

T H A L E S

THALES

- - - - -

Si le principe que Thalès assignait comme principe premier de toutes choses était en fait un principe du genre de ceux que l'on étudie en philosophie de la nature, le premier des philosophes proprement dits n'en doit pas moins être considéré dans un traité de métaphysique, non pas en tant que la métaphysique est une science qui fait abstraction de la matière sensible, mais en tant que la métaphysique est la science par les causes absolument suprêmes. Or, Thalès cherchait avant tout le premier principe de toutes choses, et il le cherchait en philosophie. Quelle différence y a-t-il entre le philosophe et le poète théologien qui lui aussi est appelé sage?

Ils se rencontrent en ce qu'ils cherchent et professent un principe premier d'où procèdent toutes choses. Mais leur recherche et la raison de leur assentiment ne sont pas les mêmes.

Pourquoi Thalès soutenait-il que le premier principe de toutes choses est l'eau? "Thalès, le fondateur de ce genre de philosophie [où l'on considérait comme les seuls principes de toutes choses ceux qui sont de la nature de la matière], dit que

le principe est l'Eau (c'est pourquoi aussi il déclarait que la Terre flottait sur l'Eau); il fut conduit sans doute à cette croyance en observant que toutes choses se nourrissent de l'humide et que le chaud lui-même en procède et en vit (or ce dont les choses viennent est, pour toutes, leur principe). C'est cette observation qui lui fit adopter cette conception, et aussi cet autre fait que les semences de toutes choses sont humides de leur nature, et que l'Eau est le principe de la nature des choses humides." (44)

L'opinion de Thalès est dès lors appuyée sur des raisons tirées des choses elles-mêmes, des raisons données au moins comme des raisons propres. Il faut, suppose-t-il, qu'il en soit ainsi, car toutes choses, (entendu, que nous connaissons, et ce sont là sans doute toutes les choses qui sont) se nourrissent de l'humide, on le voit bien, etc. L'eau n'est pas premier principe parce qu'elle serait considérée comme le dieu suprême dans le culte religieux, ou par les poètes théologiens et quelque très ancienne tradition. Ce n'est pas l'autorité, sans doute pourvue d'une grande valeur, qui est la raison de cette opinion. La raison en est que toutes choses se nourrissent de l'humide et que le chaud lui-même en procède et en vit, l'eau est au principe même de la vie; or ce dont viennent les choses

est leur principe.

Sans doute Thalès n'était-il pas le premier pour voir dans l'eau le premier principe de toutes choses. "D'après certains, les anciens cosmologistes aussi, bien antérieurs à notre génération et qui furent les premiers à traiter des dieux, se seraient figuré la nature de la même manière. Ils donnent effectivement l'Océan et Téthys comme auteurs de la génération, et font jurer les dieux par l'eau, que les poètes appellent Styx; le plus ancien étant, en effet, le plus vénérable, ce par quoi on jure est ce qu'il y a de plus vénérable. Quant à savoir si cette opinion sur la nature est primitive et ancienne, ce n'est pas bien clair; toujours est-il que ce fut, dit-on, la manière dont Thalès s'est prononcé sur la cause première des choses." (45)

Chez Homère, Okéanos était "génésis" de tous les dieux; Thétys, sa femme, mère de tous les dieux; "l'onde souterraine du Styx, qui est le plus grand, le plus terrible serment pour les dieux bienheureux." L'eau a raison de principe. Mais pourquoi? Les théologiens n'en ont pas donné la raison. N'est-il pas possible qu'à l'origine de cette croyance populaire il y eut une raison semblable à celle de Thalès? Confusément, peut-être. Toujours est-il que la raison de cette croyance n'a pas été transmise.

D'autre part on ne pouvait pas le supposer évident. Il n'y a de cela aucune trace dans ce que les théologiens ont dit.

Mais il reste qu'il y a entre le premier principe de toutes choses d'après les théologiens et le premier principe de toutes choses d'après le premier des philosophes, une certaine continuité quant à "ce que c'est". La raison des uns est obscure. Peut-être y eut-il un pressentiment de la raison qu'assignera Thalès. Thalès l'a donnée. "Toujours est-il que ce fut, dit-on, la manière dont Thalès s'est prononcé sur la cause première."

Il y a, si l'on veut, une double continuité entre les théologiens et le premier des philosophes. Le principe est le même en tant qu'il est radicalement premier et universel, en tant qu'il est ce d'où viennent toutes choses et qui les précontient toutes, il est comme la plénitude qui se déverse hors de soi, il est principe de la vie même des choses, il précontient la vie de toutes les choses vivantes. Non seulement est-il même chez les deux en tant qu'absolument premier et universel, voire universel 'in causando'; il est même quant à la nature: l'Eau.

Thalès a donné une raison à sa position. Soit. Mais, à tout considérer, comment est-il possible de voir dans l'eau le principe absolument premier de

toutes choses. Car si l'eau est un tel principe, cela ne revient-il pas à dire que l'eau est ce qu'il y a de plus excellent dans l'univers, et que l'excellence des autres choses n'est qu'une dérivation de l'excellence de leur principe? N'est-ce pas dire que l'eau est sous ce rapport tout à fait semblable à Okéanos, à Méthys, à Styx? L'eau serait-elle donc, ne craignons pas de raisonner la chose, serait-elle donc la divinité? Et pourquoi pas? La divinité serait donc de l'eau seulement? Que devient-il alors des dieux? Mais "tout est plein de dieux". Si vous voulez, l'eau n'est pas de l'eau seulement, de même que Chaos n'est pas seulement le lieu. Si toutes choses en proviennent, si les choses vivantes en proviennent, c'est qu'elle est une "thau-mastè dunamis", une puissance admirable, prodigieuse. Ne diminuons pas la divinité. L'eau est premier vivificateur, elle est au principe même de l'âme mêlée à toutes choses, voilà pourquoi tout est plein de dieux. (45 a) Mais, les dieux ne sont pas suspendus à la croyance des hommes seulement, surtout ils ne sont pas des fantômes, ils sont tout près de nous, ils sont réels comme nous, leur réalité est la réalité des choses les plus réelles. Ces choses réelles sont gonflées de divinité, elles n'ont d'être que celui qu'elles ont de la divinité.

L'eau?

"A mari enim abundavit cogitatio ejus,
Et consilium illius ab abyssu magna.
Ego sapientia effudi flumina.
Ego quasi trames aquae immensae de fluvio,
Ego quasi fluvii dioryx,
Et sicut aquaeductus exivi de paradiso.
Dixi: Rigabo hortum meum plantationum,
Et inebriabo prati mei fructum.
Et ecce factus est mihi trames abundans,
Et fluvius meus appropinquavit ad mare." (46)

*Aussi extrait du
Hardi qui s'aggrave*

Ce que commente ainsi Corneille de la Pierre: "Ne quis enim miretur, dicatque: Cur te, o sapientia, comparasti cum Euphrate, Tigri, Jordane, etc., quid tibi, quae lux es spiritalis, cognationis aut rei est cum fluminibus? Respondet magnam sibi cum eis cognationem esse; se enim esse matrem fluminum, se e suis visceribus quasi effudisse flumina. Adde, magnam esse analogiam fluminis et aquae cum sapientia: utraque enim refrigerat, rigat, fecundat, sitim sedat; denique qualis est fluxus fluminis e fonte, talis est fluxus luminis a sole, puta sapientiae a Deo: imo hic illo longe est celerior, sublimior, diviniior. — Unde Thales et philosophie, "aquam principem rebus creandis" dixere, inquit Ausonius in "Ludo sapient". (47)

Que le premier des philosophes ait soutenu comme premier principe une réalité sensible, c'est encore admirable. Le sensible n'est-il pas le plus connu pour nous et le plus certain? N'est-il pas vrai que "nihil in intellectu quin prius fuerit in sensu"?

