent telle chose semble bonne à ceux-ci, le contraire à ceux-là, et que la mesure est ce qui paraît à chacun. Cette difficulté peut être levée si on étudie d'où est venu le principe de cette conception ; en effet, elle est née probablement, pour certains, de l'opinion des physiologues, mais, pour d'autres, elle vient de ce que tous n'ont pas la même appréhension des mêmes choses : les uns trouvent telle chose agréable, les autres trouvent le contraire. En effet, c'est une opinion commune à presque tous les philosophes de la nature que rien ne vient d'un non-être, mais que tout vient d'un être. Donc, puisqu'il n'y a pas génération de blanc quand le blanc est à l'état complet (c'est-à-dire en aucune manière non

blanc), ce qui vient à être blanc viendrait à être à partir du non-être blanc ; par suite, il naîtrait d'un non-être, selon eux, à moins que le même ne soit blanc et non blanc. On n'a pas de mal à lever cette difficulté, car on a dit, dans nos traités sur la nature, en quel sens les choses qui viennent à être viennent à être du non-être et en quel sens d'un être. D'autre part, prêter une attention parfaitement égale aux opinions et aux imaginations de ceux qui ne sont pas d'accord entre eux est une sottise. En effet, il est évident que, parmi eux, les uns ou les autres sont nécessairement dans l'erreur. Cela est manifeste à partir de ce qui se produit selon la sensation. En effet, jamais la même chose ne semble sucrée aux uns et le contraire aux autres, à moins d'une destruction et d'une détérioration, chez les uns ou les autres, de l'organe sensitif qui distingue les goûts en question. Mais, s'il en est ainsi, il faut penser que les uns sont la mesure, et ne pas le penser des autres. Je dis également cela aussi pour le bien et le mal, le beau et le laid et les autres notions de cette sorte. En effet, il n'y a aucune différence entre croire cette opinion juste ou croire juste ce que voient ceux qui appuient le doigt sous l'œil et font apparaître deux choses au lieu d'une, c'est-à-dire qu'il doit y en avoir deux parce que c'est ce qu'ils voient et qu'à nouveau, il doit y en avoir une seule ; de fait, à ceux qui n'appuient pas sur leur œil, l'un apparaît un.

En général, il est absurde de se faire un jugement sur la vérité d'après l'apparence des choses d'ici-bas qui changent et ne restent jamais dans le même état ; en effet, il faut poursuivre la vérité en partant des choses qui sont toujours dans le même état et ne changent aucunement. Tels sont les corps célestes, car ceux-là n'ont pas telle apparence à un moment et à nouveau une autre, mais il est manifeste qu'ils sont toujours les mêmes et n'ont part à aucun changement. De plus, s'il y a mouvement, il y a aussi quelque chose qui est mû, et tout est mû à partir de quelque chose et vers quelque chose ; il faut alors que ce qui est mû soit dans la chose à partir de laquelle il sera mû et qu'il n'y soit pas, qu'il soit mû vers ce but et qu'il y vienne à être, et qu'ainsi ce qui relève de la contradiction ne soit pas vrai en même temps, comme ils disent que c'est le cas. Même si, selon la quantité, les choses d'ici-bas s'écoulent continûment et sont en mouvement, et même si on admettait cela, bien que ce ne soit pas vrai, pourquoi ne seront-elles pas immuables en qualité ? En effet, ils paraissent prédiquer de la même chose ce qui relève des contradictoires, surtout à cause de leur conception que, pour les corps, la quantité ne reste pas immuable, et c'est pourquoi ils pensent que le même corps fait et ne fait pas quatre coudées. Or la substance relève de la qualité et celle-ci appartient à la nature déterminée, alors que la quantité appartient à la nature indéterminée. De plus, quand le médecin prescrit de prendre cet aliment, pourquoi le prennent-ils ? Pourquoi donc ceci est-il du pain plutôt que non, si bien qu'en manger ou n'en pas manger serait sans importance ? Mais en réalité, ils prennent cet aliment dans la pensée qu'ils savent la vérité à ce sujet et que l'aliment prescrit est celui-là. Toutefois, il ne le faudrait pas si aucune nature ne demeurerait fermement dans les sensibles, et si toutes les natures, sans cesse, étaient en mouvement et s'écoulaient. De plus, si nous sommes toujours différents et ne restons jamais les mêmes, quoi d'étonnant aussi à ce que les choses ne nous semblent jamais les mêmes, comme cela arrive aux malades ? Et en effet, pour eux, parce qu'ils ne sont pas dans un état semblable à celui qui était le leur quand ils étaient en bonne santé, les qualités sensibles ne paraissent pas semblables, alors que les choses sensibles elles-mêmes, pour cette raison-là du moins, n'ont manifestement part à aucun changement, mais elles créent, chez les malades, des sensations différentes et non les mêmes. Or il est sans doute nécessaire que l'état des choses reste inchangé, même quand le changement qu'on a dit se produit. Mais, si nous ne changeons pas et que nous continuons à être les mêmes, il y aurait quelque chose qui resterait immuable. Donc, à l'égard de ceux qui ont, à partir d'un raisonnement, lesdites difficultés, il n'est pas facile de les résoudre s'ils ne posent pas quelque chose dont ils ne réclament plus la raison, car c'est ainsi qu'est produit tout raisonnement et toute démonstration. En effet, s'ils ne posent rien, ils suppriment la discussion et, en général, le raisonnement, de sorte qu'il n'y a pas de raisonnement avec des gens de cette sorte ; par contre, avec ceux qui sont dans l'embarras

du fait de difficultés traditionnelles, il est aisé de réfuter et de résoudre ce qui leur fait difficulté ; cela est évident d'après ce qu'on a dit.

Autre formulation de quelques passages de Γ

En conséquence, il est manifeste, à partir de là, que les affirmations opposées ne peuvent être vraies de la même chose en un temps unique, ni les contraires, parce que toute contrariété se dit d'après une privation. C'est évident si on ramène les définitions des contraires à leur principe. Semblablement, il n'est pas possible non plus de prédiquer d'une seule et même chose un intermédiaire entre les contraires, car, si le substrat est blanc, nous nous tromperons en disant qu'il n'est ni noir ni blanc. En effet, il s'ensuit qu'il est blanc et qu'il ne l'est pas, car, des deux énoncés liés ensemble, le second aussi sera vrai de ce substrat, c'est-à-dire le contradictoire du blanc. Donc, en s'exprimant à la manière d'Héraclite, on ne peut atteindre le vrai, non plus qu'à la manière d'Anaxagore ; sinon, il en résultera que les contraires sont prédiqués de la même chose. En effet, quand Anaxagore déclare qu'en tout il y a une partie de tout, il déclare que rien n'est sucré plutôt qu'amer ou que n'importe laquelle des autres contrariétés, s'il est vrai que tout se trouve dans tout, non seulement en puissance, mais en acte et à l'état distinct. De même, il n'est pas possible que les affirmations soient toutes fausses ni toutes vraies, parce que de nombreuses difficultés s'accumuleraient à cause de cette thèse, et en particulier parce que, si toutes les déclarations sont fausses, on ne sera pas non plus dans le vrai en déclarant cela même, et que, si elles sont toutes vraies, on ne sera pas dans l'erreur en disant qu'elles sont toutes fausses.

Autre formulation des analyses de E

Toute science cherche certains principes et certaines causes dans chacun des domaines de science qui dépend d'elle, par exemple la médecine, la gymnastique et chacune des autres sciences productrices et mathématiques. En effet, chacune d'elles, ayant circonscrit pour elle-même un genre, en traite comme d'une réalité et d'un être, mais non en tant qu'être, car c'est là le domaine d'une science différente de ces sciences-là. Chacune des sciences mentionnées, prenant de quelque façon le ce que c'est en chaque genre, essaie de démontrer le reste avec plus ou moins de rigueur. Elles prennent le ce que c'est les unes par la sensation, les autres par hypothèse ; c'est pourquoi il est évident, à partir d'une telle induction, que ni de la substance ni du ce que c'est il n'y a démonstration. D'autre part, puisqu'il existe une science de la nature, il est évident qu'elle sera différente d'une science pratique et d'une science productrice. En effet, pour une science productrice, le principe du mouvement est dans ce qui produit et non dans ce qui est produit, et ce qui produit est soit un art soit quelque autre puissance. De même aussi, dans une science pratique, le mouvement n'est pas dans l'objet de l'action, mais bien dans ceux qui agissent.

Mais la science du physicien traite des êtres qui possèdent en eux-mêmes un principe de mouvement. Ainsi donc, il est nécessaire que la science de la nature ne soit ni pratique ni productrice, mais théorique ; cela est évident d'après ces considérations, car on tombe nécessairement dans l'un de ces genres. D'autre part, puisque c'est une nécessité, à peu près pour chaque science, de savoir le ce que c'est et de s'en servir comme principe, il ne faut pas ignorer comment le physicien doit définir ni comment il faut prendre la définition de la substance, si c'est comme le camus ou plutôt comme le concave. En effet, de ces définitions, celle du camus se dit avec la matière (la matière de la chose), celle du concave séparément de la matière, car la camuserie se produit dans le nez ; c'est pourquoi on étudie sa définition avec celle du nez, car le camus est un nez concave. Donc il est manifeste que la définition de la chair, de l'œil et des autres parties du corps doit toujours être donnée avec la matière. Mais, puisqu'il y a une certaine

science de l'être, en tant qu'être séparable, il faut examiner si on doit poser que cette science est la même que la physique ou plutôt qu'elle est différente. Donc la physique traite des êtres qui possèdent en eux-mêmes un principe de mouvement, tandis que la science mathématique est théorique, et traite d'êtres immuables, mais non séparables.

Ainsi, pour l'être séparable et immobile, il existe une certaine science différente de ces deux-là, s'il est vrai qu'il existe une substance qui est telle, je veux dire séparable et immobile, ce que nous essaierons de montrer. Et, s'il est vrai qu'il existe dans les êtres une nature qui est telle, c'est là que pourrait probablement être aussi le divin, et cette nature serait le principe premier et le plus souverain. Il est donc évident qu'il existe trois genres de sciences théoriques, la physique, la mathématique, la théologique. Donc le meilleur est le genre des sciences théoriques et, entre celles-là, la meilleure est celle qu'on a citée en dernier, car elle traite de ce qui a le plus de prix d'entre les êtres, et chaque science est dite plus ou moins estimable selon son objet propre. On pourrait soulever la difficulté de savoir si enfin il faut poser la science de l'être, en tant qu'être, comme universelle ou non. En effet, chacune des sciences mathématiques traite d'un genre un et déterminé, alors qu'une science commune traite universellement de tous les genres. Donc, si les substances naturelles étaient les premiers des êtres, la physique serait aussi la première des sciences. Mais, s'il existe une nature différente et une substance séparable et immobile, nécessairement aussi la science de cette substance est différente de la science de la nature, antérieure à elle et universelle parce qu'elle est antérieure.

Autre formulation des analyses de E

Puisque l'être pris simplement se dit en un assez grand nombre de sens dont l'un est ce qu'on appelle être par coïncidence, il faut d'abord examiner l'être pris en ce sens. Sans doute aucune des sciences traditionnelles ne porte sur les propriétés coïncidentes, c'est évident, car l'art de bâtir ne s'occupe pas de ce qui arrivera par coïncidence aux futurs usagers de la maison, par exemple s'ils y vivront malheureux ou le contraire, non plus que l'art du tissage, de la cordonnerie ou de la cuisine, mais chacune de ces sciences s'occupe seulement de son objet particulier, c'est-à-dire de son propre accomplissement. Aucune ne porte non plus sur l'argument que voici : celui qui, étant musicien, vient à être lettré sera en même temps les deux, alors qu'il n'était pas les deux auparavant ; or ce qui est, sans être toujours, est venu à être, de sorte qu'il est venu à être en même temps musicien et lettré ; mais cela, aucune des sciences unanimement reconnues comme telles ne le recherche, la sophistique exceptée, car elle seule traite des propriétés coïncidentes. C'est pourquoi Platon n'a pas tort d'affirmer que le sophiste passe son temps à s'occuper du non-être. Qu'il ne soit même pas possible qu'il y ait une science des propriétés coïncidentes, cela sera manifeste pour ceux qui essaient de voir ce que peut bien être le coïncident. Certes, affirmons-nous, tout est soit toujours et nécessairement (une nécessité qui n'est pas celle qu'on appelle nécessité par contrainte, mais celle dont nous nous servons dans le cas des démonstrations), soit la plupart du temps, soit ni la plupart du temps, ni toujours et nécessairement, mais par hasard ; par exemple, il peut faire froid pendant la canicule, mais cela n'arrive ni toujours et nécessairement, ni la plupart du temps, mais peut arriver un jour. Donc le coïncident est ce qui se produit, mais ni toujours ni nécessairement ni la plupart du temps.

Ainsi on a dit ce qu'est le coïncident ; quant à la raison pour laquelle il n'y a pas de science d'un tel objet, elle est évidente. En effet, toute science est science de ce qui est toujours ou la plupart du temps, mais le coïncident n'est dans aucun de ces deux cas. Que l'être par coïncidence n'ait ni causes ni principes tels que ceux de l'être par soi, c'est évident, car tout serait alors par nécessité. En effet, si telle chose est quand telle autre est, et cette autre quand telle autre est, et si cette dernière est, non par hasard, mais par nécessité, par nécessité aussi sera ce dont cette dernière chose est la cause, jusqu'à ce qu'on appelle dernier effet (or c'est lui qui était par

coïncidence), de sorte que tout serait par nécessité et que l'éventualité qu'une chose se produise au hasard de n'importe laquelle des deux manières, c'est-à-dire la possibilité qu'une chose soit ou non, est complètement supprimée de ce qui vient à être. Même si on suppose que la cause n'est pas, mais vient à être, les conséquences seront les mêmes, car tout viendra à être par nécessité. En effet, l'éclipse de demain se produira si telle chose arrive, celle-là si une deuxième chose arrive et cette deuxième si une autre encore arrive ; et en outre, de cette façon, si on retranche du temps au temps écoulé entre maintenant et demain, on sera arrivé, à un moment quelconque, au présent ; par conséquent, puisque ce moment existe, tout ce qui le suit viendra à être par nécessité, avec la conséquence logique que tout vienne à être par nécessité.

L'être comme vrai et l'être par coïncidence sont, le premier dans une liaison de la pensée et en est une affection (c'est pourquoi, à propos de l'être pris en ce sens, on ne recherche pas les principes, mais on les recherche pour l'être extérieur à la pensée et séparable), l'autre, je veux dire l'être par coïncidence, est non nécessaire, mais indéterminé ; les causes d'un tel être sont irrégulières et innombrables. La fin est dans les choses qui viennent à être naturellement ou qui découlent de la pensée, alors que c'est un hasard quand une de ces choses vient à être par coïncidence. En effet, de même que l'être est ou bien par soi ou bien par coïncidence, ainsi en va-t-il aussi de la cause. Le hasard est cause par coïncidence dans les choses qui viennent à être selon un choix de fins ; c'est pourquoi le hasard et la pensée concernent les mêmes choses, car le choix n'est pas séparé de la pensée. Les causes à partir desquelles peuvent se produire les choses qui découlent du hasard sont indéterminées ; c'est pourquoi le hasard est inaccessible au calcul humain et est cause par coïncidence, mais, au sens simple, il n'est cause de rien. Le hasard est heureux ou malheureux quand le résultat est heureux ou mauvais. Bonheur et malheur concernent la grandeur de ces résultats. Puisque rien de coïncident n'est antérieur à ce qui est par soi, ainsi en est-il de même des causes. À ce compte, si hasard ou spontanéité sont cause du ciel, il y a une cause antérieure : l'intelligence et la nature.

Autre formulation des analyses de Physique III

Il y a l'être, la quantité et ce qui relève des autres prédications, soit seulement en acte, soit en puissance, soit en puissance et en acte. Il n'y a pas de mouvement en dehors des choses, car le changement est toujours selon les prédications de l'être ; il n'y a rien de commun au-dessus d'elles qui ne soit aussi dans une prédication. Mais chaque être se présente de manière double dans tous les cas (le ceci par exemple, car il y a soit son aspect, soit sa privation ; pour la qualité, soit le blanc soit le noir ; pour la quantité, soit le complet, soit l'incomplet ; pour le déplacement, soit le haut, soit le bas, ou bien le léger et le lourd), de sorte qu'il y a autant de formes de mouvement et de changement que de formes de l'être. D'autre part, quand on a divisé, dans chaque genre, d'un côté ce qui est en puissance, de l'autre ce qui est en état accompli, j'appelle mouvement l'acte de ce qui est en puissance en tant que tel. Ce que nous disons est vrai et en voici la preuve : en effet, quand le constructible, en tant que nous le disons être tel, est en acte, il est en train d'être construit, c'est la construction, de même pour l'apprentissage, la guérison, la marche, le saut, le vieillissement, la croissance. Un mouvement se produit quand il y a l'état accompli lui-même et ni avant ni après. Donc l'état accompli de l'être en puissance, quand il est en état accompli et en acte, non en tant que lui-même, mais en tant que mobile, est mouvement.

Par « en tant que », j'entends ceci : en effet, le bronze est en puissance une statue ; mais pourtant, ce n'est pas l'état accompli du bronze, en tant que bronze, qui est mouvement. En effet, ce n'est pas la même chose que l'être du bronze et l'être d'une puissance, puisque, si c'était la même chose au sens simple d'après la définition, l'état accompli du bronze serait un certain mouvement. Mais ce n'est pas la même chose ; c'est d'ailleurs évident dans le cas des contraires ; en effet, avoir la puissance d'être en bonne santé et avoir celle d'être malade, ce n'est pas la même

chose (car être en bonne santé et être malade seraient la même chose), mais c'est le substrat, soit en bonne santé soit malade, qu'il s'agisse d'humidité ou de sang, qui est une seule et même chose. Puisque ce n'est pas la même chose, de même que la couleur n'est pas non plus la même chose que le visible, l'état accompli de l'être en puissance et en tant qu'il est en puissance est mouvement. Donc, que tel soit le mouvement et que le mouvement ait lieu quand il y a l'état accompli lui-même, ni avant ni après, c'est évident. En effet, il est possible pour chaque chose tantôt d'être en acte, tantôt non, par exemple le constructible en tant que constructible et l'acte du constructible en tant que constructible qui est la construction, car ou bien c'est la construction, l'acte, ou bien c'est une maison ; mais quand il y a une maison, il n'y a plus de constructible et le constructible est construit. Ainsi l'acte est nécessairement construction, or la construction est un mouvement, et le même raisonnement vaut aussi pour les autres mouvements.

L'exactitude de ce discours est évidente d'après ce que les autres disent du mouvement et d'après la difficulté de le définir autrement. En effet, personne ne pourrait le placer dans un autre genre ; cela ressort à l'évidence de leurs déclarations, car les uns parlent d'altérité, d'inégalité, de non-être, notions dont aucune n'est nécessairement mue, mais qui ne sont, pas plus que leurs opposés, le but et l'origine du changement. La raison pour placer le mouvement parmi ces notions est qu'il est, croit-on, quelque chose d'indéterminé, et que les principes de la seconde série sont indéterminés parce qu'ils sont privatifs ; en effet, aucun de ces principes n'est ni ceci ni qualité ni au nombre des autres prédications. La raison pour laquelle le mouvement, croit-on, est indéterminé est qu'on ne peut le placer ni dans la puissance des êtres, ni dans leur acte, car ni la quantité en puissance n'est nécessairement en mouvement, ni la quantité en acte ; et le mouvement, croit-on, est un certain acte, mais incomplet. La raison en est que l'être en puissance dont il est acte est incomplet. Et c'est pourquoi il est difficile de saisir ce qu'est le mouvement. En effet, il faut nécessairement le placer soit dans la privation, soit dans la puissance, soit dans l'acte simple, mais on voit bien qu'aucune de ces solutions n'est possible, de sorte qu'il reste la solution qu'on a dite : un acte, et l'acte qu'on a dit, difficile à voir, mais qui peut exister. Et le mouvement est dans le mobile, c'est évident, car il en est l'état accompli par l'action du moteur. Et l'acte du moteur n'est pas autre chose, car il doit être l'état accompli des deux. En effet, d'une part il est moteur parce qu'il en a la puissance, d'autre part il meut parce qu'il est en acte, mais il actualise le mobile, de telle sorte qu'il y a un seul acte des deux, tout comme un par rapport à deux et deux par rapport à un sont le même intervalle, et comme ce qui monte et ce qui descend, mais leur être n'est pas un ; il en est ainsi pour le moteur et le mû.

Autre formulation de passages de Physique III et IV

L'infini est soit ce qu'il est impossible de parcourir parce qu'il n'est pas dans sa nature d'être parcouru jusqu'au bout (de la même façon que la voix est invisible), soit ce dont on sort interminablement ou avec peine, soit ce qui, bien qu'il en soit naturellement pourvu, n'a ni issue ni limite ; en outre, l'infini peut être par addition ou par soustraction ou par les deux. Qu'il soit donc un être en lui-même séparable, ce n'est pas possible ; en effet, si l'infini n'est ni grandeur ni pluralité, mais qu'il soit lui-même une substance et non une propriété coïncidente, il sera indivisible, car le divisible est ou grandeur ou pluralité ; mais, s'il est indivisible, il n'est pas infini, sinon de la même façon que la voix est invisible. Pourtant, ce n'est pas ainsi qu'on en parle ni que nous le recherchons, mais comme sans issue. En outre, comment l'infini peut-il être par soi, sauf si le sont aussi le nombre et la grandeur dont l'infini est une affection ? En outre, s'il est par coïncidence, il ne pourra être un élément des êtres en tant qu'infini, de même que l'invisible n'est pas non plus un élément du langage, bien que la voix soit invisible. Et il n'est évidemment pas possible que l'infini soit en acte, car ce qu'on saisit sera une quelconque partie infinie de l'infini (en effet, l'être de l'infini et l'infini sont identiques, s'il est vrai que l'infini est

une substance et n'est pas dit d'un substrat), de sorte qu'il est soit indivisible, soit divisible en parties infinies, s'il est partageable ; mais il est impossible que la même chose soit de nombreux infinis (en effet, de même qu'une partie d'air est air, de même une partie d'infini est infinie, s'il est substance et principe) ; il est donc impartageable et indivisible. Mais c'est impossible pour l'infini en état accompli, car il est nécessairement une quantité. Il existe donc par coïncidence. Pourtant, s'il en est ainsi, on a dit qu'il ne peut être principe, mais que le principe est ce à quoi il est coïncident, l'air ou le nombre pair. Cette recherche-là est donc une recherche d'ordre universel.

