

**Aristote**

*Traité de l'âme*

et

**Thomas d'Aquin**

*Commentaire au traité de l'âme*

**traduction**

**par**

**Yvan Pelletier**

**2000**



# LIVRE PREMIER

## *Leçon 1*

#1. — Comme l'enseigne le Philosophe, *Des animaux*, XI, en tout genre de choses, il faut regarder d'abord et séparément ce qu'il y a de commun à tout le genre, et venir par après à ce qu'il y a de propre à chacun de ses éléments. Ce procédé, Aristote le respecte en philosophie première. En effet, dans la *Métaphysique*, il regarde et traite en premier ce qu'il y a de commun à l'être en tant qu'être, et c'est par après qu'il regarde ce qu'il y a de propre à chaque être. La raison en est que si l'on ne faisait pas cela, on redirait souvent la même chose. Par ailleurs, il y a comme un genre pour tous les êtres animés; c'est pourquoi, en jetant son regard sur les êtres animés, il faut d'abord regarder ce qu'il y a de commun à tout ce qui est animé, et seulement par la suite ce qu'il y a de propre à n'importe quel être animé. Or ce qui est commun à tous les êtres animés, c'est l'âme: en cela, en effet, tous les êtres animés se ressemblent. En vue donc d'aborder la science des êtres animés, il était nécessaire de transmettre d'abord la science de l'âme, car elle leur est commune. Aussi, Aristote, dans l'intention de transmettre la science qui porte sur les êtres animés eux-mêmes, transmet en premier la science de l'âme, puis il traite ensuite, dans les livres qui suivent, ce qu'il y a de propre aux êtres animés singuliers.

#2. — Dans le traité de l'âme que nous avons dans les mains, il présente en premier un proème, dans lequel il fait trois considérations nécessaires en tout proème. Car celui qui fait un proème a trois intentions : en premier, en effet, de rendre son auditeur bienveillant ; en second, de le rendre docile ; en troisième, de le rendre attentif. Il le rend bienveillant, bien sûr, en montrant l'utilité de la science; docile, en annonçant l'ordre et la division du traité; attentif, en témoignant de la difficulté du traité. Ce sont les trois considérations qu'Aristote fait dans le proème de son traité. En premier, en effet, il montre la dignité de cette science. En second (402a7), l'ordre de ce traité, à savoir, quel est-il et de quelle manière on doit traiter de l'âme. En troisième (402a10), enfin, il montre la difficulté de cette science. Sur le premier point, il fait deux considérations. En premier, il montre la dignité de cette science. En second (402a4), son utilité.

#3. — Sur le premier point, on doit savoir que toute science est bonne; et non seulement bonne, mais aussi honorable. Néanmoins, en cela, une science l'emporte sur l'autre. Que toute science soit bonne, c'est évident, toutefois, parce que le bien d'une chose est ce d'après quoi une chose a son être parfait: car c'est cela que toute chose cherche et désire. Comme donc la science est la perfection de l'homme en tant qu'homme, la science est le bien de l'homme. Parmi les biens, toutefois, certains sont louables, à savoir, ceux qui sont utiles en vue d'une fin — en effet, nous louons le bon cheval, parce qu'il court bien; mais d'autres sont en plus honorables, à savoir, ceux que l'on cherche pour eux-mêmes — car nous honorons les fins. Or parmi les sciences, certaines sont pratiques et d'autres spéculatives; elles diffèrent du fait qu'on veut les pratiques en vue d'œuvres à faire, tandis qu'on veut les spéculatives pour elles-mêmes. C'est pourquoi, les sciences spéculatives sont à la fois bonnes et honorables, tandis que les pratiques sont seulement louables. Toute science spéculative est donc bonne et honorable.

#4. — Cependant, on trouve aussi dans les sciences spéculatives elles-mêmes des degrés quant à leur bonté et leur honorabilité. En effet, on loue toute science d'après ce qu'elle fait; or on loue tout ce qui se fait sous deux aspects: son objet et sa qualité, c'est-à-dire la façon de le faire. Par exemple, construire est mieux que fabriquer un lit, parce que l'objet de la construction est meilleur qu'un lit. Par ailleurs, à regarder la même chose, la qualité fait aussi une gradation, parce meilleure est la façon de faire un édifice, meilleur est l'édifice. Ainsi donc, si on regarde une science, ou ce qu'elle fait, sous l'aspect de son objet, il est évident que cette science est plus noble qui porte sur des objets meilleurs et plus honorables. Tandis que si l'on regarde sous l'aspect de la qualité, c'est-à-dire de la façon de faire, cette science-là est plus noble qui est plus certaine. Ainsi donc, on dit une science plus noble qu'une autre ou bien parce qu'elle porte sur des objets meilleurs et plus honorables, ou bien parce qu'elle est plus certaine.

#5. — Mais cela varie en certaines sciences, car certaines sont plus certaines que d'autres et elles portent toutefois sur des choses moins honorables, tandis que d'autres portent sur des choses plus honorables et meilleures et sont toutefois moins certaines. Néanmoins, celle-là est meilleure qui porte sur des choses meilleures et plus honorables. La raison en est que, comme le dit le Philosophe, *Des animaux*, XI, nous désirons davantage savoir un peu sur les choses les plus honorables et les plus élevées, même si c'est par lieux et endoxes<sup>1</sup> que nous le savons, que de savoir beaucoup et avec certitude sur des choses moins nobles. Le premier tient sa noblesse de soi et de sa substance, tandis que l'autre la tient de sa façon de faire et de sa qualité.

#6. — Or cette science-ci, celle qui porte sur l'âme, détient les deux avantages. D'un côté, en effet, elle est certaine, car n'importe qui expérimente cela en lui-même, qu'il a une âme, et que son âme le tient en vie. De l'autre, elle porte aussi sur un objet plus noble, car l'âme est ce qu'il y a de plus noble parmi les créatures inférieures. Et c'est ce qu'il dit, que «nous pensons que le savoir», c'est-à-dire toute science, «compte parmi les biens», c'est-à-dire est au nombre des biens, «et de ceux qu'on honore». Cependant, une science est davantage bonne et honorable qu'une autre de deux façons: soit parce qu'elle est plus certaine, comme on l'a dit — aussi dit-il: «d'après sa certitude», soit du fait qu'elle «porte sur les meilleurs objets», sur ceux, à savoir, qui sont bons en leur nature, «et sur les plus merveilleux», c'est-à-dire sur ceux dont la cause est ignorée; or «c'est de l'une et l'autre façon», c'est-à-dire en raison de ces deux avantages, «que l'est l'histoire de l'âme». Et il parle d'*histoire*, parce que, dans ce traité, il traite de l'âme d'une façon un peu sommaire, sans se rendre à l'investigation finale de tout ce qui concerne l'âme même. Cela appartient en effet à la notion même d'histoire. Pour ce qui est de situer la science de l'âme «en premier», si on le prend quant à toute la science naturelle, cela ne dit pas l'ordre, mais la dignité. Si par contre on le prend en rapport à la seule science des êtres animés, alors «en premier» dit l'ordre.

#7. — Ensuite (402a4), il rend son auditeur bienveillant à partir de l'utilité de cette science, en disant que la connaissance de l'âme semble bien profiter beaucoup à toute vérité transmise dans les autres sciences. En effet, elle donne des occasions remarquables à toutes les parties de la philosophie. Parce que, si nous portons attention à la philosophie première, nous ne pouvons accéder à la connaissance des causes divines et les plus hautes sans passer par ce que nous comprenons en premier à l'examen de la faculté d'intelligence<sup>2</sup>. Car si la nature de l'intelligence possible nous demeurerait ignorée, nous ne pourrions connaître l'ordre des substances séparées, comme le dit le Commentateur, à propos de *Métaphysique*, XI. Si, par ailleurs, nous portons notre attention à la morale, nous ne pouvons arriver parfaitement à la science morale sans connaître les puissances de l'âme. D'où le Philosophe, *Éthique à Nicomaque*, I, c. ult., attribue toutes les vertus aux diverses puissances de l'âme. À la philosophie naturelle, maintenant, cette science est aussi utile, parce qu'une grande partie des êtres naturels ont une âme, et que l'âme elle-même est source et principe de tout mouvement chez les êtres animés. L'âme «agit en effet comme principe des vivants»<sup>3</sup>. Ce *comme* n'indique pas la similitude, mais le titre.

#8. — Ensuite (402a7), il montre l'ordre de ce traité, disant que nous avons l'intention de *regarder*<sup>4</sup>, c'est-à-dire avec des signes, *et de connaître*<sup>5</sup>, c'est-à-dire avec démonstration, ce qu'est l'âme, c'est-à-dire, sa nature propre et son essence, «et ensuite tout ce qui se produit à son propos», c'est-

---

<sup>1</sup>Marietti: *topice et probabiliter*. Léonine: *topice idest probabiliter*, qui donnerait: *par lieux, c'est-à-dire par endoxes*, ou, plus confusément: *localement, c'est-à-dire probablement*. — Je préfère la version de Marietti, plus riche, qui énumère les deux aspects de l'imperfection dialectique, à la version léonine, qui les confond comme deux façons, l'une plus manifeste que l'autre, d'exprimer confusément cette imperfection.

<sup>2</sup>Marietti: «comprendons à l'examen de la faculté de l'intellect possible». L'édition léonine omet toute la phrase suivante.

<sup>3</sup>ζῶων, comme il vise ici tout ce qui a l'âme pour principe, signifie le vivant en général, et non pas seulement l'animal.

<sup>4</sup>θεωρησῶν.

<sup>5</sup>γνωσῶν.

à-dire ses affections<sup>6</sup>. Il se trouve là quelque diversité, car certaines semblent bien des affections de l'âme seulement, comme l'intelligence et la spéculation, tandis que d'autres semblent, par l'âme, appartenir communément aux animaux, comme le plaisir et la tristesse, le sens et l'imagination.

#9. — Ensuite (402a11), il montre la difficulté de ce traité. Cela, sous deux aspects. D'abord pour ce qui est de connaître l'essence de l'âme. En second (403a3) pour ce qui est d'en connaître les accidents, c'est-à-dire ses affections. Quant au premier aspect, il montre une double difficulté. En premier pour ce qui est de la manière de la définir. En second (402a23), pour ce qui est de ce qui entre dans la définition. Il dit donc: bien que la science de l'âme soit utile, il est cependant difficile de savoir de l'âme ce qu'elle est; et c'est une difficulté en toute chose, comme c'est là une question commune à l'âme et à beaucoup d'autres, celle qui porte sur leur essence et sur ce qu'elles sont. La première difficulté, donc, c'est que nous ne savons pas par quelle voie on doit arriver à la définition, car certains disent que c'est en démontrant, d'autres que c'est en divisant, et d'autres que c'est en composant. Aristote, lui, a voulu que ce soit en composant.

#10. — La seconde difficulté porte sur ce que l'on met dans la définition. En effet, la définition fait connaître l'essence de la chose, et celle-ci ne peut être connue sans qu'on connaisse ses principes; cependant, à des choses différentes conviennent des principes différents; c'est pourquoi il est difficile de savoir d'où tirer les principes. Donc, ce qui entraîne de la difficulté, pour qui établit et investigue la définition, se ramène à trois sources, dont la première a trait à l'essence de l'âme, la seconde à ses parties et la troisième au complément qui devient nécessaire dans les définitions en rapport aux accidents de l'âme.

#11. — En rapport à l'essence, il y a une difficulté sur son genre. C'est en effet ce que nous cherchons en premier, dans la définition de toute chose : à connaître son genre. C'est pourquoi on doit chercher dans quel genre on doit placer l'âme : si c'est dans le genre de la substance, ou de la quantité, ou de la qualité. Et il n'y a pas seulement lieu de prendre le genre suprême, mais aussi le prochain. En effet, quand nous définissons l'homme, nous ne prenons pas la substance, mais l'animal. Si en outre l'âme se trouve dans le genre de la substance, comme chaque genre se dit en deux sens, tel en puissance, bien sûr, et tel autre en acte, on doit chercher si l'âme sera puissance ou acte. De plus, comme certaines substances sont composées et d'autres simples, on aura à chercher si l'âme est composée ou simple; et si elle est divisible ou indivisible. Il y a aussi la question de savoir si toute âme relève d'une espèce unique pour toute âme ou non. Et si elle ne relève pas d'une espèce unique, il y a encore la question de savoir si les âmes diffèrent aussi en genre ou non<sup>7</sup>. Il y a encore une difficulté sur ce qui participe à la définition. Des éléments se définissent en effet comme genre, tandis que d'autres comme espèces. C'est pourquoi il semble bien y avoir une question de savoir si la définition de l'âme est celle comme d'un genre, ou comme d'une espèce spécialissime.

#12. — En effet, certains de ceux qui enquêtent sur l'âme semblent bien ne viser que l'âme humaine. Mais chez les anciens philosophes, il existait une double opinion sur l'âme. Les Platoniciens, en effet, qui soutenaient l'existence d'universels séparés, c'est-à-dire des formes et des idées qui seraient causes, pour les choses particulières, de leur connaissance et de leur être, voulaient qu'il y eût une âme séparée, par soi, qui serait, pour les âmes particulières, leur cause et leur idée, et que tout ce qui se trouverait en elles dériverait d'elle. Par contre, les philosophes naturels voulaient qu'il n'y ait de substances naturelles que des particulières<sup>8</sup>, et que les universaux ne correspondent à rien dans la réalité. Pour cette raison, la question surgit, si on doit seulement chercher une nature commune de l'âme, comme disaient les Platoniciens, ou une nature pour telle ou telle âme, comme disaient les naturalistes, à savoir, pour les âmes du cheval, ou de l'homme, ou du Dieu. Il dit *du Dieu*, parce qu'on croyait que les corps célestes étaient des Dieux, et on disait qu'ils étaient animés.

---

<sup>6</sup>*Passiones*. Il s'agit de ce que l'on appelle généralement les *propriétés* d'un sujet: les accidents qui lui appartiennent en *propre*, du fait qu'il les *reçoit* — qu'il les subit, d'où le nom de *passio*, de *passion*, d'*affection* — de sa nature.

<sup>7</sup>Marietti: *differant etiam genere, vel non*. Léonine: *specie differant aut genere*.

<sup>8</sup>Marietti: «pas de substances universelles mais seulement des particulières».

#13. — Aristote, lui, veut que l'on cherche une nature de l'un et l'autre type: une commune pour l'âme, et une particulière à chaque espèce. Sur ce qu'il dit à ce sujet, que «l'animal universel ou bien n'est rien ou bien vient après», on doit savoir que nous pouvons parler en deux sens de l'animal universel: soit selon qu'il est universel, — au sens où il est unique en plusieurs sujets ou à propos de plusieurs sujets —, ou bien selon qu'il est animal, et si c'est selon qu'il est universel, ce sera ou bien comme il est dans la réalité, ou bien comme il est dans l'intelligence. Comme il est dans la réalité, Platon a voulu que l'animal universel soit quelque chose et qu'il soit antérieur au particulier, car, comme il a été dit, il établissait des universels séparés et des idées. Aristote, par contre, veut que l'universel comme tel ne soit rien dans la réalité. Et s'il est quelque chose, il a dit qu'il vient après. Par ailleurs, si nous entendons la nature de l'animal non pas en ce qu'elle est sujette à l'intention d'universalité, alors il est quelque chose, et quelque chose d'antérieur, comme ce qui est en puissance est antérieur à ce qui est en acte.

#14. — Ensuite (402b9), il touche des difficultés qui surgissent à propos des puissances de l'âme. Dans l'âme, en effet, il y a des parties potentielles, à savoir, l'intellectif, le sensitif et le végétatif. Il y a donc la question de savoir si ces parties constituent des âmes différentes, comme les Platoniciens le voulaient, ou si ce sont des parties potentielles de l'âme. Et si ce sont des parties potentielles de l'âme, on se demande aussi si nous devons enquêter d'abord sur les puissances mêmes plutôt que sur les actes, ou bien en premier sur les actes plutôt que sur les puissances, par exemple sur l'acte d'intelligence plutôt que sur l'intelligence, et sur l'acte de sentir, qui est un acte, plutôt que sur le sensible, qui est une puissance, et pareillement pour les autres puissances et actes. Et si nous devons enquêter sur les actes d'abord, plutôt que sur les puissances, il y aura encore la question de savoir si on doit d'abord chercher les objets de ces actes plutôt que leurs puissances, par exemple, de sorte qu'on doive enquêter d'abord sur l'objet sensible plutôt que sur la faculté sensible, ou sur l'objet intelligible plutôt que sur la faculté intellectuelle.

#15. — Ensuite (402b16), il présente les difficultés qui surgissent en rapport aux éléments qui complètent la définition de l'âme. Car dans une définition, il faut qu'on connaisse non seulement ce qu'il y a d'essentiel comme principes, mais aussi ce qu'il y a d'accidentel. De fait, si on définissait et pouvait connaître correctement les principes essentiels, la définition n'aurait pas besoin des principes accidentels. Mais comme les principes essentiels des choses nous sont ignorés, voilà la raison pourquoi il faut que nous nous servions des différences accidentelles pour désigner les essentielles: car d'être bipède n'est pas essentiel, mais on le met dans la désignation d'une différence essentielle. Et par leur moyen, à savoir, par le moyen des différences accidentelles, nous parvenons à la connaissance des différences essentielles. La raison pour laquelle c'est difficile, c'est qu'il nous faut d'abord connaître la quiddité de l'âme pour connaître plus facilement les accidents de l'âme; en mathématique, par exemple, il est très utile de concevoir d'abord la quiddité du droit et du courbe et du plan pour saisir que les angles d'un triangle sont égaux à des angles droits. Inversement aussi, si on conçoit d'abord les accidents, cela aide beaucoup à saisir la quiddité, comme on l'a dit. Si donc on assigne une définition par laquelle on n'accède pas à la connaissance des accidents de la chose définie, cette définition n'est pas réelle, mais éloignée et dialectique. Par contre, la définition par laquelle on accède à la connaissance des accidents est réelle et procède des différences propres et essentielles de la chose.

## *Leçon 2*

#16. — Après avoir montré la difficulté qu'il y a dans la science de l'âme du côté de son essence et de la quiddité de l'âme, le Philosophe montre ici ensuite la difficulté qu'il y a du côté des affections et des accidents de l'âme. À ce sujet, il fait deux considérations : en premier, il soulève une difficulté sur les affections de l'âme et la résout ; en second (403a27), partant d'une solution de la sorte, il montre que la connaissance de l'âme appartient à la philosophie naturelle, c'est-à-dire à la physique. Il dit donc en premier qu'il y a une difficulté à propos des affections de l'âme, et de ses opérations, à savoir si elles sont propres à l'âme sans participation de corps, comme il semblait à Platon, ou bien si aucune n'est propre à l'âme et que toutes soient communes au corps et au composé.

#17. — Ensuite (403a5), il fait deux considérations à ce sujet : en premier, en effet, il montre la difficulté d'une question de la sorte ; en second (403a10), sa nécessité. Discerner cela, commence-t-il, à savoir, si les affections et les opérations de l'âme sont communes ou propres, est nécessaire, et n'est pas léger, mais très difficile. Que c'est difficile, il le montre en disant que la cause de la difficulté est qu'en apparence, il semble bien que beaucoup d'affections soient communes, et qu'il n'y ait pas d'affection sans corps, comme par exemple se fâcher et sentir et autres opérations de la sorte, où l'âme ne reçoit rien sans intervention de corps. Cependant, si une opération était propre à l'âme, cela paraîtrait avoir rapport à l'opération de l'intelligence. C'est d'intelligence, en effet, ce qui est l'opération de l'intelligence, qui semble le plus être propre à l'âme.

#18. — Pourtant, si on regarde correctement, intelligence ne semble pas propre à l'âme. En effet, intelligence ou bien est de l'imagination, comme les Stoïciens le prétendaient, ou bien ne se fait pas sans imagination. Il y en a eu, en effet, comme les anciens naturalistes, qui disaient que l'intelligence ne différait pas du sens; s'il en était ainsi, l'intelligence ne différait d'aucune façon de l'imagination; c'est pourquoi les Stoïciens ont été conduits à prétendre que l'intelligence est l'imagination. Comme, donc, l'imagination a besoin de corps, ils disaient qu'intelligence n'est pas propre à l'âme, mais commun à l'âme et au corps. Si par ailleurs on concède que l'intelligence n'est pas l'imagination, il y a quand même qu'on n'intelligence pas sans l'intervention de l'imagination. Il reste encore qu'intelligence n'est pas le propre de l'âme, puisque l'imagination a besoin de corps. Il ne se peut donc pas que cette opération, à savoir, intelligence, aille sans corps.

#19. — Bien qu'Aristote manifestera clairement cela au livre III, nous en exposerons quand même quelque chose. De fait, intelligence est d'une certaine manière propre à l'âme, et d'une autre manière appartient au composé. On doit donc savoir qu'il y a une opération ou une affection de l'âme qui a besoin de corps comme de son instrument et objet. Par exemple, voir a besoin de corps comme d'un objet, parce que la couleur, qui est l'objet de la vue, existe dans un corps<sup>9</sup>. Et aussi comme d'un instrument, car bien qu'elle procède de l'âme, la vision ne se fait pourtant pas sans l'organe de la vue, à savoir, sans la pupille, qui est comme son instrument; et ainsi, voir n'appartient pas seulement à l'âme, mais aussi à l'organe. Par contre, il y a une opération qui a besoin de corps, non comme de son instrument cependant, mais seulement comme de son objet. En effet, intelligence ne se fait pas par un organe corporel, mais a besoin d'un objet corporel. Comme le Philosophe le dit en effet au livre III (#770, 772, 791, 854), les phantasmes entretiennent avec l'intelligence le rapport que les couleurs ont avec la vue. Or les couleurs se rapportent à la vue comme ses objets; les phantasmes, donc, se rapportent à l'intelligence comme ses objets. Comme, par ailleurs<sup>10</sup>, il n'y a pas de phantasmes sans corps, il s'ensuit qu'intelligence n'aille pas sans corps, mais de sorte, toutefois, qu'il serve d'objet et non d'instrument.

#20. — De cela deux conséquences s'ensuivent. L'une est qu'intelligence est une opération propre à l'âme et n'a besoin de corps que comme objet seulement, comme on a dit; mais voir et les autres opérations et affections n'appartiennent pas à l'âme seulement, mais au composé. L'autre est que ce qui a une opération à soi a aussi un être et une subsistance à soi; et que ce qui n'a pas d'opération à soi n'a pas d'être à soi. C'est pourquoi l'intelligence est une forme subsistante, tandis que les autres puissances sont des formes dans une matière. C'est en cela que consistait la difficulté d'une question de la sorte, à savoir, que toutes les affections de l'âme ont l'air d'appartenir au composé.

#21. — Ensuite (403a10), il assigne la cause de la nécessité de cette question, à savoir, que c'est par là qu'on tient quelque chose que tous désirent beaucoup savoir sur l'âme, à savoir, s'il est possible que l'âme existe séparément: il dit que s'il est possible qu'une opération ou une affection appartienne en propre à l'âme, il est assurément possible que l'âme elle-même existe séparément du corps; c'est que, comme il est dit, ce qui a une opération à soi a aussi un être et une subsistance à soi. Mais s'il n'y avait aucune opération ou affection propre à l'âme, pour la même raison il ne serait pas possible que l'âme elle-même existe séparément du corps, mais il en irait de l'âme comme du droit. En effet, bien que beaucoup d'accidents appartiennent au droit en tant que droit, comme, par exemple, de toucher une sphère d'airain en un point, ceux-ci, cependant, ne lui

<sup>9</sup>Marietti: *est in corpore*. Léonine: *est corpus*.

<sup>10</sup>Marietti: *autem*. Léonine: *ergo*.

appartiennent que dans une matière; en effet, le droit ne touche la sphère d'airain en un point que dans une matière. Il en ira ainsi de l'âme, si elle n'a pas d'opération propre: bien que de nombreux accidents lui appartiennent, ils ne lui appartiendront que dans une matière.

#22. — Ensuite (403a16), il manifeste ce qu'il avait supposé, à savoir, que certaines affections de l'âme appartiennent au composé et non à l'âme seulement. Il manifeste cela à partir d'une considération qui consiste en deux autres. Le raisonnement va comme suit. Tout ce à quoi participe la complexion du corps n'appartient pas à l'âme seulement, mais aussi au corps; or la complexion du corps participe à toutes les affections de l'âme, par exemple à la colère, à la douceur, à la crainte, à l'assurance, à la miséricorde et ainsi de suite; il semble donc que toutes les affections de l'âme aille avec corps. Et qu'aux affections de la sorte participe la complexion du corps, il le prouve de deux manières. D'abord comme suit. Nous observons que parfois on subisse des événements pénibles et impressionnants et qu'on ne s'en trouve ni provoqué ni intimidé<sup>11</sup>; par contre, si on a la fureur ou la complexion excitée d'avance, des objets très petits et faibles suffisent à nous émouvoir; c'est ce qui arrive quand on est fâché. Il le prouve de la seconde manière (403a22), en affirmant que la complexion du corps participe à des affections de la sorte. Nous observons en effet que même si aucun danger n'est imminent, il se produit chez certains des affections pareilles aux affections qui concernent l'âme; par exemple, les gens mélancoliques, quand aucun danger n'est imminent, deviennent souvent apeurés de par leur seule complexion désordonnée. Donc, puisqu'il en va ainsi, à savoir, que la complexion participe aux affections de la sorte, il est manifeste que les affections de la sorte «sont des natures incarnées en une matière<sup>12</sup>», c'est-à-dire, ont leur existence dans une matière. Pour cette raison, «de pareils termes», c'est-à-dire les définitions de ces passions, ne s'assignent pas sans matière; par exemple, si on définit la colère, on dira qu'elle est le mouvement «de tel corps...», c'est-à-dire le cœur, «... ou de telle partie, ou de telle puissance...»: et cela, il le dit en rapport au sujet ou cause matérielle; «... par telle cause...», en rapport à la cause efficiente; «... en vue de telle fin», en rapport à la cause finale.

#23. — Ensuite (403a27), il conclut de ce qui a été dit que la considération de l'âme appartient au naturaliste. Cela, il le conclut à partir de la manière de définir. C'est pourquoi il fait ici deux considérations. D'abord, il prouve son propos. En second (403a29), il insiste sur les définitions. Il prouve son propos de la manière suivante. Les opérations et affections de l'âme sont des opérations et affections d'un corps, comme il a été montré. Or toute affection, quand on la définit, il faut mettre dans sa définition ce dont elle est une affection; car le sujet tombe toujours dans la définition d'une affection. Si donc des affections de la sorte n'appartiennent pas seulement à l'âme, mais aussi au corps, il faut de toute nécessité qu'on mette le corps dans leur définition. Or tout ce où il y a corps, ou matière, relève du naturaliste; donc, les affections de la sorte relèvent du naturaliste. En outre, celui à qui il appartient de traiter des affections, il lui appartient aussi de traiter leur sujet. C'est pourquoi désormais il appartient au naturaliste de traiter de l'âme «ou bien entière», absolument, «ou bien qui est de cette sorte», à savoir, celle qui est conjointe à un corps. Il ajoute cela parce qu'il était resté en doute si l'intelligence est une puissance conjointe à un corps.

#24. — Ensuite (403a29), il insiste sur les définitions. Comme, en effet, il montre que parmi les définitions des affections de l'âme, il y en a dans lesquelles on met la matière et le corps, et d'autres dans lesquelles on ne met pas la matière, mais seulement la forme, il montre que des définitions de la sorte sont insuffisantes. À ce propos, il investigate la différence que l'on trouve entre ces définitions. Parfois, en effet, on donne une définition dans laquelle il n'y a rien du côté du corps, par exemple, que la colère est un désir de vengeance; parfois, on assigne une définition dans laquelle il y a quelque chose du côté du corps ou de la matière, par exemple, que la colère est le réchauffement du sang autour du cœur. La première est dialectique, tandis que la seconde est naturelle, puisqu'on y met quelque chose du côté de la matière; c'est pourquoi elle relève du naturaliste. Celui-ci, en effet, à savoir, le naturaliste, assigne la matière, quand il dit que la colère

<sup>11</sup>«Aliquando superveniunt durae et manifestae passionēs, et homo non provocatur, neque timet.» Il y a un contresens à éviter ici. Les *passiones* qui surviennent ne sont pas des passions — le contexte est que justement on ne se fâche pas ni ne prenne peur —, mais des événements importants qui fourniraient normalement l'occasion de grandes passions.

<sup>12</sup>«Rationes in materia», qui traduit «λόγοι ἐνυλοί».



est le réchauffement du sang autour du cœur. L'autre, par contre, à savoir, le dialecticien, présente l'espèce et la notion<sup>13</sup>. Cela, en effet, à savoir, le désir de vengeance, est la notion de la colère.

#25. — Que par ailleurs la première définition soit insuffisante, cela apparaît manifestement. Car toute forme qui existe dans une matière déterminée, à moins qu'on mette sa matière dans sa définition, cette définition sera insuffisante; or cette forme, à savoir, «le désir de vengeance», est une forme qui existe dans une matière déterminée; aussi, tant qu'on ne met pas sa matière dans sa définition, il va de soi que la définition même est insuffisante. Aussi faut-il à la définition que l'on mette, dans la définition, que celle-ci, à savoir, la forme, existe dans une matière de telle sorte, à savoir, déterminée.

#26. — Ainsi nous avons trois définitions. L'une assigne l'espèce et la notion de l'espèce, et elle est seulement formelle, comme de définir une maison comme un abri contre vents, pluies et chaleurs. Une autre assigne la matière, comme de dire qu'une maison est un abri de pierres, de briques et de bois. Une autre encore assigne, c'est-à-dire met dans la définition, «l'une et l'autre», à savoir, la matière et la forme, en disant qu'une maison est un abri de tel aspect faite de tels matériaux, en vue de telles fins, à savoir, pour arrêter les vents, etc. C'est pourquoi il dit que l'«autre» définition, à savoir la troisième, dit «en cela», à savoir, en bois et en pierres, du côté de la matière, «l'espèce», c'est-à-dire, la forme, «en vue de cela», à savoir, pour arrêter les vents. Et ainsi, il embrasse la matière, quand il dit «en cela», et la forme, quand il dit «l'espèce», et la cause finale, quand il dit «en vue de cela»: les trois éléments sont requis à une définition parfaite.

#27. — Si maintenant on se demande laquelle de ces définitions est naturelle et laquelle non, on doit répondre que celle qui regarde seulement la forme n'est pas naturelle, mais logique. Celle, par contre, qui porte sur la matière, mais ignore la forme, n'est que naturelle. Personne, en effet, n'a à regarder la matière, sinon le naturaliste. Néanmoins, celle qui procède des deux, à savoir, de la matière et de la forme, est plus naturelle. De fait, les deux définitions relèvent de la science naturelle; mais l'une est imparfaite, à savoir, celle qui présente seulement la matière, tandis que l'autre est parfaite, à savoir, celle qui procède des deux. Car il n'y a personne qui regarde les affections non séparables de la matière, sinon le naturaliste.

#28. — Cependant, comme il y en a qui regardent autrement les affections de la matière, il montre qui ils sont et de quelle manière ils les regardent; il dit qu'il y en a trois. Il y en a un genre qui diffère du naturaliste en rapport au principe, même s'il regarde les affections pour autant qu'elles sont dans la matière; par exemple, l'artisan, qui regarde la forme dans la matière; leur différence est que son principe est l'art, tandis que le principe du naturaliste est la nature. Il y en a un autre genre qui regarde ce qui a son être dans une matière sensible, mais ne reçoit pas la matière sensible dans ses définitions; par exemple, le courbe, le droit et les qualités de la sorte, bien qu'elles aient leur être dans une matière, et qu'elles soient au nombre des choses qui ne s'en séparent pas pour leur être, le mathématicien, pourtant, ne détermine pas pour elles de matière sensible. La raison en est que certaines choses sont sensibles par leur quantité, et que les quantités préexistent aux qualités; aussi, le mathématicien ne s'intéresse qu'à ce qui relève absolument de la quantité, sans déterminer telle ou telle matière. Il y en a un autre genre qui regarde ce dont l'être n'est en une matière d'aucune façon, ou dont l'être peut aller sans matière; et lui, c'est le philosophe premier.

#29. — On doit noter que tout le motif<sup>14</sup> de la division de la philosophie se tire des définitions et de la manière de définir. La raison en est que la définition est le principe de la démonstration des choses, alors que les choses se définissent par leurs différences essentielles. Aussi, des définitions différentes des choses démontrent des principes essentiels différents, à partir desquels une science diffère d'une autre.

#30. — Ensuite (403b16), comme il semblait faire des digressions du fait qu'il insiste sur l'examen des définitions, il se ramène à sa matière propre, en disant qu'on doit retourner à la matière propre d'où est parti le discours, à savoir, que les affections de l'âme, comme l'amour, la crainte et les autres de la sorte, ne sont pas séparables de la matière naturelle des vivants, en tant qu'elles sont de

---

<sup>13</sup>*Ratio.*

<sup>14</sup>*Ratio.*

telle nature, à savoir, en tant qu'affections qui ne vont pas sans corps, et ne sont pas comme la ligne et le plan, c'est-à-dire la superficie, qui peuvent en raison se séparer de la matière naturelle. Si donc il en est ainsi, l'examen de ces choses regarde la science naturelle, et aussi celui de l'âme, comme il a été dit. En visant «celle-ci», à savoir l'âme, il est nécessaire, à présent, de recevoir les opinions des anciens, quels qu'ils soient, qui ont énoncé quelque chose à son sujet. Cela sera utile à deux fins. En premier, parce que ce qui a été bien dit par eux, nous le recevrons à notre aide. En second, parce que ce qui a été mal énoncé, nous l'éviterons.

### Leçon 3

#31. — Plus haut, le Philosophe a présenté un proème, dans lequel il a montré son intention, ce qu'il y a à faire et la difficulté de ce travail. Ici, il entreprend maintenant son traité selon l'ordre promis. Ce traité se divise en deux parties. En premier, en effet, il traite de la nature de l'âme d'après l'opinion des autres philosophes. En second (412a1), il en traite en rapport à la vérité; c'est ce qu'il fait au livre II. La première partie se divise en deux parties. En premier, en effet, il raconte les opinions des autres philosophes sur l'âme. En second (405b31), il enquête sur leurs opinions. La première partie se divise en deux. En premier, en effet, il montre à partir d'où les philosophes ont trouvé une voie pour investiguer sur l'âme. En second (403b28), il montre comment différents philosophes sont parvenus à différentes opinions à propos de l'âme.

#32. — Il dit donc, en premier, que le point de départ de notre question, c'est-à-dire de notre recherche, c'est de pointer tout ce qui semble bien appartenir en nature à l'âme. À ce propos, on doit savoir que lorsqu'on s'aperçoit que deux choses diffèrent quant à quelque chose de manifeste et quant à quelque chose de non manifeste, il est certain que c'est par le moyen de ce qui est manifeste qu'on viendra à la connaissance de ce qui ne l'est pas. C'est ce procédé qu'ont tenu les philosophes pour découvrir la nature de l'âme. C'est que les êtres animés diffèrent des êtres inanimés par ceci que les êtres animés ont une âme, tandis que les êtres inanimés n'en ont pas. Mais comme la nature de l'âme n'était pas manifeste, et qu'elle ne pouvait s'investiguer que par le moyen de différences manifestes entre les êtres animés et inanimés, les philosophes ont découvert celles-là et se sont efforcés d'après elles de parvenir à la connaissance de la nature de l'âme. Or ces différences manifestes entre les êtres animés et inanimés, il y en a deux, à savoir, sentir et se mouvoir. En effet, les êtres animés semblent bien différer des êtres inanimés surtout par le mouvement, à savoir par le fait qu'ils se meuvent d'eux-mêmes, et par le sens, c'est-à-dire par la connaissance. Aussi croyait-on que lorsqu'on saurait les principes de ces deux propriétés, on saurait ce qu'est l'âme. C'est pourquoi on a travaillé à connaître la cause du mouvement et de la sensation, de façon à connaître par elle la nature de l'âme; car on croyait que ce qui est cause du mouvement et de la sensation, c'est l'âme. En cela, tous les anciens philosophes se ressemblaient. Mais à partir de là, les anciens se sont divisés en différentes opinions. C'est que certains se sont efforcés de parvenir à la connaissance de l'âme par le mouvement, et d'autres par la sensation.

#33. — C'est pourquoi il montre leur diversité (403b28). En premier, celle de ceux qui enquêtaient sur la nature de l'âme à partir du mouvement. En second (404b8), celle de ceux qui enquêtaient là-dessus à partir de la connaissance, c'est-à-dire du sens. En troisième (404b27), celle de ceux qui enquêtaient sur sa nature à partir de l'un et l'autre<sup>15</sup>. Sur le premier point, on doit savoir que, pour ceux qui ont enquêté sur la nature de l'âme à partir du mouvement, il y avait une conception commune, à savoir, que si les êtres animés se mouvaient que l'âme serait moteur et mue<sup>16</sup>. La raison en est qu'ils pensaient que ce qui n'est pas mû ne peut pas mouvoir autre chose, c'est-à-dire que rien ne meut qui ne soit mû. Si donc c'est l'âme qui meut les êtres animés, et que rien ne meut autre chose qui ne soit lui-même mû, il est manifeste que l'âme est mue au plus haut point. C'est pour cela que les anciens naturalistes ont pensé que l'âme faisait partie des êtres qui sont mûs. Mais à partir de là sont sorties aussi différentes opinions.

<sup>15</sup>Marietti: *Tertio eorum qui inquirebant naturam eius ex utroque, ibi, «Quoniam autem et motivum...»* Léonine: omis.

<sup>16</sup>Léonine: *movens*. Marietti: *movens et mota*.

#34. — C'est pourquoi il donne en premier (403b31) l'opinion de Démocrite sur l'âme, disant qu'un philosophe ancien, prenant conscience que ce qui serait la nature de l'âme serait cela qui est mû au plus haut point et que d'être mû au plus haut point semble bien appartenir à la nature du feu, dit que l'âme elle-même «est du feu ou de la chaleur». Son opinion allait comme suit. Il n'admettait rien dans la réalité, sauf le sensible et le corporel; et il voulait que les principes de toutes choses soient des corps indivisibles, et infinis, qu'il appelait des atomes. Ces corps, il disait qu'ils étaient d'une nature unique, mais différaient entre eux par leur figure, leur position et leur ordre; ici, cependant, il n'est question que de la figure, car la différence qui va selon la figure est la seule dont on ait besoin. Cette différence de figure consiste à ce que certains étaient ronds, d'autres carrés, d'autres pyramidaux, et ainsi de suite. Il soutenait aussi qu'ils étaient mobiles, et jamais en repos, et il disait que le monde s'était fait à partir de la rencontre par hasard des atomes eux-mêmes. Que ces corps indivisibles soient mobiles, il donnait l'exemple des particules, qui se meuvent dans l'air, même sans aucune tempête, comme on le constate dans les portes dans les rayons du soleil. Aussi, comme les atomes sont beaucoup plus petits, du fait d'être indivisibles, tandis que les particules qui apparaissent dans les rayons sont divisibles, il appert manifestement qu'ils sont mobiles au plus haut point. En outre, parmi les figures, la figure ronde est plus apte au mouvement, étant donné qu'elle ne comporte pas d'angles par lesquels elle serait empêchée de se mouvoir; et on croyait que l'âme est mue au plus haut point, partant du fait qu'on pensait que c'est l'âme qui produit le mouvement chez les animaux; pour tout cela, enfin, parmi ces corps infinis, Démocrite disait que c'étaient les corps ronds qui constituent l'âme.