Sans doute, ce qui est premier pour nous n'est pas premier en soi. Mais la certitude que nous aurons de ce qui est premier en soi sera appuyée sur la certitude de ce qui est premier pour nous.

L'eau était pour Thalès à la fois le pourquoi ultime de toutes choses, et la cause à laquelle il était parvenu par le raisonnement; et cette certitude en soi de l'eau connue par le raisonnement était pour ainsi dire immédiatement rejointe en tant que l'eau tombe en même temps immédiatement sous le sens.

Mais l'eau n'en retient pas moins une obscurité pour nous qui lui convient en tant qu'elle contient virtuellement tout ce qui est pour nous plus manifeste.

Les doxographes nous rapportent que "Le premier de tous, Thalès dit que l'eau subsiste comme principe de toutes choses; car tout en provient et y retourne." (48) L'eau subsiste comme principe de toutes choses. Il est un principe permanent qui ne change pas, alors que toutes les choses qui tiennent d'elles, changent. Elle est "la substance qui persiste sous la diversité de ses déterminations, tel est, pour eux, l'élément, tel est le principe des êtres; aussi estiment-ils qu'il n'y a ni génération, ni destruction, étant donné que cette nature première subsiste toujours, de même que nous ne disons pas que Socrate est engendré au sens absolu

quand il devient beau ou musicien, ni qu'il périclité
 quand il perd ces manières d'être, parce que le substratum demeure, savoir Socrate lui-même. C'est ainsi que ces philosophes disent qu'aucune des autres choses ne naît ni ne se corrompt, car il doit y avoir une réalité quelconque, soit une, soit multiple, d'où tout le reste est engendré, mais demeurant elle-même toujours." (49) Mais il ne faut pas voir dans cette position un pur défaut. Il y a là l'idée de nécessité et d'indestructibilité. L'on y peut sous-entendre aussi l'absolue primauté de la substance. Il faut avant tout juger cette position par sa fin. A quoi nous pourrions ajouter ce qui a été dit déjà plus haut sur le Chaos principe matériel. (50)

Du reste, les doxographes ajoutent: "Thales de Milet, un des sept sages, déclara que l'eau était le principe générateur de toutes choses; car tout, dit-il, provient de l'eau et se résout en eau." (51) Il serait faux tout à fait de soutenir que Thalès lui-même considérait l'eau comme étant la cause matérielle. L'eau tenait lieu de toutes les causes, comme l'explique saint Thomas. Aristote entendait seulement que les premiers principes assignés par les physiologues se ramènent à une cause qui est de la nature du substrat. C'est quand on demandera "Comment l'eau produit-elle toutes choses? Comment

serait-elle la cause de différence des choses?

Pourquoi l'eau produit-elle les choses, dans quel but?" c'est alors que Thalès eût été dans l'embaras. "De cet exposé, dit Aristote, il résulte que la cause unique, au sentiment de ces philosophes, c'est celle qui est désignée comme étant de la nature de la matière. A cet endroit, la réalité elle-même leur traça la voie, et les obligea à une recherche plus approfondie. Qu'on suppose tant qu'on voudra, en effet, que toute génération et toute corruption procèdent d'un unique principe ou de plusieurs, pourquoi cela arrive-t-il, et quelle en est la cause? Ce n'est assurément pas le substratum qui est lui-même l'auteur de ses propres changements. Par exemple, ce n'est ni le bois, ni l'airain qui est cause du changement de l'un et de l'autre; ce n'est pas le bois qui fait le lit, ni l'airain, la statue, mais quelque autre chose est cause du changement. Or, rechercher cette autre chose, c'est rechercher l'autre principe, comme nous dirions, ce dont vient le commencement du mouvement." (52)

Et voici comment Saint Thomas explique en quel sens cette cause unique peut tenir confusément lieu de toutes les causes:

"Dicit ergo primo (Philosophus), quod plurimi eorum qui primo philosophati sunt de rerum naturis,

posuerunt principia omnium esse sola illa, quae reducuntur ad speciem causae materialis. Et ad hoc dicendum accipiebant quatuor conditiones materiae, quae ad rationem principii pertinere videntur. Nam id ex quo res est, principium rei esse videtur: huiusmodi autem est materia; nam ex materia dicimus materiaturum esse, ut ex ferro cultellum. — Item illud ex quo fit aliquid, cum sit et principium generationis rei, videtur esse causa rei, quia res per generationem procedit in esse. Ex materia autem primo res fit, quia materia rerum factioni praeexistit. Et ex ipsa etiam non per accidens aliquid fit. Nam ex contrario vel privatione aliquid per accidens dicitur fieri, sicut dicimus quod ex nigro sit album. — Tertio illud videtur esse rerum principium, in quod finaliter omnia per corruptionem resolvuntur. Nam sicut principia sunt prima in generatione, ita sunt ultima in resolutione. Et hoc etiam materiae manifeste contingit. — Quarto, cum principia oportet manere, id videtur esse principium, quod in generatione et corruptione manet. Materia autem, quam dicebant esse substantiam rei, manet in omni transmutatione; sed passiones mutantur, ut forma, et omnia quae adveniunt supra substantiam materiae. Et ex his omnibus concludebant, quod materia est elementum et principium omnium eorum quae sunt."(53)

Les doxographes prennent la peine de préciser que tout provient de l'eau "et tout y retourne". Cela ne fait que ressortir davantage l'empire total du premier principe sur tout ce qui en procède. Les choses qui en procèdent ne se perdent pas en elles-mêmes, elles ne déchoient pas; rien ne peut s'éloigner absolument du premier principe; il les pénètre, les environne, les ramène à soi, pour ainsi dire au dedans de soi. La sagesse n'est-elle pas circulaire? Cette sorte de retour éternel n'est-elle pas de la raison intrinsèque de la sagesse?

Certes, l'eau de Thalès n'est pas l'eau du chimiste, si merveilleuse soit celle-ci. Si elle l'était, il serait parfaitement ridicule de l'appeler sage. Il est sage parce que son premier principe est la source divine de toutes choses, parce qu'elle est toujours Okéanos, et davantage. Il n'y eût de philosophie que le jour où l'on avait rejoint de cette manière la divinité. Les contemporains de ces sages ne l'entendaient pas ainsi. Les nôtres non plus? Sans doute, rien n'a changé.

ANAXIMANDRE et ANAXIMENE

A N A X I M A N D R E

- - - - -

"Anaximandre de Milet, fils de Praxiadès, concitoyen et associé de Thalès, disait que la cause matérielle et l'élément premier des choses était l'infini, et il fut le premier à appeler de ce nom la cause matérielle. Il déclare que ce n'est ni l'eau ni aucun autre des prétendus éléments, mais une substance différente de ceux-ci, qui est infinie, et de laquelle procèdent tous les cieux et les mondes qu'ils renferment." (54)

Aristote nous explique tout d'abord pourquoi il convient de considérer l'infini comme principe: "C'est avec raison aussi que tous font de l'infini un principe; en effet il est impossible qu'il existe en vain; ni qu'il ait aucune autre valeur que celle de principe: tout en effet, ou est principe ou vient d'un principe; or, il n'y a pas de principe de l'infini; ce serait en effet sa limite. De plus, il est non-engendré et non-corruptible, en tant qu'il est un principe; car nécessairement toute génération reçoit une fin et il y a un terme à toute corruption. C'est pourquoi, disons-nous, il n'a pas de principe, mais c'est lui qui paraît être principe des autres choses, et les embrasser et les diriger

toutes, ainsi que le disent tous ceux qui n'admettent pas d'autres causes à côté de l'infini, comme seraient l'Intelligence, ou l'Amitié; et encore, c'est la divinité, car il est immortel et impérissable, comme le veulent Anaximandre et la plupart des physiologues."(55)

Cet infini, inépuisable, immortel, indestructible, embrasse, contient en soi (periechein) toutes choses, dirige (kuthernan) toutes choses. Le rôle de direction assigné à ce principe est sans doute au point de vue sagesse l'idée principale de ce texte. Sans qu'il soit appelé intelligence, il n'en a pas moins une fonction proprement et radicalement intelligente. Il est un principe d'ordre, et cela en tant que racine de l'ordre, d'où procèdent les choses comme de leur principe directeur. Elles ont de lui leur 'être ordonné'.

cf. P. Albert, III Phys., Tract. 2,
c. 2, pp. 207 b - 208 b.

