son auteur a pensé qu'il valait mieux qu'il se suffit à lui-même que d'avoir besoin de substances étrangères. Il ne jugea pas non plus nécessaire de lui donner des mains, puisqu'il n'y avait rien à prendre ni à repousser; il ne lui fit ni des pieds, ni en général aucun membre qui sert à marcher; il lui donna celui des sept mouvements qui a le plus de rapports avec l'esprit et l'intelligence, le mouvement de rotation, le priva des six autres, et l'empêcha d'errer dans leur sens; et comme pour ce genre de révolutions il n'avait pas besoin de pieds, il le fit sans jambes et sans pieds. »

Lorsque le monde, cette image des dieux éternels, commença à se mouvoir, à vivre et à penser aux yeux du Père qui l'avait engendré, celui-ci admira son œuvre, se réjouit et voulut la rendre plus semblable encore à son modèle. Ne pouvant la faire éternelle, il projetait le temps; le temps, image mobile de l'éternité, éternité réglée par le nombre, et dont le ciel fut la mesure. Cette existence du temps dont nous appliquons mal à propos les notions à l'être immuable sans passé ni sans avenir, il l'attacha à l'existence du monde, où les choses sont, étaient, seront; et il fit pour cela le soleil, la lune et les cinq autres astres errants, dont les révolutions devaient fixer et maintenir les nombres du temps. Aux sept planètes il assigna les sept orbites du cercle de l'*autre* (cercle de l'écliptique), et en même temps il les soumit à la révolution constante du cercle du *même* (cercle de l'équateur), par lequel elles furent toutes emportées. Le cercle de l'*autre* comprend, comme nous l'avons dit, les cercles planétaires. La lune fut placée au premier de ces cercles, et au plus voisin de la terre; le soleil au second, afin qu'il éclairât l'immensité, et que, par lui, tous les êtres animés participassent à la connaissance du nombre. Lucifer et l'astre sacré de Mercure virent ensuite et firent leurs révolutions dans le même temps que le soleil, mais mus par une force contraire, tellement que le soleil atteignit Mercure et Vénus et fut de même atteint par eux. Mars, Jupiter et Saturne occupèrent les trois derniers cercles et accomplirent leurs révolutions dans le même temps que Mercure, Mars et Jupiter en une période commune, et la lune plus vite que toutes les autres planètes. Ainsi les vitesses et les autres furent d'autant plus grandes que leurs orbites étaient plus vastes, et tous, emportés à la fois par leur mouvement propre et par le mouvement universel du *même*, ils décrivirent en réalité des spirales dans le ciel. Ces diverses révolutions comprent autant d'unités, mesures du temps : le jour et la nuit, le mois, les années planétaires que tous les hommes n'observent pas, et la principale unité, la grande année, l'espace ou l'expiration de laquelle toutes les positions des astres redeviennent respectivement les mêmes qu'à l'origine.

Revenons maintenant au corps du monde et aux quatre éléments dont il se compose et qui tous ensemble constituent son unité. Cherchons le principe du repos, du mouvement et des transformations des corps. La masse entière de chacun des éléments de l'univers est portée par le mouvement de l'être qui les contient tous en son sein vers le lieu qui lui est propre. Mais les semblables ainsi réunis demeureraient en repos, et sans un moteur le mouvement est impossible. Or la sphère universelle qui comprend tous les genres et qui, en vertu de sa forme, se concentre et se resserre en elle-même, ne permet pas qu'aucune place demeure vide dans le monde. Il faut donc que les parties les plus subtiles des éléments se glissent entre les plus grossières et viennent occuper les vides qui subsisteraient sans elles. Ainsi le mouvement général de condensation oblige les parties pyramidales, très-déliées ou très-déliées du feu à passer par les moindres places, et les parties des autres éléments à passer par les autres suivant l'ordre de leur acuité. Les plus subtils éléments brisent alors et dissolvent les autres; les triangles élémentaires se choquent, se mêlent et se séparent. Mais tandis que les triangles de la terre ne se peuvent recomposer qu'en terre, ceux du fer, de l'air et de l'eau peuvent, à la suite de leurs luttes, ou se retirer vers leurs propres lieux, ou se composer suivant les formes les uns des autres et tendre des lors vers les lieux qui conviennent à leur nouvelle nature. Les triangles d'ailleurs n'ont pas été assujettis à une grandeur déterminée; mais produits grands et petits, ils ont pu, dans chaque genre, former des espèces et des individus sans nombre : de là vient l'infinie variété des corps, dont il faut tenir compte quand on veut discourir sur la nature. La flamme qui brille et la lumière qui éclaire, et ce qui reste de chaleur dans les corps éteints, constituent autant de parties du feu; de même il y a dans l'air l'éther et le brouillard; il y a dans l'eau le fluide mobile et sans résistance, et le fusible que le feu mobilise et que l'air mis à la place du feu resserre et congèle. L'or, le diamant, le fer font partie des espèces fusibles, et la rouille provient dans ce dernier, moins pur que les deux autres, des parties terreuses qui s'y trouvent contenues. Ainsi les divers corps, le vin, l'huile, les pierres, la poix, la gomme, le miel, l'opium, s'expliquent par les combinaisons, les mouvements, les transformations des éléments; et le sage qui, laissant de côté l'étude de ce qui est éternel, veut étudier les choses nées et leurs causes vraisemblables, se procure aisément un plaisir sans remords et se ménage pour toute la vie un amusement sage et modéré.