#35. — Leucippe aussi, son compagnon, fut de cette opinion. Il avait un signe à l'appui. C'est que Démocrite voulait que le terme de la vie, c'est-à-dire son essence, consiste dans la respiration, bien que cette essence ne soit pas suffisante, puisque tous les vivants ne respirent pas. À son avis, la respiration est nécessaire du fait que les particules rondes remplissent le corps — étant donné qu'elles sont d'après lui la cause du mouvement dans le corps de l'animal — et qu'elles sont en mouvement continu. Or «ce qui contient» nos corps les contracte avec l'air «et expulse», c'est-à-dire pousse à l'extérieur, celles de ces figures qui procurent aux animaux leur mouvement du fait de n'être jamais en repos; pour éviter que ces particules, une fois éventuellement tout à fait expulsées de nos corps, ne leur manquent, la respiration est nécessaire; par elle, en effet, se trouvent introduites d'autres particules et celles qui se trouvent à l'intérieur se trouvent empêchées de sortir par celles qui entrent par la respiration. Aussi, a-t-il dit, les animaux vivent aussi longtemps qu'ils peuvent faire cela, à savoir, respirer. On dit que la respiration est l'essence de la vie, du fait qu'elle garde les particules rondes elles-mêmes dans les corps des animaux et en envoie même d'autres à l'intérieur, pour éviter qu'à cause de celles qui sortent, qui se meuvent continuellement, le corps de l'animal ne défaille; la portée de ce signe est qu'il rend manifeste que l'âme, ce sont ces particules mêmes, lesquelles, certes, Démocrite a voulu de la nature du feu et cause de la chaleur.

#36. — En second (404a16), il présente l'opinion de certains Pythagoriciens, laquelle était semblable à l'opinion de Démocrite. En effet, ce que les Pythagoriciens disent de l'âme en comporte la même intelligence que ce que Démocrite lui-même en dit, bien que les Pythagoriciens ne s'accordent pas sur la même pensée. En effet, certains d'entre eux, en accord avec Démocrite, ont dit que l'âme consiste en des particules qui sont dans l'air, c'est-à-dire en des corps indivisibles et infinis, comme Démocrite le disait. D'autres, par contre, parmi les mêmes philosophes, n'ont pas dit que les corps indivisibles et mobiles sont eux-mêmes l'âme, mais c'est la vertu qui meut ces corps qu'ils appelaient âme. De cette opinion, il y a eu un certain Archelaüs, le philosophe que Socrate a eu comme maître, comme Augustin le raconte dans son traité *De la Cité de Dieu* (VIII, c. 2). La raison pour laquelle ils disaient que l'âme était des corps de cette sorte, on l'a dite (#32-33): c'est, comme il appert déjà, qu'ils voulaient que l'âme soit ce qui se meut le plus; aussi, comme ces corps paraissent se mouvoir continuellement, comme il en semble dans l'air, où ils se meuvent même en période de tranquillité, ils disaient que l'âme, ce sont ces corps.

#37. — Par la suite (404a20), il ramène à ces opinions comme à une espèce de sommaire l'opinion de plusieurs philosophes sur l'âme, disant que tous ceux qui, en définissant l'âme à partir du mouvement, ont dit qu'elle est ce qui se meut soi-même «se ramènent à la même chose», c'est-à-dire à la même intelligence que ce qui précède. Tous, en effet, ils s'accordent en cela qu'ils semblent bien avoir communément estimé que le mouvement est surtout et principalement un

propre de l'âme, que tout ce qui se meut est mû par l'âme, et que l'âme, elle, se meut par elle-même. La raison en était, comme on y a déjà fait allusion, qu'ils ont pensé communément que rien ne meut autre chose qui ne soit lui-même mû. Aussi, comme l'âme meut autre chose, ils croyaient que l'âme surtout et principalement, se meut.

#38. — En troisième (404a25), il présente l'opinion d'Anaxagore sur la nature de l'âme. En premier, il présente en quoi Anaxagore s'accordait avec les précédents, disant qu'Anaxagore, comme n'importe qui d'autre qui a dit que c'est l'intelligence qui meut toutes choses, dit que c'est l'âme qui meut toutes choses, comme eux aussi le disent. Mais il en diffère en ce qu'il ne veut pas que tout ce qui meut autre chose se meuve aussi lui-même; c'est pourquoi il a dit qu'il existe une intelligence séparée et simple qui meut les autres choses tout en restant sans mouvement; et il dit qu'il est de la nature d'une pareille chose d'être l'âme. Aussi, de là a surgi l'erreur de quelques-uns, qui disaient que l'âme est de nature divine. Ainsi donc appert en quoi il s'accordait avec ses devanciers, à savoir, en ce qu'il a dit que l'âme est un moteur. Mais il différait en cela qu'il a dit que l'âme ne se meut pas, ce dont les autres disaient le contraire. En effet, il différait de Démocrite dans la façon d'entendre l'intelligence.

#39. — C'est pourquoi, il présente cette différence (404a27). Il présente en premier l'opinion de Démocrite, disant que «celui-là», à savoir, Démocrite, a dit qu'«absolument», c'est-à-dire partout et universellement, l'intelligence et l'âme sont la même chose. La raison en est que Démocrite croyait qu'il n'y avait rien d'autre dans le monde que les choses sensibles; comme il n'y avait rien d'autre, dans le monde, que des choses sensibles, il disait en cohérence qu'il n'y avait dans l'âme aucune faculté d'appréhension autre que sensitive. Aussi fut-il de l'opinion qu'il n'y avait aucune vérité déterminée en rapport aux choses, et qu'on ne connaît rien déterminément, et que tout ce qui nous semble est vrai: et que n'était pas plus vrai ce que l'un pense d'une chose que ce que pense un autre de la même chose, au même moment. C'est de cela que s'ensuivait qu'il prétendait que les contradictoires sont vraies en même temps. La raison en est que lui-même, comme on l'a dit, n'utilisait pas l'intelligence qui porte sur la vérité, c'est-à-dire grâce à laquelle l'âme intellige les choses intelligibles, mais seulement la faculté de sensation; rien donc ne serait connu, sinon du sensible, comme il n'admettait rien dans la réalité sinon le sensible. Aussi, comme les sensibles sont dans un mouvement et un flux continu, il est venu à penser qu'aucune vérité déterminée n'était dans les choses. Et comme il n'est pas parvenu à connaître que l'intelligence est une puissance «qui porte sur la vérité», c'est-à-dire dont l'objet est le vrai lui-même, et dépasse toutes les autres puissances de l'âme, mais il a admis seulement les puissances sensibles de l'âme; c'est pourquoi, communément et indifféremment, il dit que «l'âme et l'intelligence sont la même chose», et il dit que l'intelligence se transforme avec le changement de l'individu. Pour cette raison, il approuve Homère, qui a dit, «que Hector gisait avec un autre esprit», c'est-à-dire qu'en raison de sa transformation, son intelligence était transformée, qu'il pensait autre chose vaincu qu'il ne pensait vaincu.

#40. — En second (404b1), il montre en quoi différait Anaxagore de Démocrite. À ce sujet, il fait deux considérations. En premier, il présente l'opinion d'Anaxagore. En second (404b5), il la réproouve. Il dit donc, en premier, qu'Anaxagore parle de l'âme de manière plus difficile, et qu'il prouve encore moins à son sujet. En effet, Anaxagore lui-même dit souvent que l'intelligence est la cause du fait de bien agir, c'est-à-dire de la bonne action. Ailleurs, cependant, c'est-à-dire en d'autres lieux, il dit que cette intelligence, à savoir, celle qui est cause de la bonne action, et l'âme sont la même chose. Cela ressort du fait qu'il se voit bien que l'âme appartient à tous les animaux, tant aux vils qu'aux honorables, et tant aux grands qu'aux petits. Aussi, comme, il dit qu'il y a en tous ceux-là intelligence, il se trouve manifestement à dire que l'âme et l'intelligence sont la même chose.

#41. — En second (404b5), il montre qu'il y a de la contrariété dans une acception de l'intelligence à la manière d'Anaxagore, à savoir, dans le fait qu'il dit parfois que l'intelligence n'est pas la même chose que l'âme et parfois qu'elle et l'âme sont la même chose; ce sont là des contradictoires<sup>17</sup> et elles ne peuvent tenir ensemble. Il le prouve comme suit. Il va de soi que de bien agir est le propre de l'intelligence en rapport à la prudence du parfait, puisque bien agir appartient à la prudence. Si donc l'intelligence qui est cause de la bonne opération était la même chose que l'âme, il s'ensuivrait

<sup>17</sup>Léonine: *quae sunt contrarie*. Marietti: *quae sunt contradictoria*.

que l'intelligence prudente serait la même chose que l'âme. Or cela est faux, puisque l'âme appartient à tous les animaux, tandis que l'intelligence, dite en rapport à la prudence, semble bien n'appartenir non seulement pas à tous les animaux, mais même pas à tous les hommes. Donc, elle n'est pas la même chose que l'âme.

#42. — Ensuite (404b7), il conclut que tous ceux qui ont regardé l'âme à partir du mouvement, c'est-à-dire à partir du fait de se mouvoir par soi-même, ont pensé que l'âme est ce qui se trouve le plus mû, comme il appert des opinions déjà citées.

#### *Leçon 4*

#43. — Plus haut, le Philosophe a montré comment certains sont venus à la connaissance de l'âme en passant par le mouvement; ici, maintenant, il montre comment d'autres sont venus à la connaissance de l'âme en passant par la sensation, c'est-à-dire, par la connaissance. À ce sujet, il fait deux considérations. En premier, en effet, il montre en quoi se sont accordés les philosophes qui ont traité de l'âme à partir de la sensation. En second (404b11), ensuite, en quoi ils diffèrent. Il dit donc en premier que tous ceux qui sont venus à la connaissance de l'âme en partant du fait de connaître et de sentir, c'est-à-dire en passant par la connaissance et la sensation, se sont accordés à dire que l'âme procède des principes; ces principes, certains « les faisaient », c'est-à-dire soutenaient qu'ils étaient, plusieurs, tandis que d'autres soutenaient qu'il n'y en avait qu'un. Ce qui, par ailleurs, les motivait à soutenir que l'âme est constituée des principes, c'est que les anciens philosophes, comme forcés par la vérité même, voyaient d'une certaine façon la vérité en rêve. Cette vérité, c'est que la connaissance se fait moyennant, chez celui qui connaît, une ressemblance de la chose connue. Toutefois, les anciens philosophes ont pensé qu'il faut que, chez celui qui connaît, la ressemblance de la chose connue se rapporte à son être naturel, c'est-à-dire<sup>18</sup> se rapporte à l'être même qu'elle a en elle-même; en effet, ils disaient qu'il fallait que le semblable soit connu par le semblable; aussi, à ce qu'ils soutenaient, si l'âme connaît toutes choses, il faut qu'elle détienne avec toutes choses une ressemblance qui se rapporte à leur être naturel. C'est qu'ils n'ont pas su distinguer la façon suivant laquelle une chose se trouve dans l'intelligence, ou dans l'œil, ou dans l'imagination<sup>19</sup>, et celle suivant laquelle une chose est en elle-même. Aussi, comme ce qui relève de l'essence d'une chose est principe de cette chose, et comme celui qui connaît des principes de la sorte connaît la chose même, ils ont soutenu que du fait que l'âme connaît toutes choses, elle serait constituée des principes des choses. Cette affirmation était commune à tous.

#44. — Mais ils se sont diversifiés en ce qu'ils différaient quant aux principes qu'ils présentaient. En effet, tous ne présentaient pas les mêmes principes; au contraire, tel en énumérait plusieurs, tel autre un seul, tel tel, tel autre tel autre. Ils diffèrent quant à partir de quels principes ils soutiennent que l'âme est constituée.

#45. — Aussi, par la suite (404b11), il présente de quelle façon ils diffèrent. Et en premier, il présente l'opinion d'Empédocle, et dit que les anciens philosophes qui ont abordé l'âme par la sensation disent qu'elle est constituée des éléments. Ceux, donc, qui font unique le principe disent que ce principe unique est l'âme. Et ceux qui en énumèrent plusieurs, disent qu'elle est composée de ceux-là. Par exemple, Empédocle dit que l'âme est faite de tous les éléments, et il appelle âme chacun d'eux. À ce sujet, on doit savoir qu'Empédocle a posé six principes: quatre matériel, à savoir la terre, l'eau, l'air et le feu, et deux actifs et passifs, à savoir la querelle et l'amitié. C'est pourquoi, du fait qu'il soutenait que l'âme connaît toutes choses<sup>20</sup>, il a dit que l'âme — et le sens<sup>21</sup> — est constituée de principes du type qu'il posait. Pour autant, en effet, qu'elle est de terre, nous connaissons la terre; et pour autant qu'elle est d'éther, c'est-à-dire d'air, nous connaissons l'air; et d'eau, l'eau; tandis que le feu lui devient manifeste à partir du feu dont elle est aussi constituée. De

<sup>18</sup>Léonine: *et*. Marietti: *hoc est*.

<sup>19</sup>Léonine: *in oculo*. Marietti: *in oculo vel imaginatione*.

<sup>20</sup>Marietti: *omnia cognoscere*. Léonine: *ex principiis componi*.

<sup>21</sup>*Dixit animam esse ex huiusmodi principiis...* Léonine: *que ponebat, et sensum*. Marietti: *quae ponebat*.

même, nous connaissons la concorde par la concorde et nous connaissons la discorde par la triste discorde. Il ajoute là *triste*, parce qu'Empédocle a composé ses livres en mesure.

#46. — En second (404b16), il présente l'opinion de Platon, et dit que Platon aussi fait l'âme à partir des éléments, c'est-à-dire dit que l'âme est constituée des principes. Et que cela soit vrai, à savoir que Platon dise que l'âme est composée des principes des choses, il le prouve par trois dires de Platon. Le premier est ce qu'il dit dans le *Timée*. Là, en effet, il dit qu'il y a deux éléments ou principes des choses, à savoir, le même et l'autre<sup>22</sup>. Car il y a une nature qui reste toujours pareille, et qui est simple, comme sont les êtres immatériels; et cette nature, il l'appelle *le même*. Mais il y a aussi une autre nature qui ne demeure pas toujours pareille, mais est susceptible de transformation et de division, comme sont les êtres matériels, et celle-là, il l'appelle *l'autre*. Et il dit que l'âme est composée de ces deux-là, à savoir du même et de l'autre; non pas qu'ils soient dans l'âme, ces deux-là, comme des parties, mais qu'ils servent d'intermédiaires, puisque la nature de l'âme rationnelle est inférieure et moins bonne, en rapport aux natures supérieures et tout à fait immatérielles, et qu'elle est plus noble et supérieure, quant aux natures matérielles et inférieures.

#47. — La raison en était, comme on a dit (#43), que le semblable est connu par le semblable. Aussi, si l'âme connaît toutes choses, et que le même et l'autre sont leurs principes, Platon soutenait que l'âme est composée de ces deux principes de la manière dont on l'a dit. Ainsi, en tant qu'elle participe à la nature de l'identité, elle peut connaître les choses qu'il tient pour *mêmes*, et en tant, par contre, qu'elle est de la nature de ceux qu'il appelle *autres*, elle est à même de connaître l'autre, à savoir, les êtres matériels. Aussi se sert-il de la connaissance. Car quand l'âme recueille genres et espèces, alors il dit qu'elle se représente le même, ou l'identité. Tandis que lorsqu'elle assume des différences et des accidents, elle découvre l'altérité. Ainsi donc, il devient manifeste comment Platon, dans le *Timée*, dit que l'âme est composée de principes.

#48. — Le second dire de Platon par lequel se montre qu'il a dit que l'âme est constituée des principes, Aristote le présente ensuite (404b18).

Là, il montre, d'une manière semblable, que l'âme est constituée des principes. À ce sujet, on doit savoir que Platon a soutenu que les êtres intelligibles étaient par soi subsistants et séparés, et qu'ils étaient toujours en acte, et qu'ils étaient cause de leur connaissance et de leur être pour les choses sensibles. Aristote, quant à lui, dans l'idée d'éviter pareil inconvénient, a été forcé d'établir un intellect agent. Ainsi, il s'ensuivait de la position de Platon que, dans la mesure où des choses se trouvent abstraites par l'intelligence<sup>23</sup>, elles sont des êtres par soi subsistants et en acte. Or nous disposons de deux modes d'abstraction par l'intelligence: l'un va des particuliers aux universels; par l'autre, nous abstrayons les êtres mathématiques des sensibles. Ainsi, Platon se voyait par là forcé d'établir trois subsistants, à savoir, sensibles, mathématiques et universels, qui seraient cause, et par la participation desquels les choses sensibles et mathématiques aussi existeraient.

#49. — Platon soutenait aussi que les nombres étaient la cause des choses. Il faisait cela parce qu'il n'a pas su distinguer entre l'un qui se convertit avec l'être et l'un qui est principe du nombre, pour autant qu'il est une espèce de la quantité. De cela, il s'ensuivait que, comme il établissait l'universel séparé comme cause des choses, et les nombres comme essence des choses, que des universels de la sorte seraient eux-mêmes constitués des nombres. Il disait, en effet, que les principes de tous les êtres étaient une espèce et un nombre spécifique, qu'il appelait spécifique en tant que composé d'espèces. En effet, il réduisait le nombre lui-même, en tant que présent dans les principes et les éléments, à l'unité et la dualité. Car, comme de l'un même rien ne pourrait sortir, il a été nécessaire d'assujettir à l'un lui-même une nature, moyennant laquelle la multitude pourrait être produite: c'est celle-là qu'il a appelée dualité.

#50. — Ensuite, il ordonnait ces trois-là d'après l'ordre de leur matérialité. Comme, en effet, les choses sensibles sont plus matérielles que les mathématiques, et les universelles plus immatérielles que les mathématiques, il a établi en premier les sensibles; au-dessus, il a mis les mathématiques; et au-dessus, les universelles séparées et les idées, qui diffèrent des mathématiques, parce que, dans les mathématiques, il y a dans une espèce unique pour les choses qui diffèrent en nombre,

<sup>22</sup>*Idem et diversum*. Voir *Timée*, 35a ss.: «... τῆς τε ταύτου φύσεως καὶ τῆς τοῦ ἐτέρου.»

<sup>23</sup>*Per intellectum* Omis par l'édition Léonine.

tandis que, dans les idées et les substances séparées, on n'en trouve pas d'une même espèce qui diffèrent en nombre: pour une espèce unique, en effet, il a établi une idée unique. Et ces idées, il dit qu'elles sont faites des nombres, et que c'est d'après les nombres, en elles, que procèdent les natures des choses sensibles, lesquelles sont faites de longueur, de largeur et de profondeur. Et c'est pourquoi il a dit que l'idée de longueur est la première dualité — car la longueur va de l'un à l'un, à savoir, du point au point. Que celle de largeur est la première trinité — car la figure triangulaire est la première des figures planes. Et il a dit que l'idée de profondeur, qui contient la longueur et la largeur, est la première quaternité — en effet, la première figure des corps est la pyramide, qui comporte quatre angles. Aussi, comme Platon admettait une âme sensible, il a établi une âme séparée pour être sa cause; et celle-ci, comme les autres substances séparées et idées, il a dit qu'elle était faite de nombres, à savoir, d'unité et de dualité, qu'il soutenait être les principes des choses.

#51. — En troisième (404b21), il présente le troisième dire de Platon par lequel apparaît qu'il avait dit que l'âme est composée des principes. Platon, en effet, a établi les nombres, comme on l'a dit, comme espèces et principes des choses. Aussi, en parlant de l'âme, il a soutenu qu'elle parvenait à la connaissance des êtres pour autant qu'elle était composée de leurs principes, à savoir, des nombres, et que toutes ses opérations procédaient d'eux. Nous trouvons en effet dans l'âme différentes puissances en vue de l'appréhension des êtres, à savoir, l'intelligence, la science, l'opinion et le sens. Il dit donc que l'âme tient l'intelligence et son opération de l'idée d'unité, parce qu'il y a en elle la nature de l'unité; en effet, l'intelligence saisit l'un par une seule appréhension. De même, elle tient la science de la première dualité; car la science va de l'un à l'un, à savoir, des principes à la conclusion. Puis elle tient l'opinion de la première trinité, car l'opinion va d'un à deux, puisqu'elle va de principes à une conclusion, avec crainte de l'autre; il y a ainsi là trois choses: un principe, et deux conclusions, l'une conclue et l'autre crainte. Enfin, l'âme tient le sens de la première quaternité, car la première quaternité est l'idée du corps, qui consiste en quatre angles, comme on l'a dit: or le sens porte sur les corps. Comme donc toutes choses se connaissent par ces quatre-là, à savoir, par l'intelligence, la science, l'opinion et le sens, et qu'il dit que l'âme tient ces puissances du fait qu'elle participe à la nature de l'unité, de la dualité, de la trinité et de la quaternité, il manifeste qu'il a dit que l'âme séparée, qu'il a établie comme idée de cette âme, est composée des nombres, qui sont les principes et les éléments des choses. Et ainsi il appert que Platon a dit que l'âme est composée des principes.

#52. — Ensuite (404b27), il souligne qu'il y a aussi eu des philosophes qui sont venus à la connaissance de l'âme à partir à la fois du mouvement et du sens, c'est-à-dire de la connaissance, et il dit ceci: comme l'âme leur semblait être à la fois motrice par soi et cognitive, ils ont composé les deux choses et ont défini l'âme à partir des deux, à savoir, à partir du mouvement et de la connaissance, disant que l'âme est un nombre qui se meut lui-même. Par *nombre*, ils introduisaient la puissance cognitive, parce que, comme on l'a établi plus haut, ils disaient que l'âme tenait la capacité de connaître<sup>24</sup> les choses du fait qu'elle participait à la nature du nombre spécifique, ce qui provenait de l'opinion de Platon, tandis que par *se mouvoir soi-même*, ils introduisaient la puissance motrice dans l'âme.

## Leçon 5

#53. — Dans ce qui précède, Aristote a montré en quoi les anciens philosophes s'accordaient quant à leur considération de l'âme, à savoir, en ce que l'âme est principe de mouvement et de connaissance. Dans la partie qui suit, il montre de quelle manière les philosophes mentionnés ont divergé sur ce fond commun. Par ailleurs, cette partie se divise en trois autres. En premier, il présente la racine de la diversité entre les philosophes quant à la considération de l'âme. En second (405a5), il fait l'énumération en détail de cette diversité. En troisième (405b11), il rassemble et exploite ce que l'on doit regarder parmi ces différences. Or la racine de la diversité entre les philosophes dans la considération de l'âme, c'est qu'ils attribuaient l'âme aux principes, comme on l'a dit (#43-44). C'est pourquoi, d'après la différence entre les philosophes mentionnés quant à la considération des

<sup>24</sup>Léonine: *cognitionem*. Marietti: *vim cognoscitivam*.

principes, il s'ensuit aussi une différence entre eux dans la considération de l'âme. Car les philosophes mentionnés, bien qu'ils soutiennent tous que l'âme soit composée des principes, ne s'accordent cependant pas sur ce que l'âme soit composée des mêmes principes: au contraire, autant ils diffèrent sur les principes, autant ils diffèrent aussi sur la considération de l'âme.

#54. — Ils diffèrent sur les principes sous deux aspects. En premier, quant à la substance des principes, à savoir, «quels» ils sont; en second, quant à leur nombre, à savoir, «combien» ils sont. Quant à leur substance, par ailleurs, parce que certains introduisaient des principes corporels, ceux qui ont introduit le feu, ou l'eau, ou l'air, tandis que d'autres des principes incorporels et immatériels, comme ceux qui ont introduit les nombres et les idées; par ailleurs, d'autres encore ont mêlé les deux, comme les Platoniciens, qui ont introduit des principes sensibles et des principes séparés. Ensuite, ils diffèrent sur leur nombre, c'est-à-dire sur leur quantité, car certains ont introduit seulement un premier principe unique — l'un a imposé l'air, un autre le feu, comme Héraclite —, tandis que d'autres ont énuméré plusieurs premiers principes, comme Empédocle, qui a imposé quatre éléments. Puis, en rapport à ces suppositions sur les principes, ils leur ont par suite assigné l'âme, car ceux qui introduisaient des principes matériels, ont dit que l'âme en était composée, comme Empédocle, et pareillement ceux qui imposaient des principes immatériels, comme Platon. Bref, tous ont pensé que l'âme est ce qui est le plus moteur.

#55. — Par suite (405a5), il fait l'énumération en détail de la diversité entre les philosophes. On doit toutefois savoir que, parmi ceux qui soutenaient qu'un corps unique soit principe des choses, personne n'a daigné apporter la seule terre; plutôt, certains ont imposé le feu comme premier principe, d'autres l'air, d'autres l'eau, mais personne n'a imposé la terre, sauf celui qui a soutenu que les quatre éléments étaient tous premier principe. La raison en est que la terre, en raison de sa grossièreté, semblait bien plutôt être composée des principes qu'être elle-même principe. Aussi Aristote fait-il trois considérations dans cette partie. En premier, en effet, il présente l'opinion de ceux qui ont soutenu que le premier principe et l'âme, c'était le feu, et ce qui a rapport au feu; en second (405a21), il présente l'opinion de ceux qui ont soutenu que le premier principe et l'âme, c'est l'air; en troisième (405b1), il présente l'opinion de ceux qui ont soutenu que c'est l'eau le premier principe et l'âme.

#56. — Sur le premier point, on doit savoir que, du fait d'attribuer à l'âme d'être motrice et cognitive, il a semblé à certains que l'âme est ce qu'il y a de plus moteur et de plus cognitif; or comme il leur semblait que ce qui est le plus subtil serait aussi le plus moteur et cognitif, ils ont affirmé que l'âme est le feu, lui qui parmi les corps est plus subtil et actif. Cependant, quoique plusieurs étaient de cette opinion et pensaient ainsi que l'âme c'est le feu, Démocrite a soutenu cela avec plus de subtilité et de raison, «en précisant le pourquoi de l'une et l'autre chose», c'est-à-dire qu'il a exprimé davantage la raison du mouvement et de la connaissance. Il voulait en effet, comme on l'a dit (#34), que toutes choses soient composées d'atomes. Or bien que, d'après lui, des atomes de la sorte étaient le principe de toutes les choses, il voulait néanmoins que les atomes de figure ronde soient de la nature du feu; aussi disait-il que l'âme est composée des atomes de figure sphérique. Il soutenait qu'en tant que ce sont les premiers principes, ils détiennent la faculté de connaître<sup>25</sup>, et qu'en tant que ronds, ils détiennent la faculté de mouvoir<sup>26</sup>. C'est pourquoi, dans la mesure où l'âme était composée de corpuscules ronds indivisibles, ils affirmait qu'elle connaît et meut toutes choses. Aussi, en soutenant que les corps ronds étaient de la nature du feu, il s'accordait avec eux que l'âme soit de la nature du feu.

#57. — Par suite (405a13), il présente l'opinion d'Anaxagore, qui s'accordait avec ceux qui précèdent sur le fait de lui attribuer, à l'âme, c'est-à-dire, la faculté de connaître et de mouvoir. Cependant, parfois, il paraît dire que l'âme et l'intelligence sont autre chose, comme on l'a dit plus haut (#38-40), mais parfois aussi, il use de l'une et l'autre, à savoir, de l'âme et de l'intelligence, comme si elles étaient une seule nature. En effet, il affirmait que l'âme est motrice et cognitive; aussi, comme il soutenait que l'intelligence meut et connaît toutes choses, il prenait pour la même chose l'âme et l'intelligence. Mais il différait des autres en cela que Démocrite soutenait que l'âme

---

<sup>25</sup>*Rationem cognoscendi.*

<sup>26</sup>*Rationem movendi.*



est de nature corporelle, car composée de principes matériels, tandis qu'Anaxagore affirme que l'intelligence est «simple», pour exclure la diversité dans son essence, «non mixte», pour exclure sa composition avec autre chose, «et pure», pour exclure son altération<sup>27</sup> par autre chose. Toutefois, il assigne le fait de se mouvoir et de connaître au même principe, à savoir, à l'intelligence; en effet, l'intelligence tient de sa nature d'être capable de connaître, et elle détient aussi la capacité de mouvoir, car il affirme, comme on l'a dit, que l'intelligence meut toutes choses.

#58. — Par la suite, il présente l'opinion d'un philosophe, à savoir, Thalès. Celui-ci s'accorde avec les précédents sur ce point seulement qu'il dit lui aussi que l'âme, c'est ce qui détient la puissance de mouvoir. Thalès fut l'un des sept sages et, alors que tous les autres s'occupaient de choses morales, lui seul se consacra à l'investigation des choses naturelles; il se trouve ainsi le premier philosophe de la nature. C'est pourquoi il dit: «entre les choses dont on se souvient», à savoir, ces affirmations comme quoi l'eau serait le principe de toutes les choses. Aussi, comme les principes ou semences de tous les êtres animés sont humides, Thalès a voulu que le principe de toutes les choses serait ce qui est le plus humide; et puisque l'eau est de cette nature, il a dit que c'est l'eau le principe de toutes les choses. Cependant, il n'a pas développé son opinion jusqu'à dire que l'âme est de l'eau; il a dit plutôt que l'âme, c'était ce qui détient la puissance de mouvoir. Aussi, étant donné que certaine pierre, la magnétite, fait se mouvoir le fer, il a dit qu'elle a une âme. On range donc Anaxagore et Héraclite<sup>28</sup> avec ces façons de parler, non parce qu'ils disent que l'âme, c'est le feu, mais parce qu'ils disent que l'âme, c'est ce qui a la nature du mouvement<sup>29</sup> et de la connaissance, comme l'a dit Anaxagore, ou la nature du mouvement seulement<sup>30</sup>, comme l'a dit Héraclite<sup>31</sup>.

#59. — Ensuite (405a21), il présente les opinions de ceux qui disent que l'air est le premier principe et l'âme. Il y en a trois. En premier, il présente l'opinion de Diogène, qui voulait que l'air soit le principe de toutes choses, et soit le plus ténu de tous les corps. Aussi, il a encore dit que l'âme, c'est l'air, et que c'est pour cela qu'elle détient la puissance de connaître et de mouvoir. Elle détient la puissance de connaître, bien sûr, du fait que l'air, à son avis, est le principe de toutes choses. Étant donné, en effet, que la connaissance se fait par le moyen de quelque chose de semblable, comme on l'a dit (#43), il fallait que si l'âme devait tout connaître, elle soit composée des principes de toutes choses. Par ailleurs, elle détient la puissance de mouvoir du fait que l'air est le plus ténu de tous les corps et, pour cette raison, le plus mobile.

#60. — En second (405a25), il présente l'opinion d'Héraclite. Celui-ci ne disait pas absolument<sup>32</sup> que le principe des choses c'est l'air, mais que c'est quelque chose de lié à l'air, à savoir, la vapeur, qui est quelque chose d'intermédiaire entre l'air et l'eau. En effet, il n'a pas soutenu l'eau ou le feu ou l'air<sup>33</sup> comme principe des choses, mais un intermédiaire, parce qu'il n'admettait que des êtres matériels; aussi a-t-il voulu que le principe des choses, ce soit ce qui serait davantage éloigné de la contrariété. Il lui semblait que c'était la vapeur; c'est pourquoi, pour ce motif, il a voulu aussi que l'âme ce soit la vapeur, parce qu'il disait que ce serait ainsi que l'âme détiendrait le plus de puissance de connaître et de mouvoir. En effet, il a été de l'opinion que toutes choses se trouvaient en un continuel flux, et que rien ne restait stable un moment, et qu'on ne pouvait énoncer aucune affirmation déterminée. Aussi, comme la vapeur se trouvait, entre toutes les choses, ce qu'il y a de plus fluide, il a dit qu'elle est le principe de toutes les choses. Il a dit aussi qu'elle est l'âme. Il a dit encore que l'âme a ainsi la puissance de connaître, du fait qu'elle est principe, et celle de mouvoir, du fait qu'elle est fluide et ce qu'il y a de plus incorporel.

#61. — En troisième (405a29), il présente l'opinion d'Alcméon, qui s'accordait avec les précédents quant au mouvement seulement, du fait qu'il disait que l'âme est ce qu'il y a de plus mobile. Pour la

<sup>27</sup>Léonine: *adulterationem*. Marietti: *additionem*.

<sup>28</sup>Léonine et Marietti: *Thales*.

<sup>29</sup>Léonine: *motus*. Marietti: *sensus*.

<sup>30</sup>Léonine: *motus tantum*. Marietti: *motus*.

<sup>31</sup>Léonine et Marietti: *Thales*.

<sup>32</sup>Marietti: *simpliciter*. Léonine: *omis*.

<sup>33</sup>Léonine: *aquam seu aerem*. Marietti: *aquam seu ignem vel aerem*.

raison qu'elle est toujours en mouvement, elle s'assimile aux immortels, à savoir, aux corps célestes; aussi, il la dit immortelle, comme les corps célestes, et de la nature céleste et divine<sup>34</sup>, elle-même toujours en mouvement, comme pour la lune, et le soleil, et les autres astres, qui sont toujours en mouvement et sont immortels<sup>35</sup>. À son avis, en effet, de même que le mouvement cause l'immortalité en eux, de même aussi il la cause en l'âme, qui est de la nature la plus mobile.<sup>36</sup>

#62. — Ensuite (405b1), il présente l'opinion de ceux qui ont soutenu que l'eau est le premier principe de toutes choses. En effet, il y a eu de grossiers disciples et partisans de Thalès qui, comme on l'a dit (#58), ont voulu rapporter le principe d'une chose au principe de la nature entière. Eux aussi voyaient que le principe de tous les vivants est l'humide; aussi pensaient-ils que, de la même façon, le principe de toutes choses est l'humide. Comme donc l'eau est l'élément le plus humide, parmi les autres, ils ont dit qu'elle est le principe de toutes les choses; jusque là, ils ont suivi leur maître, à savoir, Thalès<sup>37</sup>. Cependant, ils ont divergé en ceci que Thalès, même s'il soutenait que l'eau est le principe de tout, n'a quand même pas dit que l'âme est l'eau; il a dit, plutôt, qu'elle est la puissance de mouvoir, comme on a dit. Mais eux, à compter comme grossiers, ont dit que l'âme, c'est l'eau, comme Hippon. Celui-ci, en effet, s'attaquait à certains qui disaient que l'âme, c'est le sang, du fait que le sang n'est pas le géniteur, c'est-à-dire la semence, des êtres animés, dont eux disaient que c'était la première âme; cela, ils l'attribuaient à l'eau, à cause de son humidité.

#63. — Par la suite (405b5), il présente l'opinion d'un philosophe, regardant l'âme surtout quant à la connaissance, a parlé encore plus grossièrement d'elle: il a prétendu qu'elle est le sang. La raison en est que chez l'animal il n'y a pas de sens sans sang; et c'est pourquoi, comme l'âme est le principe de la connaissance, il a dit qu'elle est le sang, sans lequel il n'y a pas de sensation chez l'animal; les parties exsangues, en effet, comme les os, les ongles, les dents, sont privées de sensation. Pourtant les nerfs, tout à fait privés de sang, sont ce qu'il y a de plus sensible. C'est Critias qui a dit cela.

#64. — On pourrait demander pourquoi, dans l'examen de l'âme, il ne fait pas mention de la terre comme des autres éléments; aussi s'en excuse-t-il comme suit (405b8). On a tenu sur l'âme les mêmes opinions que sur les principes. Or la terre *n'a eu aucun juge*, c'est-à-dire, personne n'a jugé qu'elle est un principe; par conséquent, personne n'a dit que l'âme est la terre, sauf quand éventuellement on a dit, comme Empédocle, que l'âme se compose de tous les principes ou, comme Démocrite, qu'elle est tous les principes.

#65. — Ensuite (405b11), il épilogue et, à partir de tout ce qu'il a dit, arrête son intention. Et d'abord quant aux principes. En second (405b23), quant aux contrariétés qu'il y a dans les principes mêmes. Pour ce qui est, donc, des principes mêmes, du fait qu'on attribuait à l'âme ces trois caractéristiques: elle est ce qu'il y a de plus ténu, elle est ce qui peut connaître, et elle est ce qui peut mouvoir; ces trois caractéristiques, à savoir, la sensation, le mouvement et l'incorporéité, on les réduit au principe. En effet, on dit que le principe, c'est ce qui est simple. De plus, le principe tient de lui-même qu'il puisse connaître, du fait que, comme on l'a dit (#43; 59), le semblable se connaît par le semblable; aussi disait-on que l'âme se compose des éléments, ou est les éléments, parce qu'on disait que le semblable se connaît par le semblable, sauf Anaxagore, qui soutenait une intelligence pure<sup>38</sup>. De plus, comme le principe est ce qu'il y a de plus ténu, on disait qu'il est ce qui peut le plus mouvoir; et comme l'âme connaît toutes choses on dit qu'elle se compose de tous les principes. Cela, tous le disent, car ce qu'ils soutiennent sur les principes, ils le soutiennent aussi sur l'âme. Ainsi, quiconque soutient une cause ou un unique principe et élément dit que l'âme est cette chose unique, comme il appert déjà: par exemple, le feu, ou l'air, ou l'eau. Tandis que ceux qui

<sup>34</sup>Marietti: *et sic esse de natura caelesti et divina*. Léonine: omis.

<sup>35</sup>Léonine: *et huiusmodi, immortalia sunt*. Marietti: *et huiusmodi, quae semper moventur et immortalia sunt*.

<sup>36</sup>Marietti: *Nam secundum eum, sicut motus causat in eis immortalitatem, ita et in anima quae naturae mobilissimae est*. Léonine: omis.

<sup>37</sup>Léonine: *secuti sunt Thales*. Marietti: *secuti sunt magistrum suum, scilicet Thaletem*.

<sup>38</sup>*Intellectum immixtum*.

soutiennent qu'il y a plusieurs principes, ceux-là affirment pareillement que l'âme est ces plusieurs principes, ou qu'elle s'en compose.<sup>39</sup>

#66. — Il a dit que tous s'accordent en ceci qu'ils disent que l'âme se compose des principes du fait qu'il faut que le semblable se connaisse par le semblable, sauf un, à savoir, Anaxagore. C'est pourquoi (405b19) il montre comment celui-ci diffère de ceux-là, comme suit: seul Anaxagore a dit que l'intelligence est impassible et n'a rien de commun à quoi que ce soit, c'est-à-dire, n'est semblable à rien de ce qu'elle connaît. De quelle manière toutefois l'intelligence connaît, Anaxagore ne l'a pas dit et ce n'est pas manifeste non plus à partir de ce qu'il a dit.

#67. — En conséquence (405b23), il arrête son intention quant aux contrariétés qui résident dans les principes mêmes, comme suit: certains soutiennent pour les choses des principes contraires et, comme Empédocle, ils constituent l'âme de principes contraires. Accordant aux éléments<sup>40</sup>, en effet, la chaleur, la froideur, l'humidité et la sécheresse, il accorde aussi que ces contrariétés appartiennent à l'âme. En effet, il a dit que nous connaissons la terre par la terre, l'eau par l'eau, etc. D'autres, par ailleurs, ont soutenu que le principe de tout est un seul des éléments et ont attribué à l'âme sa qualité: la chaleur du feu, bien sûr, ceux qui ont dit que le principe de tout est le feu, tandis que ceux qui disent que le premier principe est l'eau attribuent à l'âme sa froideur. Ainsi, d'après les qualités des principes qu'ils posent, ils soutiennent que l'âme est pareille, par exemple, avec la nature de la chaleur, ou de la froideur, et ainsi de suite. Cela, ils le montrent même à partir des noms dont ils nomment l'âme même. En effet, ceux qui disent que l'âme est de la nature de la chaleur la dénomment à partir de *zên*, c'est-à-dire, *vivre*, lui-même dénommé à partir de *zeîn*, qui signifie *bouillir*, tandis que ceux qui disaient que l'âme est de la nature de la froideur la nommaient *yucrôn*, qui signifie *froid*, d'où on a tiré *yucÉ*, c'est-à-dire *âme*, à cause de la réfrigération, qui garde l'animal en vie moyennant la respiration. Ainsi donc, il appert que certains nommaient l'âme à partir de la vie, à savoir, ceux qui disaient qu'elle est de la nature de la chaleur, et d'autres à partir de la respiration<sup>41</sup>, à savoir, ceux qui disaient qu'elle était de la nature du froid. De tout cela, il conclut comme suit: voilà ce qu'on a transmis sur l'âme et pourquoi on parle d'elle ainsi.