Sans doute, même pour Thalès, l'eau était-elle infinie en tant qu'elle était non-engendrée et non-corruptible, en tant qu'elle était depuis toujours et qu'elle serait toujours. En tant que toutes choses en proviennent, il fallait qu'elle soit une source pour ainsi dire inépuisable. Néanmoins, bien que l'infini pût en être une qualité, l'eau n'était pas l'infini même (to apeiron). Mais, si l'infini a raison de principe, pourquoi le premier principe doit il être l'infini même?

N'est-ce pas parce que l'infini ne peut avoir de principe, et que lui-même ne peut être que principe? Par conséquent, l'infini n'est-il pas justement la raison propre du premier principe. Le premier principe s'il était autre chose qu'infini, répondrait-il bien à l'idée de principe absolument premier?

Mais pourquoi cet infini ne pourrait-il s'identifier à l'eau? L'infini serait comme un synonyme de l'eau, ou ce pourquoi nous appelons l'infini eau ne serait qu'un aspect de l'infini?

"Certains (Anaximandre) posent un tel infini, mais ce n'est pas pour eux l'eau ni l'air, et cela afin que les autres éléments ne soient pas détruits par celui d'entre eux qui est infini; en effet, ils ont entre eux des contrariétés, par exemple l'air est froid, l'eau humide, le feu chaud; une seule de ces choses infinies, et voilà toutes les autres détruites; en fait, disent-ils, il y a une autre chose d'où viennent celles-là." (56) J

L'infini doit être en dehors des contraires qu'il doit embrasser et d'où ils proviennent. L'eau, en tant qu'humide, a une contrariété, et elle est divisée du sec. Si elle avait raison de premier principe, il faudrait qu'elle soit elle-même le principe des contraires. "Selon les autres, de l'un qui les contient sortent, par division, les contrariétés,

tels Anaximandre et tous ceux qui posent l'unité et la multiplicité des êtres..." (57) L'un est dès lors au-dessus des contraires qui en sortent par la division.

I Est-ce dire que dans cet un infini les contraires ne sont pas contraires? Est-ce dire que dans ce principe directeur, immortel et impérissable, que dans cette divinité (to Theion) les choses qui sont contraires au dehors ne le sont pas en lui? Cela se rapporte bien plus à l'intelligence qu'à la matière. Les choses qui sont contraires en soi, c'est-à-dire dans la nature, ne sont pas contraires dans l'intelligence. (58) Et tout cela n'a-t-il pas rapport à la sagesse, la science qui porte universellement sur les contraires? (59)

Mais ne faut-il pas voir dans cet infini le pur indéfini, la pure puissance, donc l'imperfection même? Anaximandre ne s'est-il pas contenté de tout ramener à ce qu'il y a de plus éloigné de l'acte et de la perfection? Aristote lui-même ne voit-il pas dans l'infini d'Anaximandre la première ébauche de sa propre conception de la matière première? (60)

Il serait tout à fait faux de dire que l'infini d'Anaximandre doit s'entendre de l'indéfini pure puissance. Comme Aristote lui-même le signale, les anciens ne distinguaient pas entre l'acte et la puissance, mais ils niaient plutôt la puissance qu'ils

confondaient avec le non-être contradictoirement opposé à l'être. Dès lors, peut-on dire qu'Anaximandre concevait l'infini comme une pure potentialité? N'est-il pas précisé qu'il dirige toutes choses? Sans doute concevait-il les choses sortant de l'infini comme d'un sujet. Mais ce sujet n'était pas conçu comme pur sujet. Or, c'est justement cet aspect, l'infini qui a raison de sujet qui sera la matière première d'Aristote. / Mais cela même suppose déjà la distinction de l'acte et de la puissance, et en outre la distinction entre la puissance active et la puissance passive. Or, l'infini d'Anaximandre a bien plus raison de puissance active que de puissance passive. N'est-il pas en effet principe absolument premier, n'est-ce pas lui qui dirige tout? N'est-ce pas plutôt à la façon dont l'engendré sort du générateur qu'il faut concevoir la procession des choses de l'infini?

Il ne conviendrait même pas de considérer cet infini comme étant en somme pure imperfection seulement en tant que sous un rapport il ressemble à la matière première. Celle-ci est en effet puissance positive, puissance positive qui contient d'une certaine manière toutes les formes naturelles possibles.

Nous avons déjà signalé que dans l'intention de ces premiers sages le Chaos, l'Eau, et en l'occurrence l'Apeiron, envisagés dans leur fécondité, sont bien

plus semblables à l'infinie participabilité de l'essence divine, qu'à la potentialité de la matière. (61)

N'est-il pas vrai que ce n'est qu'avec Aristote que la matière et l'acte pur seront radicalement démêlés? L'on peut dire que l'évolution de la philosophie grecque, depuis même les poètes théologiens, consiste dans une progressive séparation de la pure puissance, matière première, de l'acte pur, pensée subsistante. L'un ne sera connu pour ce qu'il est que lorsque l'autre sera connue pour ce qu'elle est. (62) C'est avec proportion que l'on s'est rapproché peu à peu des deux extrémités de l'être. On le voit bien dans l'un immobile de Parménide et le monde de l'apparence; dans l'intelligence séparée d'Anaxagore et les homéoméries.

Remarquons bien que cela ne veut pas dire que les anciens confondaient Dieu avec la matière première en ce sens que Dieu aurait été pour eux la matière première, ou la matière première Dieu, comme chez David de Dinant "qui stultissime posuit Deum esse materiam primam." (63) Aucun des anciens que nous avons mentionnés n'ont connu la matière première. Mais David de Dinant entendait bien la matière première telle que nous l'entendons. (64)

On nous rapporte que l'infini d'Anaximandre, "la substance infinie, différente des prétendus éléments, et de laquelle procèdent tous les cieux et les mondes

qu'ils renferment ... est éternelle et toujours jeune, et qu'elle environne tous les mondes." (65) Elle est principe d'incessante innovation, qui embrasse l'univers d'une extrémité à l'autre, et tout ce qui est au-dedans de l'univers est de lui.

Anaximandre répond déjà plus déterminément à la question 'Comment les choses sont-elles établies à partir de leur premier principe?'. Pour la première fois, semble-t-il, apparaît la notion de contraires. L'on y touche la plus grande et la plus parfaite des différences. (66) Le problème de l'un et du multiple est posé. Il est posé dans toute son ampleur. Car il y a du multiple non seulement dans les choses en dehors de l'un, il y a aussi un certain multiple au dedans de l'infini, en tant que les contraires y sont précontenus mais sans y être contraires. Ils y sont confondus en un sens, mais de façon telle que leur sortie de l'infini par la division n'est pas une pure division quantitative. Et cela non à la manière dont les formes sont dans la puissance de la matière, car l'infini n'est pas matière seulement comme la matière première.