Nous devons maintenant rechercher les causes des impressions que les objets sensibles exercent sur nous. Mais il faut d'abord parler des animaux, de l'homme, et de leur création. Dieu forma les animaux suivant quatre espèces et d'après le modèle qui préexistait dans l'animal intelligible. Ainsi naquirent les dieux visibles, les astres, les oiseaux et tous les êtres terrestres, aériens et aquatiques. Lorsque les dieux et les démons furent nés, celui qui a engendré tout cet univers leur dit : « Dieux qui procédez des dieux (mot à mot, *des miens*, c'est-à-dire, selon Cousin, *dieux issus du Dieu créateur*; selon M. Renouvier, *dieux qui procédez des Idées, des dieux éternels du monde intelligible*), vous dont je suis l'ouvrier et le père, vous que j'ai faits, vous êtes immortels, parce que je le veux. Engendrés, vous pourriez périr, mais le méchant seul se complaît à détruire une œuvre parfaite; vous ne mourrez point. Un lien plus fort que celui qui réunit vos éléments vous maintiendra dans la vie : c'est ma volonté. Mais écoutez : pour la perfection de ce monde trois espèces mortelles restent à naître. Si je les faisais moi-même, elles seraient dieux. Appliquez-vous donc à les former en imitant l'action par laquelle je vous ai produits. Je vous donnerai la partie divine et immortelle de ces êtres, afin qu'ils puissent s'attacher à la justice et à vous. Ajoutez à cette partie divine une partie mortelle. Formez des animaux, donnez-leur la nourriture et l'accroissement, et à leur mort recevez-les de nouveau dans votre sein. » Il dit, et dans le même vase où il avait composé l'âme du monde, il jeta les restes du premier mélange. L'essence invariable et pure y fut ensuite mêlée, placée par une autre deux et trois fois moins parfaite. Ainsi l'ouvrier forma autant d'âmes qu'il y avait d'astres, et, donnant une âme à chacun d'eux afin qu'ils les accompagnassen un char, il leur expliqua à toutes l'univers et ses décrets. Il les fit naître égales, mais il les soumit aux sensations et aux passions que les changements de la matière durent nécessairement dans les corps qui leur seraient donnés. Il voulut que la justice consistât à dompter ces passions, et l'injustice à leur obéir; que toute âme qui aurait bien vécu revînt après la dissolution de son corps à l'astre qui lui avait été affecté; que les autres passassent d'un corps d'homme à un corps de femme, et que successivement de vie en vie elles revêtissent des formes de plus en plus imparfaites et contraires aux penchants qu'elles auraient montrés jusqu'à ce que, par la raison, elles eussent fait dominer en elles le mouvement du *même* sur celui de l'*autre*, et qu'elles se fussent ainsi rendues dignes de remonter à leur condition première. A l'issue de la première vie humaine des âmes, les deux sexes commencerent à exister séparés, et les organes de la génération furent produits, car les hommes qui avaient vécu lâches et injustes furent vraisemblablement changés en femmes. Les oiseaux provinrent de ces hommes innocents et légers qui ne connaissent pas de meilleur juge des choses que la vue; les bêtes sauvages, de tous ces paresseux, ignorants en philosophie, donné à l'âme de choisir volontairement une autre existence.