## Leçon 6

#68. — Plus haut, le Philosophe a présenté les opinions des autres philosophes concernant l'âme; ici, en conséquence, il en discute. Il y a trois caractères que les philosophes mentionnés attribuaient à l'âme, à savoir, qu'elle soit un principe de mouvement, qu'elle soit un principe de connaissance, et qu'elle soit ce qu'il y a de plus incorporel, c'est-à-dire, de plus ténue<sup>42</sup>. De ce nombre, deux sont principaux et ils les attribuaient en premier et par soi à l'âme, à savoir, qu'elle soit principe de mouvement et qu'elle soit principe de connaissance. Le troisième caractère qu'ils attribuaient à l'âme, à savoir, qu'elle soit ce qu'il y a de plus ténue, est avec raison sous un aspect, mais à tort sous un autre. En effet, si on entend *ce qu'il y a de plus ténue* comme dit absolument de l'âme, alors on a raison, car sans doute l'âme est très incorporelle et très ténue. Mais si on l'entend non pas absolument, mais avec *corps*, de sorte qu'on dise que l'âme est le corps le plus ténue, alors on a tort. C'est pourquoi le Philosophe ne se sert que de deux caractères seulement<sup>43</sup>, à savoir, du mouvement et de la connaissance.

#69. — Cette partie se divise en trois parties. En premier, en effet, il enquête sur l'âme en opposition aux opinions des philosophes d'après lesquelles ils ont dit que l'âme elle-même est le principe du mouvement. Dans la seconde partie (409b19), en opposition aux opinions d'après lesquelles ils ont dit<sup>44</sup> que l'âme elle-même<sup>45</sup> est un principe de connaissance. Et dans la troisième partie<sup>46</sup>

<sup>39</sup>Léonine: *dicunt animam esse plura*. Marietti: *aiunt animam esse plura illa, sive ex his componi*.

<sup>40</sup>Léonine: *in elementis*. Marietti: *elementis*.

<sup>41</sup>Léonine: *a respiratione*. Marietti: *respirationem*.

<sup>42</sup>Léonine: *incorporalissimum seu subtilissimum*. Marietti: *incorporalissimum*.

<sup>43</sup>Léonine: *non utitur per se nisi de duobus tantum*. Marietti: *non utitur nisi duobus tantum*.

<sup>44</sup>Léonine: *in secunda secundum quas dixerunt*. Marietti: *secundo contra opiniones eorum qui dixerunt*.

(411a26), il soulève une question, à savoir, si mouvoir, sentir et connaître s'attribuent à l'âme comme à un principe unique, ou comme à plusieurs. La première partie se divise en deux autres. Dans la première partie, il s'attaque à ce qu'on dit de l'âme en tant que principe de mouvement, du fait qu'on soutient qu'elle-même est principe de mouvement. En second (408b32), il s'attaque à une opinion particulière, car en plus de dire que l'âme est principe de mouvement, certains attribuent à l'âme même quelque chose d'autre, à savoir, qu'elle soit un nombre qui se meut lui-même. La première partie se divise en deux autres. En premier, en effet, il s'attaque aux opinions de ceux qui attribuaient le mouvement à l'âme, du fait même qu'ils attribuent le mouvement à l'âme. En second (408a34), il examine si on peut attribuer le mouvement à l'âme de quelque autre façon. La première partie se divise en deux autres. En premier, en effet, il s'attaque communément à ceux qui disent que l'âme est principe de mouvement. En second (406b15), il descend à des questions particulières. La première partie se divise en deux autres. En premier, en effet, il manifeste son intention. En second (406a12), il présente des raisons pour montrer son propos.

#70. — Il dit donc, en premier, que, comme il en est question plus haut, les philosophes sont venus à la connaissance de l'âme par deux voies, à savoir, par le mouvement et par la sensation. Parmi ces deux voies, il y a lieu de traiter en premier du mouvement. Or tous les philosophes qui sont venus à la connaissance de l'âme en passant par le mouvement avaient en commun ce principe, à savoir, que tout ce qui meut est mû; aussi, comme il est naturel à l'âme de mouvoir, ils croyaient qu'il lui est aussi connaturel d'être mue, et de tenir cela de son essence; aussi, mettaient-ils le mouvement dans sa définition et disaient que l'âme est quelque chose qui se meut soi-même.

#71. — Il y a donc ici deux points auxquels s'attaquer, à savoir, la raison de la position et la position même. En effet, l'une et l'autre sont fausses. En effet, tant la raison de leur position était fautive, que leur position même. En effet, ce qu'ils supposaient comme par soi vrai, à savoir, que tout ce qui meut est mû, est faux, comme on le prouve assez au huitième livre de la *Physique*, où on montre qu'il y a un moteur immobile. À ce propos, on peut montrer brièvement que si quelque chose meut, il n'est pas nécessaire aussi qu'il soit mû<sup>47</sup>. Il est manifeste, en effet, que pour autant qu'il meut, il est en acte, et que pour autant qu'il est mû, il est en puissance; alors, la même chose, sous le même rapport, serait en acte et en puissance, ce qui ne convient pas.

#72. — Mais, en faisant abstraction de cela, nous nous attaquerons à leur position, à savoir, si l'âme est mue. Par ailleurs, ces gens disent deux choses, à savoir, que l'âme est mue, et que le mouvement serait de l'essence de l'âme. Or Aristote nie l'une et l'autre chose (405b31). Il nuance *peut-être*, parce qu'il n'a pas encore prouvé ce qu'il dit: non seulement il est faux que le mouvement soit de l'essence de l'âme, ainsi que le disent ceux qui la définissent en disant que l'âme est ce qui se meut soi-même, ou qui est capable de mouvoir; il est aussi totalement impossible que convienne à l'âme même d'être mue.

#73. — Cela, il l'a déjà dit antérieurement, à savoir, au huitième livre de la *Physique*, qu'il n'est pas nécessaire que tout ce qui meut soit mû. En effet<sup>48</sup>, dans ce qui meut, il y a deux choses: un moteur et un mû; et il est impossible que ce qui est moteur soit mû par soi. Cependant, chez les animaux, bien que la partie qui meut ne soit pas mue par soi, elle l'est tout de même par accident. En effet, tout ce qui est mû est mû de deux manières: ou par soi, ou par l'autre, c'est-à-dire, par accident. Par soi, quand la chose même est mue, comme un navire; par accident, ou par l'autre, quand ce n'est pas la chose même qui est mue, mais ce en quoi elle est<sup>49</sup>; par exemple, dans un navire<sup>50</sup>, un matelot se trouve mû non pas parce qu'il est lui-même mû, mais parce que le navire est mû. Aussi,

<sup>45</sup>Léonine: *ipsam animam*. Marietti: *ipsam*.

<sup>46</sup>Léonine: *in tertia*. Marietti: *tertio*.

<sup>47</sup>Léonine: *si aliquid movet, et movetur*. Marietti: *si aliquid movet, non oportet quod moveatur*.

<sup>48</sup>Léonine: *enim*. Marietti: *etiam*.

<sup>49</sup>Léonine: *quia vel secundum alterum vel secundum se, secundum, seu per accidens, quando non movetur ipsum, sed illud in quo est*. Marietti: *quia vel secundum se, vel secundum alterum, seu per accidens. Secundum se, quando res ipsa movetur, ut navis: per accidens, vel secundum alterum, quando non movetur ipsum, sed illud in quo est*.

<sup>50</sup>Marietti: *in navi*. Léonine: *omis*.

c'est ceci qui est vrai<sup>51</sup>, à savoir: le navire est mû par soi, mais le matelot par accident. Et que le matelot ne se trouve pas mû par soi, c'est manifeste, car, quand on est mû par soi, on est mû en ses propres parties. Par exemple, dans la marche, la marche des pieds est antérieure, et cela n'en va pas ainsi, lorsque le matelot se meut avec le navire<sup>52</sup>. Il appert donc ainsi qu'*être mû* se dit en deux sens: par soi et par accident. Or ces gens-là attribuaient à l'âme d'être mue par soi. C'est pourquoi, en faisant abstraction pour le moment de la question si l'âme est mue par accident, nous chercherons si elle est mue et participe au mouvement par soi, comme ces gens le disaient.

#74. — Qu'elle n'est pas mue par soi, Aristote le prouve avec six raisons. À propos de ces raisons, il faut tenir compte de ce que, bien que les raisons d'Aristote paraissent valoir bien peu, elles sont tout de même efficaces du fait qu'elles s'adressent à la position. En effet, pour qui vise absolument la vérité, il faut argumenter autrement, car il faut alors procéder de prémisses vraies. Mais qui s'attaque à une position procède de ce qu'on lui concède. C'est pourquoi Aristote, fréquemment, quand il argumente contre des positions, infère, semble-t-il, des raisons peu efficaces: c'est que, pour détruire la position, il procède de ce qu'on lui concède.

#75. — Ainsi donc, il apporte sa première raison, qui va comme suit (406a12). Si l'âme est mue, ou bien elle est mue par soi, ou bien elle est mue par accident. Si elle l'est par accident, le mouvement, alors, n'appartiendra pas à l'essence de l'âme<sup>53</sup>, ce qui va contre ces gens; l'âme est alors mue comme le blanc et la longueur de trois coudées, qui sont mus par accident. Aussi, pour ce type de mouvement, ces choses n'ont pas besoin de lieu. Mais si elle est mue par soi, alors elle est mue suivant une espèce de mouvement. Or il y a quatre espèces du mouvement: selon le lieu, de croissance et de diminution, et d'altération. En effet, la génération et la corruption ne sont pas proprement des mouvements, mais des transformations, car les mouvements sont progressifs, tandis que la génération et la corruption sont des transformations instantanées<sup>54</sup>. Donc, l'âme sera mue suivant l'une de ces espèces de mouvements: soit selon le lieu, soit selon la croissance, soit selon la diminution, soit selon l'altération. Si donc elle se trouve mue selon l'un d'entre eux, comme tous ces mouvements se passent en un lieu, l'âme sera donc en un lieu.

#76. — Dans ce raisonnement, toutefois, il semble y avoir deux difficultés. L'une due à ce qu'il dit que tous les mouvements mentionnés se passent en un lieu, ce qui, bien sûr, est manifeste du mouvement local<sup>55</sup> et du mouvement d'augmentation et de diminution, mais paraît plus difficile pour l'altération. Et certains comprennent cela comme suit: tout ce qui se trouve altéré, en effet, est un corps, et le corps est en un lieu; ainsi, on dit que l'altération se passe en un lieu. Mais cela ne sauve pas la lettre d'Aristote, car Aristote dit que ce type de mouvements se passent en un lieu et non qu'ils se passent en rapport à un lieu<sup>56</sup>. C'est pourquoi on doit dire que l'altération se passe en un lieu sans aucun doute. En effet, c'est une chose un mouvement en un lieu et c'est autre chose être mû en rapport à un lieu. L'altération n'est pas en rapport à un lieu, mais en un lieu. En effet, dans une altération, il faut qu'il y ait rapprochement de ce qui altère à ce qui est altéré, et sans cela rien ne se trouve altéré. Alors, comme le rapprochement se fait par le mouvement local, il faut bien qu'il y ait là un mouvement local comme cause.

#77. — La seconde difficulté, c'est que pour ces gens, il n'y avait pas d'inconvénient à ce que l'âme soit en un lieu, puisqu'ils soutenaient qu'elle est mue par soi; c'est pourquoi son raisonnement paraît ne pas valoir. On peut répondre à cela de deux manières. D'une manière, du fait que cet inconvénient se trouve écarté par les raisonnements qui suivent. De l'autre, du fait qu'à cette con-

---

<sup>51</sup>Léonine: *haec*. Marietti: *haec est vera*.

<sup>52</sup>Hoc, *cum est nauta in navi, non inest ei*.

<sup>53</sup>Léonine: *non erit de substantia animae*. Marietti: *non erit substantia animae*.

<sup>54</sup>Léonine: *sed mutationes*. Marietti: *sed mutationes; quia motus sunt successivi, sed generatio et corruptio sunt mutationes instantaneae*.

<sup>55</sup>Léonine: *unum de hoc, quod dicit quod omnes dicti motus sunt in loco, quod quidem de locali...* Marietti: *unum de hoc, quod quidem de locali...*

<sup>56</sup>Léonine: *huiusmodi motus sunt in loco non secundum locum*. Marietti: *huiusmodi motus sunt in loco et non sunt secundum locum*.

cession, il s'ensuit un inconvénient, car si l'âme était en un lieu, on lui assignerait nécessairement un lieu propre en un corps séparé, et ainsi elle ne serait pas la forme de tout le corps.

#78. — Il apporte sa seconde raison, qui va comme suit (406a22). Si l'âme se trouve mue par soi en rapport à un lieu, elle se trouve mue par nature; or tout ce qui est mû par nature est aussi mû par violence. En outre, si elle se meut par nature, elle est en repos par nature, et si elle est en repos par nature, elle l'est aussi par violence. Donc, l'âme est mue par violence et elle se trouve en repos par violence. Mais cela est impossible, à savoir, qu'elle soit mue par violence et se trouve en repos par violence<sup>57</sup>, parce que le mouvement et le repos de l'âme sont volontaires.

#79. — Dans ce raisonnement, toutefois, il semble y avoir une difficulté, à savoir, sur le fait que ce qui est mû par nature soit aussi mû par violence; car le ciel est mû par nature et il ne l'est pourtant pas par violence<sup>58</sup>. On doit répliquer à cela que cette proposition, en vérité, est fausse, mais qu'en rapport à la position, elle est vraie, puisque ces gens soutenaient qu'aucun corps n'est mû par nature en dehors des quatre éléments, où nous voyons que le mouvement et le repos arrive par nature et par violence; c'est avec cela en vue que procède le raisonnement.

#80. — Il apporte sa troisième raison, qui va comme suit (406a27). Ces gens disent que l'âme est mue, et que c'est à partir de cela qu'elle meut le corps. Et ce mouvement, ils disent<sup>59</sup> qu'elle le tient de l'un des éléments; donc, elle suit le mouvement du feu, ou celui de la terre, ou celui des autres éléments<sup>60</sup>. Si donc elle participe au mouvement du feu, elle se mouvra seulement vers le haut; et si c'est celui de la terre, vers le bas. Mais cela est faux, puisque l'âme meut en toute direction. Ce raisonnement aussi procède par supposition.

#81. — Il apporte sa quatrième raison, qui va comme suit (406a30). Vous dites que l'âme est mue parce qu'elle meut le corps; donc, il est raisonnable de dire qu'elle meut le corps selon les mouvements selon lesquels elle est elle-même mue; et, inversement, il sera vrai de dire qu'elle est mue selon les mouvements selon lesquels elle meut le corps. Or le corps est mû selon le changement de lieu; donc, l'âme aussi<sup>61</sup> est mue selon le lieu. Mais si, pour l'âme, être mue selon le lieu implique qu'elle change de corps, il se peut que l'âme même quitte puis réintègre<sup>62</sup> le corps. Or pour l'âme entrer dans le corps, c'est donner vie au corps; il s'ensuit de cela que parmi les animaux, conformément à leur nature, les morts ressuscitent, ce qui est impossible.

#82. — Certains s'objectent à ce raisonnement et allèguent que cela, à savoir, que l'âme meut des mêmes mouvements dont elle est mue, n'est pas vrai, car l'âme n'est mue que selon l'appétit et la volonté, tandis qu'elle meut le corps selon d'autres mouvements. On doit répliquer à cela que désirer, vouloir, et ainsi de suite, ce ne sont pas des mouvements de l'âme, mais des opérations. Or un mouvement et une opération diffèrent, car le mouvement est l'acte d'un être imparfait, tandis que l'opération est l'acte d'un être parfait. De toute manière, cette proposition est vraie pour ce qui est de la position, car ces gens disaient que l'âme n'est pas autrement mobile que selon qu'elle meut le corps.

#83. — Toutefois, est-ce que de fait cette inconvénient s'ensuit, que les corps des animaux ressuscitent, si l'âme est mue selon le lieu? On doit dire que certains ont dit que l'âme est mélangée à tout le corps, et unie à lui selon une certaine proportion, et qu'elle ne s'en sépare pas tant que cette proportion n'est pas dissoute; aussi, en rapport à ces gens-ci, l'inconvénient ne suit pas. Mais en rapport à ceux qui disent que l'âme est dans le corps comme en un lieu ou en un vase, et que tantôt elle y entre, tantôt elle en sort, en rapport à eux l'inconvénient d'Aristote suit<sup>63</sup>.

---

<sup>57</sup>Léonine: *quod moveatur violenter et quiescat*. Marietti: *quod moveatur violenter et quiescat violenter*.

<sup>58</sup>Léonine: *quod id quod movetur naturaliter movetur violenter: nam celum movetur naturaliter, non tamen violenter*. Marietti: *quod id quod movetur naturaliter, non tamen violenter*.

<sup>59</sup>Léonine: *dicis*. Marietti: *dicunt*.

<sup>60</sup>Léonine: *mediorum*. Marietti: *elementorum*.

<sup>61</sup>Léonine: *ergo et anima*. Marietti: *ergo anima*.

<sup>62</sup>Léonine: *reintrare*. Marietti: *intrare*.

<sup>63</sup>Léonine: *illis sequitur*. Marietti: *sequitur*.

#84. — Il apporte sa cinquième raison, qui va comme suit (406b5). Il est manifeste que ce qui appartient par soi à autre chose n'a pas nécessairement à lui appartenir par autre chose, sinon peut-être par accident. Si donc il appartient à l'âme qu'elle soit mue par soi et selon sa nature, il est nécessaire que l'âme soit mobile par soi; donc, elle n'a pas besoin d'être mue par une chose ou l'autre. Pourtant, nous observons qu'elle est mue par les sensibles dans la sensation, et par les biens désirables dans l'affection; l'âme n'est donc pas mue par soi.

#85. — À cela les Platoniciens s'objectent et allèguent que l'âme n'est pas mue par les sensibles, mais qu'ils rencontrent le mouvement de l'âme pour autant que l'âme passe par eux. Mais cela est faux, car, comme Aristote le prouve, l'intelligence possible est réduite en acte par elles, à savoir, par les espèces des choses sensibles; et c'est pourquoi il faut qu'elle se trouve mue par elles de la même manière.

#86. — Il apporte sa sixième raison, qui va comme suit (406b11). Si l'âme se meut elle-même, il est manifeste qu'elle sera mue d'essence; or tout ce qui est mû s'éloigne ou sort de ce de quoi et selon quoi il est mû. Par exemple, si une chose est mue de quantité, elle sort et s'éloigne de la quantité même de laquelle elle est mue. Si donc l'âme est mue d'essence<sup>64</sup> et d'elle-même, comme ces gens disent, elle s'éloignera et sortira de son essence; et ainsi, son mouvement sera pour elle cause de sa corruption. Or cela contrarie ces gens-là, qui disaient que l'âme, justement en raison de son mouvement, s'assimile aux êtres divins et est immortelle, comme il appert plus haut (#61). Ce raisonnement s'applique à eux, pour autant qu'ils ne distinguaient pas entre opération et mouvement. L'opération, en effet, ne fait pas s'éloigner, mais parfait celui qui opère, tandis qu'il faut, dans le mouvement, qu'il y ait sortie.

### *Leçon 7*

#87. — Plus haut, le Philosophe a argumenté en général contre ceux qui ont soutenu que par soi l'âme se meut; ici, par contre, il argumente en détail contre des auteurs qui, à ce qu'il paraît, ont affirmé quelque chose qui comporte une difficulté spéciale en rapport à leur opinion sur le mouvement de l'âme. À ce propos, il développe trois points. En premier, en effet, il argumente contre l'opinion de Démocrite. En second (406b26), contre l'opinion de Platon. En troisième (407b27), ensuite, contre une certaine autre opinion. Sur le premier point, il en développe deux autres. En premier, en effet, il présente l'opinion de Démocrite sur le mouvement de l'âme, puis l'expose. En second (406b22), cependant, il objecte en direction contraire.

#88. — Sur le premier point, on doit savoir que ce qu'il veut dire a déjà été présenté lors d'un raisonnement antérieur, le quatrième qu'Aristote oppose à ceux qui soutiennent que l'âme est mue par soi et que c'est grâce à cela qu'elle meut le corps: que si l'âme meut le corps, nécessairement, elle le meut des mouvements dont elle-même est mue. Cela, certains le concédaient, soutenant que l'âme meut le corps dans lequel elle est de la façon dont elle-même est mue, c'est-à-dire, qu'elle le meut de ces mouvements dont elle-même est mue. Démocrite en fut. Il apportait à l'appui une comparaison avec un maître comédien du nom de Philippe. Celui-ci raconte, dans ses livres, que quelqu'un du nom de Dédale a fait une statue de la déesse Vénus, et que cette statue était mobile du fait qu'il y avait à l'intérieur de l'argent fondu, c'est-à-dire vivant, de sorte que la statue se mouvait du mouvement de l'argent vivant lui-même. Démocrite, donc, dit quelque chose de semblable à cela en exprimant son opinion sur le mouvement de l'âme. Il dit en effet que l'âme est composée de sphères indivisibles, comme il appert plus haut (#34, 56). Et comme pareilles sphères indivisibles, c'est-à-dire pareils atomes, sont des figures rondes, elles se meuvent continuellement, et du fait qu'elles ne sont jamais en repos, elles forcent tout le corps à se mouvoir comme elles-mêmes sont mues.

#89. — Ensuite (406b22), Aristote objecte à cette opinion de Démocrite avec deux raisonnements. Le premier raisonnement va comme suit. Il est manifeste que l'âme est cause dans l'animal non seulement de mouvement, mais aussi de repos. Or d'après l'opinion de Démocrite, l'âme n'est pas

---

<sup>64</sup>Léonine: *a substantia*. Marietti: *a substantia sua*.

cause de repos, dans l'animal, bien qu'elle y soit cause de mouvement<sup>65</sup>; en effet, il est difficile ou impossible de dire que ces corps sphériques indivisibles soient en repos, comme ils ne restent jamais sans mouvement<sup>66</sup>, ainsi qu'il est dit.

#90. — Il présente ensuite son second raisonnement (406b24), lequel va comme suit. Il est manifeste que le mouvement que l'argent vivant cause dans la statue n'est pas un mouvement volontaire, mais violent. Or le mouvement de l'âme n'est pas violent, mais volontaire, car il meut par la volonté et par l'intelligence. C'est pourquoi la position de Démocrite ne vaut rien<sup>67</sup>, à ce qu'il semble.

#91. — Ensuite (406b26), il présente l'opinion de Platon. À ce propos, il développe deux points. En premier, en effet, il présente l'opinion de Platon. En second (407a2), il la réproouve. Sur le premier point, il en développe deux autres. En premier, il montre la ressemblance de l'opinion platonicienne avec l'opinion de Démocrite. En second (406b28), il explique l'opinion de Platon sur l'âme. Il dit donc, en premier, que, de même que Démocrite a soutenu que le corps est mû par l'âme pour autant que l'âme unie à lui est mue, c'est de même aussi que Timée, que Platon fait parler, fournit la raison pour laquelle<sup>68</sup> l'âme meut le corps. Il dit en effet que l'âme meut le corps en tant qu'elle-même est mue, du fait que l'âme est unie au corps par le moyen d'une espèce de lien.

#92. — Ensuite (406b28), il explique l'opinion de Platon. En premier, il exprime la constitution de son essence. En second (406b31), il expose comment le mouvement est issu d'elle. Sur le premier point, on doit savoir qu'avec les mots présentés ici, dans le *Timée*, Platon continue à parler de l'âme du monde que, d'après lui, les âmes inférieures imitent. Voilà pourquoi, avec ce qu'il touche ici de la nature de l'âme du monde, il touche de quelque manière la nature de toute âme. On doit donc savoir que, comme on l'a dit plus haut (#46-51), Platon a soutenu que l'essence de toutes choses est le nombre, pour la raison rapportée plus haut. Comme éléments du nombre, par ailleurs, il en établissait un comme formel et deux comme matériels. En effet, tous les nombres sont constitués à partir d'un et deux. Puis, comme le nombre impair retient d'une certaine manière quelque chose de l'indivision de l'unité, il a établi deux éléments du nombre, le pair et l'impair; à l'impair, il a attribué l'identité et la finitude, tandis qu'au pair, il a attribué l'altérité et l'infinité.

#93. — Un signe de cela est touché, *Physique*, III, 4. En effet, si à l'unité on ajoute en ordre des nombres impairs, on produit toujours la même figure numérale. Par exemple, si on ajoute trois, le premier impair, à un, surgit quatre, qui est le nombre carré; si on ajoute encore à celui-ci le second impair, à savoir, le nombre quinaire, surgit le nombre novénaire, qui est encore un nombre carré, et ainsi de suite à l'infini. Par contre, avec les nombres pairs, c'est toujours une figure différente qui surgit. Si, en effet, à l'unité on ajoute le nombre binaire, qui est le premier nombre pair, surgit le nombre ternaire, qui est un nombre triangulaire; si on ajoute encore à celui-ci le nombre quaternaire, qui est le second nombre pair, surgit le nombre septenaire, qui est de figure septangulaire, et ainsi de suite à l'infini. Ainsi donc, Platon établissait le même et le divers comme éléments de toutes les choses, dont il attribuait l'un au nombre impair et l'autre au nombre pair.

#94. — Comme, maintenant, il soutenait que l'essence de l'âme est intermédiaire parmi les substances supérieures, qui restent toujours de la même manière, et les substances corporelles, dans lesquelles on trouve l'altérité et le mouvement, il a soutenu que l'âme est faite de ces éléments, à savoir, du même et du divers, et des nombres pairs et impairs. En effet, le milieu doit toucher aux deux extrêmes. Et c'est pourquoi, dit-il, il soutient qu'elle est constituée des éléments.

#95. — On doit aussi savoir que dans les nombres il y a différentes proportions, et d'infinies, dont certaines sont harmoniques, c'est-à-dire causes de consonances. En effet, la proportion double est cause d'une consonance, qu'on appelle octave; la proportion sesquialtère<sup>69</sup> produit la consonance

<sup>65</sup>Léonine: *non est causa quietis in animali*. Marietti: *non est causa quietis, licet sit causa motus in animali*.

<sup>66</sup>Léonine: *nunquam maneant*. Marietti: *nunquam immota permaneant*.

<sup>67</sup>Léonine: *nihil <valet>*. Marietti: *nulla est*.

<sup>68</sup>Léonine: *naturam quare*. Marietti: *rationem qualiter*.

<sup>69</sup>Le nombre sesquialtère en contient un autre une fois et demie.



que l'on appelle quinte; la proportion sesquitièrc<sup>70</sup> produit la consonance que l'on appelle quarte<sup>71</sup>; la proportion sesquioctave produit le ton; et les autres consonances sont produites par d'autres proportions. Par exemple, celle qui est composée de l'octave et de la quinte est produite à partir de la proportion triple; la double octave<sup>72</sup> est produite à partir de la proportion quadruple — que Pythagore, certes, blâme, comme Boèce le rapporte dans son traité sur la *Musique* —, issue de la percussion de quatre maillets, qui rendaient des sons consonants selon les proportions décrites. Par exemple, si un marteau pesait douze onces, un autre neuf, un autre huit, un autre six, celui qui serait de douze aurait une proportion double en rapport à celui qui serait de six, et rendrait avec lui une consonance d'octave. Par contre, celui qui est de douze, avec celui qui est de huit, se range sous la proportion sesquialtère et donne une consonance de quinte; et pareillement, celui de neuf avec celui de six. En outre, celui de douze, avec celui de neuf, est en proportion sesquitièrc, et donne avec lui une consonance de quarte<sup>73</sup>; et pareillement, celui de huit avec celui de six. Mais celui de neuf avec celui de huit, comme il est en proportion sesquioctave, donne une consonance selon le ton<sup>74</sup>.

#96. — Or Platon a soutenu que toutes choses sont constituées de nombres, mais pas de nombres qui ont des proportions harmoniques; c'est seulement l'âme dont il a soutenu qu'elle est constituée de nombres dotés de proportions de la sorte. C'est pourquoi Aristote dit que Platon l'a établie comme «partagée»<sup>75</sup>, c'est-à-dire comme répartie «d'après les nombres harmoniques», c'est-à-dire d'après des nombres proportionnés entre eux conformément à la proposition musicale. Il a en effet soutenu que l'âme est constituée de ces nombres, à savoir, d'un, deux, trois, quatre, huit, neuf, vingt-sept, entre lesquels on trouve de pareilles proportions.

#97. — C'est pour deux raisons qu'il a soutenu que l'âme est constituée des nombres harmoniques. L'une est que chacun trouve son plaisir en ce qui lui est semblable et connaturel. Or nous observons que l'âme trouve plaisir en tous les harmoniques, et est offensée de ce qui sort de la due harmonie, autant dans les sons que dans les couleurs, et que même en quoi que ce soit de sensible. Aussi semble-t-il que l'harmonie soit de la nature de l'âme. Et c'est ce qu'il dit, avec les mots: «L'âme a une sensation», c'est-à-dire connaissance, «connaturelle de l'harmonie».

#98. — L'autre raison est que les Pythagoriciens et les Platoniciens ont soutenu que les sons les mieux harmonisés proviennent des mouvements des ciels. Comme ils soutenaient aussi que les mouvements célestes sont dus à l'âme du monde, ils ont soutenu que l'âme est faite des nombres harmoniques, de manière à pouvoir produire des mouvements harmonisés. C'est ce qu'il dit, avec les mots: «Et pour que le tout», c'est-à-dire l'univers, «se déplace selon des mouvements consonants».

#99. — Ensuite (406b31), il enseigne comment le mouvement céleste procède de l'âme. Là, on doit tenir compte que tous les nombres, pris dans leur ordre naturel, se trouvent disposés en ligne droite, pour autant que l'un ajoute à l'autre. Cependant, d'une série naturelle de nombres, on peut tirer plusieurs séries. Par exemple, si on prend comme sur une droite toute la série des doubles, et dans une autre toute la série des triples, et dans une autre toute la série des quadruples, et ainsi de suite. C'est qu'avec la connaissance qu'on en a on peut faire des opérations sur les nombres; cela, même Dieu le fait, en constituant les essences des choses à partir des nombres. De là, en constituant l'essence de l'âme des nombres mentionnés, qui se trouvent tous, selon un ordre naturel, sur une droite, il sépare comme deux lignes: l'un, des doubles, et l'autre, des triples; ce sont elles, en effet, qui contiennent toutes les proportions harmoniques<sup>76</sup>. En effet, la proportion double se

---

<sup>70</sup>Une fois et un tiers.

<sup>71</sup>Léonine: *sesquialtera proportio causat consonantiam, quae dicitur diapente: sesquitercia proportio causat consonantiam quae dicitur diatessaron*. Marietti: *sesquialtera proportio causat consonantiam, quae dicitur diatessaron*.

<sup>72</sup>Léonine: *bisdiapason*. Marietti: *sub diapason*.

<sup>73</sup>Léonine: *consonat cum eo secundum diatessaron*. Marietti: *consonat cum eo diatessaron*.

<sup>74</sup>Léonine: *tonum*. Marietti: *totum*.

<sup>75</sup>Aristote: *memer i s ménhn*. Moerbeke: *dispartitam*.

<sup>76</sup>Léonine: *omnes proportionnes harmonicas*. Marietti: *omnes harmonicas*.

divise en sesquialtère et sesquitière. Et la triple en double et sesquialtère. Donc, on prend, dans les nombres mentionnés, la série des doubles jusqu'au nombre cubique; par exemple, un, deux, quatre, huit; et une autre série, des triples, de la même manière, par exemple: un, trois, neuf, vingt-sept. Ces deux séries, bien sûr, s'unissent dans l'unité comme si elles étaient deux lignes droites contenant un angle.

#100. — De plus, si on unit à l'unité ceux qui se trouvent dans la ligne des triples, il en résultera des nombres qui se trouvent dans la ligne des doubles. Par exemple, si on ajoute le nombre trinaire à l'unité, on obtient quatre; et si inversement on ajoute à l'unité le nombre binaire, on obtient trois. Et ainsi, on constituera comme deux lignes qui s'entrecoupent, à la manière de la lettre grecque qui s'appelle chi:  $\chi$ .

#101. — Si on va plus loin, on reviendra aux mêmes nombres. En effet, de quatre, on procédera à huit, et de trois on retournera à vingt-sept, et ainsi on fermera de l'une et l'autre manière comme un cercle.

#102. — On doit savoir toutefois que Platon disait que ce que l'on trouve dans une nature plus complexe provient des propriétés d'une nature plus simple, comme les consonances des sons des proportions des nombres. Or il plaçait l'essence de l'âme intermédiaire entre les nombres, qui sont ce qu'il y a de plus abstrait, et la substance sensible; c'est pourquoi il tirait les propriétés de l'âme de celles des nombres mentionnés. En effet, dans l'âme, il y a d'abord lieu de considérer l'aspect droit, selon lequel elle regarde directement à son objet; et ensuite, elle revient en cercle, pour autant que l'intelligence réfléchit sur lui-même. On trouve aussi dans l'âme intellectuelle comme un cercle des pairs et des impairs, pour autant qu'elle connaît ce qui est de même nature et ce qui est de nature différente; et cela s'étend jusqu'à la substance sensible du ciel, que l'âme meut.

#103. — Car, dans le ciel, on regarde deux mouvements circulaires: l'un simple et uniforme, d'après lequel le ciel se meut ou tourne<sup>77</sup> selon le mouvement diurne de l'orient à l'occident, lequel se fait certes selon un cercle équinoxial. L'autre mouvement est celui des planètes, qui va de l'occident à l'orient selon un cercle zodiacal, qui coupe le cercle équinoxial en deux points équinoxiaux, à savoir, au principe du Bélier et de la Balance, puis surtout décline du cercle équinoxial en deux points solstitiaux<sup>78</sup>, à savoir au principe du Cancer et du Capricorne.

#104. — Et comme le premier mouvement est uniforme, c'est la raison pour laquelle il ne se divise pas en plusieurs autres, et s'assimile au cercle des impairs; pour cela aussi, le premier cercle est plus grand. En effet, les nombres impairs placés en haut sont plus grands.

#105. — Par contre, le second mouvement détient<sup>79</sup> beaucoup de diversité. C'est pourquoi il paraît appartenir au cercle des pairs. Il se divise en sept cercles d'après six interstices des nombres doubles et triples, comme il est dit dans le *Timée*. En effet, où il y a six divisions, il y a nécessairement sept divisés. Par conséquent aussi, ces cercles sont plus petits et sont contenus par le cercle suprême qui est celui des impairs. Ainsi donc, la lettre doit se lire: «De sorte que le tout», c'est-à-dire l'univers, «se déplace d'après des mouvements consonants», c'est-à-dire, de sorte que de l'harmonie de l'âme se dérivent les mouvements célestes harmonisés. Puis, Dieu «courba la ligne droite en cercle», de la manière dont on l'a exposé, et conformément à la propriété du nombre, et conformément à la propriété de l'âme, puis, divisant à partir de l'un, à cause de l'unique série naturelle du nombre, et de l'unique puissance intellectuelle de l'âme, «en deux cercles», à savoir, ceux des pairs et des impairs, quant aux nombres, l'intelligence des mobiles et celle des immobiles, quant à l'âme, le mouvement selon l'équinoxe et le zodiaque quant au ciel.

#106. — Il ajoute encore «coordonnés de deux manières», parce que deux cercles qui se coupent se touchent en deux points. «Puis, il divise l'un», à savoir, le cercle inférieur, «en sept cercles», ceux des planètes, «comme si les mouvements du ciel étaient les mouvements de l'âme», c'est-à-dire, comme si le ciel se mouvait par le mouvement de l'âme.

<sup>77</sup>Léonine: *revolvitur*. Marietti: *movetur seu revolvitur*.

<sup>78</sup>Léonine: *in duobus aequinoctialibus punctis, scilicet in principio Arietis et Libre, maxime autem declinat ab aequinoctiali in duobus solstitialibus punctis*. Marietti: *in duobus solstitialibus punctis*.

<sup>79</sup>Léonine: *habet*. Marietti: *facit*.

## Leçon 8

#107. — Après avoir présenté l'opinion de Platon, Aristote, ici, la réproue. Là, on doit noter qu'Aristote, la plupart du temps, quand il réproue les opinions de Platon, ne les réproue pas quant à l'intention de Platon, mais quant à la façon dont ses paroles sonnent<sup>80</sup>. Sa raison d'agir ainsi, c'est que Platon avait un mode d'enseigner inadéquat<sup>81</sup>. Car il dit tout en figures et enseigne par symboles: il veut dire autre chose avec ses paroles que ce qu'annonce leur façon de sonner, quand il dit, par exemple, que l'âme est un cercle. C'est pourquoi, pour éviter qu'on tire occasion d'erreur de la manière de parler, Aristote s'attaque à Platon en rapport à la manière dont ses paroles sonnent.

#108. — Aristote présente dix<sup>82</sup> raisonnements pour détruire l'opinion présentée ci-haut. Certaines d'entre elles s'attaquent à Platon, et d'autres à ses paroles. En effet, Platon ne prétendait pas qu'en vérité l'intelligence soit une grandeur quantitative, ou un cercle, et un mouvement circulaire; mais c'est ce que métaphoriquement il a attribué à l'intelligence. Aristote, néanmoins, pour qu'on n'en tire pas occasion d'erreur, s'attaque à lui en rapport à la manière dont ses paroles sonnent.

#109. — En premier, donc, Aristote manifeste, concernant son premier raisonnement, de quelle âme Platon parle, à savoir, de l'âme de l'univers. «Et cette âme, qui est celle du tout», c'est-à-dire, de l'univers, il la prétend intellectuelle seulement. Car elle n'est pas végétative, puisqu'elle n'a pas besoin d'aliment; et elle n'est pas sensible, puisqu'elle n'a pas d'organe; elle n'est pas désidérative non plus, puisque l'aspect désidératif suit le sensitif. Il précise que la raison de ne concevoir l'âme de l'univers ni sensible ni désidérative, c'est que Platon prétendait que le mouvement de l'âme de l'univers était circulaire. Or leur mouvement, à savoir, celui de l'âme sensible et désidérative, n'est pas circulaire; en effet, le sens ne réfléchit pas sur lui-même. Mais l'intelligence, elle, réfléchit sur elle-même, car on comprend qu'on comprend. Aussi dit-il que cette âme est intellectuelle seulement; c'est la raison pour laquelle Platon affirme que l'intelligence est une grandeur et un cercle.

#110. — Aristote réproue cette affirmation; il remarque que Platon n'a pas eu raison de dire que l'âme est une grandeur; et qu'il a eu tort d'en parler comme d'une grandeur circulaire et de la diviser en deux cercles.

#111. — Puis il montre que Platon a eu tort. Il est naturel, en effet, en rapport à l'âme, de juger de l'une de ses puissances d'après son acte, c'est-à-dire, de son opération, et de juger de son opération d'après l'objet de celle-ci. C'est qu'on connaît les puissances par leurs actes et les actes par leurs objets. C'est pour cela qu'on met dans la définition d'une puissance son acte, et dans la définition de son acte son objet. Par ailleurs, il est évident qu'une chose tient son unité de cela même dont elle tient sa nature<sup>83</sup>. Si donc l'intelligence est l'objet intelligible et tire sa nature de lui, du fait même que ce soit son objet — je parle de l'intelligence en acte, car l'intelligence n'est rien avant d'intelliger —, il est manifeste que si l'intelligence est une et continue, comme Platon l'a soutenu, elle le sera de la manière même dont les intelligibles sont quelque chose d'un et de continu; en effet, l'intelligence n'est pas une autrement que son intellection<sup>84</sup>, c'est-à-dire son opération, qui consiste à intelliger, et cet acte n'est pas un autrement que comme son objet est un, car on distingue les actes d'après leurs objets. Aussi, comme l'objet de l'intelligence, ce sont les intelligibles, et que ceux-ci, à savoir, les intelligibles, ne sont pas quelque chose d'un comme une grandeur ou un continu, mais comme un nombre, du fait qu'ils se suivent, il est manifeste que l'intelligence n'est pas une grandeur, comme Platon le disait. Au contraire, ou bien elle est indivisible, comme l'est la définition<sup>85</sup> des premiers termes, ou bien elle n'est pas continue à la manière d'une grandeur mais à la manière d'un nombre, pour autant que nous intelligeons une chose après une autre, et que

---

<sup>80</sup>*Quantum ad somun verborum eius.*

<sup>81</sup>*Malum modum docendi.*

<sup>82</sup>Léonine: *novem*. Marietti: *decem*.