D'autre part, que l'infini ne soit pas dans les sensibles, c'est évident d'après ce qui suit. En effet, si la définition d'un corps est « ce qui est limité par des surfaces », il ne pourra y avoir de corps infini, soit sensible, soit intelligible, et le nombre non plus, comme séparé, ne sera pas infini, car le nombre ou ce qui comporte un nombre peut être compté. Pour une évidence d'ordre physique, voici les arguments : en effet, l'infini ne peut être ni un corps composé ni un corps simple. De fait, il ne sera pas un corps composé si les éléments sont limités en nombre, car il faut que les contraires s'équilibrent et que pas un d'entre eux ne soit infini ; si, en effet, en quoi que ce soit, la puissance d'un des deux corps est en infériorité, le corps fini sera détruit par l'infini. Et il est impossible que chacun soit infini, car un corps est ce qui possède une étendue déterminée en toutes directions, tandis que l'infini est ce qui est étendu sans limite, de sorte que, si l'infini est un corps, le corps sera infini en toutes directions. Il n'est pas possible que l'infini soit un corps un et simple (il n'est pas non plus, comme le disent certains, un corps en dehors des éléments, d'où ils font naître ces éléments, car un tel corps n'existe pas en dehors des éléments ; en effet, toute chose se dissout en ce dont elle provient ; or, ce dont elle provient n'apparaît pas en dehors des corps simples), ni feu ni aucun autre des éléments. En effet, à part la question de l'infinité de l'un d'eux, il est impossible que le tout, même s'il est limité, soit ou devienne un seul d'entre eux, au sens où Héraclite prétend que tout devient un jour feu. Le même raisonnement vaut aussi pour l'un que les physiciens imaginent en dehors des éléments, car tout change à partir de son contraire, par exemple du chaud au froid. En outre, le corps sensible est quelque part, et le lieu du tout et de la partie est le même, par exemple de la terre, de sorte que, si le corps infini est homogène, il sera immobile ou toujours en déplacement ; mais cela est impossible, car pourquoi irait-il plutôt en bas ou en haut ou n'importe où ? Par exemple, si c'était une motte de terre, où sera-t-elle en mouvement ou en repos, puisque le lieu du corps qui lui est homogène est infini ? Occupera-t-elle donc le lieu tout entier ? Et comment ?

Qu'est-ce donc que son repos et son mouvement ? Ou bien elle sera en repos partout : ainsi donc elle ne sera pas en mouvement ; ou bien elle sera en mouvement partout : ainsi donc elle ne s'arrêtera pas. Par contre, si le tout est hétérogène, les lieux aussi seront hétérogènes, et d'abord le corps du tout ne sera pas un, sauf par contact, ensuite ses parties seront soit limitées soit infinies par la forme. Or il n'est pas possible qu'elles soient limitées parce que les unes seront infinies, les autres non, si le tout est infini, par exemple le feu ou l'eau ; un tel élément est la corruption pour ses contraires. Par contre, si elles sont infinies et simples, les lieux aussi seront infinis et il y aura des éléments infinis. Mais si c'est impossible et si les lieux sont limités, nécessairement le tout aussi est limité.

En général, il est impossible qu'il y ait un corps infini et un lieu infini pour les corps, si tout corps sensible possède lourdeur ou légèreté, car il sera emporté vers le milieu ou vers le haut, mais il est impossible que l'infini, ou dans son ensemble, ou par moitié, soit affecté de n'importe laquelle des deux manières. En effet, comment le divisera-t-on ? Ou comment y aura-t-il d'un côté le bas, de l'autre le haut de l'infini, ou l'extrémité et le milieu ? De plus, tout corps sensible est dans un lieu, il y a six formes de lieu et il est impossible que ces formes soient dans le corps infini. En général, s'il est impossible qu'il y ait un lieu infini, c'est impossible aussi pour un corps. En effet, ce qui est dans un lieu est quelque part, et cela signifie le haut ou le bas ou l'une des autres directions, et chacune d'elles est une certaine limite. L'infini n'est pas le même dans

une grandeur, un mouvement, un temps, comme s'il était une nature unique, mais le postérieur se dit selon l'antérieur ; par exemple, le mouvement se dit selon la grandeur sur laquelle il y a mouvement, altération ou accroissement, et le temps se dit par le mouvement.

Autre formulation de passages de Physique V

Ce qui change change soit par coïncidence, comme le musical marche, soit changer se dit simplement parce qu'il se produit un changement d'une partie de cette chose, par exemple tout ce qui change partiellement, car le corps est guéri parce que l'œil est guéri ; d'autre part, il y a quelque chose qui est mû en premier et par soi, et c'est ce qui est mobile par soi. Il en est de même aussi de ce qui meut, car il meut par coïncidence ou par partie ou par soi. D'autre part, il y a quelque chose qui meut en premier, il y a quelque chose qui est mû, en outre il y a le temps dans lequel il est mû, à partir de quoi et vers quoi. Les formes, les affections et le lieu vers lesquels les choses mues sont mues sont immobiles, par exemple la science et la chaleur ; ce n'est pas la chaleur qui est un mouvement, mais l'échauffement. Le changement qui n'est pas par coïncidence n'existe pas en toutes choses, mais dans les contraires, leurs intermédiaires et dans la contradiction ; on s'en convainc par l'induction.

Ce qui change change soit d'un substrat à un substrat, soit d'un non- substrat à un non-substrat, soit d'un substrat à un non-substrat, soit d'un non- substrat à un substrat (j'appelle substrat ce qui est désigné par un terme positif). Par conséquent, il y a nécessairement trois changements, puisque d'un non- substrat à un non-substrat il n'y a pas changement, car il n'y a ni contraires ni contradiction parce qu'il n'y a pas d'opposition. Donc le changement d'un non- substrat à un substrat, selon la contradiction, est une génération, soit simplement pour une génération simple, soit génération de quelque chose pour une certaine génération ; ce qui va d'un substrat à un non-substrat est une corruption, soit simplement pour une corruption simple, soit de quelque chose pour une certaine corruption. Si donc le non-être se dit en plusieurs sens et si le non-être par composition ou par division ne peut être mû, ni le non-être en puissance, lui qui est opposé à l'être au sens simple (car le non-blanc ou le non-bon peuvent pourtant être mus par coïncidence, puisque le non-blanc peut être un être humain ; mais ce qui n'est pas simplement un ceci ne le peut en aucune façon), il est impossible que le non-être soit mû. S'il en est ainsi, il est également impossible que la génération soit un mouvement, car le non-être vient à être ; en effet, même s'il vient à être par coïncidence autant qu'on voudra, il est tout de même vrai de dire que le non-être existe selon ce qui vient à être absolument ; il est de même impossible qu'il soit en repos. Telles sont donc les difficultés qui surviennent, et aussi celle-ci : si tout ce qui est mû est dans un lieu, le non-être n'est pas dans un lieu, car il serait quelque part. Dès lors, la corruption non plus n'est pas un mouvement, car le contraire d'un mouvement est un mouvement ou un repos et une corruption le contraire d'une génération. Mais, puisque tout mouvement est un changement, que les changements qu'on a cités sont au nombre de trois, que ceux d'entre eux qui concernent la génération et la corruption ne sont pas des mouvements, mais des changements selon la contradiction, nécessairement seul le changement d'un substrat à un substrat est un mouvement. Les substrats sont soit des contraires soit des intermédiaires ; posons en effet que la privation aussi est un contraire qu'on désigne par un terme positif, comme « nu », « édenté », « noir ».

Autre formulation de passages de Physique V

Si donc les prédications se divisent en substance, qualité, lieu, faire ou subir, relation, quantité, il y a nécessairement trois mouvements : de qualité, de quantité et de lieu.

Selon la substance, il n'y en a pas, parce que rien n'est contraire à la substance ; il n'y en a pas non plus selon la relation parce que, si l'un des deux termes change, il est possible que l'autre,

sans changer en rien, ne soit pas vrai si bien que leur mouvement est par coïncidence. Il n'y a pas de mouvement de ce qui fait et de ce qui subit, ou de ce qui meut et de ce qui est mû, parce qu'il n'existe ni mouvement de mouvement, ni génération de génération, ni, de manière générale, changement de changement. En effet, il peut y avoir mouvement de mouvement de deux façons : soit comme mouvement d'un substrat (par exemple, l'être humain est mû parce qu'il change du blanc au noir, de sorte que, en ce sens, le mouvement aussi est échauffé ou refroidi ou change de lieu ou s'accroît) ; or c'est impossible, car le changement ne fait pas partie des substrats ; soit parce qu'un substrat, devenu différent après un changement, change en une autre forme (par exemple un humain qui passe de la maladie à la santé), mais cela non plus n'est pas possible, sauf par coïncidence. En effet, tout mouvement est un changement d'un opposé à un autre, et de même pour la génération et la corruption, sauf que ces deux derniers changements passent à des termes opposés d'une manière, le mouvement à des termes opposés d'une autre manière. Donc il y a, en même temps, changement de la santé à la maladie et changement de ce changement même à un autre. Or il est évident que, chaque fois qu'on est malade, il y aura eu un changement quelconque (car il est possible d'être au repos), et encore un changement qui, chaque fois, n'est pas n'importe lequel, et ce sera le changement d'un opposé à un autre ; par conséquent, ce sera le changement opposé, la guérison, mais parce qu'elle est arrivée par coïncidence ; par exemple, il y a changement du souvenir à l'oubli, parce que le substrat auquel ces opposés appartiennent change, dans un cas vers la science, dans l'autre vers l'ignorance.

En outre, on ira à l'infini s'il y a changement de changement et génération de génération ; il y a donc nécessairement aussi la génération antérieure, s'il y a la génération postérieure ; par exemple, si la génération simple avait été engendrée un jour, ce qui est en train d'être engendré aussi avait été engendré, si bien que ce qui est en train d'être engendré simplement n'était pas encore, mais il y avait quelque chose en train d'être engendré ou qui avait déjà été engendré. Et cela avait été engendré un jour, de sorte que, étant alors en train d'être engendré, il n'était pas encore. Mais, puisque, parmi les choses infinies, il n'y a rien de premier, il n'existera pas de premier, par conséquent pas non plus de suivant ; rien ne pourra donc être engendré ni être mû ni changer. De plus, il y a, de la même chose, le mouvement contraire et le repos, la génération et la corruption, si bien que ce qui est engendré, chaque fois qu'il a été engendré en train d'être engendré, alors il se corrompt ; car il ne se corrompt ni aussitôt qu'il est engendré ni plus tard, puisque ce qui se corrompt doit exister. De plus, il faut une matière comme substrat à ce qui est engendré et qui change. Que sera-t-elle donc ? De même que le substrat de l'altération est un corps ou une âme, de même que sera ce qui vient à être mouvement ou génération ? Et en outre, que sera le but vers lequel ils sont mus ? De fait, il faut que le mouvement ou la génération soient mouvement ou génération de telle chose à partir de telle chose vers telle chose. Comment donc ? En effet, il n'y aura ni apprentissage de l'apprentissage, ni non plus par conséquent génération de génération.

Puisqu'il n'y a de mouvement ni de la substance, ni de la relation, ni du faire et du subir, il reste le mouvement selon la qualité, la quantité et le lieu, car dans chacune de ces prédications il y a contrariété. Par qualité, j'entends non la qualité qui est dans la substance (car la différence aussi est une qualité), mais la qualité capable de subir, selon laquelle on parle de subir ou d'être exempt de subir. L'immobile est ce qui a une totale impossibilité d'être mû, ce qui le peut à peine en beaucoup de temps ou ce qui se met lentement en mouvement, et ce qui est naturellement mû, mais ne peut l'être quand, où et comment il est dans sa nature de l'être ; cette dernière sorte d'immobilité est la seule que j'appelle repos, car le repos est le contraire du mouvement, si bien qu'il peut être une privation pour ce qui reçoit le mouvement.

Autre formulation d'un passage de Physique V

« Ensemble selon le lieu » se dit de tout ce qui est dans un seul lieu premier, et « à part » se dit de tout ce qui est dans un autre lieu ; « être en contact » se dit des choses dont les extrémités sont ensemble ; « intermédiaire » se dit de ce à quoi, en premier, parvient naturellement ce qui change avant de parvenir à ce en quoi, en dernier, change naturellement ce qui change continûment ; « contraire selon le lieu » se dit de ce qui, en ligne droite, est distant au maximum ; « à la suite » se dit de ce qui, étant après le commencement, défini par la position, par la forme ou de quelque autre manière, n'a aucun intermédiaire de même genre avec ce à quoi il est consécutif, par exemple des lignes à une ligne, des unités à une unité, une maison à une maison, mais rien n'empêche qu'il y ait un intermédiaire différent. En effet, ce qui est à la suite est consécutif à quelque chose et il est postérieur, car un n'est pas à la suite de deux, ni le premier jour du mois à la suite du deuxième. Est contigu ce qui est à la suite et en contact. Puisque tout changement est dans les opposés, c'est-à-dire les contraires et la contradiction, et que la contradiction n'a aucun moyen terme, c'est à l'évidence entre les contraires que se trouve l'intermédiaire. Le continu est une sorte de contigu. Je parle de continu quand la limite de deux choses est une et la même dans le cas des choses qui se touchent et sont continues ; par conséquent, évidemment, le continu se trouve dans les choses à partir desquelles une seule chose est engendrée naturellement par jonction. Et le consécutif est en premier, c'est évident, car le consécutif n'est pas en contact, alors que ce qui est en contact est consécutif. Et s'il y a continuité, il y a contact, mais s'il y a contact, il n'y a pas encore continuité ; dans les cas où il n'y a pas contact, il n'y a pas soudure ; c'est pourquoi le point n'est pas la même chose que l'unité, car, pour les points, le contact existe, pour les unités, non le contact, mais le consécutif ; et il y a un intermédiaire entre les points, non entre les unités.

Exposé des points de vue sur la substance

L'étude porte sur la substance, car on recherche les principes et les causes des substances. Et en effet, si l'univers est comme un tout, la substance en est la partie première ; et s'il est une succession, même ainsi il y a en premier la substance, puis la qualité, puis la quantité. En même temps, ces prédications-là ne sont même pas, pour parler simplement, des êtres, mais des qualités et des mouvements, ou alors le non-blanc et le non-droit sont aussi des êtres ; ce qu'il y a de sûr, c'est que nous disons qu'ils sont, eux aussi, par exemple que le non-blanc est. De plus, aucun des êtres autres que la substance n'est séparable.

Même les Anciens l'attestent de fait, car c'est de la substance qu'ils cherchaient les principes, les éléments et les causes. Les philosophes de maintenant posent plutôt les universels comme substances, car les genres dont ils affirment qu'ils sont plutôt des principes et des substances, à cause du mode dialectique de leur recherche, sont des universels ; quant aux Anciens, ils posent comme substance les choses singulières, comme le feu et la terre, mais non ce qui leur est commun, le corps. Il y a trois substances, l'une est sensible, qui se partage en éternelle et corruptible (celle que tous reconnaissent, comme les plantes et les animaux), dont il est nécessaire de saisir les éléments, qu'ils soient un ou plusieurs ; la troisième est immobile et certains affirment que celle-là est séparable ; les uns la divisent en deux, d'autres font une seule nature des formes et des objets mathématiques, d'autres n'en retiennent que les objets mathématiques. Les deux premières substances relèvent de la physique, car elles vont avec le mouvement, alors que la dernière relève d'une science différente, si elles n'ont aucun principe en commun.

La substance sensible a trois principes et trois causes

La substance sensible est sujette au changement. Si le changement se fait à partir des opposés ou des intermédiaires, non de tous les opposés (car la voix n'est pas du blanc), mais à partir du contraire, il y a nécessairement un substrat qui change en passant d'un contraire à un autre, car les contraires ne changent pas.

De plus, le substrat subsiste alors que le contraire ne subsiste pas ; ainsi donc, il y a un troisième terme en dehors des contraires, la matière. Si donc il y a quatre sortes de changement : selon la substance, selon la qualité, selon la quantité ou le lieu, et si le changement selon le ceci est génération et corruption simples, si le changement selon la quantité est augmentation et diminution, si le changement selon l'affection est altération, si le changement local est déplacement, les changements iront du contraire au contraire selon chaque prédication. Il est donc nécessaire que la matière change, elle qui peut être l'un et l'autre des contraires. Or, puisque l'être est double, tout change de l'être en puissance à l'être en acte, par exemple du blanc en puissance au blanc en acte (et de même pour l'augmentation et la diminution). Par conséquent, non seulement il est possible qu'il y ait, par coïncidence, venue à être à partir d'un non-être, mais aussi toutes choses viennent à être d'un être, être en puissance cependant, mais un non-être en acte. Et c'est l'un d'Anaxagore, car mieux que « toutes choses ensemble », mieux que le mélange d'Empédocle et d'Anaximandre et que ce que dit Démocrite, mieux vaut dire que toutes choses sont en puissance, mais non en acte, comme nous le disions. Ainsi, ils auraient atteint la matière. Toutes les choses qui changent ont une matière, mais différente pour chaque chose. Et tous ceux des êtres éternels qui ne sont pas soumis à la génération, mais qui sont mobiles par déplacement ont une matière, non soumise à la génération, mais mobile d'un endroit à un autre. On peut se demander de quel non-être vient la génération, car le non-être se dit en trois sens. Si donc quelque chose existe en puissance, ce n'est pourtant pas en puissance de

n'importe quoi, mais une chose vient d'une chose, une autre d'une autre. Il ne suffit pas non plus de dire que toutes choses sont ensemble, car elles diffèrent par la matière, ou alors pourquoi des êtres en nombre infini sont-ils venus à être et non un seul ? En effet, l'intellect est un ; par conséquent, si la matière aussi est une, ce qui est venu à être en acte est ce dont la matière était en puissance. Ainsi il y a trois causes et trois principes ; deux sont le couple de contraires avec d'une part la définition et la forme, d'autre part la privation ; le troisième est la matière.

Nul besoin des Idées pour rendre compte de la génération

Après cela, on peut poser que ni la matière ni la forme ne viennent à être, je veux dire la matière et la forme dernières. En effet, tout changement est changement de quelque chose, par l'action de quelque chose et en quelque chose ; par l'action de quoi, c'est le premier moteur ; de quoi, c'est la matière ; en quoi, c'est la forme. On ira donc à l'infini si, non seulement le bronze vient à être rond, mais que viennent aussi à être la forme ronde et le bronze ; il est donc nécessaire de s'arrêter. Après cela, on peut poser que chaque substance vient à être à partir d'un être synonyme, car les êtres naturels, et aussi les autres, sont des substances. En effet, ils viennent à être par l'effet de l'art, ou de la nature, ou par hasard, ou spontanément. En fait, l'art est un principe de génération dans autre chose, alors que la nature est un principe de génération dans la chose même (car un humain engendre un humain) et les autres causes sont les privations de celles-là. Il y a trois substances, d'une part la matière qui est un ceci du fait qu'elle est visible (car tout ce qui est par contact et non par soudure est matière et substrat) ; d'autre part, la nature en quoi il y a changement est un « ceci » et un certain état ; enfin la troisième, composée de celles-là, est la substance des singuliers, comme Socrate ou Callias. Donc, dans certains cas, le ceci n'existe pas en dehors de la substance composée, par exemple la forme d'une maison, à moins que ce ne soit l'art (et il n'y a ni génération ni corruption de ces formes, mais c'est d'une autre manière que sont et ne sont pas la maison sans matière, la santé et tout ce qui dépend d'un art) ; mais si toutefois le ceci existe, c'est pour les êtres naturels. C'est bien pourquoi Platon n'avait pas tort de déclarer qu'il existe autant de formes que d'êtres par nature, si toutefois il existe des formes différentes de ces êtres, par exemple le feu, la chair, la tête, car tout cela est matière, et la matière dernière est celle de la substance qui est substance au plus haut point.

Donc les causes motrices sont causes parce qu'elles sont antérieures à la substance composée, alors que les causes comme définitions sont en même temps que la substance composée. En effet, quand l'humain se porte bien, c'est alors que la santé aussi existe, et la figure de la sphère de bronze existe aussi en même temps que la sphère de bronze. Mais demeure-t-il aussi quelque chose après ? Il faut l'examiner, car pour certaines choses, rien ne s'y oppose. Par exemple, si l'âme est dans ce cas, ce n'est pas l'âme tout entière, mais l'intellect, car l'âme tout entière, c'est probablement impossible. Ainsi, manifestement, il n'est aucun besoin, pour ces raisons du moins, qu'il y ait des Idées, car un humain engendre un humain, l'individu un individu. Il en est de même pour les arts, car l'art médical est la définition de la santé.

Des êtres différents, les causes sont différentes, mais les mêmes par analogie

Les causes et les principes des différentes choses sont différents en un sens, mais en un autre sens, si on parle universellement et par analogie, ils sont les mêmes pour toutes. En effet, on peut se demander si les principes et les éléments des substances et des relatifs sont différents ou les mêmes, et de manière semblable pour chacune des prédications prises une à une. Mais il est absurde que ce soit les mêmes pour toutes, car les relatifs et les substances viendront des mêmes éléments. Quel sera donc cet élément commun ? En effet, en dehors de la substance et des autres prédicats, il n'y a rien de commun ; or l'élément est antérieur aux choses dont il est un élément. Mais assurément, la substance n'est pas un élément des relatifs et aucun des relatifs

n'est un élément de la substance. De plus, comment se peut-il que toutes choses aient les mêmes éléments ? En effet, aucun des éléments ne peut être la même chose que le composé des éléments, par exemple *B* ou *A* ne peut être la même chose que *BA* (il n'y a donc pas non plus d'élément des intelligibles, par exemple l'être ou l'un, car ceux-ci appartiennent aussi à chacun des composés) ; aucun des éléments ne sera donc ni substance ni relatif, ce qui est pourtant nécessaire. Ainsi toutes choses n'ont pas les mêmes éléments.