Nous avons coutume d'identifier le problème de l'un et du multiple avec celui de l'acte et de la puissance. Mais il y a un 'un' et un multiple beaucoup plus profond qui sont de la raison même de l'ordre, de

l'ordre qui est de la substance même de la sagesse.
 Il y a un ordre, l'ordre le plus parfait, en Dieu.
 C'est pour cette raison que la Sagesse divine regarde non seulement l'ordre de l'univers dont il est le principe, mais avant tout l'ordre qui est en Lui. (67)

Le fait qu'Aristote parle d'Anaximandre surtout dans les Physiques a prêté à des interprétations plutôt superficielles de sa doctrine. Cela vaut d'ailleurs pour tous les physiologues. Comme s'ils avaient été des physiciens seulement, et que leur doctrine dût être interprétée en un sens purement physique. Il y avait chez eux avant tout confusion des deux ordres. C'est parce que l'on voit Anaximandre surtout à travers les physiques que l'on croit qu'il a parlé seulement de la matière première. Il en est de même pour ce qu'il dit du mouvement.

"...il y avait un mouvement éternel au cours duquel s'accomplit la naissance des mondes" (68) Toutes choses ont leur être grâce à une procession, grâce à ce mouvement éternel. Ce mouvement donne naissance à la diversité des choses. Ce n'est pas toutefois un mouvement vers la pure diversité. Considérées dans leur pure contrariété, les choses existent dans un état de conflit où l'un des contraires tend à dominer l'autre. C'est pourquoi aucun d'eux ne peut être infini. (69) Ce conflit des contraires conduit au désé-

quilibre, à l'injustice. Les choses ne peuvent s'accomplir en elles-mêmes en dehors et détournées de leur principe. Mais leur principe est radicalement premier, son empire est absolu. Le mouvement donne naissance aux choses, mais il les ramène aussi à leur principe: *détermination* cela était depuis l'origine prescrit: "Et les choses retournent à ce dont elles sont sorties 'comme il est prescrit; car elles se donnent réparation et satisfaction les unes aux autres de leur injustice, suivant le temps marqué' comme (Anaximandre) le dit en ces termes quelque peu poétiques." (70) Le retour au principe, retour prescrit, est cause de l'équilibre. "Les opposés dont notre monde est fait sont en guerre les uns avec les autres, et leur lutte est marquée d'injustes empiétements de l'un sur l'autre. Le chaud commet une injustice en été, le froid en hiver. Pour que l'équilibre se rétablisse, il faut qu'ils soient réabsorbés dans leur principe commun, et cela conduirait à la longue à la destruction de toute chose sauf de l'infini lui-même, s'il n'y avait de celui-ci une quantité inépuisable, d'où les composés puissent continuellement se séparer à nouveau." (71)

Burnet croit que c'est dans les Physiques, III, ch.8, 208 a 8 qu'Aristote donne "la raison qui conduisit Anaximandre à concevoir la substance primordiale comme infinie fut, ...'que le devenir ne devait

subir aucune interruption'...Et certainement la façon dont il concevait le monde devait lui faire sentir avec une force peu commune la nécessité d'une provision illimitée de matière." (72) Plus précisément Aristote dit: "En effet, la continuité inépuisable de la génération n'exige pas l'existence d'un corps sensible (sooma aisthèton) qui soit infini en acte (energeia apeiron)."

Or Aristote se place ici au point de vue purement physique. Il interprète l'infini d'Anaximandre conçu comme principe physique. En outre, Aristote y apporte deux qualifications qui ne permettent pas de confondre l'infini dont il parle avec celui d'Anaximandre. Il parle en effet d'un "corps sensible". L'infini d'Anaximandre était-il déterminément "corps", et en outre, un corps infini "sensible"? L'apeiron était-il infini en acte? Nous croyons plutôt que la raison a été donnée au ch. 4, 203 b 4, ainsi que nous l'avons dit plus haut.

→ Nous soumettons en confirmation extrinsèque sa conception des "mondes innombrables" entendue au sens établie par Burnet lui-même: "Quoique tous les mondes soient périssables, il peut en exister un nombre illimité en même temps". (73) Or, l'expérience elle-même ne peut être la raison de cette position. Il faut présupposer le principe infini, éternel, toujours

jeune, divin qui surabonde en mondes innombrables. Nous osons même établir un rapport entre cette conception et le passage du De Gener. et Corrupt. déjà cité. (74) Le monde tente de s'assimiler à son principe autant qu'il le peut. Cette assimilation ne pourra s'accomplir dans l'univers que par une double dispersion: l'une dans l'espace, l'autre selon la durée successive de reprises éternelles. Et c'est encore l'infini divin qui est au principe comme il est au terme de cette assimilation.

Remarquons d'ailleurs que les mondes innombrables étaient des dieux. S'ils n'avaient l'attribut de la divinité du culte, c'est-à-dire l'immortalité, ils étaient du moins ce qu'il y a de plus noble dans l'univers. Pourquoi notre attention est-elle tirée sur l'innombrable multitude des "cieux"? (75) N'y peut-on pas voir le principe qui sera plus tard invoqué pour établir l'innombrable multitude des substances séparées? Il y aurait ici non seulement un pressentiment du principe général "quod est in causa simpliciter et unite, in effectu invenitur composite et multipliciter, nisi effectus pertingat ad speciem causae" (76), mais aussi du principe plus pertinent selon lequel la perfection de l'univers, laquelle consiste dans l'ordre de ses parties, exige que ses parties principales qui existent davantage pour elles-

mêmes, et qui constituent par là un ordre plus parfait, soient multipliées autant que possible. (77)

La conception que se fait Anaximandre de la formation des êtres vivants intéresse non seulement la philosophie de la nature, elle regarde peut-être davantage le point de vue auquel nous nous plaçons—la sagesse.

Considérons ce que nous en rapportent les doxographes:

"Les créatures vivantes naquirent de l'élément humide, quand il eut été évaporé par le soleil. L'homme était, au début, semblable à un autre animal, à savoir à un poisson."(78)

"Les premiers animaux furent produits dans l'humide, enfermés chacun dans une écorce épineuse. Avec le temps ils firent leur apparition sur la partie la plus sèche. Quand l'écorce éclata, ils modifièrent leur genre de vie en peu de temps."(79)

"Il dit en outre qu'à l'origine l'homme naquit d'animaux d'une autre espèce. La raison qu'il en donne est que, tandis que les autres animaux trouvent tout de suite leur nourriture par eux-mêmes, l'homme a besoin d'une longue période d'allaitement. Il en résulte que s'il avait été à l'origine ce qu'il est maintenant, il n'aurait jamais survécu."(80)

"Il prétend qu'au début les êtres humains na-

quirent dans l'intérieur de poissons, et qu'après avoir été nourris comme les requins, et être devenus capables de se protéger eux-mêmes, ils furent finalement jetés sur le rivage, et prirent terre." (81)

Ne faut-il voir dans ces déclarations qu'une survivance mythologique? Burnet dit avec raison: "L'importance de ces textes a parfois été exagérée; plus souvent encore, elle n'a pas été appréciée comme elle le méritait." (82)

Nous croyons que cette conception n'est pas plus mythologique que ne le fut l'eau de Thalès bien qu'elle eut été précédée d'Océanos, de Méthys, ou de Styx; car Anaximandre, comme Thalès, fait appel à des causes raisonnables. Bien qu'insuffisantes, trop générales, quand même elles seraient fausses, elles sont néanmoins de l'ordre de ce que nous entendons par cause en science. Les raisons données ne sont pas mythologiques. Nous ne sousestimons même pas les raisons mythologiques. La manière dont nous avons traité Hésiode le prouve suffisamment.