<sup>83</sup>*Speciem.*

<sup>84</sup>*Intellectus enim non est unus nisi sicut intelligentia.*

<sup>85</sup>Léonine: *qui*. Marietti: *ratio*.

souvent plusieurs se terminent par une seule, comme, dans les raisonnements, les propositions<sup>86</sup> se terminent par une conclusion.

#112. — Il présente ensuite son second raisonnement (407a11), qui va comme suit. On pourrait alléguer que Platon n'a pas introduit la grandeur dans l'intelligence à cause de la multiplicité des objets intelligibles, mais qu'il faut déjà qu'il y ait de la grandeur dans l'intelligence pour un seul objet à intelliger<sup>87</sup>.

#113. — À l'encontre: cela ne se peut pas. Platon, en effet, pensait<sup>88</sup> qu'intelliger ne se fait pas par réception d'espèces dans l'intelligence, mais que l'intelligence intellige moyennant un certain contact, à savoir, pour autant qu'elle va au-devant et à la rencontre des espèces intelligibles; et ce contact, il l'attribue au cercle, comme il a été dit plus haut (#109). Je te demande donc, si l'intelligence est une grandeur, et qu'elle intellige moyennant un contact, de quelle manière elle intellige. Car ce qu'elle intellige<sup>89</sup>, elle le touche ou bien toute entière ou bien par l'une de ses parties; si c'est en lui touchant toute entière qu'elle intellige un tout, alors ses parties ne seront pas nécessaires, mais elle les aura en vain; et ainsi, il n'est pas nécessaire que l'intelligence soit une grandeur et des cercles<sup>90</sup>. Par contre, si c'est en touchant avec ses parties qu'elle intellige des parties, cela se fera ou bien moyennant toutes ses parties<sup>91</sup>, ou bien moyennant une seulement. Si c'est moyennant une seulement, alors la même chose qu'auparavant s'ensuit, parce que les autres seront superflues, et ainsi il ne sera pas nécessaire de soutenir que l'intelligence possède des parties. Si, par contre, c'est en touchant moyennant toutes ses parties qu'elle intellige, ce sera ou bien moyennant des parties ponctuelles, ou bien moyennant des parties quantitatives. Si c'est moyennant des parties ponctuelles, alors, comme il y a en n'importe quelle grandeur une infinité de points, il faudra que l'intelligence touche infiniment avant d'intelliger; et ainsi elle n'intelligera jamais, puisqu'il n'est pas possible de traverser une infinité de points.

#114. — Par ailleurs, Aristote parle de «parties ponctuelles» non pas qu'il prétende lui-même qu'une grandeur se divise en parties ponctuelles; c'est plutôt qu'il s'attaque au raisonnement de Platon, lequel était d'opinion que le corps se compose de surfaces, la surface de lignes, et la ligne de points. Mais Aristote a réfuté cela, *Physique*, VI, 1, au début, où il montre qu'un point ajouté à un point ne lui ajoute rien.

#115. — Par contre, si l'intelligence intellige en touchant moyennant des parties quantitatives, alors, étant donné que toute partie se divise en plusieurs autres, il s'ensuit que l'intelligence intellige plusieurs fois la même chose. En outre, comme toute quantité est divisible à l'infini selon la même proportion, mais non selon la même quantité, il s'ensuit que l'intelligence intellige une infinité de fois, ce qui est absurde. Il semble donc bien que ce ne soit possible qu'une seule fois; et ainsi, ce n'est d'aucune façon que l'on doit attribuer de la grandeur à l'intelligence, et ni en regard d'une multiplicité d'objets intelligibles, ni en regard d'un seul.

#116. — On doit remarquer aussi qu'Aristote, ici, montre, de manière voilée, que de sa nature l'intelligence n'est pas divisible, mais est quelque chose d'indivisible. En chaque chose, en effet, ce qu'il y a d'intelligible, c'est ce qu'elle est<sup>92</sup>, et la nature d'une chose est toute en n'importe quelle partie, comme la nature de son espèce est toute en n'importe quel individu; en effet, toute la nature de l'homme est en n'importe quel individu, et cela, c'est indivisible. Par conséquent, ce qui est intelligible en toute chose est indivisible, et l'intelligence aussi, par conséquent.

#117. — Il présente ensuite son troisième raisonnement (407a18), qui va comme suit. Si nous soutenons que l'intelligence est indivisible, il est évident qu'il deviendra facilement manifeste de quelle manière l'intelligence intellige l'indivisible et le divisible. En effet, elle intelligera l'indivisible

---

<sup>86</sup>Léonine: *propositiones*. Marietti: *proportiones*.

<sup>87</sup>Léonine: *propter unum quid intelligendum*. Marietti: *propter unumquodque intelligibilem*.

<sup>88</sup>Léonine: *opinatus est*. Marietti: *ponit et opinatus est*.

<sup>89</sup>Léonine: *aut ad hoc quod intelligit*. Marietti: *aut enim hoc quod intelligit*.

<sup>90</sup>Léonine: *circuli*. Marietti: *circulus*.

<sup>91</sup>Léonine: *secundum omnes partes*. Marietti: *secundum plures partes*.

<sup>92</sup>*Quidditas*.

grâce à la propriété de sa nature, du fait qu'elle est indivisible<sup>93</sup>, comme il a été dit. Pour ce qui est du divisible, elle l'intelligera en faisant abstraction de son caractère divisible. Par contre, si on soutient que l'intelligence est divisible, suivant ce que Platon prétend, il sera impossible de trouver de quelle manière elle intellige l'indivisible. Et ainsi, il semble bien que c'est avec inconvenance que Platon soutient que l'intelligence est une grandeur, c'est-à-dire divisible.

#118. — Il présente ensuite son quatrième raisonnement (407a19), qui va comme suit. Tu dis que l'intelligence est un cercle, et tu dis que l'intelligence se meut. Or le mouvement du cercle est un circuit, et le mouvement de l'intelligence est l'intellection, c'est-à-dire le fait d'intelliger<sup>94</sup>; si donc l'intelligence est un cercle, l'intellection sera nécessairement un circuit. Mais c'est faux, car dans un circuit, on ne peut trouver en acte ni principe ni fin, comme il est prouvé, *Physique*, VIII, 8; cela impliquerait aussi que l'intellection, c'est-à-dire l'opération de l'intelligence, qui consiste à intelliger, ne se terminerait jamais. Mais c'est faux aussi, car l'intellection a en acte et principe et fin; donc, l'intellection et un circuit ne sont pas la même chose et, par conséquent, l'intelligence n'est pas non plus un cercle.

#119. — Que l'intellection ait en acte principe et fin, on le prouve comme suit. Toute intellection est ou pratique ou spéculative. Or il est manifeste que, pour les intellections pratiques, il y a des termes, c'est-à-dire des fins. En effet, toutes sont en vue d'autre chose, à savoir, de leur œuvre, et se terminent avec leur œuvre. Les intellections spéculatives aussi ont une fin, à savoir, des œuvres de raison<sup>95</sup>; toutes, en effet, se terminent par des œuvres de raison. Ces œuvres de raison sont ou bien «une définition», pour ce qui concerne l'intellection simple, «ou une démonstration», pour ce qui est de l'intelligence qui compose et qui divise. Or les démonstrations premières sont issues de principes certains et ont d'une certaine manière pour fin un raisonnement, c'est-à-dire une conclusion.

#120. — En outre, si l'on objecte qu'à une conclusion en suit une autre, et qu'ainsi on ne trouve pas de terme, on peut toutefois répliquer que les conclusions ne sont pas circulaires — car il n'est pas possible de démontrer en cercle<sup>96</sup>, comme il est prouvé, *Seconds Analytiques*, I, 3 —, mais s'étendent sur une droite; or il est impossible de trouver sur une droite un mouvement ou un processus infini.

#121. — Les définitions aussi ont principe et fin, car il n'est pas possible de remonter à l'infini dans les genres; on admet au contraire une sorte de genre généralissime. Il n'est pas non plus possible de descendre à l'infini dans les espèces; on doit au contraire s'arrêter à une espèce spécialissime. Aussi, dans les définitions, le genre généralissime agit comme principe, et l'espèce spécialissime comme un terme ou une fin. Il devient ainsi manifeste que toute intellection a principe et fin en acte.

#122. — Il présente ensuite son cinquième raisonnement (407a31). Celui-ci dépend d'une certaine manière du précédent et en constitue comme un membre. En effet, il a été prouvé plus haut (#118-121) que si l'intelligence est un cercle, comme Platon l'a soutenu, l'intellection sera un circuit; et Aristote a prouvé, au raisonnement précédent, que l'intellection n'est pas un circuit. C'est cela même qu'il prouve ici avec un raisonnement comme suit. Nous observons qu'il y a, entre le circuit et les autres mouvements, cette différence qu'il est impossible, dans les autres mouvements, qu'un seul et unique mouvement se répète plusieurs fois sur la même quantité. Cela devient évident en le vérifiant en chaque espèce de mouvement. Dans l'altération, en effet, il est impossible que le même mouvement se répète sur la même chose, car la même chose ne peut pas sous le même rapport passer de blanc à noir et de noir à blanc. Dans le mouvement d'augmentation aussi, il est impossible qu'une seule et même chose, sous le même rapport, augmente et diminue. Dans le mouvement local encore, il est impossible que le même mouvement se répète sous le même rapport, car dans le mouvement local qui se fait sur une droite, il y a toujours deux termes en

---

<sup>93</sup>Léonine: *quae impartibilis est*. Marietti: *eo quod impartibilis est*.

<sup>94</sup>Léonine: *intelligentia*. Marietti: *intelligentia, hoc est intelligere*.

<sup>95</sup>*Rationes*.

<sup>96</sup>Léonine: *non est circulatio intelligentiae*. Marietti: *non est circulo demonstrare*.

acte.<sup>97</sup> Aussi, s'il se répétait, il faudrait user deux fois du terme auquel aboutit le mouvement, à savoir, comme fin et comme principe, et nécessairement interviendrait là un repos; ainsi, ce ne serait pas le même mouvement, numériquement. Par contre, c'est seulement dans un circuit qu'il est possible que le même et unique mouvement se répète plusieurs fois sur la même quantité. La raison en est que dans un circuit il n'y a pas de termes en acte; c'est pourquoi, tant qu'on le répète, il n'intervient aucun repos et on ne change pas de mouvement.

#123. — Aristote argumente donc à partir de là comme suit. Tu dis que l'intelligence est un cercle; donc, l'intellection est elle-même un circuit. Mais il est absurde que l'intellection soit un circuit. Donc, la première affirmation l'est aussi.

#124. — Que ce soit absurde, il le montre comme suit. Il est manifeste que le même circuit s'effectue plusieurs fois sur la même et unique chose, c'est-à-dire se répète. Donc, si l'intellection est un circuit, comme tu le dis, cette intellection s'effectue plusieurs fois en un seul et unique mouvement, et se répétera plusieurs fois sur la même chose, et ainsi on l'intelligera plusieurs fois. En effet, l'intelligence, en se mouvant, touche, et en touchant intellige, comme ces gens le soutiennent; aussi, elle touche circulairement plusieurs fois la même chose et ainsi intellige plusieurs fois la même chose, ce qui est absurde.

#125. — Aristote présente ensuite son sixième raisonnement (407a32), qui va comme suit. Si l'intellection est un circuit, comme tu dis, elle doit se comparer à un mouvement. Pourtant, nous observons tout le contraire, car l'intellection se compare plutôt au repos qu'au mouvement; donc, l'intellection n'est pas un circuit. Que, par ailleurs, elle se compare plutôt au repos qu'au mouvement, cela est manifeste, car, comme Aristote le montre lui-même, *Physique*, VII, 3, on ne peut devenir sage tant que ses mouvements ne s'arrêtent ni n'entrent en repos. Ainsi, chez les enfants, et chez tous ceux dont les mouvements n'entrent pas en repos, on ne trouve pas facilement de sagesse. Au contraire, c'est quand on entre en repos qu'on acquiert sagesse; aussi dit-il que c'est en reposant et en s'assoyant que l'âme devient sage et prudente.

#126. — Mais comme on pourrait dire que cela est vrai pour l'intellection simple, mais pas pour le raisonnement, pour cette raison Aristote dit que, de la même manière, même le raisonnement se compare plutôt au repos qu'au mouvement. Et c'est manifeste. En effet, avant qu'on ait formé un raisonnement sur quelque chose, l'intelligence et l'esprit hésite entre l'une et l'autre contradictoire, et ne s'arrête pas à l'une. Mais quand on a déjà formé le raisonnement, on s'attache déterminément à une contradictoire et on se repose en elle.

#127. — Il présente ensuite son septième raisonnement (407a34), qui va comme suit. Il est manifeste que la béatitude de l'âme réside dans l'acte d'intelligence. Or la béatitude ne peut résider en ce qui comporte violence et va contre nature, puisqu'elle est la perfection et la fin ultime<sup>98</sup> de l'âme. Donc, comme le mouvement ne se fait pas suivant la nature et l'essence de l'âme, mais va contre sa nature, il est impossible qu'intelliger, qui est l'opération de l'âme et en quoi réside la béatitude de l'âme, soit un mouvement, comme Platon le soutenait. Que, par ailleurs, le mouvement aille contre la nature de l'âme, cela devient manifeste à partir de la position de Platon (#46-51; 92-98). Il a dit lui-même, en effet, que l'âme est composée de nombres, et il a affirmé ensuite qu'elle est divisée en deux cercles, eux-mêmes réfléchis en sept<sup>99</sup>. C'est de cela que suit le mouvement; par où apparaît que le mouvement ne lui appartient pas naturellement, mais par accident.

#128. — Il présente ensuite son huitième raisonnement (407b2), qui va comme suit. Il semble bien que, suivant l'opinion de Platon, l'âme ne soit pas en conformité avec sa nature unie à un corps. En effet, il soutenait qu'elle est d'abord composée des éléments, puis ensuite composée et réunie à un corps, et qu'elle ne peut s'en retirer à volonté. De là, Aristote procède ainsi. Toujours, quand une chose est unie à une autre à l'encontre de sa nature et qu'elle ne peut s'en retirer à volonté, cela est une peine pour elle<sup>100</sup>. Et toujours, quand une chose subit une détérioration dans son union à une

<sup>97</sup>Léonine: *in actu*. Marietti: *scilicet actu*.

<sup>98</sup>Léonine: *perfectio animae*. Marietti: *perfectio et finis ultimus animae*.

<sup>99</sup>Léonine: *et hos reflexit in septem*. Marietti: *et reflexit in septimo*.

<sup>100</sup>Léonine: *est poenale*. Marietti: *ei est poenale*.

autre, la situation est à éviter et nuisible. Or, à ce qu'on a dit, l'âme est unie au corps à l'encontre de sa nature et ne peut s'en retirer à volonté; en outre, elle subit aussi une détérioration dans son union au corps, comme il est de coutume de le dire chez les Platoniciens et chez beaucoup de ces gens. Il semble donc bien que ce soit une peine à éviter, pour l'âme, de se trouver unie à un corps. Le dire de Platon comporte donc inconvenance, à savoir, que l'âme a d'abord été composée à partir des éléments, pour se mêler seulement ensuite au corps.

#129. — Il présente ensuite son neuvième raisonnement (407b5), qui va comme suit. Platon parle de l'âme de l'univers et affirme qu'elle se meut circulairement. Cependant, à suivre son opinion, la cause pour laquelle le ciel se meut circulairement n'est pas manifeste, c'est-à-dire, elle n'est pas fournie. De fait, si le ciel se meut circulairement, ce sera ou bien naturellement, en raison de ses principes, ou bien en raison d'une fin. Si on affirme que c'est naturellement, en raison de ses principes, ce sera ou bien en raison de la nature de l'âme, ou bien en raison de la nature du corps céleste. Or ce n'est pas en raison de la nature de l'âme, car se mouvoir circulairement n'appartient pas à l'âme selon son essence, mais par accident, car, comme il a été dit (#118-121), l'âme se meut par soi et suivant son essence selon un mouvement droit, et c'est ensuite qu'elle réfléchit la droite en des cercles. Ce n'est pas non plus en raison de la nature du corps céleste, car le corps n'est pas cause du mouvement de l'âme; c'est plutôt l'âme qui est pour le corps cause qu'il soit mû. Par contre, si on affirme que c'est en raison d'une fin, on ne peut donner une fin déterminée à cela, quand on demande pourquoi il se meut ainsi, et non selon un autre mouvement, sauf que c'est ainsi que Dieu veut qu'il se meuve. Mais Dieu, il y a une cause pour laquelle il veut que le ciel se meuve plutôt qu'il ne repose, et qu'il se meuve d'une manière, c'est-à-dire circulairement, plutôt que selon un autre mouvement; mais cette cause, Platon ne la donne pas. Comme, néanmoins il est plus approprié de la donner «en d'autres raisonnements», c'est-à-dire en un autre traité, à savoir, au livre *Du ciel* (II, ch. 5), nous renonçons à en parler davantage pour le moment.

#130. — Il présente ensuite son dixième raisonnement (407b13), lequel s'attaque non seulement à Platon, mais aussi à bien d'autres philosophes. Ce raisonnement réduit leurs positions à des absurdités et montre qu'elles sont déficientes. Il va comme suit. Il est manifeste qu'entre moteur et mû il se trouve une proportion, à la fois entre agent et patient, et entre forme et matière. En effet, n'importe quelle forme ne convient pas et ne s'unit pas pareillement à n'importe quel corps<sup>101</sup>; tout agent n'agit pas non plus sur tout patient. N'importe quel moteur ne meut pas non plus n'importe quel mobile. Il faut, plutôt, qu'il y ait entre eux une communication et une proportion moyennant laquelle le premier soit naturellement habilité à mouvoir et le second à être mû. Or il appert que ces philosophes soutenaient que l'âme réside dans le corps et meut le corps. Donc, quand ils parlent de la nature de l'âme, il paraît aussi nécessaire qu'ils disent quelque chose de la nature du corps, en raison de quelle cause l'âme est unie au corps, et quelle relation le corps entretient avec elle, et comment le corps se rapporte à l'âme. Ils ne traitent donc pas suffisamment de l'âme quand ils s'efforcent seulement de dire de quelle nature est l'âme et négligent de montrer de quelle nature est le corps qui la reçoit.

#131. — Pour cela, ce qu'on rapporte dans les fables pythagoriciennes va bien avec eux, que n'importe quelle âme pénètre n'importe quel corps, et qu'il se peut, par exemple, que par hasard l'âme d'une mouche pénètre un corps d'éléphant. Pourtant, cela ne pourrait arriver, car chacun des corps, surtout chez les animaux, a une forme propre et une espèce propre, et un moteur propre et un mobile propre, et que le corps d'un ver diffère beaucoup du corps d'un chien, et le corps d'un éléphant du corps d'une puce<sup>102</sup>. Quand ils disent cela, cependant, à savoir, que n'importe quelle âme pénètre n'importe quel corps, ils s'expriment tout comme si on disait que l'art du tisserand pénètre des flûtes, et celui du sculpteur<sup>103</sup> des métiers. Pourtant, si les arts possédaient eux-mêmes la nature de pénétrer des corps, ou d'animer des instruments, n'importe lequel ne pénétrerait pas n'importe lequel, mais l'art de la flûte pénétrerait des flûtes, non des lyres, et l'art de la cythare pénétrerait des cythares, et non des flûtes. De la même manière, donc, si pour n'importe quelle âme

---

<sup>101</sup>Léonine: *et materiam similiter. Non enim quaelibet forma cuilibet corpori convenit et unitur.* Marietti: *et materiam. Non similiter enim quaelibet forma cuilibet corpori convenit et unitur.*

<sup>102</sup>Léonine: *pulicis.* Marietti: *culicis.*

<sup>103</sup>*Aerariam.*

il y a un corps, chaque âme ne pénètre pas n'importe quel corps; au contraire, l'âme même se forme un corps adapté, et ne le prend pas déjà prêt. Ainsi donc, Platon et les autres philosophes, en parlant seulement de la nature de l'âme, se sont exprimés avec insuffisance, en ne déterminant pas quel est le corps qui convient à chaque âme, et quel corps s'unit à elle, et de quelle manière.

### Leçon 9

#132. — Après avoir réprouvé l'opinion de Platon, le Philosophe réproouve ensuite une autre opinion, conforme à celle de Platon sur un point. En effet, il y en a eu qui ont dit que l'âme était une harmonie. Ces gens-là se sont trouvés à s'accorder avec Platon en ceci que Platon a dit que l'âme était composée de nombres harmoniques, alors qu'eux, d'autre part, ont dit qu'elle était une harmonie. Il y avait entre eux cette différence, toutefois, que Platon a dit que l'âme était une harmonie de nombres, tandis que ces gens ont dit que l'âme était une harmonie tant de composés que de mixtes, ou de contraires. À ce propos, il développe trois points. En premier, en effet, il présente l'opinion de ces gens et la raison de leur opinion. En second (407b32), il s'attaque à l'opinion présentée<sup>104</sup>. En troisième (408a24), il montre de quelle manière cette opinion est très probable.

#133. — Sur le premier point, il en développe deux autres. En premier, en effet, il présente l'opinion mentionnée sur l'âme. Il affirme qu'une opinion a été transmise par les anciens sur l'âme; que celle-ci semblait bien s'appuyer sur trois raisons et valoir non seulement pour l'âme en particulier, mais aussi pour tout ce qui est commun à tous les principes. Il dit «pour tout ce qui est commun», parce que les philosophes anciens n'ont aucunement traité de la cause formelle, mais seulement de la cause matérielle. Entre tous, cependant, ceux qui ont semblé davantage s'approcher de la cause formelle ont été Démocrite et Empédocle. Ce dernier, Empédocle, a dit que toutes choses étaient constituées à partir de six principes, dont il en a introduit quatre comme matériels, à savoir, les quatre éléments, et deux comme formels, en partie actifs et en partie matériels, à savoir l'amour et la haine<sup>105</sup>. Ils soutenaient que ces principes matériels présentaient entre eux une espèce de proportion, qui résultait d'eux et les faisait convenir sur un point, car sans quoi ils n'auraient pu être ensemble. Et ce point de convenance, ils disaient qu'il constituait la forme et l'harmonie des choses. Aussi, comme pour les autres formes, ils soutenaient pareillement de l'âme qu'elle était une espèce d'harmonie.

#134. — En second (407b30), il présente la raison de pareille opinion. Il dit que l'harmonie est la composition et la proportion et la juste mesure des contraires dans les composés et les mixtes. C'est la proportion qui se trouve entre les contraires que l'on appelle l'harmonie et la forme du composé. Aussi, comme l'âme est une espèce de forme, ils disaient qu'elle est une harmonie. On rapporte cette opinion comme celle d'un Dinarque et de Simmias et d'Empédocle.

#135. — Ensuite (407b32), il s'attaque à l'opinion citée. À ce propos, il développe deux points. En premier, en effet, il s'attaque en général à la position des philosophes cités. En second (408a18), il s'attaque précisément à son partisan, à savoir, à Empédocle. Contre la position, par ailleurs, il s'objecte avec quatre raisonnements, dont le premier va comme suit. Il va de soi que l'harmonie proprement dite est une consonance entre sons; or ces gens ont étendu ce nom à toute proportion correcte, tant dans les choses composées de parties variées que dans les mélanges de contraires. Sous ce rapport, donc, l'harmonie peut renvoyer à deux choses: soit la composition même ou combinaison, soit la proportion de cette<sup>106</sup> composition ou combinaison. Cependant, il est manifeste que l'âme n'est ni l'une ni l'autre; donc, l'âme n'est pas une harmonie. Que, par ailleurs, l'âme ne soit pas composition ou proportion de composition, cela appert. En effet, ces gens prennent l'âme comme une espèce de substance, et ces deux choses sont des accidents; ce ne sont donc pas la même chose.

<sup>104</sup>Léonine: *contra opinionem*. Marietti: *contra dictam opinionem*.

<sup>105</sup>Léonine: *et duo, scilicet amicitiam et litem, partim materialia et partim activa*. Marietti: *et duo formalia partim activa, et partim materialia, scilicet amicitiam et litem*.

<sup>106</sup>Léonine: *ipsius*. Marietti: *illius*.



#136. — Il présente ensuite son second raisonnement (407b34), qui va comme suit. Il appert que tous les philosophes disent que l'âme meut. Or l'harmonie ne meut pas; au contraire, elle est laissée par un moteur et vient par après. Par exemple, du mouvement des cordes qui se fait par la musique, il reste une harmonie dans le son. Pareillement, de l'assemblage et de l'adaptation des parties par un agent de composition, il reste une proportion dans ce qu'il a composé. Donc, si l'âme est une harmonie, et si elle aussi est laissée derrière par un harmonisateur, il faudra introduire encore une âme pour faire l'harmonisation.

#137. — Il présente ensuite son troisième raisonnement (408a1), qui va comme suit. Le Philosophe dit, *Physique*, IV, 4: quand on donne la définition ou la nature d'une chose, il faut, pour que la définition soit suffisante, qu'elle convienne aux opérations et aux affections de la chose. En effet, on définit au mieux ce qu'est une chose quand on fait connaître non seulement l'essence et la nature de la chose même, mais aussi ses affections et ses accidents. Si donc l'âme est une harmonie, il faut que par la connaissance de l'harmonie nous arrivions à connaître les opérations et les accidents de l'âme. Or cela est fort difficile, c'est-à-dire, si on veut renvoyer les opérations de l'âme à l'harmonie. À quelle harmonie, en effet, appartiendra-t-il de sentir, et à laquelle aimer ou haïr, et comprendre? Au contraire, il est bien plus possible, par la connaissance de l'harmonie, d'arriver à la connaissance des accidents des corps; par exemple, si on veut connaître la santé, on dira qu'elle est une composition adéquate et mesurée des humeurs et des qualités dans le corps. Et il en ira de même des autres vertues corporelles. De la sorte, on devrait davantage attribuer l'harmonie au corps qu'à l'âme.

#138. — Il présente ensuite son quatrième raisonnement (408a5), qui va comme suit. On trouve parfois de l'harmonie dans des composés dotés de position<sup>107</sup> et de mouvement; en effet, quand ils se trouvent placés et ordonnés entre eux «de façon que rien<sup>108</sup> de même genre ne soit laissé de côté», c'est-à-dire qu'aucun manque du même genre ne soit là, alors on dit que les parties sont bien harmonisées et on appelle<sup>109</sup> leur composition une harmonie; par exemple, des lignes et des pierres, et d'autres corps naturels. Pareillement aussi, des cordes, quand elles sont bien ordonnées, ou des flûtes, de façon qu'il en résulte une consonance de sons, on dit qu'elles sont bien harmonisées; et une consonance de la sorte, on l'appelle une harmonie, et c'est de cette manière qu'on parle proprement d'harmonie. Parfois, néanmoins, on en trouve dans les corps mixtes issus de contraires. En effet, quand des contraires sont imbriqués et agencés en quelque chose, de sorte qu'aucune répugnance, c'est-à-dire aucun excès d'un contraire, n'y soit, par exemple de chaud ou de froid, ou d'humide ou de sec, alors on dit que ces corps sont bien harmonisés, et on appelle leur raison, c'est-à-dire, leur proportion, une harmonie. Si donc l'âme est une harmonie, c'est suivant l'une de ces manières qu'on en parlera. Or il appert qu'il n'est raisonnable d'aucune de ces manières d'appeler l'âme une harmonie; donc, c'est à tort qu'ils disent l'âme une harmonie.

#139. — Que d'aucune de ces manières on ne dise l'âme une harmonie, c'est évident. En effet, on ne peut dire l'âme une harmonie suivant ce qu'on trouve dans les choses composées et dotées de position<sup>110</sup>; et c'est évident<sup>111</sup>. Car l'ordre des parties composées en un corps est tout à fait manifeste; en effet, il est facile de connaître l'ordre entre os et os, entre nerfs et nerfs, entre bras et main, entre chair et os. Par contre, la raison de l'ordre entre les parties de l'âme n'est pas manifeste pour nous. Ce n'est pas par lui, en effet, que nous pouvons connaître l'ordre qu'il y a entre intelligence et sens et appétit et ainsi de suite.

#140. — On ne peut pas non plus dire que l'âme est une harmonie suivant la proportion des corps issus de mélanges de contraires. Et cela pour deux raisons. La première raison est qu'on trouve une proportion différente dans les différentes parties du corps. En effet, la combinaison des éléments ne suit pas la même raison, c'est-à-dire, la même proportion, selon qu'on a de la chair et selon qu'on a des os. Donc, il y aura, dans différentes parties, des âmes différentes, en regard d'une

<sup>107</sup>Léonine: *positionem* Marietti: *compositionem*.

<sup>108</sup>Léonine: *nihil*. Marietti: *nullum*.

<sup>109</sup>Léonine: *nominatur*. Marietti: *vocatur*.

<sup>110</sup>Léonine: *positionem*. Marietti: *compositionem*.

<sup>111</sup>Léonine: *omis*. Marietti: *quod patet*.

proportion et d'une multiplication différente des parties de l'animal<sup>112</sup>. L'autre raison est que tous les corps sont combinés d'éléments et de contraires; si, donc, la proportion de la combinaison, en n'importe quel corps, est une harmonie, et que l'harmonie est une âme, il y aura donc en n'importe quel corps une âme. Ce qui est absurde. Il appert ainsi que c'est avec inconvenance qu'on dit que l'âme est une harmonie.

#141. — Ensuite (408a18), il s'attaque à Empédocle. Il présente contre lui trois raisonnements<sup>113</sup> qu'il ne déduit pas. La première va comme suit: il prétend<sup>114</sup> que n'importe quel corps consiste en une «raison», c'est-à-dire en une proportion, qu'il appelle une harmonie, et c'est elle qu'il appelle<sup>115</sup> une âme. Je demande donc si l'âme est cette raison même, c'est-à-dire cette proportion dans la combinaison, ou autre chose que la proportion. Si tu dis qu'elle est la proportion même, alors, comme dans un corps il y a différentes proportions suivant différentes parties, il s'ensuit deux<sup>116</sup> inconvenances: à savoir, qu'il y a beaucoup d'âmes dans un seul corps, selon ses différentes parties, et qu'il y a une âme en tout corps mixte. Si tu dis qu'elle est autre chose que la proportion, alors, comme la proportion est une harmonie, l'âme ne sera pas une harmonie.

#142. — Il présente ensuite son second raisonnement<sup>117</sup> (408a21), qui va comme suit. Empédocle soutenait que l'amitié était la cause de la réunion dans les choses, et la haine la cause de la séparation<sup>118</sup>. Or dans la réunion, il se fait une proportion. Je demande donc si l'amitié est la cause de n'importe quelle réunion, ou seulement d'une réunion harmonisée. Si tu dis que l'amitié est la cause de n'importe quelle réunion, alors il faudra introduire autre chose que l'amitié pour causer pareille proportion et harmonie dans les réunions harmonisées; ou bien il faudra dire que pareille harmonisation se fait par hasard. Si tu dis qu'elle est seulement cause de la réunion harmonisée, alors l'amitié ne sera pas cause de toute réunion, ce qui va contre Empédocle.

#143. — Il présente ensuite son troisième raisonnement<sup>119</sup> (408a22), qui va comme suit. Empédocle dit que c'est l'amitié qui entraîne la réunion dans les choses. Je demande donc si l'amour est la même chose que la réunion harmonisée elle-même, ou non. Si on dit que c'est la même chose, alors, comme rien n'est cause de soi-même, l'amour ne sera pas cause de cette réunion, comme Empédocle le disait. Si par contre on dit que ce n'est pas la même chose, il y a ceci contre: la réunion harmonisée n'est rien d'autre qu'une certaine rencontre; or l'amitié semble bien être une rencontre; c'est donc la même chose. De la sorte, il s'ensuit la même chose qu'auparavant.

#144. — Ensuite (408a24), il montre de quelle manière cette opinion est très probable. À ce propos, il développe deux points. En premier, en effet, il montre que pareille opinion est très probable.<sup>120</sup> Et il affirme que la raison pour laquelle cette opinion paraît probable, c'est qu'en admettant l'un on admet l'autre et qu'en refusant l'un on refuse l'autre. En effet, dès que l'harmonie se retire d'un corps, l'âme s'en retire, et tant que l'harmonie y reste, l'âme y reste. Cependant, cela ne suit pas, car une proportion de la sorte n'est pas une forme, comme ces gens le croyaient, mais elle est une disposition de la matière pour la forme. Et si on prend la proportion de la composition harmonisée<sup>121</sup> pour une disposition, il s'ensuit bien que, tant que la disposition de la matière pour la forme reste, la forme reste, et qu'une fois détruite la disposition, la forme disparaît. Non pas, cependant, que l'harmonie soit une forme, mais la disposition de la matière pour la forme.

---

<sup>112</sup>Léonine: *erunt diversae animae*. Marietti: *erunt diversae animae secundum diversam proportionem et multiplicationem partium animalis*.

<sup>113</sup>Léonine: *questiones*. Marietti: *rationes*.

<sup>114</sup>Léonine: *ipse ponit*. Marietti: *ipsi ponunt*.

<sup>115</sup>Léonine: *dicit*. Marietti: *dicunt*.

<sup>116</sup>Léonine: *dicta*. Marietti: *duo*.

<sup>117</sup>Léonine: *questionem*. Marietti: *rationem*.

<sup>118</sup>Léonine: *segregationis*. Marietti: *disgregationis*.

<sup>119</sup>Léonine: *questionem*. Marietti: *rationem*.

<sup>120</sup>Léonine: *multum probabilis. Et circa hoc duo facit. Primo enim ostendit opinionem huiusmodi esse multum probabilem; dicens...* Marietti: *multum probabilis; dicens...*

<sup>121</sup>Léonine: *proportio harmonizatae compositionis*. Marietti: *proprie harmonia compositionis*.

#145. — En second (408a29), il conclut et épilogue que l'âme n'est pas mue circulairement, comme Platon l'a dit. Elle n'est pas non plus une harmonie, comme Empédocle l'a affirmé. Elle est mue, toutefois, par accident, comme nous l'avons dit plus haut (#75-86), et elle se meut elle-même. Qu'elle soit mue par accident, cela appert; car elle est mue en tant qu'est mû le corps dans lequel elle est, tandis que le corps est mû par l'âme. D'une autre manière, il n'est pas possible qu'elle soit mue selon le lieu sauf par accident.

### Leçon 10

#146. — Auparavant, le Philosophe a présenté les raisonnements de ceux qui ont prétendu que l'âme est mue en partant de ce que c'est elle qui meut le corps, et il s'y est attaqué. Maintenant, il veut montrer, par la suite, qu'on peut tirer un raisonnement plus évident, comme quoi l'âme serait mue, à partir des opérations mêmes de l'âme. À ce propos, il développe deux points. En premier, en effet, il soulève la difficulté que présentent ceux qui ont soutenu, en partant des opérations<sup>122</sup> de l'âme, que l'âme est mue. En second (408b5), il résout pareille difficulté quant à ce qui relève du propos. Il dit donc, en premier, qu'alors que les philosophes cités ont posé la question si l'âme se mouvait à partir de ce qu'elle meut le corps, on se posera «plus rationnellement», c'est-à-dire avec plus de probabilité, la question du mouvement de l'âme «en regardant» à ce qu'on pourrait dire «de pareilles choses», c'est-à-dire des opérations de l'âme. C'est à partir d'elles, de fait, qu'on pourra montrer avec probabilité que l'âme est mue. «Car nous disons que l'âme s'attriste, se réjouit, montre de l'assurance» — c'est-à-dire ose — «et craint». Plus encore, nous disons qu'elle se fâche, sent et comprend. Comme ce sont là toutes des opérations de l'âme, et que ce sont des espèces de mouvements, il semble bien que l'âme soit mue. Et cette difficulté semble davantage probable que celle qui précède, car celle-là regardait le mouvement de l'âme à partir du mouvement du corps — elle disait, en effet, que rien ne meut s'il n'est mû, de sorte que, comme l'âme meut le corps, il en devient manifeste qu'elle-même est mue. Tandis que l'opinion présente regarde le mouvement de l'âme même, à partir des opérations propres de l'âme.

#147. — Ensuite (408b5), il résout la difficulté. À ce propos, on doit savoir que lorsque Aristote recherche une vérité en soulevant des objections et en les résolvant<sup>123</sup>, parfois il soulève et résout les objections une fois la vérité établie — et alors, il soulève et résout les objections en suivant sa pensée —, mais parfois il le fait avant que la vérité ne soit établie — et alors il soulève et résout des objections en supposant les opinions des autres, et non en suivant sa pensée et ce qu'il regarde lui-même comme la vérité. Nous avons un exemple de cela, *Physique*, III, 4-8, où le Philosophe s'attaque à ceux qui introduisent l'infini, et se sert contre eux de beaucoup de raisonnements qui sont faux à son avis, mais qu'on penserait vrais selon le leur; par exemple, que tout corps ait légèreté et lourdeur. La raison en est que cela, à savoir si tout corps<sup>124</sup> a légèreté et lourdeur, n'avait pas encore été établi, et qu'il l'a établi par après, *Du ciel*, I, 3. C'est pourquoi il a réitéré là la question de l'infini. C'est cette façon de soulever et résoudre des objections qu'Aristote adopte ici; aussi s'attaque-t-il à ces gens en supposant leurs opinions.

#148. — Ces gens, en effet, et surtout les Platoniciens, étaient d'avis que s'attrister, se réjouir, se fâcher, sentir et comprendre, et autres pareilles opérations que nous avons mentionnées, sont des mouvements de l'âme. Et que chacun d'eux, même comprendre, se fait moyennant un organe déterminé; et que quant à cela il n'y a pas de différence entre la faculté de sentir et celle de comprendre; et que toute âme, et non seulement l'âme intellectuelle, est incorruptible. Aristote, donc, concède tout cela. Il suppose en effet que pareilles opérations se font moyennant des organes déterminés, même comprendre. Et que toute âme soit incorruptible. Il nie seulement une chose: il dit que

<sup>122</sup>Léonine: *operationibus*. Marietti: *operibus*.

<sup>123</sup>Léonine: *obiiciendo et solvendo*. Marietti: *solvendo et obiiciendo*.

<sup>124</sup>Léonine: *omne corpus*. Marietti: *corpus*.

pareilles opérations, à savoir, sentir, se réjouir, et autres de la sorte, ne sont pas des mouvements de l'âme, mais des mouvements du composé<sup>125</sup>. Et c'est sous cet aspect qu'il s'attaque à ces gens.

#149. — À ce propos, il développe deux points. En premier, en effet, il montre que pareilles opérations ne sont pas des mouvements de l'âme. En second (408b18), par ailleurs, il prouve cela en usant d'un moyen terme. Il dit donc que ces gens affirment deux choses. Et en premier, que se réjouir et s'attrister et autres pareilles opérations sont des mouvements. En second, que celles-ci s'attribuent à l'âme — celle-ci se fâcherait, se réjouirait, sentirait et ainsi de suite —, de sorte que l'âme serait mue. Or cela ne va pas nécessairement; bien plus, l'une et l'autre de ces affirmations sont fausses: car<sup>126</sup> pareilles opérations ne sont pas des mouvements et elles ne s'attribuent pas non plus à l'âme<sup>127</sup>. Même en concédant que ce soient des mouvements, et en en parlant comme de mouvements, il reste tout de même faux qu'elles s'attribuent à l'âme et, par conséquent, que l'âme, au regard de pareilles opérations<sup>128</sup>, se trouve mue. Et cela devient manifeste comme suit.