Les dieux ont donné le corps à l'âme, comme un char pour la porter. A cette âme immortelle ils ajoutèrent une âme mortelle, siége des affections fatales, du plaisir et de la douleur, de l'audace et de la peur, de la colère, de l'espérance et de l'amour. Ils renfermèrent les deux révolutions divines de l'âme dans un corps sphérique, la tête, faite à l'imitation du corps de l'univers, et ils lui assujettirent les membres, organes de la locomotion, et le corps tout entier. Mais la seconde âme, siége des affections fatales, ils craignirent de la loger trop près de la première. Divisée en deux parties, ils la placèrent dans le tronc : la partie bestiale entre le diaphragme et le nombril, et la partie virile et courageuse entre le diaphragme et le cou. Cette dernière partie, à l'aide de laquelle la raison commande aux passions et aux désirs par une noble colère, eut le cœur pour sentinelle, et pour modérateur ce corps mou, le poumon, qui reçoit les liquides rafraîchissants dans ses pores, et qui s'en sert pour apaiser le feu du cœur. Quant à l'autre partie de l'âme mortelle, attachée à son râtelier comme une bête féroce, elle fut voisine du foie qui, sur les ordres de la pensée réfléchie sur une surface polie, dut tour à tour le calmer ou l'effrayer par sa douceur et par son amertume. Par compensation à ses misères, la divination fut accordée à cette âme : la divination compagne de la folie et maladie, et les songes, dont l'interprétation, il est vrai, ne lui appartient pas.

Les dieux placèrent le visage sur le devant de la tête, et sur le visage ils placèrent les organes des facultés de l'âme : ils disposèrent d'abord l'œil d'un feu doux et lumineux; le feu pur qui est en nous, s'écoulant uniformément par cet organe, rencontre au dehors la lumière du jour qui lui est semblable, et forme avec elle un tout homogène; ce tout, modifié au contact des objets, fait parvenir à l'âme la sensation. Ne dmouvements extérieurs. Si la nuit survient, presque tous ceux émis par les yeux ne rencontrent? Ce leurs semblables; le flux s'arrête; le lumière se ferme, les mouvements intérieurs se calment de proche en proche et le sommeil commence. Cependant ces mouvements persistent quelquefois, quoique affaiblis, et de là naissent les songes. L'explication des effets produits par les miroirs est aisée dans cette théorie : la lumière, partie des objets, ne cesse de s'appliquer aux surfaces brillantes et polies qu'elle rencontre. Que le feu des yeux s'unisse à ce feu extérieur sur une pareille surface, et toutes les apparences connues devront se produire. La droite et la gauche des objets paraîtront à la droite et à la gauche des images, parce que les parties correspondantes des deux feux ne se rencontrent pas dans le même ordre sur le miroir que suivant le mode ordinaire de la vue. Des effets différents peuvent être produits par les miroirs concaves, qui renvoient vers la droite de l'œil la lumière venue de la gauche de l'objet, ou vers le bas de la lumière venue du haut, et réciproquement. Dans le premier cas, l'objet paraît dans sa vraie position, et dans le second il paraît renversé. Les couleurs sont des flammes qui s'échappent des corps et viennent à la rencontre du feu des yeux : si les particules lumineuses émanées des objets sont égales à celles qui émanent de l'organe, les objets nous semblent transparents. Ils nous paraissent noirs ou blancs au contraire lorsque les particules lumineuses tendent à rapprocher ou à écarter celles du feu visuel, et le plus grand de ces écartements produit l'éblouissement.

Le son est un mouvement transmis jusqu'à l'âme au moyen de l'air, par l'intermédiaire des oreilles, du cerveau et du sang. Il est grave ou aigu, suivant la lenteur ou la rapidité de ce mouvement; fort ou faible, suivant son intensité. La voix et l'ouïe nous ont été données, comme le lien pour arriver à la connaissance de l'harmonie des mouvements, et pour régler notre âme à l'image de cette harmonie. Le rhythme même et la mesure nous ont été enseignés, afin que nous puissions imprimer plus de grâce à nos manières. Les impressions du goût dépendent, ainsi que les autres sensations en général, de certaines expansions ou contractions de l'organe. Suivant que les aliments sont d'une matière rugueuse ou polie, ils produisent, sur la langue et sur les veines qui vont de la langue au cœur, dans lesquelles ils pénètrent, des effets très-différents. De là l'aigre, l'amer, le salé, le doux, etc. La sensation de l'odorat est plus incomplète et plus confuse que celle du goût. Les veines qui servent à transmettre à l'âme cette sorte de sensations sont si petites, que les corps très-divisés ou vaporisés peuvent seuls s'y introduire. Les odeurs ne se distinguent qu'en deux genres, suivant qu'elles sont agréables ou désagréables.