Manifestement cette conception était d'être fondée sur l'expérience seulement. Elle répond à une idée antérieure au genre d'expérience que requerrait une théorie scientifique de l'évolution bien fondée. Cette idée n'est autre que la nécessité de voir les choses d'une manière proprement scien-

tifique, c'est-à-dire de voir la multiplicité des choses dans leur unité, de voir les choses dans leurs principes, et, poussée à la limite, de voir tous les principes dans le principe absolument premier. Anaximandre est sans doute, sur le plan philosophique cette fois, le successeur d'Hésiode qui demandait comment les dieux s'engendraient les uns les autres. (83)

X

X X

Comme le dit M. Hack, le dieu souverain d'Anaximandre "is no longer a namable and definite substance like Water." (84) Cette divinité, séparée des choses qu'elle contient en elle, qu'elle embrasse, et qu'elle dirige, est signifiée dans son ineffabilité même, par le nom que lui attribue Anaximandre. L'apeiron signifie une réalité infinie, mais cachée dans son infinité. Il ne faudrait pas toutefois que l'infini garde en lui de l'indéfini.

C'est pourquoi l'air d'Anaximène constituera un progrès très marqué sur l'apeiron. Anaximène cherche un principe entièrement déterminé, mais qui aura en même temps toute la perfection de celui qu'avait soutenu Anaximandre.

"Anaximène de Milet, fils d'Eurystrate, qui avait été associé d'Anaximandre, disait, comme celui-ci,

que la substance fondamentale était une et infinie.

Il ne disait pas, toutefois, comme Anaximandre, qu'elle fût indéterminée, mais déterminée, car il disait que c'était l'air." (85)

"De lui, disait-il, sont nées les choses qui sont, qui ont été et qui seront, les dieux et les choses divines, tandis que les autres choses viennent de la descendance de celle-ci (de la substance fondamentale)." (86)

Il y a là néanmoins, en même temps, une certaine régression. Tout en cherchant à nous rapprocher davantage d'un principe plus parfait que celui qu'Anaximandre avait posé, un principe qui aurait davantage, et d'une manière plus expresse, raison de forme, nous sommes dans une certaine mesure revenu à un principe de l'ordre du principe de Thalès, un principe trop rapproché de nous. Mais on peut y voir aussi, et c'est même le plus important, une crainte de se perdre dans l'inaccessible.

Une régression fatale entraînait le développement de la philosophie jusqu'ici enfermée dans un cadre trop restreint pour l'épanouissement de la sagesse, développement trop proportionné à l'homme pour lequel le sensible est le plus connu. (87) Cette régression augure de la nécessité de poursuivre le but des physiologues sur un plan plus élevé, plus

éloigné de la matière sensible, celui de la mathématique.

En même temps on se rendra mieux compte de la transcendence de la fin poursuivie. Pour la première fois le philosophe se nomme. Le nom qu'il se donne par Pythagore exprime une conscience plus avertie du but mais aussi de notre condition à l'égard de la sagesse:

"Omnes, qui in rerum contemplatione studia ponebant, sapientes et habebantur, et nominabantur: idque eorum nomen usque ad Pythagorae manavit aetatem: quem, ut scribit auditor Platonis Ponticus Heraclides, vir doctus in primis, Phliuntem ferunt venisse, eumque cum Leonte principe Phliasiorum docte et copiose disseruisse quaedam: cujus ingenium et eloquentiam cum admiratus esset Leon, quaesivisse ex eo qua maxime arte confideret. At illum, artem quidem se scire nullam, sed esse philosophum." (88)

NOTES et REFERENCES.

- (1) Ia, q. I, a.9, ad 1 et ad 2.
- (2) Poet., c.15, 1454 b 8.
- (3) Poet., c.9, 1451 b 5.
- (4) I Sent., Prol. q.I, a.5, ad 3.
- (5) A comparer aux "species factivae", Quaest. disp., de Anima, a.20, c.
- (6) Poet., c.2, 1448 a 11.
- (7) Poet., c.24, 1460 a 5.
- (8) Poet., c.4, 1448 b 35.
- (9) Xénophane, frag. 10.
- (10) Héraclite, frag. 119.
- (11) Platon, La République, II, 377 d et e.
- (12) R. K. Hack, God in Greek Philosophy, p. 6.
- (13) Poet., c.15, 1454 a 37 - 1454 b 6.
- (14) Poet., c.25, 1461 a 1.
- (15) Hack, op. cit., p. 7.
- (16) M. Hagan, S. J., Lexicon biblicum, vol. II, art. "Deus."
- (17) Cornelius a Lapide, In Pentateuchum Mosis, Exodus, VI, 3, Opera, tomus primus, p. 477.
- (18) Hack, op. cit., p.9.
- (19) Hack, op. cit., pp. 10 et 11.
- (20) Boèce, apud S. Thomas, Ia, q.116, a. 2; a.3, c.
- (21) Hack, op. cit., p. 22.
- (22) Hack, op. cit., p. 19
- (23) Hack, op. cit., p. 117

- (24) Hack, op. cit., p. 22.
- (25) Platon, La République, II, 376 b.
- (26) Platon, La République, X, 607 a b c d.
- (27) Hésiode, Théogonie, 104-115.
- (28) Métaphysique, I, passim.
- (29) Hésiode, Théogonie, 116-138.
- (30) Physique, IV, c.1.
- (31) Physique, IV, c.1, 202 b 25.
- (32) *Ibid.*, in *Phys.* IV, lect., I, n.9.
 "Secundo *ibi*: Videbitur autem utique etc., inducit ad
 idem opinionem Hesiodi, qui fuit unus de antiquis poeticis
 theologis; qui posuit primo factum esse chaos. Dixit
 enim quod primo inter omnia factum est chaos, quasi quaedam
 confusio et receptaculum corporum; et postea facta est terra
 lata ad recipiendum diversa corpora; ac si primo, necesse
 esset esse receptaculum rerum quam ipsae res. Et hoc ideo
 posuerunt quia crediderunt, sicut et multi alii, quod omnia
 quae sunt, sint in loco. Quod si verum est, sequitur quod
 locus non solum sit, sed quod habeat mirabilem potentiam,
 quae sit prima omnium entium. Illud enim quod potest esse
 sine aliis, et alia non possunt esse sine eo, videtur esse
 primum. Locus autem secundus esse potest esse sine corpori-
 bus; quod exinde coniciebant, quia videmus locum remanere
 destructis locatis. Res autem non possunt esse sine loco.
 Relinquitur igitur secundus esse, quod locus sit primus inter
 omnia entia.
- (33) *Metaphys.*, I, c.4, 984 b 23.
 (in *Metaph.* I, lect. 5, nn. 101-103)
 "Deinde cum dicit 'suspectus est'
 Ponit opinionem ponentium amorem esse principium primum;
 quem tamen non ita expresse vel plane, posuerunt. Et ideo
 dicit, quod suspicio fuit apud aliquos, quod Hesiodus quae-
 visset huiusmodi principium bonae habitudinis rerum, vel
 quicumque alius posuit amorem vel desiderium in rebus. Cum
 enim Parmenides universae generationis monstrare tentaret,
 dixit, quod amor deorum providit omnibus, ut mundus consti-
 tueretur. Nec est contra sententiam ejus, qui posuit unus ens
 immobilitate, quod hic dicit; quia hic ponebat plura secundum

sensum, licet unum secundum rationem, ut supra dictum est, et infra dicitur. Deos autem corpora caelestia appellabat, vel forte aliquas substantias separatas.