#150. — Il est évident, en effet, que si pareilles opérations sont des mouvements et s'attribuent à l'âme, elles ne s'attribuent toutefois que suivant des parties précises du corps; par exemple, sentir ne s'attribue à l'âme qu'en une partie du corps, par exemple, dans l'œil, pour la sensation qui se fait par la vue; de même, se fâcher s'attribue seulement dans le cœur, et ainsi de suite. Pareillement, il apparaît manifestement que<sup>129</sup> ce ne sont pas seulement des mouvements de l'âme<sup>130</sup>, mais des mouvements du composé. Cependant, cela est issu de l'âme, comme, par exemple, pour ce qui concerne se fâcher. En effet, l'âme juge qu'une chose mérite une colère, puis le cœur de l'animal se trouve mû partant de là, et le sang se réchauffe autour de lui. Il en va pareillement pour les peurs. En effet, une petite partie du corps se contracte au regard de l'objet épouvanté, puis s'altère. Et ainsi de suite. De la sorte, l'âme ne se trouve pas mue, mais il se peut qu'on soit mû par elle, du fait qu'autre chose, comme le cœur, soit mû<sup>131</sup> de quelque manière. Aristote établira lui-même, plus loin (#377; 684-685), que comprendre est une opération de l'âme qu'elle ne partage pas avec le corps, et que ce n'est pas une opération du composé; aussi insinue-t-il ici que comprendre, peut-être, est autre chose que les opérations du composé. Il dit *peut-être*, car il ne parle pas dans un contexte de définition, mais de supposition. Comme cependant il affirmé que pareils mouvements n'appartiennent pas à l'âme mais au composé, ils restent tout de même issus de l'âme.

#151. — Aussi (408b9), il veut montrer que pareils mouvements du corps sont issus de l'âme selon deux espèces de mouvements. Le premier regarde les transformations de lieu.<sup>132</sup> Par exemple, dans la colère, car elle se produit dans l'âme à la suite du mouvement de certaines parties du corps lui-même, à savoir, à la suite du mouvement du cœur.<sup>133</sup> Sous l'effet de la colère, en effet, le sang s'en va vers les parties extérieures, poussé par le réchauffement du cœur. L'autre regarde l'altération, comme il appert dans la peur. En effet, le cœur se contracte et se refroidit, devant un objet épouvanté, puis on s'altère et on pâlit<sup>134</sup>. Quels types de passions ce sont, maintenant, et comment elles s'émeuvent, il revient à une autre définition de le dire. De la sorte, il appert donc, tout de même, que pareils mouvements n'appartiennent pas à l'âme, mais au corps par l'âme, comme on a dit.

---

<sup>125</sup>Léonine: *hoc tantum negat, scilicet quod huiusmodi operationes ... non dicit esse motus animae, sed coniuncti.* Marietti: *hoc tantum negat, scilicet quod huiusmodi operationes ... sint motus animae, sed motus coniuncti.*

<sup>126</sup>Léonine: *quod.* Marietti: *quia.*

<sup>127</sup>Léonine: *neque attribuuntur animae.* Marietti: *neque attribuuntur animae, scilicet quod irascatur, gaudeat, sentiat, et huiusmodi.*

<sup>128</sup>Léonine: *quod secundum huiusmodi operationes.* Marietti: *quod anima secundum huiusmodi operationes.*

<sup>129</sup>Léonine: *et de aliis similiter manifeste apparet quod...* Marietti: *et sic de aliis. Similiter manifeste apparet quod...*

<sup>130</sup>Léonine: *non sunt motus animae, sed coniuncti.* Marietti: *non sunt animae tantum motus, sed coniuncti.*

<sup>131</sup>Léonine: *movetur.* Marietti: *movet.*

<sup>132</sup>Léonine: *secundum duas species motus: una est secundum loci mutationes.* Marietti: *secundum loci mutationes.*

<sup>133</sup>Léonine: *in ira, motis quorundam particulis ipsius corporis, scilicet cor.* Marietti: *in ira, quae fit in anima motis quibusdam particulis ipsius corporis, scilicet moto corde.*

<sup>134</sup>Léonine: *pallet.* Marietti: *pallescit.*

#152. — L'animal, d'ailleurs, a des opérations corporelles, lesquelles n'appartiennent pas à l'âme mais au corps, ou au composé; de même façon, de pareilles opérations, à savoir, sentir et se réjouir, et autres de la sorte, ne doivent pas se rapporter à l'âme, mais au composé. En effet, dire que l'âme se fâche, et qu'elle se meut suivant pareilles opérations, c'est comme dire que l'âme même tisse ou construit, ou joue de la cithare. En effet, c'est encore l'âme qui est cause de ces mouvements. Car l'habitus qui habilite à construire, ou à tisser, ou à jouer de la cithare est dans l'âme même, et pareilles opérations sont issues de l'âme. Pourtant, il est mieux de dire que c'est le constructeur qui construit, et non l'art, même si le constructeur construit grâce à l'art de construire<sup>135</sup>; de même, sans doute, est-il mieux de dire que ce n'est pas l'âme qui prend pitié ou qui apprend ou qui comprend, mais soi-même grâce à son âme. Aristote dit: *et peut-être comprend*, car il parle dans un contexte de supposition, comme il a été dit.

#153. — Néanmoins, du fait qu'il dit que «ce n'est pas l'âme qui est mue, mais soi-même grâce à son âme», on pourrait comprendre que le mouvement se passerait dans l'âme comme en son sujet<sup>136</sup>. Aussi, il exclut cela en disant que, lorsqu'il dit qu'on est mû par son âme, il ne le dit pas au sens qu'il y aurait du mouvement en elle<sup>137</sup>, à savoir, dans l'âme, mais au sens que le mouvement est issu d'elle.

#154. — En effet, lorsqu'on dit: *telle chose est mue grâce à telle autre*, on peut comprendre cela de deux manières. Ou bien parce que, des fois, la chose même grâce à laquelle la chose est mue supporte elle-même le mouvement — par exemple, lorsqu'on dit qu'on se meut du pied, du fait que le pied même se trouve mû. Ou bien parce que, des fois, la chose même ne supporte pas le mouvement, mais met la chose en mouvement — c'est de cette manière qu'on dit qu'on est mû grâce à son âme.

#155. — Même à cela, il y a deux mouvements. Car, parfois, l'âme est comme le terme du mouvement, à savoir, quand le mouvement va vers elle, à savoir, vers l'âme, comme dans la saisie des objets sensibles<sup>138</sup>. En effet, quand on saisit<sup>139</sup> les sensibles extérieurs, alors, la vertu sensitive qui se trouve dans l'organe s'efforce et se meut pour remettre et réduire les espèces et les intentions des choses sensibles «jusqu'à elle», à savoir, jusqu'à l'âme. Mais parfois aussi, l'âme est comme le principe du mouvement<sup>140</sup>, à savoir, quand il vient d'elle, à savoir, de l'âme, comme cela se passe avec la réminiscence, d'où les intentions et les phantasmes cachés et enfouis des choses sont tirés pour comprendre les choses sensibles. Maintenant, qu'on soutienne que pareils phantasmes restés à l'intérieur soient des mouvements ou des repos, cela n'a pas d'incidence sur la matière présente.

#156. — Il appert donc qu'on n'attribue pas pareils mouvements à l'âme, mais qu'ils appartiennent au composé, qu'ils sont issus de l'âme pourtant, mais non comme par un mouvement qui se passerait dans l'âme même.

#157. — On doit cependant noter que cette solution, pour la difficulté abordée, n'est pas de nature à faire distinguer définitivement la vérité, mais à résister ponctuellement à l'erreur.<sup>141</sup> Car on doit savoir que des auteurs divers attribuent de manières diverses des mouvements aux opérations de l'âme. En effet, c'est de trois manières qu'on trouve du mouvement dans les opérations de l'âme. Dans certaines, c'est proprement qu'on trouve du mouvement; en d'autres, c'est moins proprement; et en d'autres encore, c'est de manière très peu appropriée.

#158. — En effet, on trouve proprement du mouvement dans les opérations de l'âme végétative, et dans l'appétit sensible. Il y a certes proprement du mouvement dans l'opération de l'âme végétative quand on se meut vers son être naturel par le moyen de la nourriture: c'est le mouvement de croissance; pour lui, l'âme végétative fait office d'agent et le corps, lui, de patient. On trouve

<sup>135</sup>Léonine: *aedificativa*. Marietti: *per aedificativam artem*.

<sup>136</sup>Léonine: *in anima*. Marietti: *in anima sicut in subiecto*.

<sup>137</sup>Léonine: *non sic dico quasi motus in illa*. Marietti: *non sic dico quod motus in illa*.

<sup>138</sup>Léonine: *operatione sensuum*. Marietti: *apprehensione sensibilium*.

<sup>139</sup>Léonine: *quando apprehendit*. Marietti: *quando anima apprehendit*.

<sup>140</sup>Léonine: *anima est ut principium motus*. Marietti: *est principium ut motus*.

<sup>141</sup>Léonine: *distinctiva et definitiva, sed obviativa*. Marietti: *distinctiva et definitiva veritatis, sed obviativa*.

proprement aussi du mouvement dans l'appétit sensible, à la fois en rapport à l'altération et au mouvement local. Tout de suite, en effet, l'appétit d'une chose nous meut et nous altère: par exemple, la colère, comme dans l'appétit de vengeance, ou la joie, comme quand l'appétit fait face à un objet plaisant. En outre, par là le sang aussi, celui qui entoure le cœur, se trouve mêlé vers les parties extérieures; et même on est porté d'un lieu à l'autre à la recherche de ce qu'on désire.

#159. — De manière moins propre, on trouve encore du mouvement dans les opérations de l'âme sensible. Là, en effet, il ne s'agit pas de mouvement suivant l'être naturel, mais seulement suivant l'être spirituel, comme il appert dans la vue, dont l'opération ne tend pas à un être naturel, mais spirituel. C'est que cela se fait par des espèces sensibles reçues dans l'œil suivant un être spirituel. Mais il y a pourtant quelque chose d'une transformabilité, dans la mesure où le sujet de la vertu visuelle est un corps. C'est sous ce rapport qu'on trouve la nature d'un mouvement, bien que moins proprement<sup>142</sup>. En effet, on ne parle pas proprement de mouvement dans des opérations<sup>143</sup>, sauf quand pareille opération tend à un être naturel.

#160. — C'est le moins proprement qu'on trouve du mouvement dans l'intelligence; en fait, pas du tout, sauf métaphoriquement. En effet, dans l'opération de l'intelligence, il n'y a pas de changement suivant un être naturel, comme il y en a au niveau végétatif, ni non plus de sujet spirituel qui se trouve changé, comme on trouve au niveau sensible. Par contre, il y a là une véritable opération, que l'on appelle d'une certaine façon un mouvement, pour autant qu'à partir d'un sujet intelligent en puissance se trouve produit un sujet intelligent en acte. Cependant, son opération diffère du mouvement, parce que son opération<sup>144</sup> est l'acte d'un être parfait, tandis que le mouvement est l'acte d'un être imparfait.

#161. — Ainsi appert-il comment les opérations de l'âme végétative et sensitive ne sont pas des mouvements de l'âme, mais du composé. Quant aux opérations de l'intelligence, on ne les appelle des mouvements que métaphoriquement, et elles relèvent seulement de l'âme intellectuelle, sans l'intervention d'un organe précis.

#162. — On doit savoir aussi que, de même qu'on trouve au niveau du sens une puissance appétitive et une appréhensive, de même aussi on trouve, dans l'intelligence<sup>145</sup>, une puissance appétitive et une appréhensive. C'est pourquoi, aussi, ces opérations — l'amour, la haine, la joie et ainsi de suite —, on peut les entendre à la fois pour autant qu'elles sont dans l'appétit sensible — et alors elles comportent un mouvement corporel conjoint — et pour autant qu'elles sont dans l'intelligence et la volonté seulement, sans aucune affection sensible — et alors on ne peut les appeler des mouvements, car elles ne comportent pas de mouvement corporel conjoint. On les trouve même chez les substances séparées, comme cela deviendra évident par la suite.

#163. — Ensuite (408b18), il veut prouver ce qu'il vient de montrer<sup>146</sup>, à savoir, que pareilles opérations, même si c'étaient des mouvements, comme eux-mêmes le disent, ne s'attribueraient pas à l'âme, mais au corps et au composé. Il le prouve par le moyen d'une de leurs opinions qui était fameuse en son temps, à savoir, que toute âme est incorruptible; cela, à leur avis, valait pour l'intelligence et pour toute âme. Il dit donc qu'il semblait aux philosophes cités que l'intelligence soit une substance en devenir et non encore complète, et qu'elle ne se corrompt pas. La raison en est que nous voyons que tous les affaiblissements qui arrivent à l'intelligence et au sens ne touchent pas l'âme comme telle, mais proviennent de la faiblesse de leur organe. Aussi semble-t-il que l'intelligence et toute âme soit incorruptible, et que la faiblesse, dans leurs opérations, ne vienne pas de ce que l'âme même se corrompt, mais de ce que ses organes s'affaiblissent.

#164. — De fait, si l'âme se corrompait, elle se corromprait surtout à l'occasion de la faiblesse qu'on trouve dans la vieillesse, comme il arrive aux organes sensibles, affaiblis par la vieillesse;

<sup>142</sup>Léonine: *proprie*. Marietti: *proprium*.

<sup>143</sup>Léonine: *in his operationibus*. Marietti: *in operationibus*.

<sup>144</sup>Léonine: *differt tamen a motu, quia operatio...* Marietti: *differt tamen a motu eius operatio, quia eius operatio...*

<sup>145</sup>Léonine: *in intellectu*. Marietti: *intellectu*.

<sup>146</sup>Léonine: *ea quae ostendit*. Marietti: *quae ostendit*.

pourtant, l'âme ne s'en trouve pas affaiblie, car si un vieillard recevait l'œil d'un jeune, il verrait comme un jeune. C'est pourquoi la veillesse affaiblit non pas parce que l'âme même se détériore, ou la faculté sensible, mais son sujet. De même, dans les moments de maladie et d'ivresse, ce n'est pas l'âme qui s'affaiblit ou s'altère, mais le corps. Ainsi donc, «penser»<sup>147</sup>, c'est-à-dire la simple appréhension, «et contempler»<sup>148</sup>, c'est-à-dire l'opération de l'intelligence qui réside dans la composition et la division, «s'engourdissent»<sup>149</sup> non pas que l'intelligence se corrompt et se détériore, mais «pour autant qu'autre chose à l'intérieur se trouve corrompu», c'est-à-dire pour autant que se trouve corrompu quelque chose qui sert d'organe à l'intelligence. «Mais l'acte de l'intelligence, lui, est impassible.»<sup>150</sup>

#165. — Mais Aristote dit cela non pas qu'il partage cette opinion et qu'il croie que l'intelligence possède un organe corporel déterminé. Plutôt, comme on l'a dit (#150), il parle ici en supposant l'opinion de ces philosophes qui, comme on l'a dit (#146), étaient de l'avis que toutes les opérations de l'âme, et même l'intelligence, possédaient des organes déterminés.<sup>151</sup> C'est pourquoi, c'est en conformité avec cette opinion qu'il explique pourquoi l'acte de l'intelligence s'engourdit, parce que pareilles opérations, comme sont penser, aimer et haïr, ne sont pas les affections<sup>152</sup> de «celle-ci», à savoir, de l'âme — on parle dans un contexte de supposition —, «mais de qui comporte cela»<sup>153</sup>, à savoir, du composé ou de l'organe corporel. De l'organe, dis-je, qui comporte «cela», à savoir, penser et autres pareilles opérations, «en tant qu'il le comporte»<sup>154</sup>. Aussi, «pour autant que cela se trouve corrompu», à savoir, l'organe déterminé de pareille opération — aimer ou penser —, elle ne se souvient pas et n'aime pas, à savoir, l'âme. La raison en est que des affections de la sorte n'appartenaient pas à l'âme seulement «mais au commun»<sup>155</sup>, à savoir, au composé, lequel se trouve déjà détruit et corrompu. Si, donc, tous les mouvements et opérations de la sorte ne s'affaiblissent pas à cause de l'âme, mais à cause de la faiblesse du corps ou de l'organe, comme on a dit, il est manifeste qu'ils n'appartiennent pas à l'âme seulement, mais au composé, et, par conséquent, que ce n'est pas l'âme qui se trouve en mouvement, mais le composé, bien que par l'âme<sup>156</sup>.

#166. — Aristote, ici, a parlé de l'intelligence en supposant les opinions des autres, comme c'est déjà évident. Pour que, cependant, on ne croie pas qu'il conçoive lui-même l'intelligence selon la supposition qu'il a faite, il la retire, en affirmant que «peut-être l'intelligence est-elle quelque chose de plus divin et d'impassible», c'est-à-dire quelque chose de plus haut et une puissance plus grande qu'on ne l'a dit ici, et par conséquent une opération de l'âme même.<sup>157</sup> Il dit par ailleurs *peut-être*, parce qu'il n'en a pas encore traité et qu'il ne le montre qu'au troisième livre (#671ss.). Aussi est-il manifeste qu'il parle dans un contexte de supposition<sup>158</sup>.

#167. — Ensuite (408b30), il conclut tout ce qui précède en affirmant qu'il devient manifeste par tout ce qu'on a dit qu'il n'est pas possible que l'âme soit mue. Or<sup>159</sup> si elle n'est mue d'aucune

<sup>147</sup>*Intelligere*, traduisant νοεῖν.

<sup>148</sup>*Considerare*, traduisant θεωρεῖν.

<sup>149</sup>*Marcescunt*, traduisant μαραίνονται.

<sup>150</sup>*Ipsum autem intelligere est impassibile*, traduisant αὐτὸ δὲ ἀπαθές ἐστιν.

<sup>151</sup>La Léonine ajoute: *Unde dicit secundum hoc, aussi parle-t-il en se conformant à cette opinion.*

<sup>152</sup>Léonine: *non sunt passiones*. Marietti: *sunt passiones*.

<sup>153</sup>Léonine: *sed huiusmodi habentis*. Marietti: *sed huius habentis*. Traduisant τοῦδὲ τοῦ ἔχοντος ἐκεῖνο.

<sup>154</sup>*Secundum quod illud habet*, traduisant ἥ ἐκεῖνο ἔχει.

<sup>155</sup>*Sed communis*, traduisant ἀλλὰ τὸ κοινού.

<sup>156</sup>Léonine: *licet ab anima*. Marietti: *licet anima*.

<sup>157</sup>Léonine: *et aliqua maior operatio ipsius animae, quam dicatur hic*. Marietti: *et aliqua maior potentia, et per consequens operatio ipsius animae, quam dicatur hic*. — Deux remarques s'entrecroisent: que l'intelligence est quelque chose de plus noble qu'on ne l'a supposé ici, et que son opération ne relève que de l'âme sans dépendance d'un organe corporel. On a intérêt à lire *quam dicatur hic* plus près de *maior*.

<sup>158</sup>Léonine: *supponendo loquitur*. Marietti: *patet quod supponendo loquitur*.

<sup>159</sup>Léonine: *sed et*. Marietti: *quod*.

manière, il est manifeste qu'elle ne se meut pas non plus par elle-même pour des mouvements de la sorte, comme ces gens le soutenaient.

### *Leçon 11*

#168. — Auparavant, le Philosophe a réprouvé l'opinion de ceux qui ont soutenu, d'une manière absolue, que l'âme se meut. Ici, ensuite, il s'attaque à l'opinion de Xénocrate<sup>160</sup>, qui a ajouté autre chose au mouvement, à savoir, que l'âme serait un nombre qui se meut lui-même. Cette opinion est encore plus irrationnelle que les opinions que l'on a citées des autres philosophes. En effet, bien des impossibilités appartiennent à ceux qui prétendent que l'âme est un nombre qui se meut lui-même. En premier, certes, toutes celles qui s'ensuivent «du fait de ce qu'elle soit mue», c'est-à-dire de son mouvement, lesquelles s'ensuivent aussi pour toutes les opinions qui prétendent que l'âme se meut; mais aussi, il s'ensuit aussi, pour ceux qui parlent ainsi, des absurdités propres, du fait qu'ils soutiennent que l'âme est un nombre. Aussi le Philosophe réfute-t-il cette définition de Xénocrate concernant l'âme; il ne s'y attaque d'ailleurs pas seulement pour ce qu'elle sonne<sup>161</sup>, mais aussi quant à l'intention de celui qui définit de cette manière. À ce propos, par ailleurs, il développe deux points: en premier, il montre que cette définition est inconvenante, en ce qui concerne l'âme même ou l'essence de l'âme<sup>162</sup>; puis, en second (409b11), quant à ses accidents. Sur le premier point, il en développe deux autres: en premier, en effet, il détruit la définition citée avec des raisonnements; en second (409a31), il montre qu'à cette définition s'ensuivent toutes les absurdités qui s'ensuivent des opinions des autres philosophes.

#169. — Que la définition citée soit incongrue, il le prouve avec six raisonnements. Le premier va comme suit. Tu dis que l'âme est un nombre qui se meut lui-même; or un nombre est fait d'unités; tu dis donc que l'âme est des unités. Si tu dis que l'âme est un nombre qui se meut lui-même, l'âme est donc aussi des unités qui se meuvent elles-mêmes; or tout ce qui se meut soi-même a deux parties, comme Aristote le prouve, *Physique*, VIII, 5, dont l'une meut et l'autre est mue; il faudra donc dire que l'unité ou le point se divise en deux parties, dont l'une meut et l'autre soit mue. Or cela est impossible; il est donc impossible que l'âme soit un nombre qui se meut lui-même. Que par ailleurs il soit impossible qu'une unité ait une partie motrice et une autre mue, il le prouve ainsi: ce qui est tout à fait indivisible et sans différence ne peut d'aucune manière se concevoir comme chose qui se meut par elle-même, de sorte qu'il aurait une partie motrice et une autre mue. Car on ne peut trouver nulle part ces deux-là, à savoir, un moteur et un mobile<sup>163</sup>, sans qu'ils diffèrent. Comme, donc, l'unité est indivisible et sans différence, elle ne peut avoir des parties de la sorte, et ainsi elle ne peut non plus se mouvoir. Donc, l'âme n'est pas un nombre qui se meut lui-même.

#170. — Il présente ensuite son second raisonnement (409a3), qui va comme suit. Tu dis que l'âme est un nombre; donc aussi des unités, comme on a dit. Or il n'y a, entre l'unité et le point, aucune différence, sinon que le point a une position; car le point est une unité dotée d'une position. Si donc l'âme est un nombre, il faut qu'on trouve quelque part le nombre de l'âme doté d'une position. L'âme sera donc des unités dotées de position<sup>164</sup>. Les points ont ces caractéristiques; donc, l'âme sera aussi des points. Mais de l'avis des Platoniciens, le mouvement du point fait la ligne, la ligne, elle, une fois mue, fait la surface, et la surface le corps. Or l'âme est un nombre qui se meut lui-même; une unité de même sorte, donc; par conséquent, elle est un point qui se meut lui-même. Or le point mû ne fait qu'une ligne; donc, le mouvement de l'âme ne fait qu'une ligne, ce qui est faux. L'âme n'est donc pas un nombre qui se meut lui-même.

#171. — Il présente ensuite son troisième raisonnement (409a7), qui va comme suit. Si l'âme est un nombre, comme tu dis, il faut que s'y rattachent les affections et la nature du nombre. Or il est évident que si on enlève d'un nombre une unité, ou qu'on lui en ajoute une, on change son espèce. Car

<sup>160</sup>Léonine: *arguit opinionem Xenocratis*. Marietti: *arguit contra opinionem Xenocratis*.

<sup>161</sup>*Ad nomen*. — Comparer, *supra*, #107-108.

<sup>162</sup>Léonine: *quantum ad ipsam substantiam animae*. Marietti: *quantum ad ipsam animam vel substantiam animae*.

<sup>163</sup>Léonine: *motiva et mobilis*. Marietti: *vis motiva vel movens, et mobilis vel mota*.

<sup>164</sup>Léonine: *unitates positionem habentes*. Marietti: *unitas positionem habens*.



si à tel nombre<sup>165</sup>, par exemple, à trois, tu ajoutes une unité, on change son espèce. Quatre fait en effet une autre espèce du nombre, une autre que trois. Si, de même, tu enlèves du même nombre une unité, on obtient deux et on change pareillement l'espèce. Il est évident, par ailleurs, que les animaux tirent leur espèce de leur âme, puisque chaque chose tient son espèce de sa forme<sup>166</sup>. Donc, si l'âme est un nombre, et qu'on en soustraie ou y ajoute quelque chose, il reste une autre âme, spécifiquement; or cela est faux. Nous observons en effet, en coupant les plantes et les animaux à anneaux, qu'une fois divisés ou coupés ils survivent et gardent la même espèce. L'âme n'est donc pas un nombre qui se meut lui-même<sup>167</sup>.

#172. — Il présente son quatrième raisonnement (409a10), qui va comme suit. Tu dis que l'âme est un nombre; comme on l'a dit, il s'ensuit que l'âme soit des unités dotées de position et, par conséquent, qu'elle soit des points. Si nous réfléchissons bien à partir de là, cependant, il semblera assurément qu'il n'y a aucune différence à dire que l'âme soit des corps petits et indivisibles, comme le disait Démocrite, ou de dire qu'elle soit des unités dotées de positions. En effet, l'un, doté de position, est une quantité et est indivisible. À partir de là, j'argente comme suit: l'âme, selon ta position, est un nombre qui se meut lui-même; il est aussi, par conséquent des unités et des points qui se meuvent eux-mêmes. Supposons par ailleurs que les corps indivisibles que posait Démocrite soient des points, car cela ne fait pas de différence, comme on a dit, et qu'ils soient dotés de quantité — ce qui va nécessairement, car on ne se meut proprement que si on a quantité. Des points de la sorte, par ailleurs, se meuvent eux-mêmes, puisque l'âme est un nombre qui se meut lui-même. Mais dans ce qui se meut soi-même, comme on l'a dit, il y a deux parties; il y aura donc dans le point même une partie qui est motrice et une autre qui est mue. Il n'y a pas lieu de se préoccuper si ces corps sont grands ou petits, du moment qu'ils sont dotés de quantité; car cela arrive à tout continu qui se meut lui-même, à savoir, qu'il y ait deux parties là, l'une comme motrice et l'autre comme mue. Et ainsi, nécessairement, on a quelque chose motrice d'unités. Chez l'animal, par ailleurs, ce qui meut l'animal, c'est son âme; donc, dans le nombre aussi, ce qui meut le nombre sera son âme; l'âme, donc, n'est pas la partie mue, mais celle qui meut. Et ainsi la définition de l'âme est mauvaise, qui dit qu'elle est un nombre qui se meut lui-même; il faut dire, plutôt, qu'elle est un nombre moteur d'un nombre mû.

#173. — Il présente ensuite son cinquième raisonnement (409a18), qui va comme suit. D'après l'opinion de Xénocrate, il se trouve que celle-ci, à savoir, l'âme, soit une unité; et de cela se trouve qu'elle soit aussi des points, car si l'âme est une unité, il faut qu'elle diffère des autres unités. Or elle ne peut en différer que par sa position. Car quelle différence y a-t-il à un «point solitaire», c'est-à-dire à une unité conçue<sup>168</sup>, sinon sa position? Aucune. Or l'unité dotée de position est un point; donc, l'âme n'est pas simplement une unité<sup>169</sup>, mais des points. Cependant, l'âme réside dans le corps, et tout corps a ses points à lui. Je demande donc si les points qui sont l'âme sont les mêmes que les points du corps, ou si c'en sont d'autres. Si c'en sont d'autres, comme, en toute partie du corps on trouve l'âme, en n'importe quelle partie du corps, donc, on aura les points de l'âme; il y aura ainsi deux points à la fois dans le même lieu<sup>170</sup>. Et s'il y en a deux, pourquoi pas plusieurs, ou même une infinité? Car ce dont le lieu est indivisible est soi-même indivisible; aussi n'a-t-il pas besoin d'un lieu plus ample. Si donc on prétend que deux choses entrent en un lieu indivisible, une infinité, par conséquent, peut tenir dans le même lieu. Si par contre tu dis que ce sont les mêmes points qui sont dans le corps et les points qui sont l'âme, il s'ensuit que, comme

<sup>165</sup>Léonine: *huic numero*. Marietti: *si huic numero*.

<sup>166</sup>Léonine: *consequatur speciem per formam suam*. Marietti: *consequatur per formam speciem suam*.

<sup>167</sup>Léonine: *numerus*. Marietti: *numerus movens seipsum*.

<sup>168</sup>Léonine: *id est unitatis, nisi positio? Nulla. Unitas...* Marietti: *id est unitatis intellectae, nisi positio? Nulla unitas...*

<sup>169</sup>Léonine: *unitates*. Marietti: *unitas*.

<sup>170</sup>Léonine: *ergo cum in qualibet parte corporis sit anima, in qualibet parte corporis erunt puncta animae, et sic erunt du puncta in eodem loco simul*. Marietti: *ergo in qualibet parte corporis erunt puncta animae, et sic erunt duo puncta animae in eodem loco simul*.

tout corps a des points, tout corps a une âme. Mais cela est faux; donc, l'âme n'est pas un nombre qui se meut lui-même<sup>171</sup>.

#174. — Il présente ensuite son sixième raisonnement (409a28), qu'il tire du précédent. Il va comme suit: comme on a dit, il s'ensuit de la position de Xénocrate que l'âme soit des points; or nous observons que les points ne se séparent ni ne se détachent des corps. En effet, les lignes ne se séparent pas des surfaces, ni les points des lignes. Or l'âme se sépare et se détache du corps; donc, elle n'est ni points, ni nombre. Il appert donc que la définition de Xénocrate concernant l'âme est incongrue quant aux éléments qui entrent dans la définition.

#175. — Ensuite (409a31), il dit que la définition citée est incongrue quant à ses absurdités. En effet, d'une définition de la sorte<sup>172</sup> s'ensuivent toutes les absurdités qui s'ensuivent des opinions de tous les philosophes concernant l'âme. En effet, certains se sont trompés sur l'âme et ont dit qu'elle est un corps de parties très ténues<sup>173</sup>. Il s'ensuivait de là que, comme l'âme est partout où le sens se trouve dans le corps, et que le sens se trouve partout à travers le corps, que si l'âme est un corps, il y ait deux corps au même lieu, et même une infinité — cela, si les points de l'âme sont différents des points du corps. Par contre, si «le nombre des points de l'âme n'est pas différent», c'est-à-dire si les points de l'âme ne diffèrent pas des points qui sont dans le corps, il s'ensuit qu'il y ait une âme en n'importe quel corps. Car on trouve des points en n'importe quel corps.

#176. — D'autres, par ailleurs, comme Démocrite, se sont trompés en prétendant que l'âme se meut, et que le corps est mû par le mouvement de l'âme. Et comme Démocrite lui-même disait que l'âme se compose de sphères indivisibles, et que le corps se trouve mû par le mouvement de ces sphères, il s'ensuivait que le corps se trouve mû par des corps indivisibles. Il s'ensuit cette absurdité de leur définition: l'animal est mû par un nombre, et par conséquent par des points; et cela ne fait pas de différence, parler de sphères petites, et de grandes unités, ou que n'importe quelles unités soient mues. En effet, dans les deux cas, c'est-à-dire dans les corps sphériques et dans les unités, il faut que l'animal<sup>174</sup> soit mû du fait qu'eux, à savoir les corps sphériques et les points ou les unités soient mus.

#177. — Ensuite (409b11), il montre l'insuffisance de la définition citée à partir des accidents. Il dit donc que, lorsqu'une définition est fournie de manière suffisante, elle doit non seulement conduire à la connaissance de l'essence de la chose définie, mais aussi à la connaissance de ses accidents. Mais si nous combinons en une seule formule les deux éléments introduits dans la définition de l'âme, à savoir, le nombre et le mouvement, non seulement il nous arrive les absurdités que nous avons décrites à propos de l'essence de l'âme elle-même, mais en plus bien d'autres; en effet, ces deux éléments, non seulement il est impossible qu'ils soient la définition, c'est-à-dire l'essence, de l'âme, mais en plus il est impossible qu'eux, à savoir, le nombre et le mouvement, soient des accidents de l'âme, ou conduisent à la connaissance de ses accidents. La définition, donc, est incongrue, puisqu'elle ne conduit pas à la connaissance des accidents<sup>175</sup>. Qu'elle ne conduise pas à la connaissance des accidents de l'âme, cela devient manifeste, si, à partir de pareille définition, on s'efforce de donner les affections et les opérations<sup>176</sup> de l'âme, par exemple, les raisonnements, les plaisirs<sup>177</sup>, les tristesses<sup>178</sup>, et ainsi de suite. À partir d'eux, en effet, à savoir, à partir du nombre et du mouvement, non seulement il ne sera pas facile de parvenir à la connaissance des accidents et des opérations de l'âme, mais nous ne pourrons même pas deviner à partir d'eux quoi que ce soit des affections et opérations de l'âme.

<sup>171</sup>Léonine: *numerus*. Marietti: *numerus movens seipsum*.

<sup>172</sup>Léonine: *ex huiusmodi definitione*. Marietti: *ex huiusmodi definitione de anima*.

<sup>173</sup>Léonine: *subtilium partium*. Marietti: *subtilissimarum partium*.

<sup>174</sup>Léonine: *animal*. Marietti: *anima*.

<sup>175</sup>Léonine: *non igitur est congrua definitio*. Marietti: *non igitur est congrua definitio, cum non ducat in cognitionem accidentium*.

<sup>176</sup>Léonine: *opera*. Marietti: *operationes*.

<sup>177</sup>Léonine: *delectationes*. Marietti: *delectationem*.

<sup>178</sup>Léonine: *tristitias*. Marietti: *tristitiam*.

## Leçon 12

#178. — Le Philosophe a montré plus haut comment les naturalistes anciens sont parvenus à la connaissance de l'âme par trois biais, à savoir, par le mouvement, par la connaissance et par l'être le plus incorporel; puis il s'est attaqué à ceux qui sont parvenus à la connaissance de l'âme par le biais du mouvement, et à ceux qui ont dit que l'âme est ce qu'il y a de plus incorporel et de plus simple. Ici, pour faire suite, il s'attaque à ceux qui ont soutenu que l'âme connaît tout parce qu'elle est composée de tout.

#179. — Leur position était que l'âme connaîtrait toutes choses; or comme la connaissance se fait par assimilation, comme devinant cela de loin<sup>179</sup>, ils affirmaient que l'âme, pour être ainsi en mesure de tout connaître, est composée de tout et qu'une ressemblance de toutes les choses se trouve dans l'âme d'après leur propre mode d'être, qui est corporel<sup>180</sup>. Par suite, comme les choses se constituent d'éléments, ils soutenaient que l'âme est composée de tous les éléments, de manière à sentir et connaître tout ce qui est. Le principal à tenir cette position a été Empédocle, étant qu'il soutenait que l'âme est composée de plus d'éléments que n'en admettait n'importe lequel des autres; c'est pourquoi le Philosophe, ici, réprouve principalement son opinion et s'attaque à elle. À ce propos, il développe deux points. En premier, en effet, il réprouve l'opinion d'Empédocle; en second, toutefois, il en réprouve aussi une autre.

#180. — De fait, il réprouve l'opinion d'Empédocle avec dix raisonnements, dont le premier va comme suit. Empédocle dit que, puisque la connaissance se fait par voie de ressemblance, il faut bien, comme l'âme connaît tout, qu'elle soit composée de tout. Cependant, il est évident que nécessairement bien des absurdités et des impossibilités s'attachent à cette conception. Il va de soi, en effet, qu'en toute chose il ne se trouve pas seulement ceux-ci à connaître, à savoir, les éléments, mais beaucoup d'autres choses issues d'eux: par exemple, il y a la proportion selon laquelle ils se trouvent mélangés, et la définition de chaque chose produite; or ce qui s'attache aux choses composées d'eux, à savoir, des éléments, est peut-être infini en nombre, comme il appert dans le cas de l'os. Car il ne faut pas seulement connaître ce dont se compose l'os, mais aussi la proportion entre ces éléments dont il se compose, et encore la définition de l'os. Car tout ce qui est composé ne consiste pas en les éléments composés n'importe comment, mais requiert une définition et une composition déterminée, à savoir, selon laquelle les éléments se trouvent proportionnés entre eux. L'os, en effet, comporte huit parties; d'après ce que dit Empédocle, chaque os composé comporterait huit parties, à ne pas attribuer également à tous les éléments. Au contraire, la terre y tient deux parties, l'air en tient une, l'eau pareillement une, tandis que le feu en tient quatre. Par conséquent, c'est à cause de la plus grande participation du feu, dit-il, que les os sont blancs, et à cause de celle de la terre qu'ils sont secs. Ainsi donc, dans les choses composées, il n'y a pas seulement les éléments mêmes, mais la proportion et la définition de chacun.

Partant de là, Aristote argumente comme suit. Ou bien ces proportions se trouvent dans l'âme avec les éléments, ou bien ils ne s'y trouvent pas. Si elles s'y trouvent, il y a donc dans l'âme des os et de la chair et autre chose de la sorte, et par conséquent un homme et une pierre et des corps et leurs contraires. Or personne ne doute<sup>181</sup> que ces choses ne soient pas dans l'âme. Par contre, si tu dis que pareilles proportions et définitions ne s'y trouvent pas, mais qu'on y trouve seulement les éléments, alors l'âme ne connaîtra pas la proportion des choses ni les composés eux-mêmes. Comment alors pourra-t-elle connaître Dieu, à savoir l'ensemble du ciel, ou l'homme, ou la pierre, ou l'os? Elle ne les connaîtra pas du tout, mais ne connaîtra que les éléments.

#181. — Il présente ensuite son second raisonnement (410a13), qui va comme suit. Tu dis que l'âme est composée des principes. Pourtant, à des genres différents des principes différents. Or c'est de bien des manières qu'on attribue d'être; c'est-à-dire il y a<sup>182</sup> différents genres: celui de la substance, par exemple, de la qualité, de la quantité, et ceux des autres attributions; il y aura donc des princi-

<sup>179</sup>Léonine: *quasi hoc divinantes*. Marietti: *quasi hoc a longe divinantes*.

<sup>180</sup>Léonine: *modum essendi*. Marietti: *modum essendi, scilicet corporalem*.

<sup>181</sup>Léonine: *et lapis, et cetera, et nullus dubitat...* Marietti: *et lapis, et corpora, et contraria: unde nullus dubitat...*

<sup>182</sup>Léonine: *idest cum sint diversa genera*. Marietti: *idest secundum diversa genera*.

pes différents. Je demande donc si l'âme est composée seulement des principes de la substance, ou bien des principes de tous les genres. Si elle l'est seulement des principes de la substance, alors l'âme ne connaîtra que les substances; or ces gens prétendent qu'elle connaît toutes choses. Mais si elle se compose des principes de tous les genres<sup>183</sup>, alors, comme tout ce qui est issu des principes de la substance, et que ce qui est issu des principes de la quantité est quantité, et ainsi de suite, alors l'âme sera substance, quantité, qualité, relation, et ainsi de suite.

#182. — On pourrait toutefois alléguer contre ce raisonnement d'Aristote que les principes de la substance sont aussi ceux de la quantité et de la qualité et des autres genres, puisque toutes choses se fondent sur la substance. Aussi, sans qu'il soit nécessaire qu'il n'y ait dans l'âme d'autres principes que ceux de la substance<sup>184</sup>, elle connaîtra pourtant toutes choses. Il faut répliquer à cela que toute chose comporte des principes prochains et éloignés, mais que la connaissance doit procéder par les principes prochains. Or les principes de la substance, bien qu'ils soient principes des autres genres, sont quand même éloignés et non prochains, et c'est pourquoi, on ne peut par eux avoir de connaissance que de la substance.