Ou bien, comme nous le disons, ils sont les mêmes d'une certaine manière, d'une autre non. Par exemple, les corps sensibles ont peut-être comme forme le chaud et, d'une autre manière, le froid, privation du chaud, tandis qu'ils ont comme matière ce qui, en premier et par soi, est en puissance ces formes ; or les substances sont ces éléments et ce qui en est composé, dont ces éléments sont les principes, ou toute chose une qui vient à être à partir du chaud et du froid, comme la chair et l'os, car le produit est nécessairement différent de ces éléments. Donc, pour les corps sensibles, les éléments et les principes sont les mêmes, différents dans des corps différents, mais il n'est pas possible de parler ainsi de tous, sauf par analogie, comme si on disait qu'il y a trois principes, la forme, la privation et la matière. Mais chacun d'eux est différent en chaque genre, par exemple blanc, noir et surface pour la couleur, ou lumière, obscurité et air et ce qui en résulte : le jour et la nuit.

Puisque non seulement les constituants internes sont causes, mais qu'il y a aussi des causes externes comme le moteur, à l'évidence le principe et l'élément sont choses différentes, mais les deux sont causes, et le principe se divise en ces deux causes. Or la cause comme ce qui meut ou met au repos est un principe et une substance, de sorte que, par analogie, il y a trois éléments, mais quatre causes et principes. Toutefois ils sont différents dans des choses différentes, et la cause première comme moteur est différente pour chaque chose. Santé, maladie, corps : le moteur est la médecine. Forme, tel désordre, briques : le moteur est l'art de construire. Puisque le moteur, dans le cas des êtres naturels, est un humain pour un humain et, dans le cas des produits de la pensée, la forme et son contraire, d'une certaine façon il y aura trois causes, mais de cette façon, il y en aura quatre ; car la médecine est, en un sens, la santé, l'art de construire la forme de la maison, et un être humain engendre un être humain. De plus, en dehors de ces causes, il y a le moteur de tout, comme premier de tout.

Il faut une cause motrice en acte

Puisqu'il y a des choses séparables et d'autres non séparables, les premières sont les substances. Et ces substances sont les causes de tout parce que, sans les substances, il n'y a ni affection ni mouvement. Ensuite, ces causes seront probablement âme et corps, ou bien intellect, désir et corps. D'une autre façon encore, par analogie, les principes sont les mêmes, par exemple l'acte et la puissance ; mais eux aussi sont différents pour des choses différentes et s'appliquent différemment. Dans certains cas, en effet, la même chose est tantôt en acte, tantôt en puissance, par exemple vin, chair ou être humain (mais ces principes aussi tombent dans les causes qu'on a dites ; car sont en acte la forme, si elle est séparable, et le composé des deux, d'autre part la privation, comme obscurité ou maladie, tandis que la matière est en puissance, puisqu'elle est ce qui peut venir à être les deux). Mais il y a une autre différence entre « en acte » et « en puissance » pour les choses qui n'ont pas la même matière et pour celles qui n'ont pas la même forme, mais une forme différente. Par exemple, la cause d'un humain, ce sont les éléments, feu et terre comme matière, et sa forme propre, et en outre une autre cause externe, par exemple son père, et en dehors de ces causes, le Soleil, le cercle oblique, qui ne sont ni matière ni forme ni privation ni de même forme, mais causes motrices. De plus, il faut voir qu'il est possible de dire certaines causes universellement, les autres non. Donc les premiers principes de toutes choses sont le premier ceci en acte et autre chose qui l'est en puissance.

Ces fameuses causes universelles n'existent donc pas, car le singulier est principe des singuliers. En effet, universellement un humain est le principe d'un humain, mais l'humain n'est personne, alors que Pélée est le principe d'Achille, ton père est ton principe et ce *B* que voici est principe de ce *BA* que voici, mais le *B* en général est principe du *BA* pris simplement. Ensuite, si les causes et les éléments des substances sont différents pour des substances différentes, comme on l'a dit, ils sont différents pour des êtres qui ne sont pas dans le même genre : couleurs, sons, substances, quantité, sauf par analogie. Et les causes des êtres de même espèce sont différentes, non par la forme, mais parce que la cause des singuliers est autre : ta matière, ta forme, ton moteur sont autres que les miens, tout en étant les mêmes dans leur formulation générale.

Quant à chercher quels sont les principes ou les éléments des substances, des relatifs et des qualités, et s'ils sont les mêmes ou différents, à l'évidence, quand ils ont plusieurs sens, les principes et éléments de chaque chose sont les mêmes, et quand on distingue entre les sens, ils ne sont pas les mêmes, mais différents, sauf de la manière que voici et pour toutes choses : les principes sont les mêmes ou analogues, parce qu'ils sont matière, forme, privation, moteur ; et en ce sens, les causes des substances sont en quelque sorte causes de toutes choses, parce que tout est détruit si elles sont détruites ; de plus, est cause ce qui est premier en état accompli ; mais, en un autre sens, il y a différentes causes premières, aussi nombreuses que les contraires, qui ne se disent ni comme genres ni en plusieurs sens ; et il y a en outre les matières. Ainsi, quels sont les principes des choses sensibles, combien ils sont, en quel sens ils sont les mêmes, en quel sens ils sont différents, voilà qui est dit.

L'éternité du mouvement suppose une cause éternelle en acte

Puisqu'il y a, disions-nous, trois sortes de substances, deux qui sont naturelles, une qui est immobile, il faut dire, à propos de cette dernière, qu'il y a nécessairement une substance éternelle et immobile. En effet, les substances sont les premiers des êtres, et si elles sont toutes corruptibles, tout est corruptible. Mais il est impossible que le mouvement vienne à être ou disparaisse (car il existe perpétuellement), non plus que le temps, car il ne peut y avoir ni antérieur ni postérieur s'il n'y a pas de temps ; et ainsi donc, le mouvement est continu tout comme le temps, car il est soit la même chose que le mouvement, soit une certaine affection du mouvement. Mais le mouvement n'est pas continu, si ce n'est le mouvement local et, dans le mouvement local, le mouvement circulaire. Mais de plus, s'il existe une chose qui peut mouvoir ou produire, mais sans actualiser cette puissance, il n'y aura pas de mouvement, car ce qui possède une puissance peut ne pas l'actualiser. Alors il ne nous sert à rien non plus de supposer l'existence de substances éternelles, comme le font ceux qui supposent l'existence des Formes, à moins que quelque principe capable de produire un changement n'y soit présent ; ainsi donc, ce principe ne suffit même pas, non plus qu'une autre substance à côté des Formes, car s'il ne s'actualise pas, il n'y aura pas mouvement. De plus, même s'il s'actualise, sa substance ne sera pas puissance, car il n'y aura pas de mouvement éternel, puisque l'être en puissance peut ne pas être. Il faut donc qu'il y ait un principe tel que sa substance soit acte. De plus, il faut encore que ces substances soient sans matière, car il les faut éternelles, si du moins quoi que ce soit d'autre est éternel. Elles sont donc acte.

Il y a pourtant une difficulté, car on est d'avis que tout ce qui s'actualise a la puissance, mais ce n'est pas tout ce qui a la puissance qui s'actualise, de sorte que, dans cette logique, la puissance serait antérieure. Mais alors, s'il en est ainsi, il n'y aura aucun être, car il est possible d'avoir la puissance d'être sans être encore. Or, s'il en est comme ce que disent les théologiens qui font tout naître de la nuit, ou comme les philosophes de la nature qui affirment que « toutes choses sont ensemble », il en résulte la même impossibilité. En effet, comment y aura-t-il mouvement s'il n'y a pas une cause en acte ? De fait, le bois, assurément, ne se mettra pas de lui-même en mouvement, mais ce sera l'art du charpentier, ni les menstrues ni la terre, mais ce seront les

graines et la semence. C'est pourquoi certains inventent un acte perpétuel, comme Leucippe et Platon, car ils affirment que le mouvement est perpétuel. Mais ils ne disent pas pourquoi ni ce qu'est ce mouvement ni la cause pour laquelle il est de telle ou telle manière. En effet, rien ne se met en mouvement au hasard, mais il faut toujours quelque cause, comme, maintenant, il y a mouvement de telle manière par nature, de telle autre par contrainte, par l'intellect ou pour une autre raison. Et puis, quelle sorte de mouvement est le premier ? De fait, cela a une importance considérable. Mais de plus, pas même Platon ne peut énoncer ce qu'il pense parfois être le principe du mouvement : le moteur qui se meut lui-même, car l'âme est postérieure et contemporaine du ciel, à ce qu'il affirme. Donc penser que la puissance est antérieure à l'acte convient d'une certaine manière, mais non d'une autre ; on a dit de quelle manière.

L'acte est antérieur : Anaxagore l'atteste puisque l'intellect est acte, et Empédocle avec l'amitié et la haine, et ceux qui disent que le mouvement est perpétuel, comme Leucippe. Par conséquent, le chaos ou la nuit n'ont pas duré un temps infini, mais les mêmes choses existent perpétuellement, soit par cycles, soit autrement, s'il est vrai que l'acte est antérieur à la puissance. Si donc la même chose est perpétuellement par cycles, il faut que demeure perpétuellement quelque chose qui soit en acte de la même façon. Mais, s'il doit y avoir génération et corruption, il faut qu'il y ait une autre chose, perpétuellement en acte d'une manière, puis d'une autre. Alors il est nécessaire qu'elle soit en acte de telle manière par soi, de telle autre manière par autre chose qui sera donc ou une troisième ou la première. Or c'est nécessairement par la première, car, de nouveau, c'est elle qui est cause pour elle-même et pour celle-là. Il vaut donc mieux la première, car elle était aussi cause de ce qui est perpétuellement de la même manière, tandis que l'autre était cause de ce qui est d'une autre manière ; les deux ensemble sont évidemment la cause de ce qui est perpétuellement de manière différente. C'est donc ainsi que sont aussi les mouvements, alors pourquoi faudrait-il chercher d'autres principes ?

Cette cause qui est de la nature du beau et du bien est divine

Puisqu'il peut en être ainsi et que, s'il n'en est pas ainsi, le point de départ sera la nuit, le tout ensemble et le non-être, ces difficultés seraient résolues. Et il y a quelque chose, perpétuellement mêlé d'un mouvement incessant, c'est le mouvement circulaire (et cela est évident non seulement pour la raison, mais en fait) ; par conséquent, le premier ciel sera éternel. Il y a donc aussi quelque chose qui meut. Mais, puisqu'il y a ce qui est mêlé, ce qui meut et un moyen terme, ... il y a quelque chose qui meut sans être mêlé, qui est éternel, à la fois substance et acte. Or le désirable et l'intelligible sont moteurs de la façon que voici : ils meuvent sans être mus. Les premiers désirables et les premiers intelligibles sont les mêmes. En effet, le beau apparent est objet de l'appétit, mais le beau réel est le premier objet du vouloir ; nous désirons une chose parce qu'elle nous semble bonne plutôt qu'elle nous semble bonne parce que nous la désirons, car l'intellection est le principe. Or l'intellect est mêlé par l'intelligible, et l'une des deux séries est intelligible par elle-même ; de cette série, la substance est le premier terme et, dans la substance, celle qui est simple et en acte (l'un et le simple ne sont pas identiques, car l'un signifie la mesure, tandis que le simple signifie la manière d'être de la chose elle-même). Mais de plus, le beau et ce qui est choisi pour lui-même sont dans la même série ; et le premier est toujours le meilleur ou ce qui lui est analogue. La fin existe dans les choses immobiles, ce que montre la division, car la fin est fin pour quelque chose et de quelque chose ; en ce dernier sens, la fin existe dans les choses immobiles, dans l'autre non.

La fin donc meut parce qu'elle est objet de désir, et elle meut les autres choses par une chose qui est mue. Si donc une chose est en mouvement, elle peut aussi être autrement qu'elle n'est. Par conséquent, le premier déplacement est aussi acte, mais en ce qu'il est en mouvement, par là du moins il peut être autrement qu'il n'est, selon le lieu, même si ce n'est pas possible selon la substance. Mais, puisqu'il y a quelque chose qui meut tout en étant lui-même immobile, étant

en acte, il ne peut absolument pas être autrement qu'il n'est. En effet, le déplacement est le premier des changements et le déplacement circulaire est le premier déplacement, et c'est celui dont ce moteur immobile est le moteur. Par suite, ce moteur est un être nécessaire et, en tant qu'être nécessaire, il est de la nature du beau et, de cette manière, il est un principe. En effet, « nécessaire » a tous les sens que voici : soit le nécessaire par contrainte parce que contraire à l'impulsion, soit ce sans quoi il n'y a pas de bien, soit ce qui ne peut être autrement, mais est simplement nécessaire.

D'un tel principe dépendent donc le ciel et la nature. Son genre de vie est comparable au genre de vie qui est le meilleur pour nous en un court laps de temps (en effet, il est, lui, toujours ainsi, car pour nous c'est impossible), puisque son acte est aussi plaisir (et c'est pourquoi éveil, sensation, intellection sont les plus grands plaisirs, tandis que espoirs et souvenirs ne le sont que par leur intermédiaire). L'intellection en elle-même est intellection du meilleur en lui-même, et l'intellection à son plus haut point est intellection du meilleur au plus haut point. L'intellect a l'intellection de lui-même par une saisie de l'intelligible, car il devient intelligible en touchant et en pensant l'intelligible, de sorte que l'intellect est la même chose que l'intelligible. En effet, ce qui est capable de recevoir l'intelligible, c'est-à-dire la substance, c'est l'intellect, et il est en acte quand il le possède, de sorte que l'intelligible, plus que l'intellect, est ce que l'intellect semble avoir de divin, et que l'étude est le plus grand plaisir et le plus grand bien. Donc, que le dieu soit perpétuellement dans un état de perfection tel que celui où nous sommes parfois, cela est admirable ; si c'est dans un état de plus grande perfection, c'est encore plus admirable. Or c'est bien le cas. Et la vie aussi, certes, lui appartient, car l'acte de l'intellect est vie et l'acte est le dieu. La vie du dieu qui, par elle-même, est la meilleure et éternelle est acte. Nous affirmons donc que le dieu est l'animal éternel et le meilleur, de sorte que la vie et la durée continue et éternelle appartiennent au dieu, car le dieu est cela même.

Ils ont tort, tous ceux, comme les pythagoriciens et Speusippe, qui conçoivent que le beau et le bien suprêmes ne sont pas dans le principe, parce que les principes des végétaux et des animaux sont des causes, tandis que le beau et le parfait sont dans les choses qui en proviennent. En effet, la semence provient d'êtres différents d'elle, antérieurs et parfaits, et ce qui est premier n'est pas la semence, mais ce qui est parfait. On pourrait affirmer par exemple qu'un être humain est antérieur à la semence, non pas celui qui naît de cette semence, mais un autre d'où vient la semence. Donc, qu'il y ait une certaine substance éternelle, immobile et séparée des sensibles, cela est clair d'après ce qu'on a dit. D'autre part, on a montré aussi que cette substance ne peut avoir aucune grandeur, mais qu'elle est sans partie et indivisible, car elle meut pendant un temps infini, alors que rien de fini ne possède une puissance infinie. Puisque toute grandeur est infinie ou finie, pour cette raison elle ne saurait avoir de grandeur finie ni infinie parce qu'il n'y a absolument aucune grandeur infinie. Mais on a aussi montré qu'elle est impassible et inaltérable, car tous les autres mouvements sont postérieurs au mouvement local. Donc, les raisons pour lesquelles ces choses ont cette manière d'être, sont évidentes.

Y a-t-il un ou plusieurs moteurs éternels ?

Faut-il poser qu'une telle substance est unique ou qu'il y en a plusieurs, et alors combien y en a-t-il ? Il ne faut pas ignorer cette question, mais il faut se souvenir aussi des déclarations des autres : sur la pluralité de ces substances, ils n'ont rien dit de clair. En effet, la théorie des Idées ne contient aucun examen particulier de ce sujet (car les tenants des Idées disent que les Idées sont des nombres, mais ils parlent des nombres tantôt comme s'ils étaient infinis, tantôt comme limités à la décade ; sur la raison pour laquelle il n'y a ni plus ni moins de nombres, rien n'est dit qui soit une démonstration sérieuse), mais nous devons, nous, en parler d'après les fondements et les distinctions que nous avons posés. En effet, le principe, c'est-à-dire le premier des êtres, est immobile par soi comme par coïncidence, mais il est le moteur du mouvement

premier, éternel et un. Or, puisqu'il est nécessaire que ce qui est mû soit mû par quelque chose, que le premier moteur soit immobile par soi, que le mouvement éternel soit mû par quelque chose d'éternel et le mouvement un par une seule chose ; puisque nous voyons d'autre part qu'à côté du déplacement simple du Tout que meut, nous l'affirmons, la substance première et immobile, il y a d'autres déplacements éternels, ceux des planètes (car un corps au mouvement circulaire est éternel et sans repos ; cela a été montré dans nos traités sur la nature) ; pour toutes ces raisons, il est nécessaire que le moteur de chacun de ces déplacements aussi soit une substance immobile par soi et éternelle. En effet, la nature des astres est une substance qui est éternelle, le moteur est éternel et antérieur à ce qui est mû, et ce qui est antérieur à une substance est nécessairement une substance. Ainsi, il est évident qu'il y a nécessairement autant de substances que de déplacements, éternelles par nature, immobiles par elles-mêmes et sans grandeur, pour la raison énoncée précédemment. Ces moteurs sont donc des substances et il y en a un premier et un second dans le même ordre que celui des déplacements des astres, c'est évident.

Examen des théories des astronomes

Il faut désormais examiner la pluralité des déplacements en partant de celle des sciences mathématiques qui est la plus proche de la philosophie : l'astronomie ; car cette science prend pour objet d'étude une substance sensible, mais éternelle, alors que les autres sciences mathématiques, comme l'arithmétique et la géométrie, ne traitent d'aucune substance. Donc, que les déplacements soient plus nombreux que les choses déplacées, c'est évident, même pour ceux qui n'ont touché que modérément à ces questions, car chacune des planètes a plus d'un déplacement. Combien s'en trouve-t-il ? Nous exposons maintenant, pour en avoir une notion, ce qu'en disent certains mathématiciens, pour pouvoir concevoir, à la réflexion, un nombre défini. Pour le reste, que nous cherchions nous-mêmes ou que nous nous informions auprès des autres chercheurs, au cas où ceux qui s'occupent de ces questions auraient quelque opinion contraire à ce qu'on vient de dire, il faut entendre les uns et les autres, mais il faut suivre les plus rigoureux. Eudoxe situait le déplacement du Soleil et de la Lune sur trois sphères pour chacun des deux astres : la première était celle des étoiles fixes, la deuxième suivait le cercle qui passe au milieu des signes du zodiaque, la troisième suivait le cercle oblique dans la largeur des signes du zodiaque (le cercle que suit la Lune est oblique selon un angle plus grand que celui du Soleil). Il situait les planètes chacune sur quatre sphères : la première et la deuxième étaient les mêmes que celles mentionnées plus haut (car la sphère des fixes est, disait-il, celle qui entraîne toutes les sphères, et la sphère du rang inférieur à celle-là, dont le déplacement suit le cercle qui passe au milieu des signes du zodiaque, est commune à toutes) ; les pôles de la troisième sphère de chaque planète étaient dans le cercle qui passe au milieu des signes du zodiaque ; quant à la quatrième, son déplacement suivait le cercle oblique par rapport au milieu de la troisième ; les pôles de la troisième sphère étaient distincts pour chaque planète, sauf pour Vénus et Mercure dont les pôles étaient les mêmes.

Calippe admettait la même position des sphères qu'Eudoxe, c'est-à-dire l'ordre de leurs distances ; il attribuait le même nombre de sphères que lui à Jupiter et Saturne, mais, pour le Soleil et la Lune, il pensait qu'il fallait ajouter encore deux sphères, si l'on voulait expliquer les phénomènes, et, pour le reste des planètes, une sphère à chacune. Mais il est nécessaire, si on veut que toutes les sphères additionnées expliquent les phénomènes, qu'il y ait, pour chaque planète, d'autres sphères, une en moins, tournant en sens contraire et ramenant à la même position la première sphère de l'astre placé chaque fois au rang inférieur. En effet, c'est seulement ainsi que toutes ensemble peuvent produire le déplacement des planètes. Donc, puisque les sphères sur lesquelles ces astres se déplacent sont d'une part huit, d'autre part vingt-cinq, et qu'il ne faut pas que tournent en sens inverse les seules d'entre elles sur lesquelles se

déplace l'astre du rang le plus bas, celles qui font tourner en sens inverse les déplacements des deux premiers astres seront six, celles qui font tourner en sens inverse les déplacements des quatre derniers seront seize. Ainsi, le nombre total des sphères qui entraînent et des sphères qui font tourner en sens inverse sera cinquante-cinq. Mais, si on n'ajoutait pas à la Lune et au Soleil les mouvements dont nous avons parlé, le nombre total des sphères sera quarante-sept.

Il y a un seul ciel

Admettons donc que tel est le nombre des sphères. Par conséquent, il est raisonnable de concevoir que les substances et les principes immobiles sont en nombre égal (laissons donc aux esprits plus forts la démonstration de la nécessité). Mais, s'il n'est pas possible qu'un déplacement ne tende pas au déplacement d'un astre, si, de plus, il faut estimer que toute nature, c'est-à-dire toute substance, qui est impassible et qui a, par soi, atteint la perfection est un accomplissement, il n'y aurait aucune autre nature que celles-là et ce nombre est nécessairement celui des substances. En effet, s'il y en a d'autres, elles seraient des moteurs parce qu'elles sont l'accomplissement d'un déplacement ; mais il ne peut y avoir d'autres déplacements que ceux qu'on a dits. C'est ce qu'il est raisonnable de concevoir d'après les corps en déplacement. De fait, si tout ce qui déplace est naturellement en vue de ce qui est déplacé et si tout déplacement est déplacement d'une chose déplacée, aucun déplacement n'aura pour fin lui-même ni un autre déplacement, mais les astres. En effet, si un déplacement a pour fin un déplacement, il faudra aussi que ce dernier ait en vue autre chose. En conséquence, puisqu'il n'est pas possible d'aller à l'infini, l'accomplissement de tout déplacement sera un des corps divins qui se déplacent dans le ciel. À l'évidence, il y a un seul ciel, car, s'il y a plusieurs cieux comme il y a plusieurs humains, le principe sera, pour chacun, formellement un, mais multiple, du moins numériquement. Mais tout ce qui est multiple numériquement a une matière (car il y a un seul et même énoncé qui s'applique à une multiplicité de choses, par exemple l'énoncé de l'humain, alors que Socrate est un). Or le premier être ce que c'est n'a pas de matière, car il est un état accompli. Donc le premier moteur, qui est immobile, est un par l'énoncé et le nombre, et donc aussi est un ce qui est mû perpétuellement et sans cesse ; ainsi il y a un seul ciel.