— Sed Hesiodus dixit quod primo omnia fuit chaos, et deinde facta est terra latior, ut esset receptaculum aliorum posuerunt enim receptaculum et locum principium esse, ut dicitur quarto Physicorum. Et posuit rerum principium amorem, qui condooet omnia immortalia. Et hoc ideo, quia communicatio bonitatis ex amore provenire videtur. Nam beneficium est signum et effectus amoris. Unde, cum ex rebus immortalibus huiusmodi corruptibilia esse habeant, et omnem bonam dispositionem, oportet hoc amori immortalium attribuire. Immortalia autem posuit vel ipsa corpora caelestia, vel ipsa principia materialia. — Sic autem posuit chaos et amorem, quasi necessarium sit in rerum existentia esse non solum materiam motum, sed et ipsam causam agentem, quae res movet et congregat; quod videtur ad amorem pertinere. Nam et in nobis amor ad actiones movet, et quia est omnium affectionum principium. Nam et timor et tristitia et spes, non nisi ex amore procedunt. Quod autem amor congregat, ex hoc patet; quia ipse amor est unio quaedam amantis et amati, dum amans amatum quasi se reputat. Iste autem Hesiodus ante philosophorum tempora fuit in numero poetarum.

— Quis autem horum sit prior, idest potior in scientia, utrum ille qui dixit amorem esse primum principium, vel qui dixit intellectum, posterius poterit judicari, scilicet ubi agatur de Deo. Et hoc iudicium distributionem vocat: quia per hoc unicuique suus gradus attribuitur dignitatis. Alia translatio planius habet: Nos quidem igitur quomodo congruat transire, et quis de hoc sit prior, posterius poterit judicari.

(34) In Metaphys., I, lect. 6, n. 105

(35) De Veritate, q. 8, a. 16, ad 12.

(36) Haec, op. cit., pp. 27-28.

(37) Haec, op. cit., pp. 25-26.

(38) Metaphys., III, c. 4, 1000 a 5.

(39) In Metaphys., ibid., lect. 11, n. 468.

¶ Il igitur Hesiodistas prima rerum principia deos nominaverunt; et dixerunt, quod illi de numero deorum, qui non

gustaverunt de quodam dulci cibo, qui vocatur nectar vel manna, facti sunt mortales; illi vero qui gustaverunt, facti sunt immortales.

— Potuit autem sub hac fabula aliquid veritatis occulte latere, ut scilicet per nectar et manna intelligatur ipsa suprema bonitas primi principii. Nam omnis dulcedo dilectionis et amoris ad bonitatem refertur. Omne autem bonum a primo bono derivatur. Potuit ergo esse intellectus eorum quod ex participatione propinqua summe bonitatis aliqua incorruptibilia reddantur, sicut quae perfecte participant divina esse. Quaedam vero propter longe distare a primo principio, quod est non gustare manna et nectar, non possunt perpetuitatem conservare secundum idem numero, sed secundum idem specie: sicut dicit Philosophus in secundo de Generatione. Sed utrum hoc intenderint occulte tradere, vel aliud, ex hoc dicto plenius percipi non potest.

— Deinde cum dicit "palam quod"

Obiecit contra praedictam positionem: et dicit, quod praedicti Hesiodidae quid significare voluerint per ista nomina nectar et manna, fuit eis notum, sed non nobis. At ideo quomodo offerantur istae causae ad istam quaestionem solvendam, et ad incorruptionem praestandam rebus, dixerunt supra nostrum intellectum. Si enim intelligantur ista verba secundum quod sonant, nullius efficaciae esse videntur. Nil enim, qui gustaverunt nectar et manna, aut gustaverunt propter delectationem, aut propter necessitatem essendi. His enim de causis aliqui sumunt cibum. Si quidem suspexerunt ista propter delectationem, non possunt nectar et manna esse eis causa existendi, ita quod per hoc incorruptibiles reddantur: quia delectatio est quoddam consequens ad esse. Si autem propter necessitatem essendi praedicta sumpserunt, non erunt semper iterum cibo indigentes. Videtur ergo quod corruptibiles existentes prius tanquam cibo indigentes, per cibum facti sunt incorruptibiles. Quod iterum videtur inconveniens: quia cibus non nutrit in sua specie, nisi corruptus transeat in speciem nutriti. Quod autem est corruptibile, non potest alii incorruptionem praestare."

(40) Ibid., n. 471

(41) De Trinitate, q. 2., a. 4.

(42) Rack, op. cit., p. 33

(43) Hésiode, Les Travaux et les Jours, 1-10.

(44) Métaphys., I, c.3., 983 b 20

(45) *ibid.*, 983 b 28.

"Il semble aussi que Thalès, d'après ce qu'on rapporte, ait pensé que l'âme est une force motrice, s'il est vrai qu'il a prétendu que la pierre d'aimant possède une âme parce qu'elle attire le fer." de Anima, I, ch.2, 405 a 19. En voici le commentaire de S. Thomas d'après la "lectura" reportée par Raynald de Piperno: "Ponit opinionem cujusdam philosophi, scilicet Thaletis; qui in hoc solum concordat cum superioribus, quia illud dicit esse animam, quod habet virtutem motivam. Hic enim, scilicet Thales, fuit unus de septem sapientibus. Et cum omnes alii studerent circa moralia, hic solus dedit se inquisitioni rerum naturalium, et est primus naturalis philosophus. Et ideo dicit, "ex quibus reminiscuntur," scilicet qui volunt quod aqua esset principium omnium rerum. Hic enim secundum considerationem principii in rebus animatis opinabatur esse principium omnium rerum. Unde, cum principia seu semina omnium animatorum sint humida, voluit quod illud esset principium omnium rerum quod est maxime humidum; et quia hujusmodi est aqua, dixit aquam esse principium omnium rerum. Sed tamen non consequitur opinionem suam in hoc quod diceret animam esse aquam; sed illud dixit animam, quod habet virtutem motivam. Unde, cum lapis quidam, scilicet magnes, moveat ferrum, dixit illum habere animam. Ponantur ergo Anaxagoras et Thales cum istis; non quod dicant animam esse ignem; sed quia dicunt illud esse animam, quod habet rationem sensus et cognitionis, sicut dixit Anaxagoras: seu motus, sicut dixit Thales." Lect.5, n. 58.— Plus loin, Aristote dit: "Parmi les philosophes d'une pensée plus superficielle, certains ont professé même que l'âme est eau, par exemple Hippon; leur conviction semble provenir du fait que la semence, chez tous les animaux, est humide; car Hippon réfute ceux qui prétende que l'âme est le sang, en disant que la semence n'est pas du sang et que c'est elle qui est l'âme primitive." (405 b1) Le commentaire de S. Thomas: "Hic ponit opinionem illorum qui posuerunt aquam primum principium omnium rerum. Fuerunt enim quidam rudes discipuli, et sequaces Thaletis, qui, sicut dictum est, voluerunt comparare principium unius rei ad principium totius naturae; et isti videbant, quod principium omnium viventium sit humidum: unde opinabantur, quod eodem modo principium omnium rerum sit humidum. Cum igitur aqua sit humidius elementum inter cetera, dixerunt ipsam esse principium omnium rerum: et usque ad hoc secuti sunt magistrum suum, scilicet Thaletem. Sed in hoc differunt: quia