En général, la sensation se produit en nous lorsqu'un mouvement extérieur, communiqué à quelque partie de notre corps facile à mouvoir, se propage circulairement jusqu'à notre âme. Nous éprouvons une *douleur* quand ce mouvement fait en nous violence à l'organe et contrarie notre nature, un *plaisir* au contraire toutes les fois que le corps, auparavant troublé, se rétablit dans son état naturel, soit que ce trouble ait été ou non réellement perçu. L'action exercée par le feu sur nos organes tient à l'acuité et à la mobilité rapide des petites pyramides qui le composent. Au contraire les éléments humides comprimentet immobilisent en nous les humeurs et produisent le froid. Le dur et le mou s'attribuent aux corps, suivant qu'ils font céder par leur pression les éléments de notre chair ou qu'ils leur cèdent eux-mêmes. Le rugueux et le poli dépendent de la réunion en un même corps de la dureté et de l'inégalité, ou de l'uniformité et de la densité des éléments. Les corps les plus durs sont ceux qui s'appuient sur les plus grandes bases, sur des bases quadrangulaires. Enfin la pesanteur et la légèreté dont nous faisons si souvent l'expérience dans les corps proviennent uniquement de ce que les divers éléments, toujours pressés de se réunir à leurs semblables, résistent plus ou moins à l'impulsion qui leur est donnée, selon la direction qu'ils suivent par rapport à leur lieu naturel. Il n'y a ni *haut* ni *bas* dans l'univers; il y a seulement un *centre*, relativement auquel tous les points des circonférences de la sphère sont dans une situation égale. Nous appelons *pesanteur* la tendance d'un corps à se réunir à la masse dont il est séparé, et *bas*, la direction vers laquelle il est entraîné; et nous nommons *légèreté* la tendance moins forte d'un corps plus petit vers le même centre, ou d'un corps d'un autre genre vers un centre différent du premier.

Nous ferons remarquer que le système cosmologique de Platon se ramène à deux principes, l'un, mécanique, de pression exercée de la surface de la sphère universelle dans le sens de la moindre pour en chasser le vide, l'autre d'attraction moléculaire des éléments semblables. « Il est impossible, dit avec raison M. Renouvier, de méconnaître les rapports intimes que soutient cette théorie avec la *cosmologie* cartésienne. Platon, comme Descartes, explique les différences sensibles des objets par la figure et par le mouvement de l'*étendue*, car la *matière* de Platon n'est pas autre chose. Sa physiologie est également mécanique par sa physique générale; mais il diffère profondément de Descartes, réformateur de la méthode universelle des sciences, en ce qu'il conçoit la sensation en dehors du principe pensant, et qu'il l'attribue à cette âme corporelle que Descartes remplaça par la machine. »

— II. Cosmologie d'Aristote. Le *Timée* nous a offert le système cosmologique de Platon; nous trouvons celui d'Aristote en divers ouvrages de ce philosophe, la *Physique*, le traité du *Ciel*, celui de l'*Ame*, etc. Aristote commence par constater dans le monde la *pluralité* et le *mouvement*, et par réfuter l'école d'Elée, qui affirmait l'unité et l'immobilité de l'être. Les partisans de la plus aveugle de l'unité de l'être, dit-il, sont forcés d'avouer que le même être subit bien des changements, et que, par exemple, il est tantôt chaud, tantôt froid. Or, ces deux contraires, et par conséquent des principes. Mais les contraires ne peuvent jamais être moins de deux dans l'opposition qui les sépare, et qui en même temps les rattache l'un à l'autre. Ils détruisent donc la prétendue unité de l'être. D'autre part, ils ne peuvent pas être trop nombreux; car s'ils étaient en nombre infini, ils deviendraient inaccessibles à la science, puisque la science ne peut jamais parcourir l'infini. Ainsi, voilà déjà deux conclusions irréfutables : l'être n'est pas un, et les principes qui le composent sont en nombre limité. Mais quel est ce nombre? Evidemment il ne peut pas y avoir dans l'être deux principes seulement. Ces deux principes seraient des contraires, et les contraires ne peuvent agir l'un sur l'autre. Il y a donc entre les deux contraires une nature qui leur sert de support commun, et ce sont simultané; et cette nature, c'est la substance que les contraires modifient et changent tour à tour, n'existant qu'en elle-même et par elle-même. Dans toute production de phénomène, il y a toujours ainsi quelque chose qui subsiste et qui reste un numériquement. Mais la forme varie et elle revêt les contraires qui la diversifient chacun chacun à leur tour. L'homme subsiste et demeure, bien que successivement il fasse de la musique ou qu'il cesse d'en faire; il est musicien ou il ne l'est pas. Mais pour sa substance il n'y a ni opposition possible, ni équivoque; il est toujours homme : sous les modifications accidentelles qu'il subit. La substance n'est jamais l'attribut de quoi que ce soit, tandis que les accidents sont les attributs nécessaires de ce qui les reçoit et ce qui dénomme d'après eux. Par conséquent, dans tout phénomène qui se produit et qui devient, on peut distinguer le *sujet* et la *forme*. Mais comme la forme peut être l'un des deux contraires, et comme il n'y a jamais qu'un des deux contraires qui puisse réellement exister, à la *substance* et à la *forme* il faut ajouter la *privation*, pour tenir compte du contraire qui est momentanément absent, et qui, les conditions étant données, peut se substituer à l'autre contraire, qui est nécessairement seul tant qu'il est. Donc, en résumé, les principes de l'être sont au nombre de deux, en les considérant à un certain point de vue, et ils peuvent être jusqu'à trois, en les considérant à un point de vue légèrement différent : la *matière* ou le *sujet*, la *forme* et la *privation*. La matière existe préalablement, et la forme vient s'y joindre en la déterminant. La matière prise dans toute sa généralité n'est pas précisement l'être lui-même; elle est à l'être réel et particulier que nos sens perçoivent ce que l'airain est à la statue, ce que le bois est au lit qui en est fait. L'être ne serait pas sans elle, mais elle