Une tradition, laissée à la postérité par l'Antiquité la plus reculée sous forme de mythe, dit que ces corps divins sont des dieux et que le divin enveloppe la nature tout entière. Le reste a été ajouté par la suite, sous forme de mythe, pour persuader la multitude et pour servir les lois et l'intérêt commun. On dit, en effet, que les dieux sont de forme humaine et semblables à certains des autres animaux, et on tient d'autres propos en accord avec ceux-là et proches de ce qu'on a dit. Si on en sépare le premier point lui-même pour ne retenir que lui, c'est-à-dire la croyance que les premières substances étaient des dieux, on pourra penser que cela a été divinement dit et que, chaque art et chaque philosophie ayant vraisemblablement été, dans la mesure du possible, découverts plusieurs fois et à nouveau perdus, ces opinions d'il y a bien longtemps ont été sauvegardées, comme des vestiges, jusqu'à maintenant. Donc l'opinion ancestrale, celle qui vient des premiers penseurs est, dans cette mesure seulement, évidente à nos yeux.

Apories sur l'intellect

Ce qui concerne l'intellect comporte certaines difficultés, car on est d'avis qu'il est le plus divin des phénomènes, mais le mode d'être qui le rend tel comporte des points embarrassants. En effet, s'il ne pense rien, en quoi sera-t-il vénérable ? Il est alors dans la situation du dormeur. Et, s'il pense, mais qu'il dépend d'autre chose (alors ce qui est sa substance n'est pas une intellection, mais une puissance), il ne serait pas la substance parfaite, car son prix lui vient du fait qu'il pense. De plus, que sa substance soit l'intellect ou l'intellection, que pense-t-il ? En effet, c'est ou bien lui-même ou bien autre chose et, si c'est autre chose, ou bien c'est

perpétuellement la même chose ou bien c'est une chose différente. Y a-t-il donc une différence ou n'y en a-t-il aucune, qu'il pense le beau ou qu'il pense n'importe quoi ? Ou bien même, n'est-il pas absurde de réfléchir sur certaines choses ? Il est donc évident qu'il pense ce qui est le plus divin et le plus précieux et qu'il ne change pas d'objet, car le changement irait vers le pire et une telle chose serait déjà un mouvement. Donc d'abord, si l'intellect n'est pas intellection, mais puissance, il est raisonnable de penser que la continuité de l'intellection lui est pénible ; ensuite, il est évident que le plus précieux sera autre chose que l'intellect : ce sera ce qu'il pense. Et en effet, penser et intellection appartiendront même à celui qui pense le pire, de sorte que, si cela doit être évité (car mieux vaut ne pas voir certaines choses que de les voir), l'intellection ne serait pas ce qu'il y a de meilleur. Donc l'intellect se pense lui-même, s'il est vrai qu'il est le meilleur, et son intellection est intellection de l'intellection.

Pourtant la science, la sensation, l'opinion et la réflexion ont manifestement toujours un autre objet qu'elles-mêmes et ne se prennent elles-mêmes pour objet qu'accessoirement. De plus, si penser est autre chose qu'être objet de pensée, selon lequel des deux le bien appartient-il à l'intellect ? En effet, l'être de l'intellection n'est pas le même que l'être de l'objet de pensée. Ou bien, dans certains cas, la science n'est-elle pas son objet, à savoir, dans les sciences productrices, la substance sans matière c'est-à-dire l'être ce que c'est, dans les sciences théoriques, la définition et l'intellection ? Donc, puisque l'objet de l'intellect et l'intellect ne sont pas différents pour tout ce qui n'a pas de matière, ce sera la même chose et l'intellection ne fera qu'un avec son objet. Alors il reste encore une difficulté si l'objet de l'intellect est composé, car l'intellect changerait entre les parties du tout. Mais tout ce qui ne possède pas de matière n'est-il pas indivisible ? L'état où se trouve l'intellect humain, ou du moins celui des êtres composés, dans une certaine durée (car il ne possède pas le bien à tel ou tel moment, mais il possède, dans la totalité d'une durée de vie, sa perfection parce qu'elle est autre chose que lui), l'intellection qui est intellection d'elle-même n'est-elle pas dans cet état-là pour toute l'éternité ?

Comment la nature du tout possède-t-elle le bien ?

Il faut examiner aussi de laquelle des deux manières la nature du tout possède le bien ou la perfection : comme une chose séparée, c'est-à-dire en soi et par soi, ou comme l'ordre de ses parties ? Ou des deux manières à la fois, comme une armée ? Et en effet, le bien de l'armée est dans son ordre, et il est aussi son général, et surtout ce dernier, car il n'existe pas à cause de l'ordre, mais l'ordre à cause de lui. Toutes choses, poissons, oiseaux et plantes, sont ordonnées ensemble d'une certaine manière, mais non de manière semblable ; ce n'est pas d'une manière telle qu'il n'y ait aucun rapport d'une chose à une autre, mais il existe entre elles un rapport. En effet, tout est ordonné ensemble relativement à un but unique (mais, comme dans une maison, les hommes libres ne peuvent pas du tout agir n'importe comment et tout ce qu'ils font ou presque a un ordre, alors que les esclaves et les bêtes font peu pour l'intérêt commun, mais beaucoup n'importe comment), car tel est pour chaque chose le principe qui est sa nature. Je veux dire, par exemple, que nécessairement toutes choses en viennent à être séparées en leurs éléments et qu'ainsi d'autres choses existent auxquelles toutes s'associent en vue de la totalité. Combien d'impossibilités ou d'absurdités résultent pour ceux qui donnent des explications différentes de la nôtre, quelles explications donnent les plus habiles et lesquelles comportent les difficultés les moindres, il ne faut pas le négliger. En effet, tous produisent toutes choses à partir des contraires, mais ils ne s'expriment pas correctement quand ils disent « toutes choses » et « à partir des contraires », et ils ne disent pas comment existeront, à partir des contraires, toutes les choses dans lesquelles les contraires sont présents, car les contraires ne sont pas affectés les uns par les autres. Nous résolvons cela de manière raisonnable par l'existence d'un troisième terme, mais d'autres font de l'un des deux contraires la matière de l'autre, par exemple de l'inégal la matière de l'égal ou de la multiplicité la matière de l'unité. Cela aussi se résout de la même

manière, car la matière qui est une n'est le contraire de rien. En outre, selon eux, toutes choses, à l'exception de l'un, participeront du mal, car le mal lui-même est un des deux éléments. D'autres ne prennent pas même comme principes le bien et le mal ; pourtant, en toutes choses, le bien est au plus haut point un principe. D'autres disent à juste titre qu'il est principe, mais ils ne disent pas comment le bien est principe : s'il l'est comme accomplissement ou comme moteur ou comme forme. Et Empédocle aussi a une thèse absurde, car il fait de l'amitié le bien, et l'amitié est principe à la fois comme moteur, puisqu'elle rassemble, et comme matière puisqu'elle est partie du mélange. Si donc il arrive que la même chose soit principe à la fois comme matière et comme moteur, du moins l'être de la matière et celui du moteur ne sont pas identiques. De laquelle des deux manières l'amitié est-elle donc principe ? D'autre part, il est également absurde que la haine soit incorruptible, celle-là même qui est la nature du mal. Quant à Anaxagore, il fait du bien, parce qu'il est moteur, un principe, car l'intellect meut, mais il meut en vue d'une fin, de sorte que le bien est différent de la fin, sauf à parler comme nous, puisque la médecine est, en un certain sens, la santé. Il est absurde aussi de ne pas donner de contraire au bien, c'est-à-dire à l'intellect. Tous ceux qui parlent des contraires ne font pas usage des contraires, à moins d'arranger ce qu'ils disent. Et pourquoi certaines choses sont-elles corruptibles, d'autres incorruptibles, personne ne l'explique, car ils font venir tous les êtres des mêmes principes. En outre, les uns font venir les êtres du non-être, les autres, pour éviter d'y être contraints, font de toutes choses un seul être. En outre, pourquoi y aura-t-il perpétuellement génération et quelle est la cause de la génération, personne ne l'explique. Pour ceux qui admettent deux principes, il est nécessaire qu'il y ait un autre principe plus fort, et pour ceux qui prennent les Formes comme principes, il y aura encore un autre principe plus fort, car pourquoi y a-t-il eu ou y a-t-il participation aux Formes ? Les autres doivent nécessairement admettre un certain contraire de la sagesse et de la science la plus précieuse, mais nous non, car rien n'est contraire à ce qui est premier. En effet, tous les contraires ont une matière et ces contraires existent en puissance. L'ignorance, contraire à la sagesse, va vers son contraire, mais ce qui est premier n'a aucun contraire.

S'il n'y a pas d'autres êtres que les sensibles, il n'y aura ni principe ni ordre ni génération ni corps célestes, mais toujours principe du principe, comme pour tous les théologiens et tous les philosophes de la nature. Mais si les Formes ou les nombres existent, ils ne seront causes de rien ; dans le cas contraire, ils ne seront pas du moins causes du mouvement. En outre, comment y aura-t-il grandeur et continuité à partir de choses sans grandeur ? En effet, le nombre ne produira pas de continuité, ni comme moteur ni comme forme. D'autre part, vraiment aucun des contraires ne sera ce qui précisément est apte à produire ou à mouvoir, car il pourrait ne pas être. Ou alors, son action de produire serait postérieure à une puissance. Il n'y aurait donc pas d'êtres éternels. Or il y en a. On doit donc supprimer l'une de ces assertions, on a dit comment. En outre, par quoi les nombres sont-ils un, ou l'âme et le corps et, en général, la forme et la chose ? Personne n'en dit rien, et ne peut rien en dire non plus, à moins de dire comme nous que le moteur produit l'unité. Ceux qui disent que le nombre mathématique est premier, et qu'ainsi il y a toujours une autre substance à la suite et des principes différents de chaque substance, donnent à la substance de l'univers un caractère épisodique, car une substance ne contribue en rien à une autre, qu'elle existe ou qu'elle n'existe pas, et ils posent des principes en grand nombre. Mais les êtres ne veulent pas être mal gouvernés : « Le gouvernement de plusieurs n'est pas une bonne chose ; qu'il n'y ait qu'un chef ! »

Deux opinions sur la substance immobile et éternelle : les nombres et les Idées

Donc, pour la substance des choses sensibles, on a dit ce qu'elle est : pour la matière, dans l'étude méthodique des questions de physique et, plus tard, pour la substance en acte. Mais, puisque notre examen cherche s'il y a, à côté des substances sensibles, une substance immobile et éternelle ou s'il n'y en a pas et, s'il y en a une, ce qu'elle est, il faut d'abord étudier ce que les autres disent, afin de ne pas nous exposer aux mêmes erreurs s'ils ont avancé une opinion incorrecte et, si nous avons quelque doctrine commune avec eux, afin de n'être pas mécontents quant à nous sur ce point en particulier ; car il faut se réjouir de raisonner mieux sur certains points et de ne pas raisonner plus mal sur d'autres. Or il y a deux opinions sur ces sujets. En effet, on affirme que les objets mathématiques sont des substances, par exemple les nombres, les lignes et les êtres du même genre, et encore que les Idées sont des substances. Les uns en font deux genres différents, les Idées et les nombres mathématiques ; les autres font des deux une seule nature et d'autres affirment que les substances mathématiques seulement sont substances. C'est pourquoi il faut examiner d'abord les objets mathématiques sans leur ajouter aucune autre nature (sans chercher, par exemple, s'ils se trouvent être des Idées ou non, et s'ils sont principes et substances des êtres ou non), mais seulement comme objets mathématiques, en cherchant s'ils existent ou non et, s'ils existent, de quelle manière. Ensuite, après cela, il faut examiner à part les Idées, en elles-mêmes, simplement et dans une limite conforme à notre usage, car la plupart des arguments ont été ressassés même dans les exposés publics. De plus, il faut que la plus grande partie de l'exposé en arrive à cette recherche, quand nous examinerons si les substances et les principes des êtres sont les nombres et les Idées, car, après les Idées, il reste cette troisième recherche.

Les objets mathématiques n'existent pas dans les sensibles

S'il est vrai que les objets mathématiques existent, il est nécessaire ou bien qu'ils soient dans les sensibles, comme le disent certains, ou bien séparés des sensibles (certains disent aussi cela) ; ou alors, s'ils ne sont d'aucune de ces deux manières, ou bien ils n'existent pas, ou bien ils existent d'une autre façon, de sorte que notre controverse portera non sur leur existence, mais sur leur mode d'existence.

Or il est impossible qu'ils existent du moins dans les sensibles et, en même temps, le raisonnement est artificiel, ce qu'on a dit aussi dans les *Difficultés*, parce qu'il est impossible qu'il y ait deux solides ensemble, et, de plus, parce que, avec le même raisonnement, les autres puissances et les autres natures seraient dans les sensibles et qu'aucune ne serait séparée. Cela a été dit précédemment. Mais, outre cela, il serait manifestement impossible à quelque corps que ce soit d'être divisé ; en effet, il serait divisé selon une surface, celle-ci selon une ligne et la ligne selon un point, de sorte que, s'il est impossible de diviser le point, c'est impossible aussi pour la ligne, et si c'est impossible pour la ligne, ce l'est aussi pour le reste. Donc, quelle importance que ces lignes et ces points sensibles soient des natures de cette sorte ou qu'ils ne le soient pas eux-mêmes, mais qu'il y ait en eux de telles natures ? En effet, le résultat sera le même, car, si les sensibles sont divisés, les lignes et les points mathématiques seront divisés, ou alors les sensibles ne le seront pas non plus.

Ils n'existent pas non plus comme substances séparées

Mais pourtant, il n'est pas possible non plus que de telles natures soient séparées. En effet, s'il y a, à côté des solides sensibles, des solides séparés d'eux, différents d'eux et antérieurs à eux,

évidemment aussi, à côté des surfaces sensibles, il y a nécessairement d'autres surfaces séparées, ainsi que des points et des lignes, car le raisonnement est le même. Et, s'il en est ainsi, de nouveau, à côté des surfaces, des lignes et des points du solide mathématique, il y en a nécessairement d'autres, séparés, car les corps non composés sont antérieurs aux composés ; et, s'il est vrai qu'il y a des corps non sensibles antérieurs aux sensibles, par le même raisonnement, il y a aussi, antérieurement aux surfaces qui sont dans les solides immobiles, les mêmes surfaces par soi ; en conséquence, ce sont d'autres surfaces et d'autres lignes que celles qui sont en même temps que les solides séparés, car les unes sont en même temps que les solides mathématiques, les autres sont antérieures aux solides mathématiques. Ainsi donc, de nouveau, appartenant à ces surfaces, il y aura des lignes qui devront être précédées d'autres lignes et d'autres points, selon le même raisonnement ; et, antérieurement à ces points, il y aura, dans les lignes antérieures, d'autres points qui n'en auront plus d'autres avant eux. On en vient à un entassement tout à fait absurde, car il en résulte une seule sorte de solides à côté des solides sensibles, trois sortes de surfaces, celles qui sont à côté des sensibles, celles qui sont dans les solides mathématiques et celles qui sont à côté de celles qui sont en ceux-là, quatre sortes de lignes, cinq sortes de points. Sur lesquels d'entre eux porteront donc les sciences mathématiques ? En effet, ce ne sera certes pas sur les surfaces, les lignes et les points qui sont dans le solide immobile, car la science porte toujours sur les choses antérieures. Le même raisonnement vaut aussi pour les nombres, car, à côté de chacun des points, il y aura d'autres unités et également à côté de chacun des êtres sensibles, puis des intelligibles, de sorte qu'il y aura des genres de nombres mathématiques.

En outre, comment est-il possible de résoudre les problèmes que nous avons rencontrés aussi dans les *Difficultés* ? En effet, les êtres dont traite l'astronomie seront en dehors des sensibles, tout comme ceux dont traite la géométrie. Or comment peut-il exister à côté du ciel sensible un ciel et ses parties ou quoi que ce soit d'autre qui possède un mouvement ? De même pour les objets de l'optique et de l'harmonie, car il y aura un son et une vision à côté des sons et des visions sensibles des singuliers, de sorte que ce sera évidemment aussi le cas des autres sensations et des autres sensibles ; de fait, pourquoi ceux-ci plutôt que ceux-là ? Or, s'il en est ainsi, il y aura aussi des animaux à côté des animaux sensibles, s'il est vrai que c'est aussi le cas des sensations. En outre, les mathématiciens écrivent des formules universelles en dehors de ces substances. Ce sera donc encore je ne sais quelle autre substance intermédiaire, séparée des Idées et des êtres intermédiaires, qui n'est ni un nombre ni des points ni une grandeur ni un temps. Mais, si cela est impossible, il est évidemment impossible que ces objets mathématiques aussi soient séparés des sensibles.

D'une manière générale, il résulte des conceptions contraires à la vérité et à ce qu'on pense d'habitude, si on pose que les objets mathématiques existent comme je ne sais quelles natures séparées. En effet, il est nécessaire, du fait qu'elles ont une existence de cette sorte, qu'elles soient antérieures aux grandeurs sensibles, alors qu'elles sont en vérité postérieures, car la grandeur imparfaite est antérieure par la génération, mais postérieure par la substance, comme l'inanimé par rapport à l'animé. En outre, par quoi et à quel moment les grandeurs mathématiques seront-elles une unité ? En effet, les grandeurs sensibles sont une par l'âme ou une partie de l'âme ou quelque autre raison, sinon, elles sont multiples et se dissolvent, alors que, pour ces grandeurs mathématiques qui sont divisibles et des quantités, quelle est la cause de leur unité et de sa persistance ? En outre, leur génération le montre. En effet, elles sont d'abord engendrées selon la longueur, puis selon la largeur, enfin selon la profondeur et c'est tout. Donc, si ce qui est postérieur par la génération est antérieur par la substance, le corps sera antérieur à la surface et à la longueur et, de cette façon aussi, il sera plus accompli et plus un tout parce qu'il vient à être animé. Mais comment une ligne ou une surface seraient-elles animées ? De fait, la portée de cette proposition outrepasserait nos sens ! En outre, le corps est une certaine substance, car il possède déjà en quelque sorte son achèvement, mais comment les

lignes seraient-elles substances ? En effet, ce ne serait ni à la manière d'une forme et d'un aspect, comme l'âme, si effectivement elle est telle, ni à la manière d'une matière, comme le corps, car manifestement rien ne peut se constituer avec des lignes, des surfaces et des points, alors que, s'ils étaient une substance matérielle, on les verrait capables d'avoir cette propriété. Admettons donc qu'ils sont antérieurs par l'énoncé, mais il n'est pas vrai que tout ce qui est antérieur par l'énoncé soit aussi antérieur par la substance. En effet, est antérieur par la substance tout ce qui, séparé, se distingue par l'existence, mais est antérieur par l'énoncé tout énoncé dont les autres énoncés sont composés. Or les deux cas n'existent pas en même temps. En effet, si les propriétés n'existent pas en dehors des substances, par exemple mobile ou blanc, blanc est antérieur à humain blanc selon l'énoncé, mais non selon la substance. De fait, il ne peut exister séparé, mais il existe toujours en même temps que le composé (j'appelle composé l'être humain blanc), de sorte que, manifestement, ce qui résulte d'une soustraction n'est pas antérieur, non plus que ce qui résulte d'une addition n'est postérieur, car l'être humain blanc se dit par addition à blanc. Donc les objets mathématiques ne sont pas plus substances que les corps, ils ne sont pas antérieurs par l'être aux sensibles, mais par l'énoncé seulement, et ne peuvent nulle part exister séparés : cela a été assez expliqué. Mais, puisqu'il n'est pas possible non plus qu'ils soient dans les sensibles, il est manifeste qu'ils ne sont pas du tout ou qu'ils sont d'une certaine façon et que, pour cette raison, ils ne sont pas absolument, car nous disons « être » en plusieurs sens.

Une science peut traiter comme séparés des objets qui n'existent pas à l'état séparé

En effet, de même aussi que les propositions universelles en mathématiques ne portent pas sur des choses séparées, en dehors des grandeurs et des nombres, et qu'elles portent sur ceux-là, mais non en tant qu'ils sont tels qu'ils ont une grandeur ou qu'ils sont divisibles, pour les grandeurs sensibles aussi, il peut évidemment y avoir des énoncés et des démonstrations, non en tant que sensibles, mais en tant que telles ou telles. En effet, il y a aussi beaucoup d'énoncés portant sur les choses seulement en tant qu'elles sont en mouvement, mis à part le ce que c'est de chacune des choses de cette sorte et de leurs coïncidents, et il n'est pas nécessaire pour autant qu'il existe une chose en mouvement, séparée des sensibles, ou qu'il existe en eux quelque nature déterminée ; c'est de la même façon aussi qu'il y aura énoncés et sciences des corps en mouvement, non en tant qu'ils sont en mouvement, mais seulement en tant que corps, et de nouveau en tant que surfaces seulement et en tant que longueurs seulement, en tant que divisibles, en tant qu'indivisibles ayant une position, et en tant qu'indivisibles seulement. En conséquence, puisqu'il est vrai de dire simplement que non seulement les choses séparables existent, mais aussi les non séparables (par exemple qu'il existe des choses en mouvement), il est vrai de dire simplement que les objets mathématiques aussi existent, et qu'ils existent précisément tels qu'on le dit. Et de même qu'il est vrai aussi de dire simplement que toutes les sciences sont sciences de tel ou tel objet, non du coïncident (par exemple, la médecine est la science du blanc, si le blanc est sain, mais seulement en tant qu'il est sain), mais sciences de cet objet dont chacune est science : le sain appartient à la science du sain et, si c'est en tant qu'humain, objet de la science de l'humain, de la même façon aussi il est vrai de le dire de la géométrie ; s'il arrive que les objets dont elle traite sont des sensibles, mais qu'elle n'en traite pas en tant que sensibles, il n'est pas vrai que les sciences mathématiques seront sciences des sensibles ni, bien sûr, d'autres êtres séparés en dehors de ceux-là.