Thales, licet poneret aquam esse omnium principium, non tamen dixit animam esse aquam, sed virtutem moventem, sicut dictum est. Isti vero de numero rudium dixerunt animam esse aquam, ut Hippo. Hic namque arguebat quosdam qui dicebant, animam esse sanguinem, ex hoc quod sanguis non est genitura seu semen rerum animatarum, quam dicebant esse primam animam: et hoc attribuebant aquae propter humiditatem." (n. 62) — Aristote, *ibid.*, ch.5: "Il y a certains philosophes pour qui l'âme est mêlée à l'univers entier, et de là vient peut-être que Thalès a pensé que tout était plein de dieux." (411 a 5). Or d'après la lecture de S. Thomas telle que reportée par Raynald, l'âme, qui selon Thalès aurait "rationem sensus et cognitionis", serait Dieu. "Dicit ergo, quod sunt quidam, qui dicunt animam misceri in toto universo, ponentes eam tam in elementis quam elementatis. Unde quidam Philosophus nomine Thales, fortassis motus ab hac opinione, opinatus est omnia plena esse diis. Volebat enim quod totum universum esset animatum, et ejus anima esset Deus. Unde, sicut anima est in qualibet parte animalis, et tota, ita volebat quod in qualibet parte universi esset Deus, et sic omnia essent plena diis: et forte ex hoc provenit idolatria." (lect.13, n. 192). Veut-on dire qu'il y aurait chez Thalès deux principes absolument premiers? Nécessairement l'âme elle-même doit provenir de l'eau. Il est possible que, l'âme étant ce qu'il y a de plus excellent parmi les choses qui proviennent de l'eau, elle est aussi ce en quoi serait davantage manifestée la divinité. L'intelligence de l'homme par exemple manifeste davantage la richesse du principe d'où elle provient, laquelle richesse n'est pas perçue par nous dans la connaissance immédiate que nous avons du principe.

Mais il convient de remarquer avec Burnet que "De l'avis d'Aristote lui-même, la troisième des propositions énoncées plus haut implique que Thalès croyait à une "âme du monde", mais le Stagirite a bien soin de faire remarquer que ce n'est là qu'une inférence. La doctrine de l'âme du monde est ensuite attribuée à Thalès d'une manière tout à fait positive par Aétius; celui-ci l'exprime dans la phraséologie stoïcienne qu'il trouva dans sa source immédiate, et identifie le monde-intellect avec Dieu. Cicéron trouva un exposé analogue de la question dans le manuel épicurien dont il se servait, mais il fait un pas de plus. Éliminant le panthéisme stoïcien, il fait du monde-intellect un demiurge platonicien, et affirme que, selon Thalès, il y avait un esprit divin qui formait toutes choses de l'eau. Tout cela est dérivé

de la prudente déclaration d'Aristote, et ne peut avoir une autorité plus grande que cette déclaration." (L'Aurore de la Philosophie Grecque, pp. 50-51).

Voici d'ailleurs le texte de Cicéron: "Thales enim Milesius, qui primus de talibus rebus quaesivit, aquam dixit esse initium rerum: Deus autem, eam mentem, quae ex aqua cuncta fingeret. Si Dii possunt esse sine sensu et mente, cur aquae adjunxit, si ipsa mens constare potest vacans corpore?" De Natura Deorum, I, ch.10.— Il est possible que S. Thomas s'appuie sur cette tradition secondaire. Mais, puisqu'elle est difficilement conciliable avec tout ce que nous rapporte Aristote et avec la manière dont Aristote et S. Thomas lui-même entendent Thalès dans les Métaphysiques, il convient de remarquer que le commentaire du livre I de Anima, se trouve parmi les "Reportata" de Raynald. (L. De Raeymaeker, *Introductio generalis ad philosophiam et thomismum*, Louvain 1934, p. 136.)

- (46) Ecclésiastique, c.24, v. 39-43.
- (47) In Ecclesiasticum, tomus nonus, c. 24, p. 661, col. 2.
- (48) Stromata I, Doxogr. graec. 579, in Tannery, Pour la science hellène, p. 80.
- (49) Métaphys., I, c.3, 983 b 10.
- (50) Cf. supra, note (31)
- (51) Doxogr. graec. ibid.,
- (52) Metaphys., I, c.3, 984 a 15
- (53) in Metaphys., ibid., lect. 4, n. 74,
- (54) Diels Vorsokratiker, 2, 9.
- (55) Phys., III, c.4, 203 b.
- (56) ibid., 204 b 24.
- (57) Phys., I, c.4, 187 a 20.
- (58) in Metaphys., VII, lect. 6, n. 1405.
- (59) Metaphys., XI, c.3, 1061 a 15; lect.3, n. 2198.
- (60) Metaphys., XII, c.2, 1069 b 10.

"Nécessairement donc, la matière qui change doit être en puissance des deux contraires. Mais puisque l'Être a un double sens, tout changement s'effectue de l'Être en puissance à l'Être en acte, ainsi du blanc en puissance au blanc en acte. De même pour l'accroissement et le décroissement. Il en résulte que, non seulement un être peut procéder par accident du Non-Être, mais encore que tout peut procéder de l'Être, de l'Être en puissance toutes fois et non de l'Être en acte. C'est ainsi qu'on doit concevoir l'Un d'Anaxagore; car, au lieu de dire: "Toutes choses étaient confondues", ou de parler du mélange, avec Empédocle et Anaximandre, ou de partager l'opinion de Démocrite, il est préférable de dire: tout était confondu en puissance, mais non en acte. Ces philosophes semblent donc avoir quelque notion de la matière." In Métaphys., *ibid.*, lect. 2, n. 2435.

(61) Cf. *supra*, note (52)

(62) L'on pourrait dire que nous accordons trop à Aristote. Car, si d'après lui, le monde était nécessairement éternel, (à supposer que la question ne soit pas restée pour lui à l'état de problème dialectique), n'était-ce pas indûment limiter la toute-puissance de Dieu? Assurément, Aristote lui-même n'a pas envisagé le problème sous cet angle. Sa réponse eut été nette. Il reste certain que d'après lui tout être dépend entièrement de Dieu, que même la matière première n'a pas son être de soi. Il est également certain que le Dieu d'Aristote est tel qu'il entraîne nécessairement la non-nécessité d'un monde éternel, et que rien ne doit être modifié à sa conception de Dieu pour arriver à cette conception. Il convient de rappeler la raison profonde qu'Aristote assignait à la nécessité d'une éternelle reprise du cycle de la génération et de la corruption. "Et cette continuité se trouve rationnellement justifiée. En effet, en toutes choses, disons-nous, la nature tend toujours vers le meilleur, et il est meilleur d'être que de n'être pas (nous reconnaissons à l'Être des sens multiples; nous l'avons expliqué ailleurs), mais l'Être ne peut appartenir à toutes choses, parce qu'elles sont trop éloignées de leur Principe. Aussi est-ce de l'autre façon que Dieu a réalisé la perfection de l'Univers: c'est en faisant la génération ininterrompue, car ainsi l'enchaînement le plus rigoureux possible serait assuré à l'existence, par ce fait que ce qui se rapproche le plus de l'être éternel, c'est que la génération elle-même toujours se refasse." De Gener. et Corrupt., II, ch.10, 336 b 25.