#183. — Il présente ensuite son troisième raisonnement (410a23), lequel réduit à l'absurde. Cela va comme suit. La raison pour laquelle l'âme est composée de tous les éléments est que l'âme connaît toutes choses et que la connaissance se fait par le biais de ressemblance. — À l'encontre: il va de soi, pourtant, que sentir et connaître, c'est être affecté par quelque chose. Or il est absurde de dire que le semblable est affecté par le semblable; c'est plutôt par le contraire. Il est donc absurde aussi de dire que sentir ou connaître se fait le semblable par le semblable.

#184. — Il présente ensuite son quatrième raisonnement (410a27), qui va comme suit. Ce que l'on vient de dire témoigne que l'affirmation d'Empédocle, à savoir, que le semblable est connu par le semblable, soulève bien des réticences et des difficultés. Mais cette affirmation est manifestement encore plus difficile et inappropriée. En effet, si l'âme connaissait le semblable par le semblable, comme Empédocle le dit, il s'ensuivrait alors que par les éléments de l'air on connaîtrait l'air<sup>185</sup>, et ainsi de suite. Pourtant, nous observons qu'il se trouve dans l'animal bien des parties de terre, et qu'elles ne sentent rien; par exemple, les poils, et les os, et les nerfs. Pourtant, il conviendrait qu'elles sentent selon leur position. Donc, le semblable ne se connaît pas par le semblable et, de plus, l'âme n'est pas composée<sup>186</sup> de tous les éléments.

#185. — Il présente ensuite son cinquième raisonnement (410b1), qui va comme suit. Il s'ensuit encore, de la position d'Empédocle, que le semblable se connaît par le semblable, une autre absurdité, à savoir, que le principe comporte plus d'ignorance que d'intelligence. Si en effet la connaissance se fait par le semblable seulement, et que tout principe soit simple et ne comporte en lui aucune ressemblance sinon avec lui-même, le principe ne connaîtra que lui-même, et ignorera beaucoup de choses, à savoir, toute autre chose issue de lui.

#186. — Il présente ensuite son sixième raisonnement (410b4), qui va comme suit. Il s'ensuit encore de la dite position, à savoir, que le semblable se connaît par le semblable, une autre absurdité pour Empédocle: celle-ci, que Dieu soit le moins sage de tous les vivants<sup>187</sup>. Cela s'ensuit comme suit. On doit savoir, en effet, que, comme il a été dit (#45; 133), Empédocle soutenait que tous les composés inférieurs sont composés de quatre éléments, ainsi que de la discorde et de l'amitié, et que la génération et la corruption provient dans les choses de ces deux éléments, à savoir, de la discorde et de l'amitié. C'est le ciel, toutefois, qu'il disait être Dieu, et il disait qu'il était composé de quatre éléments, ainsi que de l'amitié, mais non de la discorde, et que c'est pour cela qu'il est incorruptible. Si donc le semblable se connaît par le semblable, comme Dieu n'est pas composé de

<sup>183</sup>Léonine: *ex principiis omnium*. Marietti: *ex principiis omnium generum*.

<sup>184</sup>Léonine: *non oportet quod sint in anima aliud quam substantiae*. Marietti: *non oportet quod sint in anima aliqua alia principia quam principia substantiae*.

<sup>185</sup>Léonine: *sequitur quod per elementa aeris cognoscat aera*. Marietti: *sequitur quod elementum aeris cognoscat aera*.

<sup>186</sup>Léonine: *non est composita anima*. Marietti: *non est composita*.

<sup>187</sup>*Animalia*.

la discorde, il ne connaîtra pas la discorde, et il sera ainsi moins sage, absolument, que les autres animaux, qui connaissent la discorde puisqu'ils en sont composés.

#187. — Il présente ensuite son septième raisonnement (410b7), qui va comme suit. Si l'âme est composée de tous les éléments, il s'ensuit que tout ce qui est composé a une âme, car tout ce qui est issu de tous les éléments ou de quelques-uns. Or tout ce qui est composé d'éléments est un corps<sup>188</sup>; donc, tous les corps ont une âme et possèdent tout ce qui est<sup>189</sup>. Or cela est faux.

#188. — Il présente ensuite son huitième raisonnement (410b10), qui va comme suit. Les éléments sont plusieurs et se contrarient. Or partout où des contraires s'assemblent et se composent, il y a nécessairement autre chose qui les contienne et les réunisse. Si donc l'âme est composée de tous les éléments, il y a nécessairement autre chose qui les contienne. Mais il est assez douteux qu'est-ce que ce peut être, parce que ce serait plus noble et antérieur à l'âme, ce qui est impossible, au moins en ce qui concerne l'intelligence. Car il est fort raisonnable que l'intelligence soit le plus noble de tous les êtres et domine<sup>190</sup> de nature. En outre, il s'ensuivrait que cela serait antérieur aux éléments. Or cela est faux, car Empédocle et les autres disent que les éléments sont premiers parmi tous les êtres. L'âme n'est donc pas composée des éléments.

#189. — Il présente ensuite son neuvième raisonnement (410b16). Il montre là le défaut et l'insuffisance de la position d'Empédocle et de tous les autres qui ont regardé l'âme à partir du mouvement ou de la sensation. Cela va comme suit. Il est clair aussi que tous ceux, quels qu'ils soient, qui ont prétendu que l'âme est quelque chose de mû localement ont parlé avec insuffisance. En effet, il existe beaucoup d'êtres animés qui ne changent pas de lieu, mais restent sur place, comme les plantes et autres pareils. Pareillement, par ailleurs, même ceux qui ont dit que l'âme est quelque chose d'intellectuel et de sensible ont parlé avec insuffisance. En effet, il existe beaucoup d'êtres animés qui ne sentent ni n'intelligent. Si même on séparait cela, à savoir, l'intelligent, le sensible et le mobile, et qu'on disait que l'intelligent est une partie de l'âme et pareillement le sensible, on ne parlerait cependant pas alors de toute âme, puisque toutes les âmes ne sont pas intelligentes. Ni de l'âme entière, puisque l'intelligent et le sensible sont des parties de l'âme. Ni d'une seule, parce qu'ainsi on ne dirait pas toutes les propriétés d'une âme quelconque, du fait qu'il se trouve dans l'âme d'autres propriétés qu'intelliger et sentir.

#190. — Un autre philosophe, appelé Orphée, a aussi parlé de manière déficiente de l'âme et est tombé dans un défaut semblable. Aussi ajoute-t-il ici son défaut. On doit savoir que cet Orphée était l'un de ces premiers philosophes qui étaient comme des poètes théologiens et parlaient en vers de la philosophie et de Dieu. Il y en eut seulement trois, à savoir Musée, Orphée et un certain Linus<sup>191</sup>. C'est cet Orphée qui en premier a mené les hommes à habiter ensemble; il était un magnifique orateur, au point d'amener les hommes bestiaux et solitaires à la civilité. À cause de cela, on dit de lui qu'il était un excellent cithariste, au point qu'il aurait fait danser des pierres, c'est-à-dire qu'il était assez bon orateur pour émouvoir des hommes en pierre. C'est après ces trois-là que sont venus les sept sages, dont l'un fut Thalès. Cet Orphée, donc, voulait que l'air tout entier soit animé et une espèce d'âme; et que l'âme des corps vivants ne soit rien d'autre que ce que l'animal aspire d'air animé par sa respiration. Cela, il l'exprimait en vers. C'est pourquoi le Philosophe dit que le raisonnement d'Orphée qui se trouve dans ses chants en vers sur l'âme souffre du même défaut que les raisonnements des gens précédents, car, somme on l'a dit, il voulait que cela serait l'âme, ce qui se trouve aspiré par la respiration des animaux. Mais cela se trouve dit avec insuffisance, car il existe beaucoup d'animaux qui ne respirent pas: «or cela», à

---

<sup>188</sup>Léonine: *omne quod est compositum ex elementis est corpus*. Marietti: *omne quod est compositum ex elementis, aut ex elementis, est corpus*. Une note suggère de lire *elementatis*, pour le second *elementis*.

<sup>189</sup>*Omnia corpora habent animam et omnia quae sunt*. Le commentaire s'éloigne curieusement de la lettre, où il n'est pas question de ce que tout soit un corps ni de ce que tout possède tout, mais de ce que tout *connaisse* ou quelque chose ou même tout. Peut-être le mot *cognoscunt* se lisait-il dans le texte originel.

<sup>190</sup>Léonine: *dominus*. Marietti: *divinum*.

<sup>191</sup>Léonine: *scilicet Museus, Orpheus, et quidam Linus*. Marietti: *Samius, Orpheus, et quidam alius*.

savoir, que certains<sup>192</sup> animaux ne respirent pas, échappait à ceux qui étaient de l'opinion citée. Et il appert ainsi que ces gens se voient reprocher leur insuffisance.

#191. — Il présente ensuite son dixième raisonnement (411a2) et il leur reproche leur redondance. Cela va comme suit. Ces gens disent que, pour connaître, il faut que l'âme soit composée des éléments. Pourtant, nous observons que la connaissance de toute chose peut s'obtenir avec moins d'éléments qu'elle n'en a<sup>193</sup>; donc, même si on concède que l'âme soit composée d'éléments, on ne doit cependant pas la dire composée de tous les éléments<sup>194</sup>, mais au plus de deux. Que, par ailleurs, on arrive à connaître avec moins d'éléments que les choses n'en ont, cela est évident. En effet, alors que le composé est constitué d'un parfait et d'un imparfait, c'est le parfait qui procure la notion pour connaître l'imparfait; et comme les contraires se réduisent à la privation et à l'habitus, l'une des parties suffit, à savoir, celle qui se rapporte à l'autre comme l'habitus et le parfait, pour la connaître elle-même et pour connaître l'autre partie, qui tient lieu de privation et d'imparfait. En effet, avec le droit nous discernons et connaissons le droit lui-même, mais aussi le courbe. C'est avec «le canon, en effet», c'est-à-dire, avec la règle, qu'on obtient un jugement sur l'un et l'autre. Avec le courbe, par contre, nous ne connaissons ni le courbe même, ni le droit. Il n'était donc pas nécessaire de faire l'âme, c'est-à-dire de la composer, de tous les éléments, mais de deux seulement, à savoir, du feu et de la terre, et par là elle connaîtrait elle-même en même temps les contraires<sup>195</sup>; par exemple, par le feu elle connaîtrait le chaud et le froid, et par la terre, le sec et l'humide.

### Leçon 13

#192. — Auparavant, le Philosophe a présenté les opinions de ceux qui prétendent que l'âme est composée des éléments, ainsi que leurs raisonnements, et il les a réprochées; ici, il présente en passant l'opinion de certains qui soutenaient que l'âme est dans les éléments. À ce propos, il développe deux points. En effet, il présente, en premier, leur opinion; en second (411a16), le raisonnement qui la fonde. Sur le premier point, il en développe deux autres. En premier, il présente l'opinion. En second (411a9), il la réproche. Il y en a, dit-il donc, qui soutiennent que l'âme est mélangée par tout l'univers et qui affirment qu'elle se trouve tant dans les éléments que dans les corps qui en sont composés. C'est ainsi qu'un Philosophe du nom de Thalès, sans doute poussé par cette opinion, était d'avis que toutes choses sont pleines de dieux. Car il voulait que l'univers entier soit animé, et que son âme soit Dieu. En conséquence, comme l'âme se trouve dans toute partie de l'animal, et qu'elle y est toute, il voulait de même que Dieu se trouve en toute partie de l'univers, de sorte que toutes choses seraient pleines de dieux. Peut-être est-ce de là que provient l'idolâtrie.

#193. — Ensuite (411a9), il réproche cette opinion. Il affirme d'abord que cette idée que l'âme se trouve dans les éléments et en ce qui en est composé soulève des difficultés et des réticences. L'une en est que si l'âme se trouve dans l'air et dans le feu — car c'est en ces deux-là qu'ils disaient qu'elle se trouve surtout —, il sera difficile à ces gens de dire pour quelle cause, en eux, l'âme ne produit pas l'animal, c'est-à-dire pourquoi ces éléments ne sont pas des animaux; car dans les corps mixtes l'âme produit l'animal: les corps mixtes animés, en effet, sont des animaux. Surtout qu'on doit penser qu'elle, à savoir, l'âme, est meilleure dans les éléments simples que dans les corps qui en sont composés.

#194. — Une autre difficulté est que, toujours pour le même motif, on leur demandera pourquoi l'âme qui, d'après eux, se trouve dans les éléments est meilleure et plus immortelle que celle qui se trouve dans les corps qui en sont composés. Car celle qui se trouve dans les corps composés fait à la fois que l'animal connaisse et sente, tandis que celle qui se trouve dans les éléments ne fait pas cela.

---

<sup>192</sup>Léonine: *aliqua*. Marietti: *multa*.

<sup>193</sup>*Per pauciora*.

<sup>194</sup>Léonine: *non debuit poni animam componi ex elementis omnibus*. Marietti: *non tamen debet dici composita ex elementis omnibus*.

<sup>195</sup>Léonine: *cognosceret et ipsa et contraria*. Marietti: *cognosceret et seipsam et contraria*.

#195. — En quelque sens qu'on tranche ces difficultés, on tombe dans l'absurdité et l'irrationnel. Car dire que le feu ou l'air est un vivant<sup>196</sup>, comme la première difficulté y porte, est tout à fait absurde et apparaît faux tout de suite au sens; c'est le dire de gens privés de raison. Mais ne pas admettre que ce en quoi on trouve une âme soit un vivant est aussi tout à fait absurde. De cette manière, en effet, il n'y a pas de différence, pour un corps, entre avoir une âme ou non.

#196. — Ensuite (411a16), il présente le raisonnement qui fonde l'opinion qui précède. À ce propos, il développe deux points: en premier, il présente le raisonnement et le réprovoque. En second (411a24), il conclut ce qui est devenu manifeste avec tout ce qui a été dit. Sur le premier point, il en développe deux autres: en premier, en effet, il présente le raisonnement au fondement de l'opinion et il dit que la raison pour laquelle les philosophes en question semblent avoir pensé que l'âme est là<sup>197</sup>, c'est-à-dire en tous les éléments, est qu'eux-mêmes voulaient que le tout et les parties<sup>198</sup>, dans les éléments, comme ceux-ci sont simples, soient pareils spécifiquement. Aussi, comme ils voyaient et pensaient que la partie du contenant, c'est-à-dire de l'air, interceptée dans les corps des vivants<sup>199</sup> par l'inspiration et la respiration, était la cause pour laquelle les vivants<sup>200</sup> devenaient animés, et donc se trouvait l'âme<sup>201</sup>, il leur était nécessaire<sup>202</sup> de dire que «l'âme était semblable à ses parties, spécifiquement», c'est-à-dire que tout le contenant était animé.

#197. — En second (411a20), il réprovoque le raisonnement énoncé. Étant donné<sup>203</sup>, dit-il, que l'air détaché<sup>204</sup> et attiré est semblable spécifiquement à tout l'air, il s'ensuit que l'âme du vivant soit semblable à la partie de l'âme de tout l'air. Or il va de soi que l'âme de tout animal est dissemblable à la partie de l'âme de l'air, puisque l'une d'elles, à savoir, l'âme de l'air «existe», c'est-à-dire est d'après eux immortelle, dans la mesure où elle vivifie toujours et a toujours vivifié tous les vivants, «tandis que l'autre», à savoir, l'âme de tel ou tel vivant, «n'existe pas», c'est-à-dire est d'après eux mortelle. Nécessairement, donc, l'une de deux absurdités s'ensuit de là: ou bien les parties de l'air sont semblables entre elles, à savoir, celle qui est à l'intérieur de tel ou tel vivant et celle qui est à l'extérieur, et de même l'âme, ce qu'on a réprovoqué; ou bien l'âme même a des parties dissemblables et l'air des parties semblables, et il s'ensuit alors que l'âme ne se trouve pas en toute partie «du tout», c'est-à-dire, du tout de l'air, ce qui va contre eux, puisqu'ils soutenaient que tout l'air est animé.

#198. — Ensuite (411a24), il conclut de tout ce qui a été dit sur les opinions des anciens que rien de ce qu'elles attribuaient à l'âme n'est vrai ni bien dit, de la manière dont ces gens l'ont dit: connaître n'appartient pas à l'âme du fait qu'elle soit faite des éléments, comme ils le soutenaient; le mouvement et le fait d'être mûe ne lui appartiennent pas non plus, même sur la base de ce qui allait de soi à leur avis à partir des éléments mentionnés. Tout cela appert assez ouvertement et clairement à qui regarde à ce qui précède.

## Leçon 14

#199. — Maintenant que les opinions des philosophes anciens<sup>205</sup> sur l'âme se trouvent présentées et réprovoquées, le Philosophe soulève à la suite certaines difficultés. À ce propos, il développe deux points: en premier, en effet, il soulève les questions elles-mêmes; en second (411b5), il les résout.

---

<sup>196</sup>*Animal*. Le mot est pris ici au sens étymologique plus général de ce qui a une âme, de ce qui est animé. Il en va de même, deux lignes plus loin, où je traduis encore *animalia* par *vivants*.

<sup>197</sup>Léonine: *hic*. Marietti: *in his*.

<sup>198</sup>Léonine: *partem*. Marietti: *partes*.

<sup>199</sup>*Animalium*. Voir *supra*, note 196; et aussi note 3.

<sup>200</sup>*Animalia*.

<sup>201</sup>Léonine: *et sic anima*. Marietti: *et sit anima*.

<sup>202</sup>Léonine: *necessarium*. Marietti: *necesse*.

<sup>203</sup>Léonine: *si*. Marietti: *quia*.

<sup>204</sup>Léonine: *discretus*. Marietti: *discerptus*.

<sup>205</sup>Léonine: *antiquorum philosophorum*. Marietti: *antiquorum*.

Mais on doit savoir que les opérations de l'âme, à savoir, sentir, intelliger, désirer, changer de lieu et augmenter, peuvent se prendre de deux manières: soit d'après la manière d'opérer, et ainsi il y a trois puissances de l'âme, auxquelles on attribue pareilles actions, à savoir, les puissances végétale, sensible et intellectuelle<sup>206</sup>.

#200. — Celles-ci diffèrent, bien sûr. En effet, la puissance nutritive ou végétale agit par le moyen de qualités actives et passives, comme le chaud, le froid et autres pareilles. La puissance sensitive, elle, c'est-à-dire le sens, bien qu'elle n'ait pas besoin de qualités sensibles pour sentir, a cependant besoin d'un organe corporel. L'intelligence, enfin, n'a besoin de rien de cela, car elle ne saisit quoi que ce soit ni avec des qualités ni avec un organe corporel<sup>207</sup>, mais complète son opération sans aucun organe.

#201. — Si par contre nous prenons pareilles actions d'après leurs genres d'actions, alors il y a cinq puissances: la nutritive, la sensitive, la motrice selon le lieu, l'appétitive et l'intellective; et leurs actions sont sentir, nourrir, mouvoir<sup>208</sup>, désirer et intelliger.

#202. — C'est pourquoi le Philosophe, alors que, plus haut, il traitait de l'âme dans sa totalité d'après les opinions des anciens, il s'enquiert ici de ses parties et des opérations de ses parties, et il soulève deux questions. La première en va comme suit: les opérations de l'âme, qui sont connaître et sentir, quant au sens, et penser, quant à l'intelligence, et encore désirer, quant à l'appétit concupiscible, et délibérer, quant à l'appétit rationnel, et aussi quant à l'appétit qu'il y a en plus — car il rattache à ces deux-là l'appétit irascible —, et changer de lieu, et augmenter, et diminuer, est-ce qu'elles conviennent à toute l'âme, de sorte que chacune d'elles soit en toute partie de l'âme, c'est-à-dire que nous intelligions, sentions, nous mouvions, désirions et nous nourrissions selon n'importe quelle partie de l'âme? Ou bien chacune d'elles touche-t-elle une partie déterminée de l'âme, de sorte que nous intelligions par l'une et sentions par l'autre, et ainsi de suite?

#203. — Voici la seconde question: en admettant que toute opération de l'âme touche une partie spéciale, il surgira encore la question de savoir si le fait de vivre convient à l'une des parties, de sorte qu'il se retrouve en une seule, ou en plusieurs parties, ou en toutes. Et s'il n'y est pas, s'il se trouve ailleurs.

#204. — Ensuite (411b5), il répond aux questions posées. Et en premier à la première. En second (411b27) à la seconde. Répondant donc à la première question, il présente en premier l'opinion de certains philosophes à ce propos. En second (411b6), il la réproouve. Certains, en effet, prétendent que pareilles opérations ne conviennent pas à toute l'âme, mais à certaines de ses parties. Car ils disent que l'âme est divisible, et qu'elle intellige par l'une de ses parties, et désire par une autre. Par exemple, d'aucuns situaient la partie sensitive dans le cerveau, la vivificative dans le cœur, et ainsi de suite.

#205. — Pareille opinion, toutefois, est de quelque manière vraie et de quelque manière fausse. Car si tu reconnais dans l'âme différentes parties potentielles, alors il est vrai que l'âme possède des parties et puissances différentes, et que l'une intellige, que l'autre sent. L'âme, en effet, est une espèce de tout potentiel, et on prend là la partie potentielle en regard du tout potestatif. Si par contre on comprend que l'âme est une espèce de grandeur, ou de quantité, et qu'elle se divise en différentes parties quantitatives, alors l'opinion est fausse. Or ces philosophes comprenaient que l'âme est divisible de cette manière. Ils ajoutaient même en plus que pareilles puissances de l'âme étaient des âmes différentes.

#206. — Ensuite (411b6), le Philosophe réproouve l'opinion précédente avec trois raisonnements, dont le premier va comme suit. Des choses différentes ne peuvent se réunir en une à moins qu'elles ne se trouvent réunies par autre chose; si donc il y a différentes âmes dans un corps, il faut qu'elles se trouvent contenues et réunies par autre chose; or il n'y a rien qui les réunisse et contienne; donc,

---

<sup>206</sup>Léonine: *potentiae videlicet vegetabilis, sensibilis et intellectualis*. Marietti: *potentiae videlicet vegetabili, sensibili et intellectuali*.

<sup>207</sup>Léonine: *nec qualitibus, nec per organum intelligit*. Marietti: *nec qualitibus, nec per organum corporale aliquid intelligit*.

<sup>208</sup>Léonine: *nutriri, moveri*. Marietti: *nutrire, movere*.



elles ne sont pas différentes. Que, par ailleurs, rien ne contienne et réunisse l'âme, cela appert comme suit. Car ou bien ce serait le corps dans lequel elle est, ou bien autre chose. Or ce n'est pas le corps qui l'unit et la contient; c'est plutôt l'âme qui contient le corps: nous observons en effet que lorsque l'âme sort du corps, le corps défaille et s'évanouit. Mais si c'est autre chose qui la contient, alors cela sera suprêmement une âme, car il appartient à l'âme de contenir et de régir. Et si c'est une âme, alors il faudra de nouveau demander si elle est une ou multipartite. Et si on dit qu'elle est multipartite, la question se posera encore de ce qui l'unit, et ainsi à l'infini. Et si on dit qu'elle est une, «pourquoi ne pas le dire tout de suite», c'est-à-dire dès le début, que l'âme est une? Donc, l'âme n'est pas divisible en parties quantitatives, comme ces gens le prétendent.

#207. — Il présente ensuite son second raisonnement (411b14). S'il y a des parties différentes de l'âme en différentes parties du corps, il s'ensuit qu'il y ait, pour toute opération de l'âme, une partie déterminée du corps, ou un organe corporel. Mais cela est impossible, car l'intelligence n'a pas de partie déterminée ou d'organe dans le corps. L'âme, donc, ne comporte pas différentes parties, comme ces gens le disent.

#208. — Il présente ensuite son troisième raisonnement (411b19). Si les différentes opérations de l'âme se trouvent en des parties différentes, il n'y aura alors pas lieu de trouver une partie en laquelle il y ait plusieurs opérations en même temps, et il n'y aura pas non plus pour le vivant de parties de même espèce. Or nous trouvons des parties chez certains animés qui ont plusieurs opérations, et chez eux l'âme est de la même espèce dans leur tout et dans leurs parties, comme c'est le cas dans les plantes et en certains animaux qui, une fois coupés, vivent encore, comme c'est le cas pour les animaux à anneaux, dont n'importe quelle partie coupée sent et se meut un certain temps. Et si on dit qu'ils ne vivent pas longtemps, cela n'a pas rapport; c'est qu'ils n'ont pas les instruments avec lesquels conserver leur nature. Il existe pourtant en leurs parties plusieurs opérations de l'âme, et ces parties sont pareilles les unes que les autres, spécifiquement, et pareilles même au tout. Il n'y a donc pas différentes parties de l'âme dans les différentes parties du corps. Or la raison pour laquelle ils vivent encore, une fois coupés, c'est que plus l'âme est parfaite, plus elle exerce d'opérations parfaites et différentes. Et c'est pourquoi, pour exercer des opérations de la sorte, elle a besoin de plusieurs et différents organes ou instruments corporels dans le corps dans lequel elle est. Par ailleurs, l'âme rationnelle, étant plus parfaite, exige une plus grande diversité d'organes; l'âme qui est dans les animaux à anneaux et aussi dans les plantes, elle, parce qu'elle a peu de perfection, n'exerce pas tant d'opérations différentes; c'est pourquoi elle requiert un corps plus semblable et uniforme et se conserve en n'importe quelle partie.

#209. — Ensuite (411b27), il résout la seconde question. À ce propos, on doit savoir que vivre appartient proprement à ceux qui ont mouvement et opération par eux-mêmes, sans être mus par d'autres. Aussi, même vivre se prend de deux manières. D'une manière, on prend vivre, qui est l'être du vivant, comme le dit le Philosophe, au sens où vivre est l'être pour les vivants. De l'autre manière, vivre est une opération.

#210. — On doit donc dire que l'âme qui est dans les plantes, à savoir, l'âme végétative, est manifestement comme un principe qui manifeste la vie dans les choses inférieures. En effet, sans elle, rien ne vit et c'est en elle seule que communiquent tous ceux qui vivent, tandis qu'ils ne communiquent pas tous dans le reste. En effet, les animaux et les plantes se rejoignent seulement au niveau végétatif. En outre, le végétatif peut aller sans sensible ni intelligible, mais eux ne peuvent aller sans végétatif. Aucun animal, en effet, n'a le sens ou l'intelligence «sans cela», à savoir, sans le végétatif. Ainsi donc, vivre s'attribue à ce principe, à savoir, à l'âme végétative, comme sentir au toucher. Ce n'est pourtant pas que l'animal vive par la seule âme végétative, mais parce qu'elle est le premier principe où se manifeste la vie.

# LIVRE SECOND

## Chapitre 1 (412a3-b9)

412a3 Voilà donc exposé ce que nous ont transmis sur l'âme nos devanciers. Reprenons encore maintenant comme du début, et essayons de déterminer ce qu'est l'âme et ce que serait sa notion la plus commune.

412a6 Nous attribuons<sup>1</sup> la substance comme un genre des êtres, et ce faisant, ce que nous attribuons, c'est d'abord en quelque sorte la matière<sup>2</sup> — ce n'est pas encore d'être par soi telle chose —; c'est ensuite la forme et l'aspect<sup>3</sup> — c'est d'après elle qu'on attribue d'être déjà telle chose —; c'est, en troisième, le composé des deux. En outre, la matière est puissance et la forme finalisation<sup>4</sup> — et ceci de deux manières: l'une comme la science, l'autre comme le fait de penser<sup>5</sup>.

412a11 Ce sont surtout les corps, à ce qu'il semble, qui sont des substances, et, parmi eux, les corps naturels, car ils sont principes pour les autres. En outre, parmi les corps naturels, les uns ont la vie, les autres ne l'ont pas; j'appelle vie, par ailleurs, d'avoir par soi-même la nourriture, la croissance et la décroissance.

412a15 Aussi, tout corps naturel doté de vie sera une substance, mais une substance au sens de composé. Toutefois, puisqu'il s'agit aussi d'un corps de telle qualité — doté de vie, en effet —, le corps ne peut être l'âme. En effet, le corps n'est pas de ce qu'on attribue comme son essence à un sujet<sup>6</sup>; il intervient plutôt comme sujet et matière. Nécessairement, donc, l'âme est substance comme forme d'un corps naturel doté en puissance de vie. Or cette substance<sup>7</sup> est finalisation: l'âme est donc la finalisation de pareil corps.

---

<sup>1</sup>Λέγομεν a ici son sens fort. Il ne s'agit pas du pâle *nous disons*, comme si, ainsi qu'on le comprend généralement, on rappelait une petite information, du style: «Nous disons que la substance est un genre.» *Dire*, c'est ici *dire un attribut*, attribuer un genre pour exprimer l'essence d'un sujet. *Dire la substance*, c'est dire d'un sujet, pour manifester son essence, qu'il est une substance. Pour rendre clairement le contexte, il faudrait une paraphrase comme: «Quand il s'agit de manifester ce qu'est un sujet, l'un des genres que nous attribuons, c'est la substance.» C'est ce sens fort que nous oblige à lire l'accusatif que revêtent la matière et la forme, à la ligne suivante; cet accusatif pointe matière et forme comme attributs, non comme sujets: Aristote dit précisément que c'est la matière ou la forme ou le composé qu'on attribue quand on attribue la substance, non que la substance s'attribue à la matière, à la forme et au composé.

<sup>2</sup>ὡς ὕλην. Le mot grec est encore près de son étymologie de *bois de construction*; ὡς indique qu'on étend le sens à tout autre élément dont puisse se constituer autre chose. — L'accusatif s'explique du fait de sous-entendre λέγομεν.

<sup>3</sup>Μορφήν καὶ εἶδος, deux termes qui désignent premièrement l'allure extérieure d'une chose, ce qui se voit d'abord d'elle et à quoi on reconnaît ce qu'elle est. Comme le mot français *forme*, ce sont des noms de ce qui de l'apparence extérieure permet facilement de reconnaître une chose; par extension, ils nommeront plus radicalement ce qui, de la chose, la fait ce qu'elle est, son essence. Ce sera surtout εἶδος qui connaîtra cette extension et revêtira ainsi le sens d'espèce. Le français manque d'un homonyme qui dirait à la fois, comme εἶδος, l'aspect extérieur d'abord manifeste et l'extension à la forme ou espèce essentielle. Aussi la traduction doit-elle aller et venir d'aspect à forme ou espèce.

<sup>4</sup>Ἐν τελεχείᾳ. Ce mot pratiquement intraduisible exprime la perfection déjà atteinte d'une chose, déjà intégrée. Comme la perfection de la chose est sa fin, il s'agit en somme qu'elle a en soi-même sa fin réalisée — ἐν [αὐτῷ] τὸ τέλος ἔχει. On rendrait un peu l'idée en parlant d'une chose *finalisée*. D'où cette traduction. Comparer Bodéüs: *réalisation*. — Certes, on s'épargnerait tant d'audace, en renonçant à autant d'exactitude et en gardant la traduction habituelle *acte*. Mais dans son commentaire, saint Thomas va justement expliquer ce terme avec la notion d'acte.

<sup>5</sup>τὸ θεωρεῖν. Il s'agit de l'acte dans lequel on se rend présent à l'esprit ce qu'on a appris auparavant, ce dont on a déjà la science. En 417b224, au chapitre 5, Aristote donnera comme synonyme νοῦσα.

<sup>6</sup>τῶν καθ' ὑποκειμένου. Voir *Attributions*, 2.

<sup>7</sup>Ἡ δὲ οὐσία. La substance comme εἶδος, comme *forme*.

412a22 Mais celle-ci s'attribue de deux manières: l'une comme la science, l'autre comme le fait de penser. Il est manifeste, sans doute, que c'est ici comme la science. Car tant le sommeil que la veille sont compatibles avec la présence de l'âme : la veille correspond au fait de penser et le sommeil au fait d'avoir la science sans l'exercer. Or dans le même individu, c'est la science qui est antérieure, dans l'ordre de génération. Aussi l'âme est-elle la finalisation première d'un corps naturel doté en puissance de la vie.

412a28 Or est tel celui qui est organisé. Même les parties des plantes sont des organes, bien qu'extrêmement simples. Par exemple, la feuille sert de protection au péricarpe et le péricarpe au fruit; quant aux racines, elles correspondent à la bouche, puisque les deux absorbent la nourriture.

412b4 Si donc il faut attribuer quelque chose de commun à toute âme<sup>8</sup>, elle sera la finalisation première d'un corps naturel organisé.

412b6 Aussi n'y a-t-il pas à examiner si l'âme et le corps ne font qu'un, comme on ne le fait pas pour la cire et la figure, ni en général pour la matière de chaque chose et ce dont elle est la matière. En effet, l'un et l'être s'attribuent de plusieurs manières, mais, dans leur attribution propre, ils sont la finalisation.

## Leçon 1

#211. — Auparavant, au premier livre, Aristote a présenté l'opinion des autres sur l'âme; au second livre, il en vient à traiter de l'âme avec sa propre opinion et la vérité. À ce propos, il développe deux points: en premier, il dit sur quoi porte son intention, en faisant le lien avec ce qui précède; en second (412a6), il poursuit son intention. Au premier livre, commence-t-il, on a rapporté ce qu'ont transmis ceux qui ont traité de l'âme auparavant. Maintenant, il faut établir la vérité là-dessus quasiment comme si on reprenait depuis le début. Certes, étant donné la difficulté impliquée, il faut plutôt s'y essayer que présumer en toute assurance qu'on va découvrir la vérité. Plus haut, dans le proème, on a demandé si on doit d'abord traiter de l'âme même ou de ses parties; maintenant, un peu comme s'il tranchait la question<sup>9</sup>, le Philosophe dit qu'on doit dire dès le début<sup>10</sup> ce qu'est l'âme, ce qui revient à faire connaître l'essence même de l'âme. C'est ensuite (#279-874) qu'on traitera de ses parties ou puissances. Un peu comme s'il donnait la raison de pareil ordre<sup>11</sup>, il ajoute: «et quelle pourrait être sa définition la plus commune». En effet, en montrant ce qu'est l'âme, on livre ce qui est commun, tandis qu'en traitant de chacune de ses parties ou puissances, on livre ce qu'il y a de spécial à propos de l'âme. Or c'est l'ordre de l'enseignement d'aller du commun au moins commun, comme le montre le Philosophe, au début de la *Physique* (I, 1).

#212. — Ensuite (412a6), il poursuit l'intention qu'il vient de se proposer. Cela se divise en deux parties: dans la première, il montre ce qu'est l'âme; dans la seconde (414a29), il traite de ses parties ou puissances. La première partie se divise en deux autres: dans la première, il présente une définition de l'âme qui a l'aspect d'une conclusion de démonstration; dans la seconde (413a11), il présente une définition de l'âme qui a l'aspect d'un principe de démonstration. Car on doit savoir que, comme il est dit, *Seconds Analytiques*, I, 8, toute définition est ou bien la conclusion d'une démonstration — par exemple: «le tonnerre est un son continu dans les nuages» —, ou bien le principe d'une démonstration — par exemple: «le tonnerre est l'extinction du feu dans les nuages» —, ou bien une démonstration, avec différence de position, c'est-à-dire d'ordre — par exemple: «le tonnerre est un son continu dans les nuages, à cause de l'extinction du feu dans les nuages». Dans cette dernière, en effet, on met à la fois la conclusion d'une démonstration et son principe, mais<sup>12</sup> non dans l'ordre d'un raisonnement.

<sup>8</sup> Εἰ δέ τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν. Cette formulation laisse plutôt attendre l'élément commun à des homonymes que la définition stricte commune à des synonymes.

<sup>9</sup>Léonine: *quaestionem*. Marietti: *hanc quaestionem*.

<sup>10</sup>Léonine: *a principio*. Marietti: *in principio*.

<sup>11</sup>Léonine: *huius*. Marietti: *huiusmodi*.

<sup>12</sup>Léonine: *sed*. Marietti: *etsi*.

La première partie se divise en deux autres: dans la première, il présente la première définition de l'âme; dans la seconde (412b10), il la manifeste. La première partie se divise en deux autres: dans la première, il présente d'abord quelques divisions qui fournissent la voie pour rechercher la définition de l'âme; dans la seconde (412a15), il recherche la définition de l'âme.

#213. — On doit savoir, par ailleurs, que, comme l'enseigne le Philosophe, *Métaphysique*, VII, il y a cette différence, entre la définition d'une substance et celle d'un accident, que, dans la définition d'une substance, on ne met rien qui soit en dehors de l'essence<sup>13</sup> de ce qu'on définit — chaque substance, en effet, se définit par ses principes matériels ou formels —, tandis que, dans la définition d'un accident, on met quelque chose qui est en dehors de l'essence de ce qu'on définit — à savoir, son sujet: car il faut mettre son sujet dans la définition d'un accident. Par exemple, on dit: «le camus est la courbure du nez». La raison en est que la définition signifie ce qu'est la chose; or la substance est quelque chose de complet en son être et en son espèce, tandis que l'accident ne possède pas un être complet, mais un être qui dépend d'une substance. Pareillement aussi, aucune forme n'est quelque chose de complet en espèce; au contraire, le complément d'une espèce appartient à une substance composée. Aussi définit-on une substance composée de manière à ne mettre dans sa définition rien qui soit en dehors de son essence, tandis que dans la définition d'une forme on met quelque chose qui est en dehors de l'essence de cette forme, à savoir, son sujet ou sa matière propre. Aussi, comme l'âme est une forme, il faut que l'on mette dans sa définition sa matière ou son sujet.

#214. — C'est pourquoi, dans la première partie, il présente deux divisions. La première est nécessaire à la recherche de ce qui entre dans la définition de l'âme pour exprimer son essence. L'autre (412a11), par contre, est nécessaire à la recherche de ce qui entre dans la définition de l'âme pour exprimer son sujet. Sur le premier point, il signale trois divisions, dont la première tient à ce que l'être se divise en dix attributions<sup>14</sup>. C'est cette division qu'il signale par le fait de rappeler qu'on dit que la substance est un genre des êtres.

#215. — La seconde division tient à ce que la substance se divise en matière et forme et composé. La matière, toutefois, c'est ce qui, en soi, n'est pas encore telle chose<sup>15</sup>, mais est en puissance<sup>16</sup> seulement à être telle chose. La forme, elle, c'est ce selon quoi il y a déjà telle chose en acte. La substance composée, enfin, c'est telle chose. En effet, on dit qu'est *telle chose* une chose qu'on peut montrer<sup>17</sup> et qui est complète en son être et espèce. Cela, dans les choses matérielles, convient à la seule substance composée. En effet, les substances séparées, bien qu'elles ne soient pas composées de matière et de forme, sont cependant telle chose, puisqu'elles subsistent en acte et sont complètes en leur nature. L'âme rationnelle, quant à elle, peut se dire telle chose sous un rapport, du fait qu'elle peut subsister par soi; cependant, comme elle n'est pas l'espèce complète, mais plutôt une partie de l'espèce, il ne lui convient pas tout à fait d'être telle chose. Il y a donc une différence entre matière et forme: la matière est un être en puissance, tandis que la forme est une finalisation<sup>18</sup>, c'est-à-dire un acte, celui, en fait, moyennant lequel la matière devient en acte et grâce à quoi le composé même est un être en acte.

#216. — La troisième division est que l'acte se dit de deux manières. D'une manière, comme la science est un acte. De l'autre manière comme penser<sup>19</sup> est un acte. On peut apprécier la différence entre ces actes à partir des puissances correspondantes. Car on dit que l'on est grammairien en puissance avant d'acquérir l'habitus de la grammaire par l'enseignement ou la découverte; cette puissance se trouve réduite à l'acte une fois qu'on détient l'habitus de cette science. Alors,

---

<sup>13</sup>*Substantiam.*

<sup>14</sup>*Praedicamenta.*

<sup>15</sup>*Hoc aliquid.*

<sup>16</sup>Léonine: *sed est in potentia.* Marietti: *sed in potentia.*

<sup>17</sup>Léonine: *dicitur enim esse hoc aliquid aliquid demonstratum.* Marietti: *dicitur enim esse hoc aliquid, id est aliquid demonstratum.*

<sup>18</sup>Ἐντελεχεία. Voir *supra*, note 4.