est autre chose que l'être, tant qu'elle n'a pas reçu la forme propre qui le constitue essentiellement.

La théorie de la matière et de la forme domine la *cosmologie* d'Aristote, comme la théorie des idées-types celle de Platon. En détruisant la réunion en un même corps de la dureté et de l'inégalité, ou de l'uniformité et de la densité des éléments, les corps les plus durs sont ceux qui s'appuient sur les plus grandes bases, sur des bases quadrangulaires. Enfin la pesanteur et la légèreté dont nous faisons si souvent l'expérience dans les corps proviennent uniquement de ce que les divers éléments, toujours pressés de se réunir à leurs semblables, résistent plus ou moins à l'impulsion qui leur est donnée, selon la direction qu'ils suivent par rapport à leur lieu naturel. Il n'y a ni *haut* ni *bas* dans l'univers; il y a seulement un *centre*, relativement auquel tous les points des circonférences de la sphère sont dans une situation égale. Nous appelons *pesanteur* la tendance d'un corps à se réunir à la masse dont il est séparé, et *bas*, la direction vers laquelle il est entraîné; et nous nommons *légèreté* la tendance moins forte d'un corps plus petit vers le même centre, ou d'un corps d'un autre genre vers un centre différent du premier.

Nous ferons remarquer que le système cosmologique de Platon se ramène à deux principes, l'un, mécanique, de pression exercée de la surface de la sphère universelle dans le sens de la moindre pour en chasser le vide, l'autre d'attraction moléculaire des éléments semblables. « Il est impossible, dit avec raison M. Renouvier, de méconnaître les rapports intimes que soutient cette théorie avec la *cosmologie* cartésienne. Platon, comme Descartes, explique les différences sensibles des objets par la figure et par le mouvement de l'*étendue*, car la *matière* de Platon n'est pas autre chose. Sa physiologie est également mécanique par sa physique générale; mais il diffère profondément de Descartes, réformateur de la méthode universelle des sciences, en ce qu'il conçoit la sensation en dehors du principe pensant, et qu'il l'attribue à cette âme corporelle que Descartes remplaça par la machine. »