Il y a beaucoup de coïncidents par soi pour les choses, au sens où chacun de ces coïncidents appartient à de telles choses, puisque ce sont des affections propres à l'animal, selon qu'il est femelle ou mâle (et pourtant, il n'existe ni femelle ni mâle séparés des animaux), de sorte que cela est vrai aussi pour les choses considérées seulement en tant que longueurs et en tant que surfaces. Et de surcroît, plus la science traitera de choses premières logiquement et simples, plus elle a d'exactitude, c'est-à-dire de simplicité ; par suite l'exactitude est plus grande pour les

objets sans grandeur que pour les objets avec grandeur, et surtout pour les objets sans mouvement, mais, s'ils ont un mouvement, ce sera surtout le mouvement premier, car c'est le plus simple et encore plus simple, le mouvement uniforme. Le même raisonnement vaut aussi pour la science de l'harmonie et pour l'optique, car ni l'une ni l'autre n'étudie la vision en tant que vision ou le son en tant que son, mais en tant que lignes et nombres (pourtant ce sont des affections propres à la vision et au son), et il en est de même pour la mécanique. Par suite, si on pose comme séparés certains des coïncidents et si on les examine en tant que tels, par ce moyen, on ne commettra aucune erreur, non plus que quand on tire un trait sur le sol et qu'on déclare longue d'un pied la ligne qui n'a pas un pied de long, car l'erreur n'est pas dans les prémisses. Ainsi on étudiera au mieux chaque chose si on pose le non-séparé en le séparant, ce que font précisément l'arithméticien et le géomètre. En effet, l'être humain en tant qu'être humain est un et indivisible ; l'arithméticien pose l'un indivisible, puis il étudie s'il y a quelque propriété qui coïncide avec l'être humain en tant qu'il est indivisible. Quant au géomètre, il ne le pose ni en tant qu'être humain ni en tant qu'indivisible, mais en tant que solide. En effet, les propriétés qui lui appartiendraient, même si par hasard il n'était pas indivisible, peuvent évidemment lui appartenir sans l'humanité et l'indivisibilité ; c'est donc pourquoi les géomètres ont raison, pourquoi ils raisonnent sur des êtres et pourquoi leurs objets sont des êtres, car il y a deux types d'êtres, soit en état accompli, soit à la façon de la matière.

Le beau dans les sciences mathématiques

Or, puisque le bien et le beau sont différents (car le bien est toujours dans une action, tandis que le beau est aussi dans les êtres immobiles), ceux qui affirment que les sciences mathématiques ne disent rien du beau ni du bien se trompent. En effet, elles en parlent et les montrent au plus haut point ; car il n'est pas juste de dire que, si elles ne les nomment pas, mais les montrent dans leurs pratiques et leurs discours, elles n'en parlent pas. Les formes les plus hautes du beau sont l'ordre, la proportion et le défini que montrent surtout les sciences mathématiques. Et puisque, à coup sûr, ces formes (je veux dire par exemple l'ordre et le défini) sont manifestement causes de beaucoup de choses, on pourrait dire évidemment aussi qu'une telle cause est cause comme le beau est cause, d'une certaine manière. Nous traiterons de cela ailleurs plus explicitement.

Genèse et difficultés de la théorie des Idées

Donc, en ce qui concerne les objets des mathématiques, qu'ils sont des êtres et comment ils sont des êtres, comment ils sont antérieurs et comment ils ne sont pas antérieurs, on en a assez dit. En ce qui concerne les Idées, il faut d'abord examiner cette doctrine de l'Idée, sans aucunement la rattacher à la nature des nombres, mais comme l'ont conçue tout d'abord les premiers qui ont affirmé l'existence des Idées. La doctrine des formes est venue à ceux qui la soutiennent parce qu'ils ont été convaincus, au sujet de la vérité, par les arguments héraclitéens selon lesquels tous les sensibles s'écoulent sans cesse, d'où il s'ensuit que, s'il y a science et pensée de quelque chose, il faut qu'existent, en dehors des natures sensibles, d'autres natures qui demeurent, car il n'y a pas de science de ce qui s'écoule. Socrate s'occupait des vertus éthiques et, le premier, cherchait à ce sujet des définitions universelles. En effet, parmi les physiciens, Démocrite n'a que peu abordé les définitions et a défini à peu près le chaud et le froid. Quant aux pythagoriciens, ils avaient abordé auparavant un petit nombre d'objets, en cherchant par exemple ce que sont le moment opportun, le juste ou le mariage, dont ils rattachaient les définitions aux nombres. Mais Socrate cherchait avec raison le ce que c'est, car il cherchait à construire des déductions et le principe des déductions est le ce que c'est. De fait, la dialectique, en ce temps-là, n'était pas encore forte pour pouvoir examiner les contraires, même

indépendamment du ce que c'est, et pour dire si les contraires relèvent de la même science. Il y a, en effet, deux choses qu'on pourrait à juste titre attribuer à Socrate, les raisonnements par induction et la définition par l'universel, car ces procédés sont tous les deux au principe de la science.

Mais Socrate ne rendait séparables ni les universels ni les définitions ; eux, au contraire, les ont séparés et ont appelé Idées ceux des êtres qui sont tels, si bien qu'il en résultait pour eux, à peu près par le même raisonnement, l'existence d'Idées pour tout ce qui se dit universellement, et c'était presque comme si, voulant compter, on croyait ne pouvoir le faire à cause du trop petit nombre des êtres et qu'on les multipliât pour arriver à les compter. En effet, les formes sont, pour ainsi dire, plus nombreuses que les sensibles singuliers dont ils cherchent les causes et d'où ils sont partis pour arriver aux formes ; car, pour chaque chose, même en dehors des substances, il existe une forme homonyme des autres choses dont il y a l'unité d'une multiplicité, qu'elles soient d'ici ou éternelles. En outre, aucun des modes de démonstration de l'existence des formes ne la rend manifeste ; car certains ne produisent pas de déduction nécessaire et quelques autres produisent des formes, même pour des choses dont, à leur avis, il n'y a pas de formes. En effet, selon les arguments que l'on tire des sciences, il y aura des formes de tout ce dont il y a des sciences ; et, selon l'unité d'une multiplicité, il y en aura même des négations ; et, du fait de penser une chose quand elle a péri, il y en aura des choses périssables, puisqu'il en existe une représentation. De plus, parmi les arguments les plus précis, les uns produisent des Idées de relatifs dont, affirment-ils, il n'existe pas de genre par soi, les autres énoncent l'argument du troisième homme.

En général, les arguments pour les formes détruisent des choses à l'existence desquelles ceux qui soutiennent qu'il y a des formes tiennent plus qu'à l'existence des Idées. En effet, il en résulte que ce qui est premier est, non la dyade, mais le nombre, que le relatif est antérieur au par soi, et tout ce que certains adeptes des opinions concernant les formes ont dit de contraire aux principes. En outre, en suivant la conception qui leur fait affirmer l'existence des Idées, il y aura des formes non seulement des substances, mais aussi de beaucoup d'autres choses (car la pensée est une, non seulement concernant les substances, mais aussi à l'égard des non-substances, et les sciences ne portent pas seulement sur la substance), et mille autres conséquences de cette sorte. En fait, de toute nécessité, selon les opinions sur les formes, s'il est possible d'en participer, il est nécessaire qu'il y ait seulement des Idées des substances. En effet, la participation n'a pas lieu par coïncidence, mais il doit y avoir participation à chaque forme en ce qu'elle ne se dit pas d'un substrat (je veux dire, par exemple que, si une chose participe du double en soi, elle participe aussi de l'éternel, mais par coïncidence, car c'est par coïncidence que le double est éternel) de sorte que les formes seront substance. Or les mêmes formes signifient une substance ici comme là-bas ; ou alors que signifiera l'affirmation qu'il y a quelque chose en dehors des choses d'ici, qui est l'unité d'une multiplicité ? Et si la forme des Idées et de ce qui en participe est la même, ce sera quelque chose de commun (pourquoi, en effet, pour les dyades périssables et pour les dyades multiples, mais éternelles, y aura-t-il la même dyade unique plutôt que pour la dyade en soi et pour la dyade quelconque ?). Et si ce n'est pas la même forme, ce serait des homonymes et tout à fait comme si on appelait être humain Callias et le morceau de bois, sans voir une quelconque communauté entre eux. Mais, si nous posons qu'en tous points, les énoncés communs s'accordent avec les formes, par exemple si, avec « cercle en soi », s'accordent « figure plane » et les autres parties de l'énoncé, et que l'on ajoute « qui existe », il faut examiner si cet ajout n'est pas complètement vide. En effet, à quoi sera-t-il ajouté ? À « milieu », à « plan » ou à toutes les parties de l'énoncé ? De fait, toutes les choses qui sont dans la substance sont des Idées, comme « animal » et « bipède ». En outre, il est évidemment nécessaire qu'il y ait un certain en soi, comme « plan », une certaine nature qui sera constituante de toutes les formes, à la façon d'un genre.

Quelle est l'utilité des Idées ?

De toutes les difficultés, la plus grande serait de dire enfin en quoi les formes sont utiles aux sensibles, qu'ils soient éternels ou soumis à la génération et à la corruption, car elles ne sont, pour eux, causes d'aucun mouvement ni d'aucun changement. Mais de plus, elles n'aident en rien pour la science des autres choses (de fait, elles n'en sont pas la substance, car elles seraient en elles) ni elles ne contribuent à leur être, puisqu'elles ne sont certes pas des constituants des choses qui participent d'elles. En effet, peut-être serait-on d'avis qu'elles sont causes à la manière dont le blanc est cause de la blancheur de ce à quoi il est mêlé, mais il est trop facile d'ébranler cet argument qu'ont tenu d'abord Anaxagore, puis Eudoxe, quand ils sont en difficulté, et d'autres, car il est facile de rassembler beaucoup d'impossibilités contre une telle opinion.

Mais il n'est pas vrai non plus que les autres choses proviennent des formes, en aucun des sens habituels de « provenir ». Quant à dire qu'elles sont des modèles et que les autres choses participent d'elles, c'est parler pour ne rien dire et faire des métaphores poétiques. Qu'est-ce donc qui opère en tenant compte des Idées ? Il est possible que soit et que vienne à être une chose quelconque qui ne soit pas une copie ; par conséquent, que Socrate existe ou qu'il n'existe pas, il viendrait à être un être tel que Socrate ; il en irait ainsi évidemment même si Socrate était éternel. Et il y aura plusieurs modèles d'une même chose, donc plusieurs formes, par exemple l'animal et le bipède pour l'être humain et, en même temps aussi, l'être humain en soi. En outre, les formes seront les modèles non seulement des sensibles, mais aussi d'elles-mêmes, par exemple le genre sera modèle des formes prises comme espèces du genre, de sorte que la même chose sera modèle et copie. En outre, il peut sembler impossible que la substance et ce dont elle est la substance existent séparément. En conséquence, comment les Idées, si elles sont les substances des réalités, existeraient-elles séparément ? C'est en ce sens qu'il est dit dans le *Phédon* que les formes sont causes de l'être et de la génération ; pourtant, malgré l'existence des formes, il n'y a cependant pas de génération s'il n'existe pas ce qui mettra en mouvement, et beaucoup d'autres choses viennent à être, comme une maison ou une bague, dont ils affirment qu'il n'existe pas de forme. Par conséquent, à l'évidence, il est possible que même ces choses dont ils affirment qu'il y a des Idées soient et viennent à être du fait de causes telles que celles qui produisent aussi les choses dont on vient de parler, mais non à cause des formes. Cependant au sujet des Idées, il est possible et de cette façon et par des arguments plus logiques et plus rigoureux, d'arriver à beaucoup de déductions semblables à celles qu'on a étudiées.

Différentes thèses impossibles sur les nombres

Après s'être expliqué sur ces points, il est bon de revenir sur ce qu'impliquent pour les nombres les théories qui en font des substances séparables et les causes premières des êtres. S'il est vrai que le nombre est une nature et que sa substance n'est pas une nature différente de lui, mais cela même, comme certains l'affirment, il est assurément nécessaire qu'il comporte du premier et du suivant, chacun différent par la forme. Et cela s'applique ou bien directement aux unités et n'importe quelle unité est incomparable à n'importe quelle unité, ou bien toutes sont directement en série, et n'importe lesquelles sont comparables à n'importe lesquelles, comme ils le disent du nombre mathématique (car, dans le nombre mathématique, aucune unité ne diffère en rien d'une autre). Ou bien les unes sont comparables, les autres non, par exemple si, après le un, il y a en premier la dyade, ensuite la triade et de même pour le reste des nombres, et si les unités contenues dans chaque nombre sont comparables, par exemple les unités de la première dyade comparables entre elles, celles de la première triade entre elles, et de même pour les autres nombres, mais que celles contenues dans la dyade elle-même soient incomparables à celles de la triade elle-même, et de même pour la série des autres nombres. C'est pourquoi le nombre mathématique se compte deux après un, un autre un ajouté au un précédent, et trois, un autre

un ajouté à ce deux, et ainsi de suite pour le reste des nombres. Au contraire, ce nombre-là, après un, compte deux uns différents du premier un et sans lui, et la triade sans le deux, et de même pour le reste des nombres. Ou bien, parmi les nombres, disent-ils, l'un est tel que le premier qu'on a dit, un autre est tel que le disent les mathématiciens, le troisième est celui qu'on a mentionné en dernier.

En outre, ces nombres sont soit séparables des choses, soit non séparables et dans les sensibles (non dans le sens où nous l'observions au début, mais au sens où les sensibles sont formés des nombres qui en sont les constituants), soit l'un de ces nombres est séparable et l'autre non, soit tous le sont. Donc ce sont nécessairement les seules façons dont les nombres peuvent exister, et ceux qui disent que l'un est principe, substance et élément de toutes choses et que le nombre est formé de cet un et d'une autre chose, ont chacun exposé à peu près l'une ou l'autre de ces façons, sauf celle pour laquelle toutes les unités sont incomparables. Et c'est un résultat logique, car il ne peut y avoir encore une autre façon en dehors de celles qu'on a dites.

Donc les uns affirment que les nombres sont de deux sortes, celui qui comporte l'antérieur et le postérieur, c'est-à-dire les Idées, et le nombre mathématique, à côté des Idées et des sensibles, l'un et l'autre séparables des sensibles ; les autres affirment qu'il existe seulement le nombre mathématique, qu'il est le premier des êtres et séparé des sensibles. Quant aux pythagoriciens, ils affirment qu'il y en a un seul, le nombre mathématique, sauf qu'il n'est pas séparé, mais que les substances sensibles en sont constituées. En effet, ils construisent le ciel en totalité à partir des nombres, sauf que les nombres ne sont pas formés d'unités pures, mais les pythagoriciens pensent que les unités ont une grandeur ; quant à la façon dont le premier un est formé comme une chose qui a une grandeur, ils ont l'air en difficulté pour le dire. L'un affirme que le premier nombre, celui des formes, est le seul, tandis que, selon certains, ce même premier nombre est aussi le nombre mathématique (il en est de même pour les longueurs, les surfaces et les solides). En effet, les uns affirment que les objets mathématiques et ceux qui sont à la suite des Idées sont différents. Parmi ceux qui sont d'opinion différente, les uns parlent des objets mathématiques au sens des mathématiciens (ce sont tous ceux qui ne posent pas les Idées comme des nombres et qui nient l'existence des Idées), les autres parlent des objets mathématiques, mais non au sens des mathématiciens, car, selon eux, il n'est pas vrai que toute grandeur se divise en grandeurs ni qu'une dyade soit deux unités quelconques. Tous ceux qui affirment que l'un est élément et principe des êtres posent que les nombres sont formés d'unités, sauf les pythagoriciens ; ceux-là affirment qu'ils ont une grandeur, comme on l'a dit plus haut. Donc cet exposé rend manifeste en combien de manières on peut parler des nombres et que toutes ont été mentionnées ; mais toutes sont impossibles, et peut-être les unes plus que les autres.

Difficultés inhérentes au statut des unités dans les nombres idéaux

Il faut donc d'abord examiner si les unités sont comparables ou impossibles à comparer et, si elles sont incomparables, de laquelle des deux façons que nous avons distinguées. En effet, il y a deux possibilités : soit une unité quelconque n'est pas comparable à une unité quelconque, soit les unités de la dyade elle-même ne le sont pas à celles de la triade elle-même et alors, dans ce cas, les unités qui sont dans chaque premier nombre ne sont pas comparables entre elles. Si donc toutes les unités sont comparables et indifférenciées, on a le nombre mathématique, seul et unique, et il n'est pas possible que les nombres soient les Idées (en effet, quel nombre sera l'humain en soi ou l'animal en soi ou n'importe quelle autre des formes ? Car il y a une Idée unique de chaque chose, par exemple, de l'humain en soi une Idée unique et de l'animal en soi une autre Idée unique ; or les nombres semblables et indifférenciés sont infinis, de sorte que cette triade-ci n'est en rien plus que n'importe quelle autre, l'humain en soi). De plus, si les Idées ne sont pas des nombres, il n'est même pas du tout possible qu'elles existent (car de quels

principes proviendront les Idées ? En effet, le nombre provient de l'un et de la dyade indéfinie, les principes et les éléments se disent comme principes et éléments du nombre et il n'est possible de ranger les Idées ni avant ni après les nombres).

En revanche, si les unités ne sont pas comparables, et non comparables de telle façon qu'aucune ne soit comparable à aucune, il n'est possible ni que ce nombre soit le nombre mathématique (car le nombre mathématique est formé d'unités indifférenciées et les démonstrations qui le concernent lui sont adaptées parce qu'il est tel) ni qu'il soit le nombre des formes. En effet, il n'y aura pas la première dyade formée de l'un et de la dyade indéfinie, ensuite la série des nombres, comme on compte, dyade, triade, tétrade, car les unités de la première dyade sont engendrées en même temps, soit, comme l'a dit le fondateur de cette théorie, à partir de termes inégaux (car les unités existent quand les termes sont devenus égaux), soit autrement. Ensuite, si l'une des deux unités est antérieure à l'autre, elle sera aussi antérieure à la dyade formée de ces unités, car chaque fois qu'une chose est antérieure, une autre postérieure, ce qui en est formé sera aussi antérieur à l'une et postérieur à l'autre. En outre, puisque l'un en soi est premier, il y a ensuite une unité qui est la première des autres, mais la deuxième après l'un en soi, et encore une troisième unité, deuxième après la deuxième et la troisième après le premier un, de sorte que les unités seraient antérieures aux nombres d'après lesquels on les nomme : par exemple, il y aura, dans la dyade, une troisième unité avant qu'existe le trois, dans la triade une quatrième et une cinquième avant que ces nombres existent. Sans doute, aucun d'entre eux n'a dit que les unités étaient incomparables de cette manière, mais, selon leurs principes, c'est plausible même ainsi ; c'est pourtant impossible, selon la vérité. Il est plausible, en effet, qu'il y ait des unités antérieures et postérieures, s'il est vrai aussi qu'il y a une première unité et un premier un, et de même pour les dyades, s'il est vrai aussi qu'il y a une première dyade. De fait, après un premier, il est plausible et nécessaire qu'il y ait un deuxième et, s'il y a un deuxième, qu'il y ait un troisième et ainsi de suite ; mais dire en même temps les deux à la fois, qu'après l'un il y a une première et une deuxième unité, et qu'il y a une première dyade, c'est impossible. Or ils font une première unité et un premier un, mais ils n'en font plus de deuxième ni de troisième, et ils font une dyade première, mais ils n'en font plus ni de deuxième ni de troisième. Il est manifeste aussi que, si toutes les unités sont incomparables, il ne peut y avoir de dyade en elle-même ni de triade en elle-même, et ainsi pour les autres nombres. En effet, que les unités soient sans différence ou qu'elles soient toutes différentes l'une de l'autre, il est nécessaire que le nombre se compte par addition, par exemple la dyade par addition d'un autre un à un, la triade par addition d'un autre un à deux et de même pour la tétrade.

Cela étant, il est impossible qu'il y ait génération des nombres comme ils les engendrent à partir de la dyade et de l'un. En effet, la dyade devient partie de la triade et cette dernière, partie de la tétrade, et cela se produit de la même façon aussi pour les nombres suivants. Mais, selon eux, de la première dyade et de la dyade indéfinie vient à être la tétrade, deux dyades à côté de la dyade en elle-même ; sinon, la dyade en elle-même sera une partie et une autre dyade s'ajoutera. Et la dyade sera formée de l'un en lui-même et d'un autre un ; en ce cas, l'autre élément ne peut être une dyade indéfinie, car elle engendre une seule unité, mais non une dyade définie. En outre, comment, en dehors de la triade en elle-même et de la dyade en elle-même, y aura-t-il d'autres triades et d'autres dyades ? Et de quelle façon sont-elles composées d'unités antérieures et postérieures ? Tout cela, en effet, est même de l'ordre de la fiction et il est impossible qu'il y ait une première dyade, puis une triade en elle-même ; pourtant c'est nécessaire si toutefois l'un et la dyade indéfinie sont les éléments. Or, s'il en résulte des impossibilités, il est impossible aussi que les principes soient ceux-là. Donc, si n'importe quelle unité est différente de n'importe quelle autre, ces conséquences et d'autres semblables en découlent nécessairement. Mais, si celles qui sont dans des nombres différents sont différentes entre elles, tandis que celles qui sont dans le même nombre sont, seules, sans différence entre elles, même ainsi il survient des difficultés qui ne sont en rien moindres. En effet, par exemple, dans la décade en elle-même se

trouvent dix unités, mais la décade se compose de ces unités et aussi de deux pentades. Puisque la décade en elle-même n'est pas n'importe quel nombre et qu'elle n'est pas composée de n'importe quelles pentades non plus que de n'importe quelles unités, nécessairement les unités qui sont dans cette décade sont différentes. En effet, si elles ne sont pas différentes, les pentades dont est formée la décade ne seront pas non plus différentes ; mais, puisqu'elles sont différentes, les unités aussi seront différentes. Or, si elles sont différentes, ne se trouvera-t-il pas dans la décade des pentades autres que ces deux-là seulement ou s'en trouvera-t-il ? S'il ne s'en trouve pas, c'est absurde ; s'il s'en trouve, quelle sera la décade qui en est formée ? Il n'y a pas, en effet, une autre décade dans la décade et distincte d'elle. Néanmoins, il est aussi nécessaire, certes, que la tétrade ne soit pas composée de n'importe quelles dyades ; en effet, la dyade indéfinie, selon eux, en recevant la dyade définie, produit deux dyades, car la dyade indéfinie redouble ce qu'elle a reçu.