<sup>19</sup>*Considerare* — qui traduit θεωρεῖν —, c'est-à-dire avoir à l'esprit ce dont on a la science, être en train d'y penser.

pendant, on est de nouveau en puissance devant l'usage de cet habitus, tant qu'on n'est pas en acte en train de l'exercer; et on se trouve réduit de cette puissance à l'acte<sup>20</sup> quand on est en acte en train de l'exercer. Ainsi donc, à la fois la science et la pensée<sup>21</sup> sont des actes.

#217. — Ensuite (412a11), il présente des divisions à partir desquelles rechercher ce qui entre dans la définition de l'âme en ce qui concerne son sujet. Il signale trois divisions, dont la première est que parmi les substances certaines sont des corps et certaines n'en sont pas. Parmi ces substances, les substances corporelles sont les plus manifestes. En effet, les substances incorporelles, quelles qu'elles soient, ne sont pas manifestes, du fait qu'elles sont éloignées des sens<sup>22</sup> et accessibles à la recherche de la seule raison. C'est cela donc qu'il dit, avec ces mots: «Ce sont surtout les corps, à ce qu'il semble, qui sont des substances».

#218. — La seconde division est que certains corps sont des corps «physiques»<sup>23</sup>, c'est-à-dire naturels, tandis que d'autres ne sont pas naturels, mais artificiels. L'homme, en effet, et le bois et la pierre sont des corps naturels, mais la maison et la hache en sont des artificiels. Toutefois, les corps naturels sont plus manifestement des substances que les artificiels, parce que les corps naturels sont les principes des artificiels. En effet, l'art agit à partir d'une matière que la nature lui fournit; en outre, la forme induite par l'art est une forme accidentelle, comme une figure ou autre pareille chose. Aussi, les corps artificiels ne sont pas dans le genre de la substance par leur forme, mais seulement par leur matière, qui est naturelle. Ils tiennent donc des corps naturels d'être des substances. Aussi les corps naturels sont-ils davantage substances que les corps artificiels, car ils sont des substances non seulement par leur matière, mais aussi par leur forme.

#219. — La troisième division est que des corps naturels ont la vie, tandis que d'autres ne l'ont pas. Par ailleurs, ce dont on dit qu'il a la vie, c'est ce qui a par soi l'aliment, la croissance et la décroissance. On doit savoir, toutefois, que cette explication va plus par mode d'exemple que par mode de définition. En effet, ce n'est pas seulement du fait d'avoir croissance et décroissance qu'on vit, mais aussi du fait de sentir et d'intelliger, et de pouvoir exercer les autres opérations de la vie. Aussi y a-t-il vie dans les substances séparées, du fait qu'elles ont intelligence et volonté, comme il appert, *Métaphysique*, XI, 5, bien qu'il ne se trouve en elles ni croissance ni aliment. Cependant, chez les vivants génétables et corruptibles, l'âme qui se trouve dans les plantes, à laquelle appartiennent l'aliment et la croissance, ainsi qu'il est dit à la fin du premier livre (#210), est le principe de la vie; aussi a-t-il manifesté ici comme par un exemple le fait d'avoir la vie par le biais de détenir aliment et croissance. La notion appropriée de la vie, par contre, tient à ce qu'une chose est de nature à se mouvoir elle-même, en prenant au sens large le mouvement, en ce que même l'opération intellectuelle se dise un certain mouvement. En effet, nous disons que sont sans vie les choses qui ne peuvent être mues que par un principe extérieur.

#220. — Ensuite (412a15), il recherche la définition de l'âme, en supposant les divisions qui précèdent. À ce propos, il développe trois points: en premier, il recherche les parties de la définition; en second (412b4), il introduit la définition; en troisième (412b6), sur la base de la définition donnée, il exclut une difficulté. Sur le premier point, il en développe deux autres: en premier, il recherche les particules de la définition qui concernent l'essence de l'âme; en second (412a28), ce qui concerne l'essence du sujet. Sur le premier point, il en développe deux autres: en premier, il examine cette particule, que l'âme est un acte; en second (412a22), celle-ci, qu'elle est un acte premier. Comme ce sont les corps naturels qui sont le plus manifestement des substances, conclut-il donc en premier, sur la base de ce qui précède, et que tout corps doté de vie est un corps naturel, tout corps doté de vie est nécessairement une substance. Et comme c'est un être en acte, il est nécessairement une substance composée. Maintenant, quand je dis *corps doté de vie*, je dis deux choses: il s'agit d'un corps et il s'agit d'un corps de telle sorte, à savoir, doté de vie; on ne peut donc pas dire que l'âme, ce soit la partie du corps doté de vie qu'on nomme le corps. Par l'âme, en effet, on entend ce par quoi vit ce qui est doté de vie; aussi faut-il qu'on la conçoive comme quelque chose qui existe en

<sup>20</sup>Léonine: *et de hac potentia in actum reducitur*. Marietti: *et haec potentia in actum reducitur*.

<sup>21</sup> *Consideratio*.

<sup>22</sup>Léonine: *sensibilibus*. Marietti: *sensibus*.

<sup>23</sup> Comme Moerbeke a simplement translittéré φυσικὰ en *physica*, saint Thomas le traduit.

un sujet<sup>24</sup>, en prenant ici largement le sujet, non seulement pour autant qu'on appelle sujet un être déjà en acte — sens dans lequel on dit de l'accident qu'il *est en un sujet* —, mais pour autant qu'on appelle sujet même la matière première, qui n'est qu'en puissance. Par contre, le corps qui reçoit la vie est plus comme un sujet et une matière que comme quelque chose qui existe en un sujet.

#221. — Ainsi donc, comme il y a triple substance — le composé, la matière et la forme —, et que l'âme n'est pas le composé même, qui est un corps doté de vie, ni n'est la matière, qui est un corps sujet à la vie, il reste, par le lieu de la division, que l'âme soit une substance à la manière de la forme ou de l'espèce de pareil corps, à savoir, du corps naturel doté en puissance de vie.

#222. — Il a dit toutefois : «doté en puissance de vie», et non simplement : *doté de vie*. C'est que c'est la substance composée vivante que l'on conçoit comme le corps doté de vie. Or ce n'est pas le composé qui entre dans la définition de la forme, mais la matière<sup>25</sup>. Et la matière du corps vivant est ce qui se rapporte à la vie comme la puissance à l'acte; et l'acte par lequel le corps vit, c'est l'âme. Ainsi, dirait-on, la figure est l'acte non pas, certes, du corps figuré en acte — celui-ci, en effet, est le composé de figure et de corps —, mais du corps sujet à la figure, lequel se rapporte à la figure comme la puissance à l'acte.

#223. — Pour éviter qu'on croie que l'âme serait un acte à la manière d'une forme accidentelle<sup>26</sup>, il ajoute, pour l'exclure, que l'âme est un acte à la manière d'une substance, c'est-à-dire d'une forme<sup>27</sup>. Et comme toute forme se trouve dans une matière déterminée, il s'ensuit qu'elle soit la forme d'un corps tel qu'on l'a dit.

#224. — On doit néanmoins savoir qu'il y a, entre forme substantielle et forme accidentelle, cette différence que la forme accidentelle ne fait pas être en acte absolument, mais être en acte tel ou tant, par exemple grand ou blanc ou autre chose de la sorte, tandis que la forme substantielle fait être en acte absolument. Aussi, la forme accidentelle advient à un sujet qui préexiste<sup>28</sup> déjà en acte. La forme substantielle, par contre, n'advient pas à un sujet qui préexiste déjà en acte, mais qui existe en puissance seulement, à savoir, à la matière première. De là, il appert qu'il est impossible à une seule chose d'avoir plusieurs formes substantielles, car la première ferait être en acte absolument, et toutes les autres adviendraient à un sujet déjà existant en acte; en conséquence, elles adviendraient par accident à un sujet déjà existant en acte<sup>29</sup>, et ne feraient pas être en acte absolument, mais sous quelque aspect.

#225. — Avec cela, on exclut la position d'Avicenne, dans son livre *La source de la vie*, où il soutenait que, d'après l'ordre des genres et des espèces, il y a, dans une seule et même chose, l'ordonnance de plusieurs formes substantielles. Par exemple, il y aurait, dans tel individu humain, une forme par laquelle il est une substance; puis une autre par laquelle il est un corps; et une troisième par laquelle il est un corps animé; et ainsi du reste. Car d'après ce qui précède, il faut

<sup>24</sup> *Aliquid in subiecto existens*. Aristote opposait aux attributs destinés à exprimer l'essence d'un sujet, τὰ καὶ ὑποκειμένου, le sujet apte à revêtir chaque essence, ὑποκείμενον καὶ ὕλη. Mais Moerbeke a traduit *quae in subiecto sunt*, comme s'il était question d'opposer les attributs destinés à exprimer les accidents d'un sujet, τὰ ἐν ὑποκειμένῳ, à leur sujet (voir *Attributions*, 2). Thomas d'Aquin rejoint Aristote en signalant qu'il faut prendre largement, ici, l'idée d'accident d'un sujet et l'étendre à la désignation de l'essence qui, du fait qu'elle n'existe pas sans son sujet, peut se considérer de quelque manière comme existant en un sujet.

<sup>25</sup> Léonine: *in definitione formae, sed materia*. Marietti: *in definitione formae*.

<sup>26</sup> La remarque est curieuse, comme Aristote est explicitement en train de parler de l'acte (Aristote dit ἐν τελέχεια, mais Moerbeke traduit *actus*) comme de l'un des homonymes auxquels renvoie la substance.

<sup>27</sup> Plutôt l'inverse : l'âme est une substance à la manière d'une forme, c'est-à-dire d'un acte. — En gardant la formulation de saint Thomas, sans doute faut-il sous-entendre *substantielle*, ici et à la prochaine occurrence de *forme*. Autrement, la distinction a quelque chose d'obscur: montrer que l'âme est un acte à la manière d'une forme pour qu'il soit clair qu'elle ne l'est pas à la manière d'une forme accidentelle. — Cette insistance sur la forme accidentelle dépend toujours de la traduction de Moerbeke, ainsi que signalé *supra*, note 24.

<sup>28</sup> Léonine: *existenti*. Marietti: *praeexistenti*.

<sup>29</sup> Léonine: *accidentaliter advenirent*. Marietti: *accidentaliter advenirent subiecto iam existenti in actu*.

affirmer qu'il y a une seule et même forme substantielle par laquelle tel individu est telle chose, c'est-à-dire substance, et par laquelle il est corps, et corps animé, et ainsi du reste. En effet, la forme plus parfaite donne à la matière à la fois ce<sup>30</sup> que donne la forme moins parfaite, et encore plus. Par conséquent, l'âme ne fait pas seulement être substance et corps, ce que fait déjà la forme de la pierre, mais elle fait aussi être corps animé. On ne doit donc pas comprendre que l'âme est l'acte du corps, et que le corps est sa matière et son sujet, comme si le corps était constitué par une forme qui le fasse être un corps, et que lui survienne l'âme, qui le ferait être corps vivant; mais plutôt qu'il tient de l'âme et d'être et d'être corps et d'être corps vivant<sup>31</sup>. Cependant, ce qui touche le fait d'être un corps, qui est plus imparfait, est comme matériel<sup>32</sup> en regard de la vie.

#226. — C'est de là que vient qu'avec le retrait de l'âme, ce n'est pas spécifiquement le même corps qui reste. En effet, on n'attribue d'œil et de chair au mort que de manière homonyme<sup>33</sup>, comme il appert par le Philosophe, *Métaphysique*, VII, 10. Avec le retrait de l'âme, en effet, c'est une autre forme substantielle qui succède, et elle donne un autre être spécifique, puisque la corruption de l'un ne va pas sans la génération d'un autre.

#227. — Ensuite (412a22), on cherche la seconde particule de la définition. L'acte, dit-il encore, s'attribue de deux manières: un premier acte l'est comme la science, et l'autre comme le fait de penser<sup>34</sup>, ainsi qu'on l'a expliqué plus haut (#216). Or il est manifeste que l'âme est un acte à la manière de la science, puisque du fait que l'âme existe<sup>35</sup>, on trouve chez l'animal et le sommeil et la veille. La veille, bien sûr, s'assimile à la pensée, car de même que la pensée est l'usage de la science, de même la veille est l'usage des sens; par contre, le sommeil s'assimile à l'habitus de la science, quand on ne le met pas en opération, car pendant le sommeil les facultés animales sont au repos.

#228. — Par ailleurs, parmi ces deux actes, et chez le même individu, la science est antérieure en génération. En effet, la pensée se rapporte à la science comme l'acte à la puissance. Or l'acte, comme il en est question, *Métaphysique*, IX, 8, est antérieur de nature à la puissance, car il est la fin et le complément de la puissance. Toutefois, pour l'ordre de la génération et du temps, à parler universellement, l'acte est encore antérieur à la puissance. En effet, ce qui est en puissance se trouve réduit à l'acte par autre chose qui est en acte. Par contre, chez le même et unique individu, la puissance est antérieure à l'acte. En effet, une chose est d'abord en puissance, et ensuite elle devient en acte. C'est pour cela qu'il dit que «dans le même individu, c'est la science qui est antérieure, dans l'ordre de génération».

#229. — De là, il conclut que, puisque l'âme est un acte à la manière de la science<sup>36</sup>, elle est l'acte premier d'un corps naturel doté en puissance de vie. Le Philosophe, doit-on savoir par ailleurs, dit que l'âme est un acte premier non seulement pour distinguer l'âme de l'acte qu'est l'opération, mais aussi pour la distinguer des formes des éléments, qui ont toujours leur action à moins d'en être empêchés.

#230. — Ensuite (412a28), on cherche la particule qui se tient du côté du sujet. Comme, donc, il a dit que l'âme est l'acte d'un corps naturel doté en puissance de vie, il dit aussi que tout corps organisé est de la sorte. On attribue d'être un corps organisé à celui qui présente une diversité d'organes. Par ailleurs, la diversité des organes est nécessaire dans le corps qui reçoit la vie, à cause de la diversité des opérations de la vie. L'âme, en effet, comme elle est la forme la plus parfaite parmi les formes des choses corporelles, est le principe de différentes opérations; et c'est pourquoi elle requiert une diversité d'organes de la part du sujet qui se prête à ce qu'elle le perfectionne. Par contre, les formes des choses inanimées, à cause de leur imperfection, sont

---

<sup>30</sup>Léonine: *et hoc*. Marietti: *hoc*.

<sup>31</sup>Léonine: *et quod sit, et quod corpus sit, et quod sit corpus vivum*. Marietti: *et quod sit, et quod sit corpus vivum*.

<sup>32</sup>Léonine: *quasi materiale*. Marietti: *quid materiale*.

<sup>33</sup>*Aequivoce*.

<sup>34</sup>*Considerare*. Voir *supra*, notes 5 et 19.

<sup>35</sup>Léonine: *in hoc quod anima existit*. Marietti: *in hoc quod anima*.

<sup>36</sup>Léonine: *actus sicut scientia*. Marietti: *actus scientia*.

principes de peu d'opérations; aussi, elles n'exigent pas de diversité d'organes de la part des sujets qui se prêtent à ce qu'elles les perfectionnent<sup>37</sup>.

#231. — Parmi les âmes, par ailleurs, celle des plantes se trouve plus imparfaite; aussi trouve-t-on chez les plantes une moindre diversité d'organes que chez les animaux. C'est pourquoi, pour montrer que tout corps qui reçoit la vie est organisé, Aristote tire son argument des plantes, chez lesquelles il y a moindre diversité d'organes. C'est ce qu'il veut dire, en affirmant que même les parties des plantes sont des organes différents. Pourtant, les parties des plantes sont très simples, c'est-à-dire semblables les unes aux autres: il n'y a pas chez elles autant de diversité qu'entre les parties des animaux. En effet, le pied de l'animal est composé de différentes parties, à savoir, de chair, de nerf, d'os, et d'autres choses de la sorte, tandis que les parties organisées des plantes n'ont pas tant de diversité entre les parties dont elles sont composées.

#232. — Que les parties des plantes sont tout de même organisées, il le manifeste du fait que différentes parties sont affectées à différentes opérations. Par exemple, la feuille est pour la protection de l'enveloppe, ou portefruit, c'est-à-dire de cette partie où le fruit naît. L'enveloppe, quant à elle, ou portefruit, sert à la protection du fruit. Quant aux racines, elles correspondent, chez les plantes, à la bouche des animaux, car l'une et l'autre attrapent l'aliment : la racine chez les plantes, et la bouche chez les animaux.

#233. — Ensuite (412b4), il recueille de tout ce qui précède la définition de l'âme. Si l'on doit donner une définition commune, dit-il alors, qui convienne à toute âme, ce sera celle-ci: «L'âme est l'acte premier d'un corps naturel organisé.» Mais il n'y a pas à ajouter : «doté en puissance de la vie». Car c'est à la place de cela qu'on met «organisé», comme il appert de ce qu'on a dit.

#234. — Ensuite (412b6), avec la définition donnée, il résout une difficulté. Cela faisait difficulté pour beaucoup, en effet, de quelle manière se trouverait produit un être unique à partir de l'âme et du corps. Certains soutenaient qu'il y aurait autre chose comme intermédiaire par quoi l'âme serait unie au corps et lui serait de quelque manière attachée. Or cette difficulté désormais n'a plus lieu, puisqu'on a montré (#220-226) que l'âme est la forme du corps. C'est cela qu'il veut dire, en affirmant qu'il n'y a pas à chercher si c'est un être unique qui procède de l'âme et du corps, comme on ne fait pas de difficulté à propos de la cire et de la figure, ni d'aucune façon à propos d'une matière et de la forme dont elle est la matière. Il est montré, en effet, *Métaphysique*, VIII, 6, que la forme s'unit par soi à la matière, comme son acte; et que c'est pareil pour la matière de s'unir à la forme et d'être en acte. C'est encore cela qu'il dit ici, que, puisque l'un et l'être se disent de plusieurs manières, à savoir, de l'être en puissance et de l'être en acte, ce qui est proprement l'être et l'un est l'acte. Car, de même que l'être en puissance n'est pas absolument de l'être, mais de l'être sous un certain rapport, de même il n'est pas non plus absolument de l'un, mais de l'un sous un certain rapport; car on dit une chose une de la manière dont elle est aussi un être. Et c'est pourquoi, de même que le corps a l'être par l'âme comme par sa forme, de même aussi il s'unit à l'âme immédiatement, en tant que l'âme est la forme du corps. Cependant, en tant qu'elle en est le moteur, rien n'empêche qu'autre chose ne serve d'intermédiaire, pour autant qu'une partie se trouve mue par l'âme moyennant une autre.

## Chapitre 1 (412b9-413a10)

412b9 Voilà dit, en général, ce qu'est l'âme. Elle est substance<sup>38</sup>, en effet, la substance qui correspond à la notion<sup>39</sup>; elle est ce en quoi consisterait d'être pour pareil corps<sup>40</sup>. Ainsi, si un instru-

<sup>37</sup>Léonine: *in suis perfectibilibus*. Marietti: *in suis perfectionibus*.

<sup>38</sup> Le contexte de la définition de l'âme en est un où la traduction d' *en substance* fait spécialement corps étranger et rend le texte particulièrement inintelligible. L'intelligibilité gagne beaucoup à penser ici en termes d' *essence*, d'acte d'être.

<sup>39</sup>Οὐσία γὰρ ἡ κατὰ τὸν λόγον, l'essence en son acception qui correspond à la notion qu'on se fait de l'être concerné: la forme de celui-ci.

<sup>40</sup>Τὸ τί ἦν εἶναι τῷ τοιῷδὲ σώματι. Cette expression quasi intraduisible désigne l'essence d'une chose en décrivant comme d'avance, dans sa puissance — c'est le sens de l'imparfait ἦν —, son acte, qui est de faire que la



ment, une hache, par exemple, était un corps naturel, ce en quoi consisterait d'être, pour cette hache, voilà qui serait sa substance <sup>41</sup>; et ce serait son âme aussi <sup>42</sup>. Cette substance mise à part, d'ailleurs, on n'aurait plus une hache, sinon par homonymie. Toutefois, c'est d'une hache qu'on parle maintenant, et ce n'est pas pour un corps pareil que l'âme est ce en quoi consisterait d'être et sa notion, mais c'est pour un corps naturel d'une certaine sorte tenant en lui-même son principe de mouvement et de repos.

412b17 Il faut considérer en l'appliquant aux parties ce qu'on a dit. Si l'œil, en effet, était un animal, son âme serait la vue, car c'est elle la substance de l'œil, celle qui a rapport à la notion. Quant à l'œil, il est la matière de la vue; à la disparition de celle-ci, il n'est plus un œil, sauf par homonymie, comme un œil sculpté ou dessiné<sup>43</sup>. Ce qui vaut pour la partie, il faut l'admettre pour la totalité du corps vivant, car le rapport qu'il y a de partie à partie se retrouve le même entre la sensation entière et le corps sensitif entier en tant que tel.

412b25 Par ailleurs, ce n'est pas le corps privé de l'âme qui constitue celui qui se trouve en puissance à vivre, mais celui qui la possède; à leur tour, la semence et le fruit sont pareil corps en puissance. Ainsi donc, c'est comme l'incision et la vision que la veille est finalisation, tandis que c'est comme la vue et la puissance de l'organe que l'âme l'est. Quant au corps, c'est cet être, mais en puissance: de même que l'œil c'est la pupille avec la vue, de même ici l'animal c'est le corps avec l'âme.

413a3 Que donc l'âme n'est pas séparable du corps, ou que de ses parties ne le soient pas, si elle est divisible de nature, ce n'est pas douteux; car en certaines de ses parties, elle est la finalisation des organes correspondants. Mais rien ne l'empêche pour certaines autres parties, du fait qu'elles ne soient les finalisations de rien de corporel. Il reste encore douteux si l'âme est finalisation du corps comme un pilote pour son navire. Voilà donc à quoi s'en tenir, grossièrement, pour une définition et une description de l'âme.

## Leçon 2

#235. — Maintenant qu'il a établi la définition de l'âme, le Philosophe la manifeste. À ce propos, il développe deux points: en premier, il manifeste la définition qui précède; en second (413a4), il conclut une vérité à partir de la définition manifestée. Sur le premier point, il en développe deux autres: il manifeste la définition de l'âme en premier quant à ce qui, dans la définition qui précède, y est mis du côté de l'âme même; en second (412b25), quant à ce qui y est mis du côté du sujet. Sur le premier point, il en développe deux autres: en premier, il manifeste la définition de l'âme à partir d'une comparaison avec les choses artificielles; en second (412b17), à partir de ses parties. En effet, les formes artificielles sont des accidents, et ceux-ci sont plus connus, quant à nous, que les formes substantielles, parce que plus proches du sens; c'est pourquoi c'est avec convenance qu'il manifeste la notion de l'âme, qui est une forme substantielle, par une comparaison avec les formes accidentelles. Pareillement aussi, les parties de l'âme, c'est-à-dire ses puissances, sont plus manifestes, quant à nous, que l'âme même; en effet, dans la connaissance de l'âme, nous allons des objets aux actes, et des actes aux puissances, par lesquelles, finalement, l'âme même nous devient connue. Aussi est-ce encore avec convenance que la notion de l'âme devient manifeste en passant par ses parties.

#236. — On a dit (#233) d'une manière universelle, commence-t-il, ce qu'est l'âme, puisque la définition qui précède convient à toute âme. On a dit (#220-224), en effet, que l'âme est une

---

chose soit justement ce qu'elle est. On renonce d'ordinaire à traduire cet aspect: Barbotin: *l'essence propre* ; Bodéüs: *la détermination essentielle* ; Vernier: *quiddité*.

<sup>41</sup> Ἦν μὲν γὰρ ἂν τῷ πελέκει εἶναι ἡ οὐσία αὐτοῦ . τῷ ... εἶναι est une autre expression concise pour signifier l'essence d'une chose, *ce que c'est d'être, pour elle*, ce qui fait qu'elle est ce qu'elle est. On trouve beaucoup d'acrobatie dans les traductions courantes: Barbotin: «*hachéité*» ; Bodéüs: *détermination qui fait essentielle la hache* (!) ; Vernier: *l'être de la hache*.

<sup>42</sup> Si ensuite on imagine la hache comme corps vivant, plutôt que simplement comme corps naturel.

<sup>43</sup> καθάπερ ὁ λίθινος καὶ ὁ γεγραμμένος.

substance, la substance qui est forme, la forme dont se tire la conception d'une chose. Par ailleurs, il y a une différence entre la forme qui est substance et la forme qui n'est pas substance. En effet, la forme accidentelle, qui n'est pas dans le genre de la substance, n'appartient pas à l'essence ou à la quiddité du sujet: la blancheur, par exemple, n'est pas de l'essence du corps blanc. Au contraire, la forme substantielle est de l'essence, c'est-à-dire de la quiddité, du sujet. Ainsi donc, on dit que l'âme est forme substantielle, parce qu'elle concerne l'essence ou la quiddité du corps animé. C'est cela qu'il veut dire, en ajoutant : «Or cela<sup>44</sup>», à savoir, «la substance qui se rapporte à la notion<sup>45</sup>», «est ce que serait, pour un corps de cette sorte, d'en être un»<sup>46</sup>, c'est-à-dire, un corps constitué spécifiquement pour pareille forme. La forme même, en effet, appartient à l'essence de la chose, laquelle on signifie par la définition qui signifie d'une chose ce qu'elle est.

#237. — Cependant, les formes substantielles, comme le sont les formes des corps naturels, sont cachées; aussi manifeste-t-il cela avec des formes artificielles, qui sont accidentelles. C'est cela qu'il ajoute: «Par exemple, si l'un<sup>47</sup> des organes», c'est-à-dire des instruments artificiels, mettons la hache, «était un corps physique», c'est-à-dire naturel, sa forme se rapporterait à lui de la manière qu'on a dit (#218). C'est pourquoi il ajoute: «Ce qui fait, pour la hache, que c'en est une, ce serait cela sa substance»<sup>48</sup>, c'est-à-dire la forme de la hache, «celle de laquelle on tire la notion de hache», laquelle notion il nomme «ce qui fait, pour la hache, que c'en est une», du fait que c'est d'après elle qu'on dit de la hache que c'est une hache, cette forme, dis-je, voilà qui serait<sup>49</sup> la substance de la hache. La raison de dire cela, c'est que les formes des corps naturels sont dans le genre de la substance<sup>50</sup>. En outre, si la hache n'était pas seulement un corps naturel, mais aussi un corps animé, la forme de la hache serait son âme; celle-ci une fois séparée, elle ne serait plus une hache, sinon par homonymie, comme, quand l'âme est séparée, il n'y a plus de chair ni d'œil, sauf par homonymie. Maintenant, toutefois, comme la hache n'est pas un corps naturel, sa forme n'est pas non plus ce qui ferait, pour pareil corps, que c'en soit un; une fois enlevée la forme de la hache, il y a encore une hache, c'est-à-dire la substance d'une hache. En effet, la substance des corps artificiels est leur<sup>51</sup> matière, et celle-ci reste même quand la forme artificielle disparaît, quoique le corps artificiel même ne reste pas en acte.

#238. — Il a dit qu'il en va autrement de fait pour la hache, et qu'il en irait autrement si elle était un corps naturel animé; c'est pourquoi il en donne la raison, en disant qu'il en va ainsi parce que ce n'est pas pour pareil corps, à savoir, artificiel, que l'âme est ce qui fait que c'est ce que c'est<sup>52</sup> et procure sa notion, c'est-à-dire sa forme, «mais pour un corps naturel d'une certaine sorte», à savoir, doté de vie. Et pour manifester ce que c'est d'être un corps naturel, il ajoute «doté en lui-même d'un principe de mouvement et de repos». En effet, sont naturels les corps qui ont en eux-mêmes le principe de leur mouvement et de leur repos. Car c'est d'un pareil principe qu'on dit que c'est une nature, comme on le voit, *Physique*, II, 1<sup>53</sup>.

#239. — Ensuite (412b17), il manifeste la définition de l'âme en procédant de ses parties. Ce qu'on a dit de toute l'âme et de tout le corps vivant, dit-il, il faut le regarder dans les parties de l'un et l'autre. En effet, si l'œil était un animal, il faudrait que la vue soit son âme, car la vue est la forme

<sup>44</sup>Léonine: *hoc*. Marietti: *haec*. Dans le texte grec: τοῦτο.

<sup>45</sup>*Substantia quae est secundum rationem*, qui traduit οὐσία ἢ κατὰ τὸν λόγον.

<sup>46</sup>*Est quod quid erat esse huiusmodi* (Marietti: *huic*) *corpori* traduit τὸ τί ἦν εἶναι τῷ τοιῶδὲ σώματι. Voir *supra*, note 49.

<sup>47</sup>Léonine: *aliquid*. Marietti: *aliquid*.

<sup>48</sup>*Erat quidem enim* (Marietti: *omis*) *dolabrae esse substantia ipsius* (Marietti: *ipsis*) ἦν μὲν γὰρ ἂν τῷ πελέκει εἶναι ἢ οὐσία αὐτοῦ. Voir *supra*, note 51.

<sup>49</sup>Léonine: *esset*. Marietti: *est*.

<sup>50</sup>Autrement dit: sa forme, voilà ce que la hache aurait d'une substance, si elle en était une.

<sup>51</sup>Léonine: *ipsorum*. Marietti: *eorum*.

<sup>52</sup>*Quod quid est esse*, qui traduit τὸ τί ἦν εἶναι. La différence de l'imparfait au présent ne change pas le sens, si ce n'est qu'on regarde la forme substantielle en ce qu'elle fait en acte qu'une chose est ce qu'elle est, plutôt que de la considérer avant que la chose soit, comme ce qui a puissance de faire que la chose sera ce qu'elle sera.

<sup>53</sup>Léonine: *natura dicitur*. Marietti: *natura dicitur, uti habes in libro Physicorum secundo*.

substantielle de l'œil, et l'œil est la matière de la vue, comme le corps organisé est la matière de l'âme. Si la vue fait défaut, d'ailleurs, il ne reste plus d'œil, sauf par homonymie, comme on dit par homonymie, d'un œil sculpté ou dessiné<sup>54</sup>, que c'est un œil. La raison en est que c'est des homonymes que le nom seul est commun et que la notion de l'essence<sup>55</sup> diffère; aussi, si on enlève la forme dont procède la notion de l'essence<sup>56</sup> de l'œil, il ne reste plus que le nom de l'œil appliqué par homonymie. Cela donc qu'on trouve dans la partie du corps vivant, il faut l'admettre de l'ensemble du corps vivant, à savoir: la vue est la forme essentielle de l'œil et, elle enlevée, il ne reste d'œil que par homonymie; de la même façon, l'âme est la forme essentielle du corps vivant et, elle enlevée, il ne reste de corps vivant que par homonymie. De même, en effet, qu'une partie de l'âme sensitive se rapporte à une partie du corps sensitif, de même l'ensemble du sens se rapporte à l'ensemble du corps sensitif en tant que tel.

#240. — Ensuite (412b25), il explique la définition précédente de l'âme quant à ce qu'il y disait qu'elle est l'acte *d'un corps doté en puissance de vie*. On dit de deux manières qu'une chose est en puissance. D'une manière, quand elle n'a pas le principe de son opération. D'une autre manière, quand elle l'a déjà, mais qu'elle n'est pas en train d'opérer d'après lui. Le corps dont l'acte est l'âme, lui, a la vie en puissance non pas de la première manière, mais de la seconde. C'est cela qu'il dit, en parlant d'«un corps qui se trouve en puissance à vivre», c'est-à-dire qui a la vie en puissance, dont l'âme est l'acte; on ne le dit pas en puissance à la vie au sens qu'il «exclut l'âme», c'est-à-dire, qu'il soit privé du principe de vie, qui est l'âme, mais au sens qu'il a pareil principe. Mais il est vrai que la semence, et le fruit, où se conserve la semence de la plante, est en puissance à pareil corps vivant doté d'une âme; en effet, la semence n'a pas encore l'âme, mais est en puissance à l'âme<sup>57</sup>.

#241. — Pour montrer aussi comment il est en puissance à la vie, le corps dont l'acte est l'âme, le Philosophe ajoute que la veille est l'acte de l'âme comme l'incision est l'acte du couteau et la vision est l'acte de l'œil. Chacune d'entre elles, en effet, est l'opération et l'usage d'un principe qu'on possède déjà. Au contraire, l'âme est un acte premier, comme la vue et toute puissance d'un organe; en effet, chacune d'entre elles est un principe d'opération. De son côté, le corps qui est parfait par l'âme est doté en puissance d'un acte premier, lequel va parfois sans l'acte second. Or de même que l'œil se compose de pupille, comme matière, et de vue, comme forme, de même l'animal se compose d'âme, comme forme, et de corps, comme matière.

#242. — Ensuite (413a4), il conclut une vérité à partir de ce qui précède. En effet, on a montré que l'âme est l'acte de tout le corps et que ses parties sont les actes des parties de celui-ci; par ailleurs, l'acte et la forme ne se séparent<sup>58</sup> pas de ce dont ils sont l'acte ou la forme; par conséquent, il est manifeste que l'âme ne peut se séparer du corps, ni elle toute entière, ni certaines de ses parties, si elle est de nature à avoir des parties de quelque manière. Il est manifeste, en effet, que des parties de l'âme sont les actes de parties du corps, comme on a dit (#233) que la vue est l'acte de l'œil. Cependant, quant à certaines parties, rien n'empêche l'âme de se séparer, parce que certaines parties de l'âme ne sont les actes d'aucun corps, comme on le prouvera plus loin (#671-699) de celles qui concernent l'intelligence.

#243. — Puis, comme Platon soutenait que l'âme est l'acte d'un corps non pas comme sa forme, mais comme son moteur, il ajoute que ce n'est pas encore manifeste si l'âme est l'acte d'un corps à la manière dont le marin est l'acte d'un navire, à savoir, seulement comme son moteur.

#244. — Ensuite, il recueille, sous forme d'épilogue, ce qu'on a dit. Dans ce qui précède, dit-il, on a traité de l'âme et on a présenté la description de l'âme *figurément*<sup>59</sup>, c'est-à-dire comme de manière extrinsèque et superficielle et incomplète. La considération de l'âme se complètera, en

---

<sup>54</sup>*Lapideus aut depictus.*

<sup>55</sup>*Substantiae.*

<sup>56</sup>*Substantiae.*

<sup>57</sup>Léonine: *habet animam, sed est in potentia ad animam.* Marietti: *habet animam.*

<sup>58</sup>Léonine: *separatur.* Marietti: *separantur.*

<sup>59</sup>*Figuraliter* traduit τὸ ὄψιν.

effet, quant elle atteindra jusqu'à son intimité, au point d'établir la nature de chaque partie de l'âme même.

## Chapitre 2 (413a11-b13)

413a11 C'est à partir de ce qui, en soi, est obscur, mais, pour nous, plus manifeste, que ce qui, en soi, est clair se laisse le mieux définir<sup>60</sup>; aussi doit-on essayer de revenir sur l'âme<sup>61</sup> en en tenant compte<sup>62</sup>.

413a13 C'est que la phrase qui définit<sup>63</sup> ne doit pas seulement exprimer le fait<sup>64</sup>, comme le font la plupart des définitions; elle doit aussi, au contraire, en contenir et manifester la cause. Effectivement, les énoncés des définitions se présentent comme des conclusions. Qu'est-ce que la quadrature, par exemple? C'est qu'un rectangle<sup>65</sup> équilatéral soit égal à un autre à côtés différents<sup>66</sup>. Pareille définition est l'énoncé de la conclusion, tandis que celle qui dit que la quadrature est la découverte d'un moyen terme énonce la cause de la chose.

413a20 Disons donc, pour commencer notre examen, que l'animé se distingue de l'inanimé par le fait de vivre. Vivre, cependant, se dit de plusieurs manières, mais nous disons que cela vit, à quoi appartient ne fût-ce que l'une d'entre elles: intelligence, sensation, mouvement et repos quant au lieu, ou encore mouvement de nutrition, dépérissement et croissance.

413a25 C'est pourquoi aussi tous les végétaux<sup>67</sup> donnent l'impression qu'ils vivent. Il appert en effet qu'ils ont en eux-mêmes une puissance et un principe qui leur confère croissance et décroissance dans les directions contraires<sup>68</sup>: ils ne croissent pas, en effet, vers le haut à l'exclusion du bas, mais vers les deux à la fois et de toutes parts, tous ces êtres qui se nourrissent sans cesse et, même matures<sup>69</sup>, ne vivent qu'aussi longtemps qu'ils peuvent obtenir de la nourriture.

---

<sup>60</sup>Ἐκ τῶν ἀσαφῶν μὲν φανερωτέρων δὲ γίνεται τὸ σαφές καὶ κατὰ τὸν λόγον γνωριμώτερον . La grammaire de cette phrase ne s'interprète pas facilement. Pour ma part, je lis τὸ σαφὲς comme le sujet de γίνεταί, lequel voit son sens précisé par l'attribut γνωριμώτερον; κατὰ τὸν λόγον précise ensuite cet attribut en désignant le niveau intelligible de la connaissance visée. — Moerbeke arrive au même sens en inversant toutefois sujet et attribut, faisant fi de l'article, devant σαφὲς, qui disqualifie celui-ci comme attribut, et de l'absence d'article, devant γνωριμώτερον, qui le disqualifie comme sujet. — Barbotin, pour sa part, range γνωριμώτερον avec σαφές comme sujet et lit γίνεται absolument: «Ce sont des données obscures en soi, mais particulièrement apparentes pour nous, qui engendrent ce qui est clair et plus connaissable pour la raison.» — Quant à Bodéüs, il renonce à suivre la phrase grecque et aboutit à un énoncé peu intelligible: «La clarté qui satisfait à la connaissance rationnelle procède de données obscures quoique évidentes.» — De toute manière, l'opposition entre ἀσαφές et σαφές est celle entre ce dont la nature prête moins ou plus à connaissance claire, entre ce qui n'est pas et ce qui est intelligible, c'est-à-dire κατὰ τὸν λόγον γνωριμώτερον, plus définissable, ou, si l'on interprète λόγον pour la faculté, plus connaissable pour la raison.

<sup>61</sup>Περὶ αὐτῆς. Le nom féminin le plus proche auquel ce pronom est susceptible de renvoyer est, à la fin de la phrase précédente, ψυχῆς, d'ailleurs précédé de περί.

<sup>62</sup>οὕτως, ainsi, c'est-à-dire de la manière qu'on vient de décrire.

<sup>63</sup>τὸν ὀριστικὸν λόγον.

<sup>64</sup>τὸ ὅτι, le que, c'est-à-dire exprimer qu'il en est ainsi, d'où, en latin, le nom de demonstratio quia, pour la démonstration qui conclut simplement qu'il en est comme on dit, sans en donner la cause. — Bref, il ne faut pas se contenter de montrer que l'âme est bien ce qu'on dit qu'elle est; il faut aussi préciser pourquoi il en va ainsi.

<sup>65</sup>Il faut entendre rectangle selon sa stricte étymologie — rectum angulum —, et non au sens français le plus courant, qui a spécialisé le mot pour la désignation du rectangle dont deux côtés sont plus longs que les deux côtés opposés.

<sup>66</sup>Ἐτερομήκει, de longueur différente, c'est-à-dire inégale.

<sup>67</sup>τὰ φύόμενα. Il faut prendre végétaux dans son sens étymologique d'êtres qui croissent.

<sup>68</sup>κατὰ τοὺς ἐναντίους τόπους.

<sup>69</sup>διὰ τέλους.

413a31 D'ailleurs, que cette puissance se réalise séparément<sup>70</sup> des autres, c'est possible; mais que les autres se réalisent séparément d'elle, c'est impossible, du moins chez les mortels. C'est manifeste pour les végétaux, car il ne se trouve chez eux aucune autre puissance de l'âme. C'est donc grâce à ce principe que le fait de vivre appartient aux vivants.