— II. Cosmologie d'Aristote. Le *Timée* nous a offert le système cosmologique de Platon; nous trouvons celui d'Aristote en divers ouvrages de ce philosophe, la *Physique*, le traité du *Ciel*, celui de l'*Ame*, etc. Aristote commence par constater dans le monde la *pluralité* et le *mouvement*, et par réfuter l'école d'Elée, qui affirmait l'unité et l'immobilité de l'être. Les partisans les plus aveugles de l'unité de l'être, dit-il, sont forcés d'avouer que le même être subit bien des changements, et que, par exemple, il est tantôt chaud, tantôt froid. Or, ces deux contraires, et par conséquent des principes. Mais les contraires ne peuvent jamais être moins de deux dans l'opposition qui les sépare, et qui en même temps les rattache l'un à l'autre. Ils détruisent donc la prétendue unité de l'être. D'autre part, ils ne peuvent pas être trop nombreux; car s'ils étaient en nombre infini, ils deviendraient inaccessibles à la science, puisque la science ne peut jamais parcourir l'infini. Ainsi, voilà déjà deux conclusions irréfutables : l'être n'est pas un, et les principes qui le composent sont en nombre limité. Mais quel est ce nombre? Evidemment il ne peut pas y avoir dans l'être deux principes seulement. Ces deux principes seraient des contraires, et les contraires ne peuvent agir l'un sur l'autre. Il y a donc entre les deux contraires une nature qui leur sert de support commun, et ce sont simultané; et cette nature, c'est la substance que les contraires modifient et changent tour à tour, n'existant qu'en elle-même et par elle-même. Dans toute production de phénomène, il y a toujours ainsi quelque chose qui subsiste et qui reste un numériquement. Mais la forme varie et elle revêt les contraires qui la diversifient chacun chacun à leur tour. L'homme subsiste et demeure, bien que successivement il fasse de la musique ou qu'il cesse d'en faire; il est musicien ou il ne l'est pas. Mais pour sa substance il n'y a ni opposition possible, ni équivoque; il est toujours homme : sous les modifications accidentelles qu'il subit. La substance n'est jamais l'attribut de quoi que ce soit, tandis que les accidents sont les attributs nécessaires de ce qui les reçoit et ce qui dénomme d'après eux. Par conséquent, dans tout phénomène qui se produit et qui devient, on peut distinguer le *sujet* et la *forme*. Mais comme la forme peut être l'un des deux contraires, et comme il n'y a jamais qu'un des deux contraires qui puisse réellement exister, à la *substance* et à la *forme* il faut ajouter la *privation*, pour tenir compte du contraire qui est momentanément absent, et qui, les conditions étant données, peut se substituer à l'autre contraire, qui est nécessairement seul tant qu'il est. Donc, en résumé, les principes de l'être sont au nombre de deux, en les considérant à un certain point de vue, et ils peuvent être jusqu'à trois, en les considérant à un point de vue légèrement différent : la *matière* ou le *sujet*, la *forme* et la *privation*. La matière existe préalablement, et la forme vient s'y joindre en la déterminant. La matière prise dans toute sa généralité n'est pas précisement l'être lui-même; elle est à l'être réel et particulier que nos sens perçoivent ce que l'airain est à la statue, ce que le bois est au lit qui en est fait. L'être ne serait pas sans elle, mais elle

La définition de la nature fait au philosophe une loi de s'occuper d'abord du *mouvement*, puis de l'*infini*, enfin du *lieu*, du *vide* et du *temps*, tous principes généraux, liés très-intimement au principe du changement. Aristote tient le mouvement : *l'acte du possible*. Pour comprendre cette définition, il faut se rappeler ce que nous avons dit de la matière et de la forme. La matière est l'indéterminé; la forme est, au contraire, ce qui détermine l'être et le fait ce qu'il est. Il y a donc un mouvement pour que la forme se joigne à la matière; et comme il n'y a pas de mouvement en dehors des choses, il faut toujours, quand l'être change, que le changement se produise ou dans l'essence, ou dans la quantité, ou dans la qualité, ou dans le lieu. Comme l'être peut être ou réel ou possible, c'est le passage du possible au réel, de la puissance à l'acte, qui constitue le mouvement, et voilà comment le mouvement est défini : *l'acte ou la réalisation de ce qui est en puissance en tant qu'il est en puissance*. Le mouvement n'a lieu qu'au moment même de l'acte; il n'existe ni avant ni après. L'acte d'une maison qui est à construire, c'est la construction; avant que la maison ne soit construite, il n'y a pas encore de mouvement; elle est simplement possible; après qu'elle est construite, il n'y a plus de mouvement; il n'y en a qu'au moment où l'acte s'accomplit. Une conséquence de cette définition, c'est que le mouvement n'est pas, à proprement parler, dans le moteur; il est dans le mobile, puisque c'est dans le mobile que le mouvement se réalise et devient actuel; il n'est, en quelque sorte, qu'en puissance dans le moteur.

La science de la nature a pour objets les grandeurs, le mouvement et le temps, qui tous doivent être nécessairement ou finis ou infinis. L'infini existe-t-il donc? Et s'il existe, qu'est-il? Les pythagoriciens, Platon, Démocrite, admettaient tous un infini; l'infini, substance éternelle et sans principe. De grands raisons semblent en établir la réalité : le temps paraît infini; les grandeurs se présentent infinies aux mathématiciens; ce qui périt ou s'engendre semble se rapporter à un infini impuisable; le fini lui-même est sans terme, s'il est vrai qu'un autre fini doive lui servir de limite; enfin, et surtout, la pensée humaine est inépuisable, de sorte qu'elle trouve partout l'infini, et dans les nombres, et dans les grandeurs, et au delà du ciel. Si le vide est dans l'infini, les corps et le monde le seront aussi, car être et pouvoir être ne diffèrent pas dans les choses éternelles.