En outre, que la dyade soit une nature distincte des deux unités et la triade une nature distincte des trois unités, comment est-ce possible ? En effet, ce sera ou bien par participation de l'un des deux termes à l'autre, comme un humain blanc est distinct de blanc et d'humain (car il participe des deux), ou bien quand un des deux termes est une différence de l'autre, comme l'être humain est distinct de « animal » et de « bipède ». En outre, certaines choses sont une unité par contact, d'autres par mélange, d'autres par position ; aucun de ces modes d'unité ne peut appartenir aux unités dont sont formées la dyade et la triade ; mais, de même que deux humains ne sont pas une chose une, distincte de l'un et de l'autre, c'est de même nécessaire aussi pour les unités. Et ce n'est pas parce qu'elles sont indivisibles que leur cas sera différent ; et de fait, les points aussi sont indivisibles et pourtant le couple qu'ils forment n'est rien d'autre que les deux points. Mais de plus et il ne faut pas non plus l'oublier, il résulte de cette thèse qu'il y a des dyades antérieures et des dyades postérieures, et de même pour les autres nombres. Supposons en effet que les dyades qui sont dans la tétrade coexistent les unes avec les autres ; ces dyades sont cependant antérieures à celles qui sont dans l'octade et, tout comme la dyade les a engendrées, elles ont engendré les tétrades de l'octade en elle-même, de sorte que, à supposer que la première dyade soit une Idée, ces dyades-là aussi seront des Idées. Le même raisonnement vaut aussi pour les unités, car les unités qui sont dans la première dyade engendrent les quatre unités qui sont dans la tétrade, de sorte que toutes les unités deviennent des Idées et qu'une Idée sera composée d'Idées. Par conséquent, il est évident que ces choses dont ces Idées se trouvent être les Idées seront aussi composées, comme si on affirmait que les animaux sont composés d'animaux, si ce sont des Idées d'animaux.

En général, différencier les unités de quelque manière que ce soit est absurde et fictif (j'appelle fictif ce qu'on soutient de force pour servir une hypothèse), car nous ne voyons une unité différer d'une unité ni selon la quantité ni selon la qualité, et il est nécessaire qu'un nombre soit ou égal ou inégal, tout nombre, mais surtout le nombre arithmétique. Donc, s'il n'est ni plus grand ni plus petit, il est égal ; or, dans les nombres, nous concevons que les choses égales et absolument sans différence sont identiques. Sinon, même les dyades qui sont dans la décade en elle-même ne seront pas sans différence, bien qu'elles soient égales ; en effet, quelle raison pourra avancer celui qui affirme qu'elles sont sans différence ? En outre, si toute unité plus une autre unité font deux, l'unité qui vient de la dyade en elle-même et celle qui vient de la triade en elle-même seront une dyade formée d'unités différentes, et sera-t-elle antérieure à la triade ou postérieure ? Il semble plutôt qu'elle soit nécessairement antérieure, car l'une des unités est en même temps que la triade, l'autre en même temps que la dyade. Et nous concevons, nous, que généralement un et un font deux, qu'il s'agisse de choses égales ou inégales, par exemple le bien et le mal, être humain et cheval ; mais ceux qui parlent ainsi ne le conçoivent même pas des unités. Que le nombre de la triade en elle-même ne soit pas plus grand que celui de la dyade, c'est étrange ; ou, s'il est plus grand, évidemment il est aussi présent dans la dyade et égal à elle, de sorte que ce nombre n'est pas différent de la dyade en elle-même. Mais ce n'est pas possible,

s'il y a un premier nombre et un second. Les Idées ne seront pas non plus des nombres. C'est bien, en effet, ce qu'ont raison de dire ceux qui prétendent que les unités sont différentes, si toutefois elles sont des Idées, comme on l'a dit plus haut, car la forme est une ; mais, si les unités ne sont pas différentes, les dyades et les triades non plus ne seront pas différentes. C'est pourquoi il leur est nécessaire de dire que compter ainsi : un, deux, ce n'est pas ajouter un au un existant, car, si c'est le cas, la génération du nombre ne se fera pas à partir de la dyade indéfinie et le nombre ne peut être une Idée. En effet, une Idée sera contenue dans une autre et toutes les formes seront des parties d'une seule. C'est pourquoi ils ont raison par rapport à leur hypothèse, mais, de manière générale, ils n'ont pas raison. En effet, ils ruinent beaucoup de choses puisque cela même, selon eux, comporte une difficulté : quand nous comptons en disant un, deux, trois, comptons-nous par addition ou selon des parties ? Nous faisons l'un et l'autre ; c'est pourquoi il est ridicule d'élever cette différence au rang d'une différence de substance.

Difficultés inhérentes aux théories philosophiques des nombres, idéaux ou non

Avant tout, il est bon de définir ce qu'est la différence dans le nombre et la différence dans l'unité, s'il y en a une. Nécessairement c'est une différence ou en quantité ou en qualité ; or aucune de ces différences ne semble pouvoir exister, sauf, puisqu'il s'agit de nombre, en quantité. Si, en réalité, les unités aussi différaient en quantité, un nombre différencierait d'un autre nombre, même égal par le nombre de ses unités. En outre, les premières unités sont-elles plus grandes ou plus petites, et les suivantes s'accroissent-elles ou le contraire ? Or tout cela est absurde. Mais d'autre part, elles ne peuvent non plus différer en qualité, car elles ne peuvent avoir aucune propriété (de fait, pour les nombres aussi, on dit que la qualité est postérieure à la quantité). En outre, pour elles, cela ne pourrait se faire ni à partir de l'un ni à partir de la dyade, car l'un n'est pas une qualité et la dyade est productrice de quantité, puisque la nature de cette dyade est cause de la multiplicité des êtres. Si donc il en est de quelque façon autrement, il faut surtout le dire au début et donner une définition de la différence dans l'unité, et dire surtout pourquoi il est nécessaire qu'elle existe ; sinon, de quelle différence parle-t-on ? Donc, si toutefois les Idées sont des nombres, à l'évidence il n'est pas possible que les unités soient toutes comparables ni incomparables entre elles, d'aucune des deux manières.

Mais de plus, la manière dont certains autres parlent des nombres n'est pas correcte non plus. Ce sont tous ceux qui pensent que les Idées n'existent ni absolument ni comme une sorte de nombre, mais que les objets mathématiques existent, que les nombres sont les premiers des êtres et que leur principe est l'un en lui-même. En effet, il est absurde qu'un certain un soit le premier des uns, comme ils le prétendent, mais qu'il n'y ait pas une dyade qui soit la première des dyades ni non plus une triade qui soit la première des triades, car tous ces cas relèvent du même raisonnement. Si donc il en est ainsi en ce qui concerne le nombre, c'est-à-dire si on pose qu'il y a seulement le nombre mathématique, l'un n'est pas principe, car il est nécessaire qu'un tel un diffère des autres unités ; et, s'il en est ainsi, il est nécessaire aussi qu'une certaine dyade soit la première des dyades, et de même aussi pour toute la suite des autres nombres. Mais, si l'un est principe, il est nécessaire que, pour les nombres, il en soit plutôt comme le disait Platon : il y a une dyade première et une triade première, et les nombres ne sont pas comparables les uns aux autres. Or, si l'on revient à cette conception, on a dit qu'il s'ensuit de nombreuses impossibilités. Mais pourtant, il est nécessaire qu'il en soit ou bien de cette manière ou bien de l'autre, de sorte que, si ce n'est d'aucune des deux, il ne sera pas possible que le nombre soit séparable.

De ces considérations, il résulte manifestement que la troisième manière est la pire : celle qui affirme l'identité du nombre des formes et du nombre mathématique. En effet, deux erreurs se rencontrent nécessairement dans une seule théorie, car il n'est pas possible qu'un nombre mathématique soit de cette manière, mais, en faisant des hypothèses particulières, on allonge

nécessairement le discours et il est nécessaire de soutenir aussi tout ce qui découle de l'affirmation que le nombre est comme les formes.

La manière de voir des pythagoriciens comporte en un sens moins de difficultés que ce qu'on vient de dire, mais, en un autre sens, elle en comporte d'autres qui lui sont propres. En effet, faire que le nombre ne soit pas séparable supprime beaucoup d'impossibilités, mais que les corps soient composés de nombres et que ce nombre soit le nombre mathématique, c'est impossible. De fait, il n'est pas vrai de dire qu'il y a des grandeurs insécables, et même s'il en est ainsi autant qu'on voudra, il n'est pas vrai que les unités, elles, aient une grandeur. Et comment serait-il possible qu'une grandeur se compose d'indivisibles ? Mais assurément, le nombre arithmétique, lui du moins, est composé d'unités. Or ils posent l'identité du nombre et des êtres ; ce qui est vrai du moins, c'est qu'ils appliquent les théorèmes aux corps, parce que, selon eux, ils sont formés de ces nombres.

Alors, en admettant qu'un des êtres par soi est nombre, il l'est nécessairement d'une de ces manières qu'on a dites ; mais, si ce ne peut être d'aucune d'entre elles, il est manifeste que la nature du nombre n'est pas une nature telle que la construisent ceux qui le font séparable. En outre, chaque unité est-elle formée du grand et du petit rendus égaux, ou bien l'une est-elle formée du petit, l'autre du grand ? Or, s'il en est ainsi, chaque chose n'est pas formée de tous les éléments et les unités ne sont pas sans différence, puisque dans l'une se trouve le grand, dans l'autre le petit, son contraire par nature. En outre, qu'en est-il des unités de la triade en elle-même ? En effet, l'une est impaire, mais c'est peut-être pourquoi ils font de l'un le milieu dans l'impair. Si chacune des deux unités est formée du grand et du petit rendus égaux, comment la dyade sera-t-elle dyade, puisqu'elle est une nature unique formée du grand et du petit ? Ou bien en quoi différera-t-elle de l'unité ? En outre, l'unité est antérieure à la dyade, car, si on la supprime, on supprime la dyade ; il est donc nécessaire qu'elle soit l'Idée d'une Idée, si du moins elle est antérieure à une Idée, et qu'elle ait été engendrée la première. De quoi donc est-elle formée, puisque la dyade indéfinie, disaient-ils, produit la dualité ?

En outre, il est nécessaire, bien sûr, que le nombre soit infini ou fini, car ils font le nombre séparable, de sorte qu'il n'est pas possible de ne pas lui attribuer l'une de ces deux propriétés. Or, qu'il ne puisse être infini, cela est évident, car le nombre infini n'est ni pair ni impair, alors que la génération des nombres est toujours celle d'un nombre impair ou d'un nombre pair : soit un s'ajoute au nombre pair, et on a un nombre impair ; soit la dyade multiplie et on a les nombres doubles à partir de un ; soit les nombres impairs multiplient un nombre pair et on a le reste des nombres pairs. En outre, si toute Idée est Idée de quelque chose et si les nombres sont des Idées, le nombre infini aussi sera une Idée de quelque chose, soit d'une chose sensible soit de quelque autre. Pourtant, ce n'est possible ni selon la thèse en question ni selon la raison, du moins pour ceux qui ordonnent ainsi les Idées. Si, au contraire, ce nombre est fini, jusqu'à combien va-t-il ? En effet, il ne faut pas énoncer seulement le fait, mais aussi le pourquoi. Mais pourtant, si le nombre va jusqu'à la décade, comme certains l'affirment, d'abord les formes viendront vite à manquer : par exemple, si la triade est l'être humain en soi, quel nombre sera le cheval en soi ? En effet, chaque nombre jusqu'à la décade est une chose en soi ; il est donc nécessaire que ce soit un nombre parmi ceux-là, puisque ceux-là sont les substances et les Idées ; mais il y aura quand même un manque, car les espèces de l'animal seront plus de dix. En même temps, il est évident que, si la triade est, de cette manière, l'être humain en soi, les autres triades aussi le seront (puisque les triades qui sont dans les mêmes nombres sont semblables), de sorte qu'il y aura un nombre infini d'humains : si chaque triade est une Idée, chaque humain en soi sera un nombre infini ; sinon, les humains du moins seront en nombre infini. Et si le nombre plus petit, le nombre formé des unités comparables qui sont dans le même nombre, est partie du plus grand, si donc la tétrade en elle-même est l'Idée de quelque chose, par exemple du cheval ou du blanc, l'humain sera une partie du cheval, si l'humain est la dyade. D'autre part, il est absurde qu'il y ait une Idée de la décade, mais non de l'hendécade ni des nombres suivants. De plus, il existe

et il vient à être certains nombres dont il n'y a pas de formes ; en conséquence, pourquoi n'y a-t-il pas de formes de ces nombres-là aussi ? Ainsi donc, les formes ne sont pas des causes. En outre, il est absurde que le nombre jusqu'à la décade soit un être et une forme plus que la décade elle-même ; pourtant il n'y a pas génération du nombre considéré comme un, mais il y en a de la décade. Cependant ils font cette tentative parce que, pensent-ils, le nombre qui atteint la décade est le nombre parfait. En tout cas, ils engendrent les choses suivantes, comme le vide, la proportion, l'impair et les autres choses de cette sorte à l'intérieur de la décade ; ils rapportent les unes aux principes, par exemple le mouvement, le repos, le bien, le mal, mais les autres aux nombres. C'est pourquoi l'un est l'impair, car, s'il est dans la triade, comment la pentade est-elle impaire ? En outre, ils engendrent, à l'intérieur de la décade, les grandeurs et toutes les choses de cette sorte jusqu'à une certaine quantité, par exemple la première ligne qui est indivisible, puis la dyade, et ainsi de suite jusqu'à la décade.

En outre, si le nombre est séparable, on aura une difficulté pour dire si l'un est antérieur, ou la triade ou la dyade. En tant que le nombre est composé, l'un est antérieur, mais en tant que l'universel et la forme sont antérieurs, c'est le nombre, car chacune des unités, comme matière, est une partie du nombre, tandis que le nombre comme forme est antérieur. Et en un sens, l'angle droit est antérieur à l'angle aigu parce que l'angle aigu est défini au moyen de l'angle droit ; mais en un autre sens, c'est l'angle aigu parce qu'il est une partie et une division de l'angle droit. Donc, comme matière, l'angle aigu, l'élément et l'unité sont antérieurs, mais, selon la forme, c'est-à-dire la substance selon la définition, c'est l'angle droit et le tout formé de la matière et de la forme ; en effet, le composé des deux est plus proche de la forme et de ce dont il y a définition, mais il est postérieur selon la génération. En quel sens l'un est-il donc principe ? Parce qu'il n'est pas divisible, disent-ils ; pourtant sont indivisibles aussi l'universel, le particulier et l'élément, mais de manière différente : soit selon l'énoncé, soit selon le temps. De laquelle des deux manières l'un est-il donc principe ? En effet, comme on l'a dit, l'angle droit, pense-t-on, est antérieur à l'angle aigu et réciproquement, et chacun d'eux est un. Ils font donc de l'un un principe de deux manières différentes. Or c'est impossible, car d'une part c'est un principe comme forme, c'est-à-dire la substance, d'autre part comme partie et comme matière. En effet, chacune des deux unités est d'une certaine manière ; à la vérité, c'est en puissance que chacune des deux unités existe (si du moins le nombre est une chose une, et non comme un tas, et si un nombre différent est formé d'unités différentes, comme ils l'affirment), mais non en état accompli.

La cause de l'erreur où ils tombent est qu'ils menaient leur recherche en même temps à partir des mathématiques et des énoncés universels, de sorte qu'à partir des premières, ils ont posé l'un et le principe comme un point, car l'unité est un point sans position ; donc, de même que d'autres ont composé les êtres à partir de la plus petite partie, eux aussi le font, de sorte que l'unité devient matière des nombres et, en même temps, antérieure à la dyade et, à l'inverse, postérieure parce que la dyade est un tout, une unité et une forme. D'autre part, à cause de leur recherche de l'universel, ils disaient que l'un est prédicat du nombre et que de la sorte il est comme une partie ; or il est impossible que ces caractères appartiennent en même temps à la même chose. D'autre part, si l'un lui-même doit seul être sans position (car il ne se distingue en rien sauf en ce qu'il est principe), et si la dyade est divisible, mais non l'unité, l'unité sera, plus que la dyade, semblable à l'un lui-même. Mais, si c'est l'unité qui est semblable à l'un lui-même, cet un aussi sera plus semblable à l'unité qu'à la dyade, de sorte que chacune des deux unités sera antérieure à la dyade ; or ils le nient. En tout cas, ils engendrent la dyade en premier. En outre, si la dyade elle-même est une chose une ainsi que la triade elle-même, toutes les deux font une dyade. De quoi donc provient cette dyade ?

Poursuite de l'examen des difficultés

Puisqu'il n'y a pas contact entre les nombres, mais succession, il y aura aussi une difficulté à dire si toutes les unités entre lesquelles il n'y a pas d'intermédiaire (par exemple celles de la dyade ou de la triade) sont à la suite de l'un lui-même, ou non, et si la dyade est antérieure aux nombres suivants ou si c'est l'une ou l'autre de ses deux unités. Des difficultés du même ordre se présentent aussi à propos des genres postérieurs au nombre, la ligne, la surface et le solide. En effet, les uns les produisent à partir des formes du grand et du petit, par exemple les longueurs à partir du long et du court, les surfaces à partir du large et de l'étroit, les volumes à partir du haut et du bas : ce sont des formes du grand et du petit. Quant au principe, selon l'unité, des choses de cette sorte, les uns le posent d'une façon, les autres d'une autre. Dans ces propos aussi apparaissent des milliers d'impossibilités, de fictions et d'opinions contraires à toute vraisemblance. Il en résulte, en effet, que ces genres sont indépendants les uns des autres, à moins que leurs principes aussi ne s'impliquent les uns les autres au point que le large et l'étroit soient aussi le long et le court ; or, si c'est le cas, la surface sera une ligne et le solide une surface. De plus, comment expliquera-t-on les angles, les figures et les choses de cette sorte ? Et le résultat est le même que pour ce qui touche au nombre, car ces formes sont des affections de la grandeur, mais la grandeur n'en est pas constituée, non plus que la longueur n'est constituée du droit et du courbe ni les volumes du lisse et du rugueux.

La difficulté commune à toutes ces opinions est celle précisément qui survient pour les formes comme espèces d'un genre, celle de savoir, quand on pose comme séparables les universels, si c'est l'animal en lui-même qui est dans les animaux ou un autre que l'animal en lui-même. En effet, s'il n'est pas séparable, cela ne fera aucune difficulté ; en revanche, si l'un et les nombres sont séparables, comme l'affirment les tenants de ces doctrines, trouver une solution n'est pas facile, si on doit dire que l'impossible n'est pas facile. En effet, quand on pense l'un dans la dyade et, généralement, dans le nombre, pense-t-on l'un en lui-même ou un autre un ?

Donc les uns engendrent les grandeurs à partir d'une matière de cette sorte, mais d'autres le font à partir du point (et, à leur avis, le point n'est pas un, mais semblable à l'un) et d'une autre matière semblable au multiple, mais qui n'est pas le multiple. Au sujet de ces principes, les mêmes difficultés n'en surviennent pas moins. En effet, si leur matière est une, la ligne, la surface et le solide seront la même chose, car, à partir des mêmes éléments, une seule et même chose se constituera. Mais, s'il y a plusieurs matières, une matière de la ligne, une autre de la surface et une autre du solide, ou bien elles s'impliquent l'une l'autre ou bien non, de sorte que, dans ce cas aussi, les mêmes difficultés surviendront, car ou bien la surface ne contiendra pas de ligne ou bien elle sera une ligne. En outre, rien n'est entrepris pour expliquer comment le nombre peut être formé de l'un et du multiple ; donc, de quelque façon qu'ils s'expriment, il survient précisément les mêmes difficultés que pour ceux aussi qui forment le nombre à partir de l'un et de la dyade indéfinie. En effet, l'un engendre le nombre à partir du prédicat universel et non d'un certain multiple, l'autre à partir d'un certain multiple, mais qui est le premier (car on dit que la dyade est un premier multiple) ; par conséquent, il n'y a pour ainsi dire aucune différence, et les difficultés qui s'ensuivront seront les mêmes : mélange ou position ou fusion ou génération ou tout autre assemblage de cette sorte. On rechercherait surtout, si chaque unité est une, de quoi elle provient, car, bien sûr, chacune n'est pas l'un, du moins l'un lui-même. Il est donc nécessaire qu'elle vienne de l'un lui-même et du multiple ou d'une partie du multiple. Sans aucun doute, il est impossible de soutenir que l'unité est un multiple, puisque justement elle est indivisible. Dire qu'elle vient d'une partie du multiple comporte beaucoup d'autres difficultés. En effet, il est nécessaire que chacune des parties soit indivisible (ou alors, qu'elle soit un multiple et que l'unité soit divisible) et que l'un et le multiple ne soient pas des éléments, car chaque unité ne vient pas du multiple et de l'un. En outre, celui qui soutient cela ne produit rien d'autre qu'un autre nombre, car la multiplicité d'indivisibles est un nombre. En

outré, il faut chercher aussi, à propos de ceux qui s'expriment ainsi si le nombre est infini ou fini. En effet, semble-t-il, il existe aussi, selon eux, un multiple fini d'où viennent, en même temps que de l'un, les unités finies ; et il y a un autre multiple en lui-même qui est un multiple infini. Quelle sorte de multiple est donc élément avec l'un ? On ferait la même recherche au sujet du point, c'est-à-dire de l'élément dont ils font les grandeurs, car ce n'est certes pas seulement un point unique ; d'où provient, en tout cas, chacun des autres points ? En effet, ce n'est sûrement pas d'une certaine distance et du point en lui-même. Mais en outre, il n'est pas possible non plus qu'il y ait des parties indivisibles de la distance, au sens où il y en a du multiple d'où viennent les unités, car le nombre se compose d'indivisibles, non les grandeurs. Toutes ces difficultés et d'autres semblables rendent évidente l'impossibilité pour le nombre et les grandeurs d'être séparables.