- (63) Ia, q.3, a.8, c.
- (64) Il est vrai que dans les Sentences S. Thomas reproche à David de Dinant d'avoir suivi Parménide: "quorundam antiquorum philosophorum error fuit, quod Deus esset de essentia omnium rerum: ponebant enim omnia esse unum simpliciter, et non differre, nisi forte secundum sensum vel aestimationem, ut Parmenides dixit; et illos etiam antiquos philosophos secuti sunt quidam moderni, ut David de Dynanno."(II, d.17, q.1, a.1, c.) Mais il ne s'ensuit pas que Parménide mérite ce reproche de la façon dont David de Dinant le mérite.
- (65) Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, 2, 11.
- (66) *Metaphys.*, X, c.4, 1055 a 5
- (67) Jean de S. Thomas, *cursus Theol.*, T.II, dispt.16., a.3, p. 349 sqq.
- (68) Diels, *op. cit.*, 2, 11, 2.
- (69) *Phys.*, III, c.5, 204 b 25
- (70) Diels, *op. cit.*, 2, 9.
- (71) Burnet, *op. cit.*, pp.60-61.
- (72) *ibid.*, p.60.
- (73) *ibid.*, p. 63 sqq.
- (74) cf. *supra*, note 62,
- (75) Burnet, *op. cit.* p. 65.
- (76) *Contra Gentes*, II, c.45; Ia, q.47, a.1.
- (77) *Contra Gentes*, II, c.92.
Or, comme il le montre dans le même chapitre, "Major multiplicitas in eis est possibilis quam in rebus materialibus, secundum proprietatem et rationem pensatam generis utriusque."
- (78) Diels, *op. cit.*, 2, 11, 6.
- (79) *ibid.*, 2, 30.
- (80) *ibid.*, 4, 2, 10.

- (81) *ibid.*, 2, 30.
- (82) Burnet, *op. cit.*, p. 74.
- (83) *cf. supra*, Hésiode.
- (84) Hack, *op. cit.*, p. 44.
- (85) Diels, *op. cit.*, 3 A 5.
- (86) *ibid.*, 3 A 7, 1.
- (87) Aristote oppose les physiologues au poètes théologiens comme plus sages selon la sagesse humaine (*sophooteroi tèn anthroopinèn sophian*). *Meteor.*, II, ch.1. "Et dicit, commente S. Thomas, quod illi qui fuerunt sapientiores praedictis poetis sapientia humana (quod dicit quia isti naturales non tractaverunt de divinis, ut illi, sed de naturalibus; quae est sapientia propria humana, idest conformis humano intellectui)..." (*lect.1, n.4*). Cela contredit-il ce qu'Aristote lui-même avait déclaré au sujet du premier principe des physiologues, *Physiques*, III, ch. 3: "encore c'est la divinité, car il est immortel et impérissable, comme le veulent Anaximandre et la plupart des physiologues"? Nullement. Tant que la philosophie ne considérera pas la divinité comme en soi entièrement séparée de la matière, c'est-à-dire en métaphysique, la considération ne sera pas proprement théologique. En d'autres termes, la divinité des physiologues est plutôt comparable au premier moteur tel qu'il est connu dans la philosophie de la nature.
- (88) Cicéron, *Tusculanes*, livre V, ch.3.

OUVRAGES CONSULTÉS.

- Aristote, Poétique.

 Rhétorique.
 Physique.
 Ethique à Nicomaque.
 Métaphysique.
 De Anima.
 De Generatione et Corruptione.
 Dialogues et Fragments.
- S. Augustin, La Cité de Dieu, in Oeuvres Complètes,

 tome 24,
 Paris 1873.
- Bérard, V., Introduction à l'Odyssée,

 Paris 1924.
- Bréhier, E., Histoire de la philosophie, tome 1,

 l'Antiquité et le Moyen-âge; Période
 hellénique,
 Paris 1938.
- Burnet, J., L'Aurore de la philosophie grecque,

 Edition française par A. Reymond.
 Paris 1919.
- Claudé, P., Art poétique,

 Paris 1907.
 Cinq grandes Odes,
 Paris 1910.
 Positions et propositions I,
 Paris 1928.

Positions et propositions II,
Paris 1934.

Cornelius a Lapide, Commentaria in Scripturam sacram.

 tomus I, In Pentateucum
 tomus IX, In Ecclesiasticum;
 tomus XX, In Epistolas canonicas.
 Parisiis 1868.

Croiset, M. et A., Histoire de la littérature grec-

 que, 10e édition,
 Paris, sans date.

Diels, H., Die Fragmente der Vorsokratiker, fünft

 édition,
 Berlin 1934.

Diès, A., Le Cycle mystique,

 Paris 1909.

Autour de Platon,
Paris 1927.

Diogène Laerce, Vies, doctrines et sentences des

 philosophes illustres,
 traduction Genaille,
 Paris, sans date.

Duhem, P., Le Système du monde, tome I,

 Paris 1913.

Enriques F. et de Santillana G., Les Ioniens et la na-

 ture des choses;

Pythagoriciens et
 Mélètes;

Les derniers Physiolo-
gues de la Grèce.
Paris 1936.

Festugière, A.J., L'Idéal religieux des Grecs et de

 l'Evangile, 2e édition,
 Paris 1932.

- Gomperz, T., Les Penseurs de la Grèce, Traduction
----- A. Raymond, tome 1,
Paris 1928.
- Hack, R. K., God in Greek Philosophy to the times
----- of Socrates,
Princeton 1931.
- Hagan, M., Lexicon Biblicum, vol. II, art. "Deus",
----- Paris 1907.
- Hésiode, Théogonie, Les Travaux et les Jours, Le
----- Bouclier, - traduction Mazon,
Paris 1938.
- Homère, L'Odyssée, traduction Bérard,
----- Paris 1924.
L'Illiade, Traduction Mazon.
Paris,
- Janet P. et Séailles G., Histoire de la Philosophie,
----- Paris 1938.
- LeDantec, F., L'Athéisme.
----- Paris 1924.
- Platon, Parménide.

La République.

Les Lois.
- Rey, A., La maturité de la pensée scientifique en
----- Grèce,
Paris 1939.
- Ritter & Brellier, Historia philosophiae graecae,
----- Gotha 1898.
- Rivaud, A., Le problème du devenir et la notion de
----- matière,
Paris 1906.

- Robin, L., La Pensée grecque et les origines de
----- l'esprit scientifique,
Paris 1923.
- Solovine, M., Héraclite d'Ephèse, Doctrines philo-
----- sophiques,
Paris 1931.
- Démocrite, Doctrines philosophiques et
réflexions morales,
Paris 1928.
- Tannery, P. Pour l'histoire de la science hellène,
----- Paris 1930.
- Taylor, A. E., Philosophical Studies
----- London 1934.
- S. Thomas d'Aquin, In VIII libros Physicorum.
----- In XII libros Metaphysicorum
In X libros Ethicorum ad Nico-
machum.
De Potentia.
In Aristotelis librum De Anima.
De divinis nominibus.
De Trinitate.
Prima pars.
Contra Gentes.
- Zeller, E., A History of Greek Philosophy from the
----- earliest period to the time of Socrates,
Alleyne translator,
London 1881.
- Aristotle and the Earlier Peripatetics,
Costelloe and Muirhead translators,
London 1897.

REFERENCES DE L'INTRODUCTION.

- (a) Métaphys., I, c.10, 993 a 10
- (b) Hack, Godin Greek Philosophy to the times of Socrates.
- (c) ibid., p.41.

TABLE DES MATIÈRES.

Propositiones.....	2
Prologue	3
Introduction.....	5
 <u>Première Partie: Les Poètes-théologiens</u>	
1. Homère.....	13
2. Hésiode.....	37
 <u>Deuxième Partie: Les premiers Physiologues.</u>	
1. Thalès.....	58
2. Anaximandre & Anaximène..	70
 Notes et Références.....	 86
Ouvrages consultés.....	96

-.-.-.-.-