Cependant l'infini n'est pas un sujet qui existe en soi et indépendamment de toute autre substance. Si, en effet, il existait et n'était pas sensible, il ne serait ni grandeur ni multitude; il serait indivisible; il échapperait à toute connaissance, comme la voix échappe à la vue. Or, si l'on veut en faire un accident de la nature, comme dans la divisibilité des grandeurs et des nombres, alors il faut renoncer à le regarder comme un principe. L'infini n'est pas non plus un attribut réel des corps sensibles. Si nous définissons ce que l'est un matière; car l'air n'est point un changement, qui est le premier des mouvements, se fait nécessairement dans le lieu. Quelle est donc cette chose primitive, nécessaire à toutes les autres, que les mathématiciens reconnaissent en étudiant la position respective des points, les physiciens en remarquant la tendance des éléments vers de certaines places, tous les hommes enfin quand ils constatent la substitution d'un corps à un autre dans le même vase ? Le lieu n'est certainement pas un corps; il n'est pas identique au corps qui l'occupe. On ne peut en faire ni un élément ni un composé d'éléments. On ne découvre en lui aucune des quatre causes que nous avons comptées. Il ne peut être regardé ni comme la matière, ni comme la forme, ni comme la fin, ni comme le moteur des êtres. On ne peut pas non plus le considérer comme le réceptacle des choses, car il faudrait, en ce cas, qu'il fût le réceptacle des surfaces, des lignes et des points; or, entre un point et le réceptacle d'un point, on ne saurait saisir de différence. Ajoutons que si l'espace doit être rangé au nombre des êtres, on peut demander : en quel sens il peut en tant qu'être ? Et alors le doute de Zénon, qui nie l'espace, attendu qu'il ne sait où le mettre, ne laisse pas que d'exiger quelque réponse; car si tout être est nécessairement dans un lieu, et si l'espace est un être, il est clair qu'il y aura un lieu pour le lieu lui-même, et ainsi à l'infini, sans qu'on puisse assigner de terme à cette progression. Il n'y a qu'une solution à toutes ces difficultés. Le lieu dont la considération est amenée par le mouvement du ciel, c'est la surface concave qui l'enveloppe; c'est en général la surface de ce qui entoure, la limite interne du corps ambiant, du corps contenant. De même que le vase est, on peut dire, un lieu transportable, de même le lieu est un vase immobile. Ainsi, tous les corps ne sont pas dans un lieu, mais ceux-là seuls qui sont enfermés entre d'autres corps; la terre est contenue dans l'eau, l'eau dans l'air, l'air dans le feu, le feu dans le ciel, et le ciel n'est en aucun lieu. Le ciel constitue le lieu par son extrémité qui touche le mobile et qui ne se meut lui-même que circulairement, c'est-à-dire selon ses parties et non tout entier. Enfin le lieu est de la sorte en lui-même, non comme un lieu, mais comme la limite dans le limité, comme la surface dans le corps.

Il faut *un mobile* apres avoir traité du *lieu*, parce que l'existence de l'un a été défendue ou combattue par les mêmes raisons que l'existence de l'autre. L'impossibilité du mouvement local, si le vide n'existe pas, les faits physiques de la condensation et de la raréfaction, la pénétrabilité de certains corps, tels sont les principaux arguments qu'invoquent les partisans du vide. Mais tous ces faits s'expliquent sans supposer de vide. Si les corps se dilatent ensuite se contractent, c'est que certaines parties en sont expulsées comme l'air est expulsé des outres dégonflées dans l'eau. Le vide, loin d'être nécessaire au mouvement, comme on le fera voir, y serait plutôt un obstacle invincible. Dans le vide, les corps perdraient leur tendance naturelle, qui les porte en haut, s'ils sont légers, et en bas, s'ils sont pesants. Il n'y aurait plus aucune différence, et il serait bien impossible d'y distinguer aucune direction dans un sens plutôt que dans l'autre. La course des projectiles est un argument contre le vide. L'air dans lequel ils se meuvent, même après que la force qui les a lancés cesse de les toucher, finit par les arrêter. Mais dans le vide, une fois que le corps serait mis en mouvement, pour quelle cause s'arrêterait-il jamais ? Le vide est donc absolument contraire aux phénomènes que nous pouvons observer, et il n'y aurait aucun motif, si le vide existait réellement, pour que le corps sortît jamais de son inertie ou qu'il cessât jamais de s'agiter indifféremment dans tous les sens.