De plus, la discordance entre les façons de traiter des nombres est le signe que les objets en question eux-mêmes, parce qu'ils ne sont pas vrais, sont source de confusion. En effet, les uns, qui posent seulement les objets mathématiques à côté des sensibles, parce qu'ils voient la difficulté et la fiction qui concernent les formes, ont renoncé au nombre eidétique et posé le nombre mathématique ; les autres, qui veulent poser des formes qui soient en même temps des nombres, parce qu'ils ne voient pas comment, si on pose des principes de cette sorte, le nombre mathématique existera à côté du nombre eidétique, ont fait du même nombre un nombre eidétique et un nombre mathématique, en parole, puisque, en fait du moins, le nombre mathématique se trouve supprimé, car ils énoncent des hypothèses particulières et non mathématiques. Le premier à poser qu'il y a des formes, que les formes sont des nombres et qu'il y a des objets mathématiques a eu raison de les séparer. Ainsi, il s'ensuit que tous disent juste en quelque point, mais non en tout. Et ils le reconnaissent eux-mêmes, puisque leurs théories ne sont pas les mêmes, mais contraires. La cause en est que leurs hypothèses et leurs principes sont faux, et il est difficile de parler juste avec un point de départ qui n'est pas juste, car, selon Épicharme : « À peine dit, aussitôt manifestement faux. » Mais c'est assez de difficultés soulevées et d'explications au sujet des nombres ; en effet, qui est déjà persuadé le serait encore plus avec davantage d'arguments, mais qui n'est pas persuadé ne ferait pas un pas de plus vers la persuasion.

Conclusion générale

Sur les premiers principes et les premières causes, c'est-à-dire les éléments, toutes les opinions de ceux qui reconnaissent seulement la substance sensible, ou bien ont été données dans les livres sur la nature, ou bien ne font pas partie de la démarche présente ; d'autre part toutes les opinions de ceux qui prétendent qu'il y a, en dehors des substances sensibles, d'autres substances, on les étudie en les rattachant à ce qu'on a dit. Donc, puisque certains disent que les Idées et les nombres sont de cette sorte et que leurs éléments sont les éléments et les principes des êtres, il faut examiner ce qu'ils disent là-dessus et comment ils le disent. Quant à ceux qui posent seulement des nombres qui sont des nombres mathématiques, il faut donc les examiner plus tard. Pour les partisans des Idées, on pourra examiner en même temps leur manière de penser et la difficulté qui les concerne. En effet, ils posent les Idées comme substances universelles, et en même temps, au contraire, comme séparables et faisant partie des singuliers. Ce n'est pas possible et cette difficulté a été abordée plus haut. Si ceux qui disent universelles les Idées ont réuni ces caractères dans la même chose, la cause en est qu'ils affirmaient que les substances sont différentes des sensibles. Par suite, ils pensaient que les singuliers du monde sensible s'écoulaient et qu'aucun d'eux ne demeure, alors que l'universel est en dehors d'eux et qu'il en est différent. C'est Socrate, comme nous le disions plus haut, qui a soulevé ce problème à travers celui des définitions, sans pourtant séparer l'universel des singuliers ; et il a eu raison de ne pas les séparer. Cela se montre en partant des faits, car, d'une part, sans l'universel

on ne peut acquérir de science et, d'autre part, séparer l'universel est la cause des difficultés qui surviennent à propos des Idées. Mais eux, persuadés, si toutefois il y a certaines substances à côté des substances sensibles qui s'écoulent, de la nécessité qu'elles soient séparables, n'en avaient pas d'autres et posèrent à part ces substances qu'on dit universelles, avec la conséquence que les natures universelles et les singulières soient presque les mêmes. Telle serait donc, en elle-même et par elle-même, la difficulté des thèses dont on a parlé.

Aporie de l'universalité de la science et sa solution

Parlons maintenant d'un point qui fait difficulté pour ceux qui affirment les Idées comme pour ceux qui les nient, et dont on a parlé au début dans les *Difficultés*. Si, en effet, on ne pose pas que les substances sont séparées et en ce sens où on le dit des êtres singuliers, on détruira la substance au sens où nous l'entendons. Mais, si l'on pose que les substances sont séparables, comment posera-t-on leurs éléments et leurs principes ? En effet, si c'est de manière singulière et non universelle, les êtres seront aussi nombreux que les éléments et les éléments ne seront pas connaissables. Admettons en effet que les syllabes de la langue soient des substances et leurs lettres les éléments des substances ; il est alors nécessaire que *BA* soit unique et que chacune des syllabes soit unique, s'il est vrai qu'elles ne sont pas des universels ni les mêmes par la forme, mais que chacune est une en nombre, un ceci et non un homonyme. De plus, ils posent que cela même qu'est chaque chose est unique. Si les syllabes sont uniques, il en est ainsi aussi de ce dont elles sont formées ; il n'y aura donc pas plus d'un *A* ni non plus d'aucune autre lettre, selon le même argument selon lequel, pour les syllabes non plus, la même n'existera pas deux fois. Mais, s'il en est ainsi, il n'y aura pas d'autres êtres que les éléments, il y aura seulement les éléments. De plus, les éléments ne seront pas non plus objets de science, car ils ne sont pas des universels, alors que la science est science des universels. C'est évident d'après les démonstrations et les définitions, car l'inférence selon laquelle ce triangle-ci a ses angles égaux à deux droits ne peut pas s'établir si tout triangle n'a pas ses angles égaux à deux droits, ni celle selon laquelle cet humain-ci est un animal, si tout humain n'est pas un animal. Mais pourtant, si du moins les principes sont universels, ou si les substances qui en dépendent sont aussi universelles, une non-substance sera antérieure à une substance, car l'universel n'est pas une substance, mais l'élément et le principe sont universels, et l'élément et le principe sont antérieurs aux choses dont ils sont principe et élément. Toutes ces difficultés surviennent logiquement chaque fois qu'on produit les Idées à partir d'éléments et que, à côté des substances qui ont la même forme, on trouve bon qu'il y ait des Idées qui soient une certaine unité séparée. Mais, si rien n'empêche, pour prendre l'exemple des éléments de la langue, qu'il y ait de nombreux *A* et *B* et qu'il n'y ait aucun *A* en lui-même ni *B* en lui-même en dehors des nombreux *A* et *B*, il y aura, pour cette raison du moins, une infinité de syllabes semblables. La thèse selon laquelle « toute science est science de l'universel », d'où résulte la nécessité que les principes des êtres soient universels et non des substances séparées, est, parmi celles qui ont été exposées, celle qui comporte le plus de difficulté. Néanmoins, ce qu'elle affirme est vrai en un sens, mais, en un autre sens, n'est pas vrai. En effet, la science, comme aussi le savoir, a deux sens, l'un en puissance, l'autre en acte. Ainsi la science comme puissance, parce qu'elle est, comme la matière, universelle et indéfinie, porte sur l'universel et l'indéfini, alors que l'acte de la science est défini et porte sur le défini, parce qu'il est un ceci qui porte sur un ceci ; mais, par coïncidence, la vue voit la couleur universelle parce que cette couleur qu'elle voit est une couleur, et que cet *A* que regarde le lecteur est un *A*. Par suite, si les principes sont nécessairement universels, nécessairement aussi ce qui en dépend est universel, comme dans les démonstrations ; or, s'il en est ainsi, rien ne sera séparable ni substance. Mais à l'évidence, en un sens, la science est universelle, en un autre sens, non.

Tous font des contraires les principes

Donc, sur cette substance, en voilà assez. Tous font des contraires les principes, dans le domaine des substances immobiles aussi bien que dans les questions de physique. Mais, si rien ne peut être antérieur au principe de toutes choses, il sera impossible que le principe soit principe, tout en étant autre chose (c'est comme si on disait que le blanc est principe, non en tant qu'il est autre chose, mais en tant que blanc, et que pourtant il est prédicat d'un substrat, c'est-à-dire qu'il est blanc tout en étant autre chose), car c'est cette autre chose qui sera antérieure. Mais de plus, toutes choses proviennent de contraires parce qu'il y a un substrat ; il est donc au plus haut point nécessaire que ce substrat appartienne aux contraires. Donc tous les contraires se disent toujours d'un substrat et aucun n'est séparable. Mais, de même que rien n'est contraire à la substance, comme c'est manifeste et comme le raisonnement en témoigne, aucun des contraires n'est, au sens propre, principe de tout, mais le principe est autre. Or ils font de l'un des deux contraires une matière : les uns font de l'inégal le contraire de l'un qui est l'égal, persuadés que l'inégal est la nature du multiple ; tel autre fait du multiple le contraire de l'un, car les nombres sont engendrés, pour les uns à partir de la dyade de l'inégal, c'est-à-dire du grand et du petit, pour l'autre à partir du multiple et, dans les deux cas, par l'un qui est substance. Et en effet, celui qui dit que l'inégal et l'un sont les éléments et que l'inégal est une dyade formée du grand et du petit s'exprime comme si l'inégal, c'est-à-dire le grand et le petit, étaient une seule chose, sans préciser que c'est verbalement, mais non numériquement.

Bien plus, ils ne présentent pas correctement les principes qu'ils appellent éléments. Les uns nomment le grand et le petit, avec l'un, ce qui fait trois éléments des nombres, deux comme matière et un comme forme ; d'autres nomment le beaucoup et le peu parce que le grand et le petit sont par nature plus apparentés à la grandeur ; d'autres nomment le terme le plus universel au-dessus de ces notions-là : ce qui surpasse et ce qui est surpassé. Il n'y a pour ainsi dire aucune différence entre eux relativement à certaines des conséquences, mais il y en a seulement relativement aux difficultés dialectiques auxquelles ils prennent garde, parce qu'ils apportent eux-mêmes des démonstrations qui sont dialectiques, sauf que, du fait du même raisonnement, ce qui surpasse et ce qui est surpassé sont des principes, mais non le grand et le petit, et le nombre est antérieur à la dyade formée des éléments, car l'un et l'autre sont plus universels ; mais en réalité, ils affirment une proposition, alors qu'ils refusent l'autre. D'autres opposent le différent et l'autre à l'un, d'autres le multiple et l'un. Si, comme ils le veulent, les êtres proviennent des contraires, ou bien l'un n'a aucun contraire ou bien, si toutefois il doit vraiment en avoir un, c'est le multiple ; mais l'inégal est le contraire de l'égal, le différent le contraire du même, et l'autre le contraire de la chose elle-même. Surtout ceux qui opposent l'un au multiple soutiennent une opinion à considérer, sans pourtant, eux non plus, avoir une opinion convenable, car, dans ce cas, l'un sera le peu, puisque le multiple s'oppose au petit nombre, le beaucoup au peu.

L'un signifie la mesure

Que l'un signifie la mesure, c'est évident, et en toute mesure, il y a quelque autre chose qui est substrat, par exemple dans l'accord d'octave, le demi-ton est mesure, dans la grandeur, c'est le doigt ou le pied ou quelque chose de cette sorte, en métrique, c'est le pied ou la syllabe ; pareillement aussi dans la pesanteur, il y a un certain poids défini, et en toutes choses il en va de même [a], dans les qualités, une certaine qualité, dans les quantités, une certaine quantité, et la mesure est indivisible, soit selon la forme, soit selon la sensation, parce que l'un par lui-même n'est pas une substance. Et c'est raisonnable, puisque l'unité signifie la mesure d'une certaine

pluralité et que le nombre signifie une pluralité mesurée et une pluralité de mesures (c'est pourquoi il n'est pas raisonnable que l'un soit un nombre, car la mesure n'est pas non plus un ensemble de choses mesurées, mais la mesure et l'un sont des principes). Or il faut toujours que la mesure soit ce qui appartient de manière identique à toutes les choses mesurées, par exemple si ce sont des chevaux, la mesure est le cheval ; si ce sont des humains, c'est l'humain. Mais si ce sont un humain, un cheval et un dieu, c'est sans doute l'animal et leur nombre sera un nombre d'animaux. Mais, si ce sont « être humain », « blanc » et « en marche », il n'y a pas du tout de nombre qui les mesure parce que tous appartiennent à la même chose, numériquement une ; à la rigueur, leur nombre sera un nombre de genres ou d'un autre terme de cette sorte.

Le relatif n'est ni une unité ni un être

Ceux qui traitent l'inégal comme une certaine unité, en en faisant la dyade indéfinie du grand et du petit, s'écartent beaucoup trop des discours vraisemblables et possibles, car ce sont là, pour les nombres et les grandeurs, des affections et des coïncidents plus que des substrats : beaucoup et peu pour le nombre, grand et petit pour la grandeur, de même que pair et impair, lisse et rugueux, droit et courbe. De plus, s'ajoute à cette erreur que, nécessairement aussi, le grand, le petit et les autres affections de cette sorte sont des relatifs. Or le relatif est, de toutes les prédications, celle qui est le moins une nature ou une substance, et elle est postérieure à la qualité et à la quantité. Et le relatif est une certaine affection de la quantité, comme on l'a dit, et non une matière, si le relatif, pour le terme commun pris en général, est autre que pour ses parties, c'est-à-dire ses espèces. En effet, rien n'est grand ni petit, ni beaucoup ni peu, ni relatif en général sans être autre chose qui soit beaucoup ou peu, grand ou petit ou un relatif. Une preuve que le relatif n'est pas du tout une substance ni un être, c'est qu'il n'y a, du relatif et de lui seul, ni génération ni corruption ni mouvement, comme il y a augmentation et diminution selon la quantité, altération selon la qualité, déplacement selon le lieu, génération et corruption simples selon la substance. Mais il n'y en a pas selon le relatif, car, sans être mû, il sera tantôt plus grand, tantôt plus petit ou égal, si son corrélatif est mû selon la quantité. Nécessairement, la matière de chaque chose est telle chose en puissance, de sorte que c'est aussi le cas de la matière de la substance. Or le relatif n'est substance ni en puissance ni en acte. Il est donc absurde, ou plutôt impossible, de faire d'une non-substance un élément de substance et antérieur à elle, car toutes les prédications sont postérieures à la substance. De plus, les éléments ne sont pas prédiqués de ce dont ils sont les éléments, alors que « beaucoup » et « peu », séparément ou en même temps, sont prédiqués du nombre, « long » ou « court » de la ligne, et la surface est large ou étroite. Bien plus, s'il y a une pluralité dont « peu » est toujours prédiqué, par exemple la dyade (car si elle était beaucoup, l'un serait peu), il y aurait aussi un beaucoup simple, par exemple la décade serait beaucoup (s'il n'y a pas de nombre plus grand) ou dix mille serait beaucoup. Comment donc, dans ces conditions, le nombre proviendra-t-il du peu et du beaucoup ? Car il faudrait qu'il ait pour prédicat les deux ou aucun des deux, mais, en réalité, un seul des deux est son prédicat.

Les êtres éternels ne peuvent être composés d'éléments

Il faut examiner de manière générale s'il est possible que les êtres éternels soient composés à partir d'éléments. En effet, ils auraient alors une matière, car tout ce qui provient d'éléments est composé. Or, s'il est nécessaire qu'un composé vienne à être à partir de ce dont il est composé, même s'il existe toujours, et que, s'il était venu à être, il viendrait à être à partir de cela, si d'autre part tout vient à être ce qu'il vient à être à partir de l'être en puissance (car il ne serait pas venu à être ni n'existerait à partir de ce qui n'en a pas la puissance), et si ce qui a la puissance peut s'actualiser ou ne pas s'actualiser, même si, autant qu'on veut, le nombre ou quoi que ce soit

d'autre qui a une matière existe toujours, il pourrait ne pas être, comme c'est le cas de ce qui dure un seul jour aussi bien que de ce qui dure autant d'années qu'on voudra. S'il en est ainsi, ce sera aussi le cas de ce qui dure un temps si long qu'il n'a pas de limite. Ces êtres ne seraient donc pas éternels, s'il est vrai que ce qui peut ne pas être n'est pas éternel, comme on a eu l'occasion de l'exposer dans d'autres traités. Mais, si ce qu'on dit maintenant est universellement vrai, qu'aucune substance n'est éternelle à moins d'être acte, si, d'autre part, les éléments sont la matière de la substance, aucune substance éternelle n'aurait d'éléments dont elle serait constituée. Il en est qui font de la dyade indéfinie l'élément qui accompagne l'un, mais ils répugnent avec raison à ce que l'inégal soit cet élément, à cause des impossibilités qui en résultent. Ils ont écarté seulement toutes celles des difficultés qui sont la conséquence nécessaire de l'assertion qui fait de l'inégal, c'est-à-dire d'un relatif, un élément. Au contraire, toutes les difficultés indépendantes de cette assertion leur échoient nécessairement à eux aussi, qu'ils fassent de ces éléments le nombre idéal ou le nombre mathématique.

Cause principale de leurs erreurs : une pensée archaïque du rapport être/non-être

Il y a donc beaucoup de causes qui les égarent vers ces explications, et la principale est une façon archaïque de poser les difficultés. Ils ont cru, en effet, que tous les êtres seraient un, c'est-à-dire l'être lui-même, à moins de résoudre et de combattre l'argument de Parménide : « Car il n'y a pas de danger de jamais contraindre à être le non-être », et qu'il était nécessaire, au contraire, de montrer que le non-être est ; car c'est ainsi, à partir de l'être et d'autre chose, que les êtres, s'ils sont multiples, seront constitués. Toutefois d'abord, si l'être se dit en plusieurs sens (car il signifie soit la substance, soit la qualité, soit la quantité et, en outre, les autres prédications), quelle sorte d'un seront donc tous les êtres, si le non-être n'est pas ? Seront-ils les substances ou les affections et semblablement donc les autres prédications, ou toutes ? Et l'un sera-t-il le ceci, telle qualité, telle quantité et toutes les autres prédications qui signifient une chose une ? Mais il est absurde, ou plutôt impossible, qu'existe une seule nature comme cause de ce que l'un des genres de l'être est le ceci, un autre telle qualité, un autre telle quantité, un autre tel lieu. Ensuite, de quel non-être et de quel être les êtres proviendront-ils ? Car le non-être aussi a plusieurs sens, puisque c'est aussi le cas de l'être ; et « non-être humain » signifie ne pas être ceci, « non droit » signifie ne pas être de telle qualité, « non de trois coudées » ne pas être de telle quantité. De quel être donc et de quel non-être vient la multiplicité des êtres ? Ce qui n'est pas veut donc dire le faux et cette nature dont proviennent, ainsi que de l'être, les êtres dans leur multiplicité ; c'est pourquoi on disait qu'il faut poser quelque chose de faux, à la manière des géomètres qui posent que le segment qui n'est pas long de un pied est long de un pied. Or il est impossible qu'il en soit ainsi, car les géomètres ne posent rien de faux (en effet, cette prémisse n'est pas dans leur raisonnement), et les êtres ne viennent pas à être d'un non-être de cette sorte ni ne se corrompent en ce non-être. Mais, puisque le non-être correspondant aux différents cas se dit en autant de sens qu'il y a de prédications et que, cela mis à part, on parle du non-être comme du faux et du non-être en puissance, c'est à partir de ce dernier qu'il y a génération : l'humain vient du non-humain, mais qui est un humain en puissance, et le blanc vient du non-blanc, mais qui est blanc en puissance, et de la même façon que viennent à être un seul être ou plusieurs.

Or il est visible qu'on recherche comment l'être est multiple, seulement l'être dit selon les substances, car les choses engendrées sont des nombres, des longueurs et des corps. Il est donc absurde de chercher comment l'être qui est le ce que c'est est multiple, sans chercher comment les qualités ou les quantités le sont. En effet, ce n'est sûrement ni la dyade indéfinie, ni le grand et le petit qui sont causes de l'existence de deux choses blanches ou de la multiplicité des couleurs, des saveurs ou des figures, car, dans ce cas, ces choses-là seraient aussi des nombres et des unités. Néanmoins, s'ils en étaient arrivés là, ils auraient vu la cause, dans ces choses-là

aussi, car la cause est la même et analogue. De fait, ce fourvoiement est aussi cause de ce qu'en cherchant l'opposé de l'être et de l'un, qui, avec l'être et l'un, est l'origine des êtres, ils ont posé le relatif (c'est-à-dire l'inégal), ce qui n'en est ni le contraire ni la négation, mais est une nature une des êtres, tout comme le ce que c'est et comme la qualité. Et il aurait fallu chercher aussi ceci : comment les relatifs sont multiples au lieu d'être un ; toutefois, en réalité, ils cherchent comment il y a beaucoup d'unités à côté du premier un, mais ils ne cherchent plus comment il y a beaucoup d'inégaux en dehors de l'inégal. Pourtant, ils utilisent et nomment le grand et le petit, le beaucoup et le peu d'où proviennent les nombres, le long et le court d'où provient la longueur, le large et l'étroit d'où provient la surface, le haut et le bas d'où proviennent les volumes ; et même ils nomment un nombre encore plus grand d'espèces du relatif. Quelle est donc, pour ces espèces, la cause de leur multiplicité ? C'est pourquoi il est nécessaire, comme nous le disons, de présupposer l'être en puissance de chaque chose. Or celui qui pose ces questions sur ce qu'est le ceci en puissance, c'est-à-dire une substance en puissance qui n'est donc pas par soi, a ajouté que c'est le relatif (comme s'il avait dit la qualité), qui n'est ni l'un ni l'être en puissance ni la négation de l'un et de l'être, mais l'un des êtres.