Après l'espace, nous devons étudier le temps. Il ne faut pas confondre le temps avec le mouvement. Le temps est égal partout et pour tous sans exception; le mouvement, au contraire, est ou dans la chose elle-même qui change, ou bien dans le lieu qu'elle occupe. Le temps s'écoule d'une manière uniforme et éternellement identique; le mouvement est tantôt plus rapide, tantôt plus lent; et sa lenteur ou sa rapidité se mesure par le temps écoulé. Cependant, si le temps n'est point un changement véritable, il ne peut être conçu sans le changement; et cela est si vrai, que si notre pensée n'éprouve aucun changement de quelque espèce que ce soit, ou si le changement qui s'y passe nous échappe, nous croyons qu'il n'y a pas de temps écoulé. Notre âme est demeurée alors comme dans un instant un et indivisible, et tout l'intervalle est pour nous anéanti. Nous supprimons le temps quand nous ne discernons aucun changement dans notre pensée. Mais nous affirmons qu'il y a du temps d'écoulé du moment que nous percevons et sentons un changement quelconque en nous, fussions-nous plongés dans les ténèbres et dans le plus complet repos. Le temps n'existe donc pour nous qu'à la condition d'un mouvement et d'un changement; il n'est point le mouvement, et pourtant sans le mouvement il n'est pas possible, car il est alors pour nous comme s'il n'existait pas. Qu'est-il donc en réalité, et quel est son rapport exact au mouvement? Les idées d'antériorité et de postériorité dans le temps ne se comprennent que parce qu'elles sont déjà dans le mouvement, où l'antérieur et le postérieur s'appliquent au lieu, à mesure que le corps se déplace. Donc, *le temps est le nombre du mouvement sous le rapport de l'avant et de l'après*. L'âme fixe et distingue deux instants, l'un antérieur et l'autre postérieur, et cette distinction est le principe de la connaissance du temps. Ces deux instants en forment les limites; ils le contiennent, ils le terminent, comme les points contiennent et terminent la ligne. Cependant l'instant n'est pas partie du temps, de même que le point n'est pas partie de la ligne. Il est en quelque sorte l'unité du nombre dans le temps qu'il divise en antérieur et en postérieur, en passe et en avenir. Si le temps est la mesure du mouvement, il est également vrai de dire que le mouvement est la mesure du temps. Sans doute le temps n'est ni long ni rapide, mais, en tant que continu, il est long ou court; en tant que nombre, il a une quantité que nous appelons : il y a peu de temps ou beaucoup de temps. Ainsi le mouvement et le temps se mesurent et se déterminent l'un par l'autre. L'éternel seul et ce qui existe absolument hors du temps ne trouvent hors du temps. En terminant cette analyse du temps, Aristote se demande quel est le vrai rapport du temps à l'âme en tant que pensé. Si l'âme humaine cesse d'exister, le temps y aurait-il encore du temps ? Il y a, répond-il, deux choses dans le nombre : 1° ce qui nombre, c'est-à-dire le temps lui-même. Comme il n'y a pas d'âme à l'âme, et dans l'âme l'entendement, qui ait la faculté naturelle de nombrer, il est des lors impossible que le temps soit en tant que nombre, du moment que l'âme a pas. Mais surface de ce qui entoure, intérieur et le postérieur dans le mouvement, et le temps n'est au fond que l'un et l'autre, en tant qu'ils sont nombrables.

Après avoir exposé les principes de l'infini, de l'espace et du temps, Aristote revient à l'étude du mouvement. Tout mobile tient son mouvement d'un moteur, car tout mobile est divisible; il peut être augmenté par addition, diminué par soustraction, altéré par toute diminution, toute transformation; il peut avoir lieu sans aucun autre; aucun autre ne peut avoir lieu sans lui. Antérieur dans l'ordre des temps, il est aussi le plus parfait, il préside à toute génération, et c'est par la génération que la nature élève ce qui est bas vers un principe, et pousse l'imparfait à la perfection; il est l'attribut des êtres les plus élevés parmi les vivants; il est enfin celui qui modifie le moins l'état d'un sujet. Mais parmi les mouvements de transport il en est un à qui seul il appartient d'être éternel, infini, cohérent, invariable, et de n'avoir pas de contraires : c'est la révolution circulaire