Bien plus, comme on l'a dit, s'il cherchait comment les êtres sont multiples, il ne fallait pas chercher les êtres dans la même prédication : comment les substances sont multiples ou comment les qualités sont multiples, mais comment les êtres sont multiples, car les uns sont des substances, d'autres des affections, d'autres des relatifs. Il y a donc, pour chaque prédication, une approche différente de la question de sa multiplicité. Parce qu'elles ne sont pas séparables, qualités et quantités seront multiples du fait que leur substrat devient et est multiple. Il faut pourtant au moins une certaine matière pour chaque genre, sauf qu'elle ne peut être séparée des substances. Mais au sujet des ceci, il y a quelque raison de se demander comment un ceci est multiple, à moins qu'une chose ne soit un ceci et une nature qui est telle ; mais cette difficulté vient plutôt de ce point : comment il y a plusieurs substances en acte et non une seule. Néanmoins aussi, à moins que le ceci et la quantité ne soient la même chose, on ne dit pas comment et pourquoi les êtres sont multiples, mais comment il y a des quantités multiples. En effet, tout nombre signifie une certaine quantité et l'unité aussi, à moins qu'elle ne soit une mesure parce qu'elle est l'indivisible selon la quantité. Si donc la quantité et le ce que c'est sont différents, on ne dit pas de quoi vient le ce que c'est ni comment il est multiple ; mais si on dit que c'est la même chose, celui qui soutient cela s'expose à plusieurs contradictions. On pourrait s'attacher à examiner, au sujet des nombres, d'où il faut tirer la garantie de leur existence. En effet, pour qui pose les Idées, ils fournissent une cause pour les êtres, si toutefois chacun des nombres est une Idée et si l'Idée est cause d'existence pour le reste, de quelque façon que ce soit (en effet, accordons-leur ce présupposé). Pour qui ne pense pas de cette façon, parce qu'il voit les difficultés inhérentes aux Idées, au point de ne pas en faire des nombres, au moins à cause de ces difficultés, mais qui pose, en fait de nombre, le nombre mathématique, d'où lui faut-il tirer la garantie qu'il y a un tel nombre et en quoi est-il utile pour le reste ? En effet, celui qui en affirme l'existence affirme qu'il n'est le nombre de rien, mais en parle comme si c'était une nature par soi, et il est clair aussi qu'il n'est pas cause, car tous les théorèmes de l'arithmétique s'appliqueraient aussi aux sensibles, comme on l'a dit.

Pourquoi poser l'existence des nombres ?

Ceux qui posent que les Idées existent et qu'elles sont des nombres, parce qu'ils prennent, par l'ecthèse de chaque nombre chaque chose une à part de la multiplicité, essaient au moins de dire en quelque manière pourquoi le nombre existe ; néanmoins, puisque ces arguments ne sont ni nécessaires ni possibles, on ne doit pas dire non plus, à cause d'eux en tout cas, que le nombre existe. Quant aux pythagoriciens, parce qu'ils voient que beaucoup d'affections des nombres appartiennent aux corps sensibles, ils ont fait que les êtres soient des nombres, non séparables,

mais que les êtres soient constitués de nombres. Pourquoi donc ? Parce que les affections des nombres sont présentes dans l'harmonie, dans le ciel et dans beaucoup d'autres choses. Or ceux qui disent que seul le nombre mathématique existe ne peuvent rien dire de tel, selon leurs hypothèses, mais on répétait qu'il n'y aurait pas de sciences de ces choses-là. Nous affirmons, nous, qu'il y en a, comme nous l'avons dit précédemment. Et évidemment les objets mathématiques ne sont pas séparés, car s'ils étaient séparés, leurs affections ne se trouveraient pas dans les corps. Donc les pythagoriciens, pour ce raisonnement, n'encourent aucun reproche. Cependant, quand ils constituent avec des nombres les corps naturels (c'est-à-dire, avec des choses qui n'ont ni pesanteur ni légèreté, des corps qui ont légèreté ou pesanteur), ils semblent parler d'un autre ciel et d'autres corps, non des sensibles. Mais ceux qui font le nombre séparable, parce que les axiomes ne s'appliqueront pas aux sensibles, alors que les propositions sont vraies et plaisent à l'âme, conçoivent que les objets mathématiques existent et sont séparables, et de même les grandeurs mathématiques. Donc il est évident que l'argument adverse dira le contraire, et que ceux qui soutiennent cette opinion auront à résoudre la difficulté de tout à l'heure : pourquoi, si les objets mathématiques ne se trouvent aucunement dans les sensibles, leurs affections se trouvent-elles dans les sensibles ? Certains, partant du fait que sont des limites et des extrémités le point pour la ligne, la ligne pour la surface, la surface pour le solide, pensent que de telles natures existent nécessairement. Il faut donc veiller aussi à ce que cette opinion ne soit pas trop faible, car les extrémités ne sont pas des substances, mais toutes ces extrémités sont plutôt des limites.

Puisqu'il y a aussi une limite de la marche et, généralement, du mouvement, elle sera donc un ceci et une substance ; mais c'est absurde. Néanmoins, même si elles sont des substances, elles seront toutes substances des sensibles que voici, car c'est sur eux que porte l'argument ; pourquoi donc seront-elles séparables ?

De plus, si l'on n'est pas trop négligent, on pourra s'intéresser, au sujet du nombre dans son ensemble et des objets mathématiques, au fait qu'ils ne contribuent en rien les uns aux autres, les antérieurs aux postérieurs. En effet, si le nombre n'existe pas, les grandeurs n'en existeront pas moins pour ceux qui affirment seulement l'existence des objets mathématiques et, si ces grandeurs n'existent pas, l'âme et les corps sensibles n'en existeront pas moins. Pourtant, d'après les phénomènes, la nature ne semble pas faite d'épisodes, comme une mauvaise tragédie. Ceux qui posent les Idées échappent à cette objection, car ils produisent les grandeurs à partir de la matière et d'un nombre, les longueurs à partir de la dyade, les surfaces peut-être à partir de la triade, les solides à partir de la tétrade ou aussi à partir d'autres nombres, c'est sans importance. Mais ces grandeurs au moins seront-elles des Idées ou quel est leur statut et en quoi contribuent-elles aux êtres ? En rien, car, non plus que les objets mathématiques, ces grandeurs ne contribuent en rien aux êtres. D'ailleurs, aucun théorème ne s'y applique vraiment, à moins de vouloir changer les mathématiques et de fabriquer quelques doctrines de circonstance. Il n'est pas difficile de prendre n'importe quelles suppositions et d'enchaîner de longs discours. Donc ceux-là, dans leur désir d'ajouter de cette façon les objets mathématiques aux Idées, se trompent. Mais les premiers qui ont produit deux sortes de nombres, celui des formes et le nombre mathématique, n'ont dit ni n'auraient pu dire comment et de quoi provient le nombre mathématique, car ils en font un intermédiaire entre le nombre idéal et le nombre sensible. En effet, s'il provient du grand et du petit, il sera le même que ce fameux nombre idéal ; or celui qui produit ces deux sortes de nombres produit les grandeurs à partir d'un petit et d'un grand différents. Et, s'il mentionne autre chose que grand et petit, il parlera d'éléments plus nombreux que deux. Et, si le principe de chacun des deux nombres est un certain un, l'un est quelque chose de commun à ces nombres et il faut chercher comment l'un est aussi ces choses multiples. En même temps, il est impossible de former le nombre autrement que de l'un et de la dyade indéfinie, selon lui.

Donc ces arguments sont contraires à la raison et se battent les uns contre les autres et contre les arguments raisonnables, et ils ressemblent au « long discours » de Simonide, car le long discours se produit, comme celui des esclaves, quand on ne dit rien de sensé. Ces éléments eux-mêmes, le grand et le petit, semblent crier comme si on les traînait de force, car il n'est absolument pas possible qu'ils génèrent le nombre, sauf le nombre redoublé à partir de l'un. Il est absurde aussi de produire une génération d'êtres éternels, ou plutôt c'est l'une des impossibilités de ces théories. Quant aux pythagoriciens, il ne faut donc pas se poser la question de savoir s'ils admettent ou n'admettent pas une génération, car ils disent clairement que, une fois l'un constitué (soit à partir de plans, soit de surfaces, soit de semence, soit de choses qu'ils sont bien en peine de nommer), la partie de l'infini la plus proche était immédiatement attirée et bornée par la limite. Mais, puisqu'ils construisent le monde et veulent parler en termes de physique, il est juste de les interroger sur la nature, et de les tenir à l'écart de la démarche présente, car nous cherchons les principes des êtres immobiles, de sorte qu'il faut aussi considérer la génération des nombres qui sont tels.

Engendrer des êtres éternels implique que le bien ne soit pas un principe

Donc ils disent qu'il n'y a pas de génération de l'impair, parce que, évidemment selon eux, c'est du pair qu'il y a génération. Certains construisent le premier pair à partir d'éléments inégaux, le grand et le petit, qu'ils rendent égaux. Il est donc nécessaire, à leurs yeux, que l'inégalité soit antérieure à l'égalisation. Si, au contraire, les éléments étaient toujours égalisés, il n'y aurait pas eu antérieurement d'inégalités (car rien n'est antérieur à ce qui est toujours). Par conséquent, à l'évidence, ils ne produisent pas la génération des nombres seulement à des fins théoriques. Mais il y a une difficulté, et matière à blâmer celui qui ne voit pas la difficulté : quelle est la relation des éléments et des principes au bien et au beau ? Voici la difficulté : une chose telle que ce que nous voulons dire par « le bien lui-même », c'est-à-dire le meilleur, fait-elle partie de ces éléments et de ces principes ou non, et alors vient-elle à être postérieurement ? En effet, du côté des théologiens, il semble y avoir accord avec certains des contemporains qui disent que non, mais que le bien et le beau se manifestent quand la nature des êtres progresse. Ce faisant, ils se gardent d'une véritable difficulté qui survient quand on dit, comme le font certains, que l'un est un principe. Or la difficulté ne vient pas de ce qu'on attribue le bien au principe comme sa propriété, mais de ce qu'on fait de l'un un principe, et un principe au sens d'élément, et de ce qu'on engendre le nombre à partir de l'un. Les poètes anciens font de même en ce qu'ils déclarent que le règne et le pouvoir n'appartiennent pas aux premiers dieux comme Nuit, Ciel, Chaos ou Océan, mais à Zeus. Néanmoins, s'ils en viennent à s'exprimer ainsi, c'est parce qu'ils changent ceux qui règnent sur les êtres, puisque ceux d'entre eux qui font un mélange en ce qu'ils n'expriment pas tout en termes de mythes, par exemple Phérécyde et quelques autres, posent que ce qui génère en premier est le meilleur ; c'est aussi le cas des Mages et, parmi les sages venus plus tard, d'Empédocle et d'Anaxagore : l'un fait de l'amitié un élément, l'autre fait de l'intelligence un principe. Parmi ceux qui déclarent qu'il y a des substances immobiles, les uns affirment que l'un lui-même est le bien lui-même ; pourtant ils pensaient que l'un est surtout substance du bien.

Telle est donc la difficulté : laquelle de ces deux positions faut-il affirmer ? Il serait étonnant que ce qui est premier, éternel et au plus haut point autosuffisant ne possède pas premièrement, comme un bien, ces propriétés mêmes : l'autosuffisance et la conservation de soi. Mais de plus, il n'est incorruptible pour aucune autre raison que parce qu'il est en bon état et, pour cette raison aussi, il est autosuffisant, si bien qu'il est raisonnablement vrai de dire que le principe est tel ; par contre, que ce principe soit l'un ou, si ce n'est l'un, qu'il soit du moins un élément, et un élément des nombres, c'est impossible. Il en résulte, en effet, de nombreuses difficultés que certains ont évitées en renonçant à la théorie, ceux qui accordent que l'un est le premier principe

et le premier élément, mais du nombre mathématique seulement. De fait, toutes les unités deviennent ce qui est précisément un bien et il y a ainsi grande abondance de biens. En outre, si les formes sont des nombres, toutes les formes sont ce qui est précisément un bien. Néanmoins, que l'on pose qu'il y a des Idées de ce qu'on veut, si ce sont seulement des Idées des biens, les Idées ne seront pas des substances ; mais, s'il y a aussi des Idées des substances, tous les animaux et toutes les plantes, ainsi que tout ce qui participe des Idées, seront des biens. Voilà donc les absurdités qui en découlent, et l'élément contraire, que ce soit le multiple ou l'inégal, c'est-à-dire le grand et le petit, est le mal lui-même. C'est pourquoi l'un d'eux évitait de rattacher le bien à l'un, en pensant qu'il était nécessaire, puisque la génération vient des contraires, que la nature du multiple fût le mal ; les autres disent que la nature du mal est l'inégal. Alors il s'ensuit que tous les êtres participent du mal, à l'exception d'un seul, l'un en soi ; que les nombres participent d'un mal plus pur que les grandeurs ; que le mal est le lieu du bien, c'est-à-dire qu'il participe de ce qui le détruit et qu'il le désire, car le contraire est destructeur de son contraire. Et si, comme nous le disions, la matière est chaque chose en puissance, par exemple le feu en puissance matière du feu en acte, le mal sera lui-même le bien en puissance. Or toutes ces conséquences viennent de ce qu'ils font d'une part de tout principe un élément, d'autre part des contraires les principes, puis de l'un un principe, puis des nombres les premières substances, des choses séparables et des formes.

Si donc il est impossible de ne pas placer le bien dans les principes et de l'y placer de cette façon, il est évident qu'on ne rend compte correctement ni des principes ni des premières substances. Ce n'est pas non plus une conception correcte de comparer les principes du tout à celui des animaux et des plantes, ce qui revient à dire que les êtres plus complets proviennent toujours d'êtres indéfinis et incomplets, et c'est pourquoi on affirme qu'il en est ainsi des premiers principes, si bien que l'un lui-même ne serait pas non plus un être. En effet, même ici, les principes d'où proviennent ces êtres sont complets, car un humain engendre un humain et la semence n'est pas première. D'autre part, il est absurde aussi de produire le lieu en même temps que les solides mathématiques (car le lieu des objets singuliers leur est propre ; par suite, ils sont séparables par le lieu, alors que les objets mathématiques ne sont pas quelque part) et de dire qu'ils seront quelque part sans dire ce qu'est leur lieu.

De quelle manière les nombres peuvent-ils provenir des principes ?

Ceux qui disent que les êtres proviennent d'éléments et que les nombres sont les premiers des êtres, après avoir distingué les différents modes dont un être provient d'un autre, auraient dû dire ainsi de quelle façon le nombre provient des principes. Est-ce par mélange ? Mais tout n'est pas susceptible de mélange, ce qui résulte du mélange est autre chose que ses constituants, et l'un ne sera ni séparable ni une autre nature ; c'est pourtant ce qu'ils veulent. Alors est-ce par composition, comme une syllabe ? Mais il est nécessaire qu'il existe une position et celui qui pense pensera séparément l'un et le multiple. C'est donc cela que sera le nombre : unité et multiplicité ou l'un et l'inégal. Et puisque provenir de certaines choses peut se faire à partir d'éléments, constituants ou non, lequel de ces deux cas est celui du nombre ? En effet, provenir d'éléments constituants n'est possible que pour les êtres dont il y a génération. Alors cela est-il possible à partir d'une semence ? Mais il n'est pas possible que quelque chose se détache de l'indivisible. Alors est-ce possible à partir de son contraire sans que ce contraire subsiste ? Mais tout ce qui existe ainsi vient aussi d'autre chose qui subsiste. Donc, puisque tel pose l'un comme contraire de la multiplicité, tel autre comme contraire de l'inégal, car il traite l'un comme égal, le nombre viendrait en quelque sorte de contraires. Il y a donc une chose différente et le nombre est ou est venu à être à partir de cette chose qui subsiste et de l'autre contraire. En outre, pourquoi donc toutes choses qui proviennent de contraires ou qui ont des contraires se corrompent-elles, même si elles viennent de la totalité des contraires, toutes à l'exception du nombre ? De fait,

rien n'est dit là-dessus. Pourtant le contraire, constituant comme non constituant, corrompt : par exemple la discorde corrompt le mélange (pourtant elle ne le devrait sans doute pas, car elle du moins n'en est pas le contraire).

De quelle manière les nombres pourraient-ils être causes ?

D'autre part, il n'y a aucune explication pour dire de laquelle des deux façons les nombres sont causes des substances et de l'être. Est-ce comme limites (par exemple les points pour les grandeurs, et à la façon dont Eurytos fixait quel est le nombre de quelle chose, par exemple ce nombre-ci est celui de l'humain, celui-là celui du cheval, assimilant les aspects des plantes à des cailloux, à la manière de ceux qui ramènent les nombres aux figures du triangle et du carré) ? Ou bien, parce que l'accord est un rapport de nombres, en est-il de même pour l'humain et pour chaque autre chose ? Mais comment donc les affections, blanc, sucré et chaud, sont-elles des nombres ? Il est évident que les nombres ne sont ni une substance ni les causes de l'aspect, car la substance est la proportion, mais le nombre est matière. Par exemple, la substance de la chair ou de l'os est nombre de cette façon : trois parts de feu pour deux de terre ; et le nombre, s'il en est, est toujours nombre de certaines choses, de feu, de terre ou d'unités, mais la substance est telle quantité relativement à telle quantité selon le mélange. Ce n'est plus un nombre, mais la proportion d'un mélange de nombres, corporels ou quels qu'ils soient. Donc le nombre, ni le nombre en général ni le nombre constitué d'unités, n'est cause de production ; il n'est ni matière ni définition et forme des choses. Mais certes, il n'est pas non plus cause comme la fin est cause. On serait aussi en difficulté pour dire ce qu'est le bien qui vient des nombres, du fait que le mélange se fait selon un nombre, que ce nombre soit facile à calculer ou impair. En effet, en réalité, l'hydromel ne serait en rien meilleur pour la santé s'il était mélangé en trois fois trois, mais il serait plus profitable étendu d'eau sans aucune proportion que pur selon un nombre. En outre, les proportions des mélanges consistent en une addition de nombres, non en des nombres, par exemple trois plus deux, mais non trois fois deux. En effet, il faut, dans les multiplications, rester dans le même genre, de sorte qu'il faut mesurer par *a* la rangée *a*, *b*, *c* et par *d* la rangée *d*, *e*, *f*, si bien que tout soit mesuré par la même unité. Donc le nombre du feu serait *becfét* celui de l'eau deux fois trois. Si tout participe nécessairement du nombre, il arrive nécessairement que beaucoup de choses sont identiques, c'est-à-dire que le nombre est le même pour telle chose et pour telle autre. Est-ce donc cela qui est cause, c'est-à-dire ce par quoi la chose existe, ou bien est-ce incertain ? Par exemple, il y a un nombre pour les déplacements du Soleil et encore pour ceux de la Lune, pour la vie et la durée de vie de chacun des animaux. Qu'est-ce donc qui empêche que certains de ces nombres soient des carrés, certains des cubes, mais que leurs doubles soient égaux ? De fait, rien ne l'empêche, mais il est nécessaire que toutes choses résident dans ces nombres, s'il était vrai que toutes choses participent du nombre. Il serait enfin possible, pour des choses différentes, de tomber sous le même nombre, de sorte que, si le même nombre était échu à certaines choses, celles-là, avec la même forme de nombre, seraient identiques les unes aux autres, par exemple le Soleil et la Lune seraient identiques. Mais par quoi ces formes de nombres sont-elles causes ? Il y a sept voyelles, sept cordes dans l'octave, sept Pléiades, on perd ses dents à sept ans (certains du moins, mais d'autres non), ils étaient sept contre Thèbes. Est-ce donc à cause d'une telle nature du nombre qu'ils étaient sept ou que la Pléiade comprend sept étoiles ? Ou bien était-ce, pour les premiers, à cause des sept portes ou pour quelque autre raison ? Quant à la Pléiade, nous, nous en comptons ainsi les étoiles et douze pour la Grande Ourse, alors que d'autres en comptent davantage. Donc ils affirment aussi que *xi*, *psi* et *zéta* sont des consonances et que, parce qu'il y a trois consonances, il y a aussi ces trois consonnes doubles. Il pourrait y avoir mille lettres dans ce cas, c'est sans importance, car il pourrait y avoir un seul signe pour *g* plus *r*. Mais, si chacune d'elles vaut le double des autres et qu'aucune autre n'est dans ce cas, la cause en est que, pour chacune des

trois régions de la bouche, une seule lettre se combine avec le *s* ; pour cette raison, elles sont seulement trois ; mais ce n'est pas parce qu'il y a trois accords, puisque les accords sont sûrement plus nombreux, alors que, dans le cas des consonnes doubles, ce n'est plus possible.

Ainsi ils ressemblent aux anciens interprètes d'Homère qui voient de petites ressemblances et en négligent de grandes. Certains disent qu'il y a beaucoup de choses de cette sorte ; par exemple, les cordes intermédiaires de la lyre sont l'une la corde neuf, l'autre la corde huit et le vers épique a dix-sept syllabes, un nombre égal à la somme de ces cordes, et on le scande avec neuf syllabes à droite de la césure et huit à gauche ; et la distance, dans les lettres, entre *alpha* et *oméga* est égale à celle qui sépare, dans les flûtes, la note la plus grave de la plus aiguë, dont le nombre est égal à celui de l'ensemble des parties du ciel. Cependant il faut prendre garde que personne n'aurait de difficulté à dire et à trouver des choses de cette sorte dans les êtres éternels, puisqu'on le fait aussi dans les êtres corruptibles. Mais les natures que l'on trouve dans les nombres, dont on dit tant de bien, leurs contraires et, en général, les propriétés que l'on trouve dans les mathématiques, à la manière dont certains en affirment l'existence et en font les causes de la nature, semblent fuir, du moins si on les examine ainsi. En effet, dans aucun des sens qui ont été définis à propos des principes, aucune de ces choses n'est cause. Toutefois, il peut se faire qu'ils rendent évident que le bien existe, c'est-à-dire que la série qui est celle du beau contienne l'impair, le droit, l'égal multiplié par l'égal et les puissances de certains nombres, car les saisons et une certaine sorte de nombres vont ensemble ; et, bien sûr, toutes les autres propriétés qu'ils font venir des théorèmes mathématiques ont toutes cette valeur. C'est pourquoi elles ressemblent à des rencontres fortuites, car elles sont des coïncidents, mais toutes parentes entre elles, et une par analogie. En effet, dans chaque prédication de l'être, il y a le terme analogue : tel est le droit dans la longueur, tel le plan dans la surface et tel également l'impair dans le nombre, le blanc dans la couleur. En outre, il n'est pas vrai que les nombres qui sont dans les formes soient causes des lois de l'harmonie et des choses de cette sorte (car ces nombres, même égaux, sont différents les uns des autres par la forme, puisque leurs unités aussi le sont) ; par conséquent, pour ces raisons en tout cas, il ne faut pas en faire des formes.

Voilà donc les conséquences de leurs thèses et on pourrait en réunir encore plus. Il semble que les nombreuses impasses où on est conduit à propos de la génération des nombres et l'impossibilité d'en donner une doctrine cohérente sont la preuve que les objets mathématiques ne sont pas séparables des sensibles, comme certains le prétendent, et que ces objets ne sont pas des principes.