413b2 Mais le fait d'être animal leur appartient en premier par la sensation. Et effectivement, ceux qui ne se meuvent pas et ne changent pas de lieu, mais qui sont dotés de sensation, nous disons que ce sont des animaux et pas seulement qu'ils vivent. [Or il semble qu'il y ait beaucoup de pareils animaux; mais comme ils sont fixes par nature, ils ont seulement la sensation.<sup>71</sup>]

413b4 Par ailleurs, de la sensation, ce qui appartient en premier à tous, c'est le toucher. De même que la puissance nutritive peut exister séparément du toucher et de toute sensation, de même le toucher le peut séparément des autres sens. Nous appelons nutritive pareille partie de l'âme, de laquelle même les végétaux participent; quant aux animaux, tous ont manifestement le sens du toucher.

413b9 Mais quelle cause entraîne chacun de ces faits, nous le dirons par après. Pour le moment, qu'il nous suffise de dire simplement que l'âme est le principe des puissances susdites et qu'elle se définit par elles, par les puissances nutritive, sensitive, intellective et par le mouvement.

### Leçon 3

#245. — Après avoir présenté la définition de l'âme, le Philosophe entend ici la démontrer. En premier, il dit sur quoi porte son intention. En second (413a20), il réalise celle-ci. Sur le premier point, il en développe deux autres: en premier, il établit la méthode dont il entend user pour démontrer; en second (413a13), il manifeste comment des définitions sont démontrables. Sur le premier point, on doit savoir qu'il faut aller de ce qu'on connaît à la connaissance de ce qu'on ignore, et que toute démonstration s'élabore en vue de faire connaître quelque chose<sup>72</sup>; nécessairement, donc, toute démonstration part de ce que nous sommes le plus à même de connaître, car c'est à partir de là qu'avec une démonstration on vient à connaître une chose. Cependant, en certaines matières, ce sont les mêmes choses que nous sommes le plus à même de connaître et dont la nature prête le plus à connaissance<sup>73</sup>; c'est le cas des objets mathématiques, qui sont abstraits de la matière: avec eux, la démonstration part de ce qui prête le plus à connaissance de manière absolue et de par sa nature, c'est-à-dire va des causes aux effets. Aussi l'appelle-t-on une démonstration *pourquoi*<sup>74</sup>. En d'autres matières, par contre, ce ne sont pas les mêmes choses qui se prêtent le plus à connaissance de manière absolue et que nous sommes le plus à même de connaître: avec les choses naturelles, par exemple, où la plupart du temps on connaît mieux les effets sensibles que leurs causes. C'est pourquoi, en matière naturelle, on part le plus souvent de ce qui prête le moins à connaissance de par sa nature, mais que nous sommes davantage à même de connaître<sup>75</sup>, comme il est dit, *Physique*, I, 1.

#246. — C'est de cette méthode de démonstration qu'il entend user ici. C'est ce qu'il dit: ce qui est certain par nature, et dont la conception prête plus à connaissance, nous sommes plus à même de nous en assurer en prenant appui sur ce qui est incertain par nature, mais dont nous sommes plus à

<sup>70</sup>χωρίζεσθαι δὲ τούτο.

<sup>71</sup>Les éditions critiques ne font aucune mention de cette phrase dont Moerbeke fournit la traduction suivante: «Videntur autem et huiusmodi multa esse animalium; manentia autem cum sint natura, habent solum sensum.»

<sup>72</sup>Léonine: *aliquid*. Marietti: *aliud*.

<sup>73</sup>C'est la distinction omniprésente entre les *notiora quoad nos* et les *notiora secundum naturam*. La traduction littérale, et traditionnelle: *choses plus connues quant à nous* et *plus connues quant à la nature* jure un peu en français. *Notiora* renvoie plus à la puissance que *connues*. Il faut plutôt entendre *plus connaissables quant à nous*, c'est-à-dire étant donné la nature de notre intelligence, et *plus connaissables de par leur nature*, c'est-à-dire dont la nature plus parfaite se prête à une connaissance plus rigoureuse.

<sup>74</sup>*Demonstratio propter quid*.

<sup>75</sup>Léonine: *magis autem nota quo ad nos*. Marietti: *et magis nota quo ad nos*.

même de nous assurer; c'est donc selon cette méthode qu'il nous faut essayer de nous approcher de l'âme, en démontrant la définition qui en a été présentée plus haut (#233).

#247. — Ensuite (413a13), il donne la raison de l'intention annoncée, en montrant que certaines définitions sont démontrables. C'est ce qu'il dit: la raison pour laquelle il faut s'approcher encore de l'âme, c'est pour que la conception qui la définit<sup>76</sup> ne dise pas, de ce qu'elle est, seulement *qu'il en va ainsi*<sup>77</sup>, comme la plupart des termes, c'est-à-dire des définitions, le disent; il faut aussi, plutôt, que, dans la définition, on touche la cause, et que par une définition qui dise *pourquoi il en est ainsi*, on démontre la définition qui dit seulement *que c'est le cas*. On trouve d'ailleurs<sup>78</sup> bien des conceptions de termes, c'est-à-dire des définitions, qui ont l'allure de conclusions. Il en présente un exemple en matière géométrique.

#248. — Pour en avoir l'intelligence, on doit savoir que, parmi les figures quadrilatères, certaines ont tous leurs angles droits — on les appelle des orthogones, c'est-à-dire des surfaces à angles droits, tandis que d'autres n'ont pas leurs angles droits — on les appelle des losanges<sup>79</sup>. Par ailleurs, on doit savoir que parmi les orthogones, l'un est fait de tous les côtés égaux — on l'appelle carré, ou *quadrangle*<sup>80</sup>, tandis que l'autre n'a pas tous ses côtés égaux, bien qu'en lui n'importe quels deux côtés opposés sont égaux — on l'appelle un orthogone plus long d'un bout<sup>81</sup>.

#249. — On doit encore savoir qu'en n'importe quelle surface à angles droits, deux lignes droites qui renferment un angle droit contiennent, dit-on, toute la surface. En effet, les deux autres côtés leur sont égaux; nécessairement, donc, l'une des lignes mentionnées qui renferment un angle droit mesure la longueur de la surface du rectangle et l'autre sa largeur<sup>82</sup>. Par suite, toute la surface du rectangle surgit du fait de mener l'une des droites à l'autre<sup>83</sup>, de sorte que<sup>84</sup> si nous imaginions que l'une d'elles se meuve sur l'autre, toute la surface surgirait.

#250. — Dans un orthogone qui est plus long d'un bout, doit-on encore savoir, les deux lignes qui le contiennent sont inégales; aussi, si on prend entre elles une ligne de proportion moyenne et qu'on la ramène sur elle-même, il se fera un carré égal à celui plus long d'un bout.<sup>85</sup> Ce serait long de démontrer cela<sup>86</sup> avec des démonstrations géométriques; aussi, qu'il suffise pour le moment de le manifester avec des nombres. Soit donc un orthogone plus long d'un bout, dont le grand côté

<sup>76</sup>*Ratio definitiva.*

<sup>77</sup>*Non solum dicat hoc quod est quia.* Et plus loin: *per definitionem dicentem propter quid.* *Quia* et *propter quid* nomment laconiquement deux manières de définir, en ce que l'une dit seulement *que* la chose définie est ce qu'on dit qu'elle est, tandis que l'autre dit aussi *pourquoi* elle est cela. — C'est la même distinction qu'on trouvera exprimée ensuite dans le fait qu'une définition a l'allure d'une conclusion — *est sicut conclusio* —, tandis qu'une autre l'allure d'une démonstration, comme elle inclut aussi les prémisses qui expliquent pourquoi la chose définie est comme on conclut qu'elle l'est.

<sup>78</sup>Léonine: *autem nunc.* Marietti: *autem.*

<sup>79</sup>Léonine: *rombi vel rhomboides.* Marietti: *rhomboides.*

<sup>80</sup>*Tetragonismus.*

<sup>81</sup>Léonine: *orthogonium altera parte longius.* Marietti: *orthogonium altera parte longius, sicut patet in sequentibus figuris.* Marietti fournit bien sûr à la suite le tracé d'un caré, d'un rectangle et d'un losange.

<sup>82</sup>Léonine: *longitudinem.* Marietti: *latitudinem.*

<sup>83</sup>Léonine: *ex ductu unius earum in aliam.* Marietti: *ex ductu unius in aliam.*

<sup>84</sup>Léonine: *ut.* Marietti: *unde.*

<sup>85</sup>«*Carrer* est bien l'opération qui consiste à donner une aire carrée équivalente à une figure quelconque, par exemple, un rectangle de longueur AB et de largeur BC. Et le *fait* de cette équivalence est ce à quoi *conclut* l'opération qui construit le carré de côté BD. Mais le *pourquoi* de cette équivalence, c'est que BD constitue la moyenne proportionnelle entre AB et BC. Découvrir un côté BD tel que  $AB : BD = BD : BC$  est donc ce qui permet de conclure à l'équivalence. C'est pourquoi la définition de la quadrature qui parle de la découverte de cette moyenne est une définition causale qui met en évidence la raison du fait. L'exemple d'Aristote se retrouvera chez Euclide (*Éléments*, II, 14 et VI, 13) qui démontre que  $AB : BD = BD : BC$  en construisant un demi-cercle de diamètre ABC et en tirant, du point B, la perpendiculaire au diamètre jusqu'au point D de la demi-circonférence.» (Bodéüs, 141, note 2)

<sup>86</sup>Léonine: *hoc.* Marietti: *haec.*

soit de neuf palmes et le petit de quatre. Qu'on prenne ensuite une ligne de proportion moyenne entre elles, à savoir, qui soit de six palmes, car comme il en va de six à neuf, ainsi en va-t-il de quatre à six.<sup>87</sup> Le carré de cette ligne sera égal à l'orthogone mentionné plus long d'un bout, ce qui appert dans les nombres: car quatre fois neuf font trente-six et, pareillement, six fois six font trente-six.

#251. — C'est ce qu'il dit: si on cherche ce qu'est un quadrangle, c'est-à-dire un carré, égal<sup>88</sup> à celui qui est plus long d'un bout, on assignera pareille définition, de manière à dire que «c'est un orthogone», c'est-à-dire une surface à angles droits, «équilatéral», c'est-à-dire avec tous ses côtés égaux, et ainsi du reste<sup>89</sup>. «Mais pareil terme», c'est-à-dire pareille définition, est «la conception de la conclusion», c'est-à-dire qu'on la conclut avec une démonstration<sup>90</sup>. Mais si on définit de manière à dire que «le carré est la découverte d'une moyenne», à savoir, d'une ligne de proportion moyenne entre les deux côtés inégaux d'un orthogone plus long d'un bout, c'est-à-dire un orthogone constitué à partir de pareille ligne découverte, si on définit ainsi, dis-je, «on donne la cause de la chose».

#252. — On doit maintenant prendre conscience que l'exemple qu'il apporte ici<sup>91</sup> est pareil à celui qu'il a en vue pour l'âme, du moins sous un rapport, à savoir, quant à ce que la définition de l'âme se démontre, mais non quant à ce qu'elle se démontre avec une démonstration qui en dit le pourquoi.

#253. — Ensuite (413a20), il commence à démontrer la définition de l'âme présentée plus haut (#233), et cela de la manière annoncée, à savoir, par l'effet. Il use d'une démonstration comme suit. Ce qui est le premier principe de la vie est l'acte et la forme des corps vivants; or l'âme est le premier principe de la vie pour ce qui vit; donc, elle est l'acte et la forme du corps vivant. Il est manifeste, toutefois, que cette démonstration part de ce qui est postérieur. En effet, c'est du fait que l'âme est la forme du corps vivant qu'elle est principe des opérations de la vie, et non à l'inverse. À ce propos, il développe donc deux points: en premier, il montre que l'âme est le principe de la vie; en second (414a4), que le premier principe de la vie est la forme du corps vivant. Sur le premier point, il en développe trois autres: en premier, il distingue les sortes de vivants; en second (413a25), il montre que l'âme est le principe de la vie; en troisième (413b13), il manifeste comment se rapportent entre elles les parties de l'âme auxquelles se rapporte le principe des opérations de la vie.

#254. — Pour poursuivre notre intention de démontrer la définition de l'âme, commence-t-il, il faut prendre cela comme pour principe, que l'animé se distingue de l'inanimé par le fait de vivre. Les animés vivent, en effet, tandis que les inanimés ne vivent pas. Comme, par contre, il y a plusieurs modalités de la vie, du moment qu'on en a une, on dira<sup>92</sup> qu'on est un vivant et un animé.

#255. — Il introduit quatre modalités de la vie: l'une s'effectue par l'intelligence, la seconde par le sens, la troisième par le mouvement et le repos local, la quatrième par le mouvement de l'aliment, ainsi que de la décroissance et de la croissance. Toutefois, il introduit seulement quatre modalités de la vie, alors que plus haut (#201) il a introduit cinq genres des opérations de l'âme; c'est qu'ici il entend distinguer les modalités de la vie d'après les degrés des vivants, lesquels se distinguent d'après ces quatre principes. En effet, chez certains vivants, à savoir, chez les plantes, on trouve seulement l'alimentation, la croissance et la décroissance. Chez d'autres, par ailleurs, on trouve avec cela le sens, mais sans le mouvement local, comme chez les animaux imparfaits, par exemple, les huîtres. Chez d'autres encore, on trouve en plus le mouvement quant au lieu, par exemple, chez les animaux parfaits, qui se meuvent d'un mouvement progressif, comme le bœuf et le cheval.

---

<sup>87</sup>Léonine: *sex palmorum*. Marietti: *sex palmorum*. *Quia sicut se habent sex ad novem, ita quatuor ad sex*.

<sup>88</sup>Léonine: *aequale*. Marietti: *quod est aequale*.

<sup>89</sup>Léonine: *aequalia*. Marietti: *aequalia, et cetera*.

<sup>90</sup>«*Ratio conclusionis*», *idest per demonstrationem conclusa*.

<sup>91</sup>Léonine: *quod inducitur*. Marietti: *quod hic inducitur*.

<sup>92</sup>Léonine: *dicetur*. Marietti: *dicitur*.

Chez d'autres, enfin<sup>93</sup>, à savoir, chez les hommes, on trouve en plus de cela l'intelligence. Le genre affectif, par ailleurs, qui vient en cinquième à part ces quatre-là, ne change rien dans les degrés des vivants, car où il y a sens, il y a aussi appétit.

#256. — Ensuite (413a25), il manifeste que l'âme est le principe de la vie dans toutes les modalités mentionnées. À ce propos, il développe trois points: en premier, il montre comment l'âme est le principe de la vie chez les plantes; en second (413b2), chez les animaux; en troisième (413b9), il montre ce que l'on a dit et ce qui reste à dire. Sur le premier point, il en développe deux autres: en premier, il montre que l'âme est le principe de la vie chez les plantes; étant donné, dit-il, que de tous ceux, a-t-on dit, à qui appartient l'une des quatre modalités précédentes des vivants<sup>94</sup>, on dit qu'ils vivent, il s'ensuit que tous les végétaux vivent. En effet, tous ont en eux-mêmes une puissance et un principe grâce auquel ils admettent un mouvement de croissance et de décroissance.

#257. — Or, que ce principe ne soit pas la nature, mais l'âme, c'est manifeste. En effet, la nature ne meut pas à des lieux contraires; or le mouvement de croissance et de décroissance a rapport à des lieux contraires. En effet, tous les végétaux croissent non seulement vers le haut mais aussi vers le bas<sup>95</sup>: ils croissent dans l'une et l'autre direction. Il est donc manifeste que le principe de ces mouvements n'est pas la nature mais l'âme. D'ailleurs, non seulement les végétaux vivent pendant qu'ils croissent et décroissent, mais tous ceux qui se nourrissent vivent tant qu'ils peuvent recevoir la nourriture par laquelle se fait la croissance.

#258. — En second (413a31), il montre que le principe de vie précédent est premier et séparable des autres. Celui-ci, dit-il, à savoir, le principe de croissance et de nutrition, peut se séparer des autres principes de vie, mais les autres ne peuvent se séparer de lui chez les êtres mortels. Cela, il l'ajoute<sup>96</sup> parce que chez les êtres immortels, comme le sont les substances séparées, et les corps célestes, si toutefois ceux-ci sont des êtres animés, on trouve l'intelligence sans le principe nutritif. D'ailleurs, que ce principe soit séparable des autres, cela est manifeste chez ceux qui végètent, c'est-à-dire, chez les plantes, à qui n'appartient aucune autre puissance de l'âme sauf celle-là. Par là, il est manifeste que ce à cause de quoi on trouve en premier de la vie chez les êtres mortels est le principe de croissance et de nutrition, que l'on appelle l'âme végétale.

#259. — Ensuite (413b2), il manifeste comment l'âme est principe de vie chez les animaux. À ce propos, il développe deux points: en premier, il dit que c'est en premier à cause du sens qu'on dit qu'un être est un animal, même si certains animaux à la fois sentent et se meuvent. En effet, nous disons que sont des animaux, et non seulement qu'ils vivent, ces vivants qui, même s'ils ne changent pas de lieu, ont tout de même le sens. Il y a, en effet, beaucoup de pareils animaux, qui demeurent naturellement au même lieu et possèdent quand même le sens, comme les huîtres, qui ne se meuvent pas d'un mouvement progressif.

#260. — En second (413b4), il montre que parmi les sens, c'est le toucher qui appartient en premier aux animaux. Ce qu'il prouve du fait que, de même que le principe végétatif peut se séparer du toucher et de tout sens, de même le toucher peut se séparer des autres sens. Il y a en effet beaucoup d'animaux qui ont seulement le sens du toucher; par exemple, les animaux imparfaits. Mais tous les animaux ont le sens du toucher. Par ailleurs, nous appelons principe végétatif la partie de l'âme de laquelle même les végétaux, c'est-à-dire les plantes, participent. Ainsi donc, à partir de ce qui précède, on a l'évidence de trois degrés de vivants. Le premier est celui des plantes. Le second est celui des animaux imparfaits immobiles, qui ont seulement le sens du toucher. Le troisième est celui des animaux parfaits, qui se meuvent d'un mouvement progressif, et qui ont aussi d'autres sens. Cependant, il est manifeste que le quatrième degré est celui de ceux qui ont aussi l'intelligence, en plus de cela.

---

<sup>93</sup>Léonine: *vero*. Marietti: *autem*.

<sup>94</sup>Léonine: *quatuor praedictorum, quod dicuntur vivere*. Marietti: *quatuor praedictorum modorum viventium, dicuntur vivere*.

<sup>95</sup>Léonine: *sursum neque deorsum*. Marietti: *sursum et deorsum*.

<sup>96</sup>Léonine: *addit*. Marietti: *dicit*.



#261. — Ensuite (413b9), il montre ce qu'on a déjà dit et ce qu'il reste à dire. Il y a aussi à dire par après, dit-il, pourquoi l'un et l'autre d'entre eux arrivent, à savoir, que le principe végétatif peut aller<sup>97</sup> sans le sens et que le toucher peut aller sans d'autres sens. C'est ce qu'il dira, de fait, à la fin du traité (#847-874). Qu'il nous suffise<sup>98</sup> pour le moment d'avoir simplement dit que l'âme est un principe de vie selon les modalités précédentes, et qu'elle se distingue par ces quatre-là, à savoir, par le végétatif, qui se trouve chez les plantes, le sensitif, qui se trouve chez tous les animaux, par l'intellectif, qui se trouve chez tous les hommes, et par le mouvement progressif, qui se trouve chez tous les animaux parfaits par le sens ou l'intelligence.

## Chapitre 2 (413b13-414a28)

413b13 Mais chacune de ces puissances est-elle une âme ou une partie d'âme? Et si c'en est une partie, est-ce de manière à être séparable en représentation seulement ou aussi quant au lieu?

413b15 Pour certaines d'elles il n'est pas difficile de le voir, mais quelques-unes font difficulté. Chez les plantes, par exemple, certaines parties divisées restent manifestement vivantes même séparées les unes des autres, comme si l'âme, en elles, était unique, en finalisation, dans chaque plante, mais se trouvait, en puissance, l'âme de plusieurs individus. Chez les insectes, une fois sectionnés, nous observons qu'il en va de même aussi pour d'autres différences de l'âme; car chaque partie détient sensation et mouvement quant au lieu et, avec la sensation, l'imagination et l'appétit aussi, car là où il y a sensation il y a aussi tristesse et plaisir, et où il a ceux-ci, il y a aussi nécessairement désir.

413b24 Quant à l'intelligence et à la puissance spéculative, ce n'est pas encore manifeste, mais il semble que ce soit un autre genre d'âme, et lui seul peut exister séparément, comme l'éternel le peut séparément du corruptible. Pour le reste des parties de l'âme, il devient manifeste avec ce qui précède qu'elles ne peuvent exister séparément, comme certains le soutiennent.

413b29 Qu'elles sont différentes en représentation, c'est manifeste: l'essence est différente, en effet, pour les puissances sensitive et opinative<sup>99</sup>, puisque justement sentir est différent aussi de se former une opinion. Et il en va pareillement aussi de chacune des autres puissances mentionnées.

413b32 En outre, chez certains des vivants<sup>100</sup> on trouve toutes ces puissances, chez d'autres quelques-unes d'entre elles, chez d'autres enfin une seule. C'est cela qui différenciera les vivants; pour quelle raison, on devra l'examiner plus tard. Cela se passe d'ailleurs de manière à peu près pareille pour les sens: certains les ont tous, d'autres quelques-uns, et d'autres un seul, le plus nécessaire, le toucher.

414a4 Par ailleurs, ce par quoi nous vivons et sentons s'attribue de deux manières, comme ce par quoi nous savons; nous disons, d'une manière, que c'est la science, et de l'autre, que c'est l'âme, car c'est avec chacune d'elles que nous prétendons savoir. Pareillement, ce par quoi nous sommes en santé, c'est d'une manière par la santé et de l'autre par une partie du corps ou par son ensemble. Pour eux, science et santé sont comme une figure et une forme et une notion, et de nature à constituer l'acte de leur récepteur, la première pour le scientifique<sup>101</sup>, la seconde pour le curable<sup>102</sup>. C'est en effet chez qui est affecté de la disposition pertinente qu'on s'attend que se réalise l'acte des agents<sup>103</sup>. Or l'âme est ce par quoi en premier nous vivons, sentons et pensons; aussi doit-elle être une notion et une forme, et non matière et sujet. En effet, la substance, avons-nous dit, s'attribue de trois manières, dont l'une est la forme, l'autre la matière, l'autre enfin ce qui est issu des deux. De

<sup>97</sup>Léonine: *est*. Marietti: *potest esse*.

<sup>98</sup>Léonine: *sufficiat*. Marietti: *sufficiet*.

<sup>99</sup>Αἰσθητικῶ εἶναι καὶ δοξαστικῶ, *l'essence pour le sensitif et l'opinatif*. Voir *supra*, note 35, sur l'expression τῶ ... εἶναι.

<sup>100</sup>Ζῶων. Le contexte est trop large, ici, pour restreindre à l'animal. Voir *supra*, I, #7, note 3.

<sup>101</sup>τοῦ ἐπιστημονικοῦ, c'est-à-dire, comme le précisera saint Thomas, la partie de l'âme apte à être perfectionnée par la science.

<sup>102</sup>τοῦ ὑγιαστικοῦ, la partie du corps apte à la santé.

<sup>103</sup>Δοκεῖ γὰρ ἐν τῶ πάσχοντι καὶ διατιθεμένῳ ἢ τῶν ποιητικῶν ἐνέργεια ὑπάρχειν.

ce nombre, la matière est puissance et la forme finalisation. Puisque donc ce qui est issu des deux est l'animé, ce n'est pas le corps qui est la finalisation de l'âme, mais celle-ci qui est la finalisation d'un corps.

414a19 Pour cela, ils ont pensé correctement, ceux à qui il a paru que l'âme ne va pas sans corps ni n'est un corps. Elle n'est pas un corps, effectivement, mais quelque chose d'un corps.

414a21 Et c'est pour cela qu'elle existe dans un corps, et dans un corps d'une certaine sorte, non pas toutefois comme nos devanciers l'ajustaient dans un corps, sans définir aucunement dans lequel et en quel type, alors que manifestement n'importe lequel ne peut recevoir n'importe laquelle. On aboutit au même résultat par raisonnement: en effet, la finalisation de chaque chose est de nature à se produire dans ce qui est déjà en puissance à elle et dans sa matière propre. L'âme est donc une finalisation et une notion de ce qui se trouve en puissance de telle sorte, c'est manifeste avec ce qui précède.

#### *Leçon 4*

#262. — Plus haut (#253-261), le Philosophe a montré que l'âme est un principe de vie en rapport à différents genres de vie. C'est pourquoi il cherche maintenant quelle relation avec l'âme et entre eux entretiennent ces principes de vie qui ont rapport à différents genres de vie. À ce propos, il développe deux points: en premier, il soulève deux questions. En voici la première: l'âme, qui est principe de vie, est déterminée par les principes végétatif, sensitif, moteur<sup>104</sup> et intellectif; chacun d'eux est-il alors par soi une âme, ou est-il une partie de l'âme? Il est bien manifeste que chez les vivants qui se limitent à croître et à se nourrir, comme chez les plantes, le principe végétatif est l'âme, tandis que chez ceux qui végètent et sentent, il est une partie de l'âme; et il en va pareillement des autres.

Voici la seconde question: quand chacun des principes mentionnés est une partie de l'âme, c'est-à-dire lorsque tous se trouvent dans une âme unique, par exemple, dans l'âme humaine, sont-ils des parties de manière à se trouver séparés les uns des autres seulement quant à leur conception<sup>105</sup>, à savoir, de manière à se trouver des puissances différentes, ou bien se trouvent-ils séparés aussi quant au lieu et quant au sujet<sup>106</sup>, de sorte qu'en une partie du corps on trouve le principe sensitif, en une autre l'affectif, en une autre le moteur, et ainsi des autres, ainsi qu'il a paru à certains?

#263. — En second (413b15), il résout les questions proposées. Et en premier la seconde; en second (413b32), la première. Sur le premier point, il en développe deux autres: en premier, il résout la seconde question quant à sa seconde partie, en montrant si les parties de l'âme sont séparables quant au lieu; en second (413b29), quant à sa première partie, à savoir si elles sont séparables en représentation. Pour certaines parties de l'âme, commence-t-il, il n'est pas difficile de voir si elles sont séparables quant au lieu, c'est-à-dire quant à leur sujet; mais pour d'autres, cela comporte une difficulté<sup>107</sup>.

#264. — Pour montrer que pour certaines parties cela est facile à voir, il présente une comparaison avec les plantes (413b16). Certaines parties, dit-il, même séparées des plantes, vivent manifestement. Cela devient manifeste du fait que de petites branches coupées, si on les greffe ou plante, poussent. Cela ne serait pas, s'il ne restait pas en elles de vie, et d'âme, par conséquent, comme celle-ci est le principe de la vie. Cela est possible pour autant qu'en chaque plante l'âme est unique en acte, mais multiple en puissance. Il en va comme nous observons<sup>108</sup> que cela arrive pour les formes des corps naturels inanimés, qui<sup>109</sup>, à cause de leur imperfection, ne requièrent pas de

---

<sup>104</sup>Léonine: *motivo*. Marietti: *motivo secundum locum*.

<sup>105</sup>*Secundum rationem*.

<sup>106</sup>Léonine: *loco*. Marietti: *loco et subiecto*.

<sup>107</sup>Léonine: *dubitatio est*. Marietti: *dubium est*.

<sup>108</sup>Léonine: *videmus*. Marietti: *videtur*.

<sup>109</sup>Léonine: *quae*. Marietti: *ita in eis quae*.

diversité dans leurs parties: il y a, dans un tout unique, une seule forme<sup>110</sup> en acte et plusieurs en puissance. En effet, chacune d'entre elles peut se diviser en différentes parties pareilles spécifiquement, comme il appert pour l'air, l'eau et les corps minéraux. En conséquence, il faut bien, si<sup>111</sup> les parties sont pareilles spécifiquement, entre elles et avec le tout, que la forme spécifique, après la division, se retrouve en l'une et l'autre des parties. Pour la même raison, comme l'âme des plantes est imparfaite, dans l'ordre des âmes, elle ne requiert pas une grande diversité de parties; aussi l'âme du tout peut-elle se conserver dans l'une des parties.

#265. — Nous observons qu'il en va encore ainsi pour d'autres différences de l'âme; par exemple, «chez les insectes coupés», c'est-à-dire chez les animaux qui vivent même coupés, parce que l'une et l'autre des parties a la sensation. Ce qui devient évident du fait qu'elle se retire si on la pique. Elle garde aussi le mouvement en rapport au lieu, comme il appert au sens. Ainsi donc, dans une seule et même partie apparaissent à la fois les principes sensitif et moteur. Or s'il y a là sens, nécessairement il y a là imagination, car<sup>112</sup> l'imagination n'est rien d'autre qu'un mouvement produit par le sens en acte, comme on le dira plus loin (#632, 659, 666, 792). Pareillement, si la partie coupée a le sens, nécessairement elle a l'appétit; en effet, au sens suivent nécessairement joie et tristesse, ou plaisir et douleur. Nécessairement, en effet, si le sensible perçu convient, il est plaisant, et s'il est par ailleurs nocif, il est douloureux. Or où il y a douleur et plaisir, il faut qu'il y ait désir et appétit; aussi, nécessairement, si la partie coupée sent, elle a aussi appétit.

#266. — Ainsi donc, il est manifeste que les principes végétatif, sensitif, affectif et moteur se trouvent dans une seule partie coupée; il en appert qu'ils ne se distinguent pas quant au lieu dans le corps de l'animal. Par contre, pour certaines puissances particulières, il est manifeste qu'elles se distinguent quant au lieu. La vue, en effet, n'est manifestement pas ailleurs que dans l'œil, l'ouïe dans l'oreille, l'odorat dans les narines, le goût sur la langue et le palais. Cependant, le premier sens, qui est le toucher, et nécessaire à l'animal, est dans le tout.

#267. — Toutefois, pour ce qu'il dit, que l'imagination se trouve dans la partie coupée, il semble qu'il y ait une difficulté. En effet, certains attribuent à l'imagination un organe déterminé dans le corps. On doit savoir, à l'encontre, que l'imagination se trouve indéterminée chez les animaux imparfaits, et déterminée chez les animaux parfaits, comme on le dira plus loin, au troisième livre (#643; 839). Donc, un organe déterminé est attribué à l'imagination pour une perfection et détermination plus grande de son acte, mais non pas que sans lui<sup>113</sup> l'acte de l'imagination ne pourrait<sup>114</sup> d'aucune façon avoir lieu, comme l'acte de la vue ne peut d'aucune façon avoir lieu sans œil. Ainsi donc, il a manifesté en quelles<sup>115</sup> puissances de l'âme il n'est pas difficile de voir si les principes sont<sup>116</sup> séparables quant au lieu.

#268. — Ensuite (413b24), il montre dans quelle partie de l'âme cela peut faire difficulté<sup>117</sup>. À propos de l'intelligence et de la puissance perspective<sup>118</sup>, c'est-à-dire spéculative, de quelque nom qu'on l'appelle<sup>119</sup>, rien n'est encore manifeste. En effet, avec ce que l'on a dit, n'apparaît pas encore si elle comporte un organe dans le corps qui soit ou bien distinct<sup>120</sup> de lieu avec les autres organes, ou bien non distinct. Cependant, pour ce qui en apparaît superficiellement, il semble qu'on ait un autre genre d'âme par rapport aux autres parties de l'âme, c'est-à-dire une âme d'une autre nature, et

<sup>110</sup>Léonine: *forma*. Marietti: *anima*.

<sup>111</sup>Léonine: *si*. Marietti: *quod si*.

<sup>112</sup>Léonine: *enim*. Marietti: *autem*.

<sup>113</sup>Léonine: *non sine quo*. Marietti: *sine quo*.

<sup>114</sup>Léonine: *possit*. Marietti: *posset*.

<sup>115</sup>Léonine: *in quibus*. Marietti: *quod in quibusdam*.

<sup>116</sup>Léonine: *sint*. Marietti: *sunt*.

<sup>117</sup>Léonine: *possit esse dubium*. Marietti: *circa hoc possit esse dubium*.

<sup>118</sup>Moerbeke traduit  $\theta\epsilon\omega\rho\eta\tau\iota\kappa\eta\varsigma$  par *perspectiva*.

<sup>119</sup>*De intellectu* (Léonine: *et*), *quocumque nomine vocetur, perspectiva potentia, idest speculativa*.

<sup>120</sup>Léonine: *vel distinctum*. Marietti: *distinctum*.

qui détienne un autre mode d'être<sup>121</sup>; aussi, que ce genre d'âme seulement puisse exister séparément des autres parties de l'âme, ou même qu'il soit séparé de l'organe corporel, comme le perpétuel du corruptible. Mais que les autres parties de l'âme ne soient pas séparables de lieu les unes des autres<sup>122</sup>, cela est manifeste avec ce qu'on a dit (#263-266).

#269. — Ensuite (413b29), il montre qu'elles sont séparables en représentation. Pour toute puissance, en effet, sa représentation se forme en relation à son acte; nécessairement, par conséquent, si des actes sont<sup>123</sup> différents spécifiquement, des puissances répondent à une conception différente spécifiquement. C'est cela qu'il dit, que c'est différent d'être, pour les puissances sensitive et opinative, c'est-à-dire intellectuelle; c'est-à-dire, la conception de l'une et l'autre puissances est différente, si sentir est différent de se former une opinion; et il en va pareillement des autres puissances mentionnées.

#270. — Ensuite (413b32), il résout la première question. Cela<sup>124</sup> entraîne une différence chez les vivants<sup>125</sup> que chez certains d'entre eux tous les principes mentionnés soient présents, tandis que chez d'autres quelques-uns seulement et chez d'autres encore un seulement. Par ailleurs, pour tous ceux où n'est présent que l'un seulement des principes mentionnés, il faut bien que pour eux ce soit<sup>126</sup> celui-là leur âme. Par contre, pour ceux où plusieurs principes sont présents, chacun est une partie de son âme; cependant, cette âme se dénomme, à partir du principal, soit sensitive, soit intellectuelle. Mais pourquoi il en va ainsi, pourquoi certains en ont un seul, d'autres plusieurs et d'autres les ont tous, on le dira plus loin (#288-294). Et comme il en va pour les puissances de l'âme, ainsi en va-t-il pour les sens. Certains animaux, en effet, ont tous les sens, comme les animaux parfaits; d'autres n'en ont que quelques-uns et pas tous, comme la taupe; d'autres enfin<sup>127</sup> n'en ont qu'un seul et le plus nécessaire, à savoir le toucher, comme les animaux imparfaits. On peut toutefois rattacher ce passage à un autre sens; étant donné que le Philosophe a montré, plus haut (#266), que les parties de l'âme ne sont pas séparables les unes des autres<sup>128</sup> quant au lieu ou quant au sujet dans l'animal où elles sont présentes, on serait porté à dire que pour cette raison elles ne seraient pas séparées chez des animaux différents, et qu'au contraire quiconque en a une les a toutes. C'est pourquoi il exclut cela dans ce passage.

#271. — Ensuite (414a4), une fois montré que l'âme est le premier principe de la vie, il conclut à partir de là la définition donnée plus haut. À ce propos, il développe deux points: en premier, il démontre son propos; en second (414a19), il induit par après, à partir de la vérité démontrée, certaines conclusions. Sur le premier point, il présente la démonstration qui suit. Entre deux choses dont nous disons qu'autre chose est ou opère grâce à l'une et à l'autre, l'une, à savoir celle qui est première, intervient comme forme et l'autre comme matière. Or l'âme est le premier principe par lequel nous vivons, alors pourtant que nous vivons par l'âme et par le corps; donc, l'âme est la forme du corps vivant. C'est là la définition de l'âme établie plus haut, que l'âme est l'acte premier d'un corps naturel doté en puissance de la vie. Par ailleurs, il est manifeste que le moyen terme de cette démonstration est une définition de l'âme, à savoir: l'âme est le premier principe par lequel nous vivons.

#272. — À propos de cette démonstration, il développe quatre points. En premier, il établit la majeure. Ce par quoi nous vivons et nous sentons, dit-il, se dit de deux manières, à savoir: d'une manière en tant que forme, de l'autre en tant que matière. Pareillement, ce par quoi nous savons se dit de deux manières. En effet, nous disons savoir par deux moyens, dont l'un est la science et l'autre est l'âme. Pareillement encore, d'être ce par quoi nous sommes en santé s'attribue à deux moyens,

---

<sup>121</sup>Léonine: *et alio modo esse habens*. Marietti: *et alio modo se habens*.

<sup>122</sup>Léonine: *abinvicem*. Marietti: *adinvicem*.

<sup>123</sup>Léonine: *sunt*. Marietti: *sint*.

<sup>124</sup>Léonine: *hoc*. Marietti: *hic*.

<sup>125</sup>*Animalibus*. Voir *supra*, note 99.

<sup>126</sup>Léonine: *in eis sit*. Marietti: *sit*.

<sup>127</sup>Léonine: *autem*. Marietti: *vero*.

<sup>128</sup>Léonine: *adinvicem*. Marietti: *abinvicem*.

dont l'un est la santé et l'autre est une partie du corps, ou même le corps tout entier. Partout, néanmoins, l'un agit comme forme et l'autre comme matière. En effet, la science et la santé sont des formes et comme des actes<sup>129</sup> de leurs récepteurs: la science, bien sûr, est la forme du scientifique, c'est-à-dire, de la partie de l'âme dans laquelle se trouve la science, tandis que la santé est la forme du curable. Par ailleurs, il dit «curable et scientifique» pour montrer l'aptitude à pareilles formes dans leur sujet. Toujours, en effet, les actes des agents, c'est-à-dire les formes induites dans une matière par des agents, semblent déjà se trouver chez qui elles affectent et disposent, c'est-à-dire qu'il est de nature à être affecté par l'action de pareil agent et est disposé à atteindre la fin de l'affection concernée, à savoir, la forme à laquelle il est mené par mode d'affection<sup>130</sup>.

#273. — En second (414a12), il établit la proposition mineure. L'âme, dit-il, est le premier principe grâce auquel nous vivons, sentons, nous mouvons et intelligeons. Ces quatre opérations renvoient aux quatre genres de vie dont il a fait mention plus haut (#255; 260). Vivre, en effet, renvoie au principe végétatif, car il a dit plus haut (#257; 261) que vivre se trouve présent chez tous les vivants grâce à ce principe. Quoique, doit-on savoir par ailleurs, on dit que nous sommes en santé grâce à la santé et au corps, la santé est cependant le premier principe grâce auquel on dit que nous sommes en santé. En effet, on ne dit pas que nous sommes en santé grâce au corps, sauf en tant qu'il a la santé. Pareillement, la science est le premier principe grâce auquel on dit que nous sommes savants, car on ne dit pas que nous sommes savants grâce à l'âme, sauf en tant qu'elle a la science. Pareillement aussi, on ne dit pas que nous sommes vivants grâce au corps, sauf en tant qu'il a l'âme. C'est pour cela aussi qu'il est dit ici que «l'âme» est le premier principe grâce auquel nous vivons, sentons, etc.

#274. — En troisième (414a13), il donne la conclusion. Jusque là, la construction dépend de ce passage: «Par ailleurs ce par quoi nous vivons...» Il conclut donc de ce qui précède que l'âme intervient comme notion et comme espèce, et non comme matière et comme sujet.

#275. — En quatrième (414a14), il montre que la conclusion suit des prémisses. En effet, il ne semblait pas plus s'ensuivre de l'âme que du corps que ce soit la forme, puisque c'est grâce à l'une et à l'autre qu'on dit que nous vivons. Aussi, pour la perfection de la démonstration énoncée, il ajoute ceci: la substance se dit de trois manières, comme on l'a dit plus haut (#220), à savoir, quant à la matière, à la forme et au composé des deux; entre les trois, la matière est la puissance, l'espèce ou la forme est l'acte, et le composé des deux<sup>131</sup> est l'animé; or il est manifeste que ce n'est pas le corps qui est l'acte de l'âme, mais que plutôt c'est l'âme qui est l'acte d'un corps, puisque<sup>132</sup> le corps est en puissance au regard de l'âme. C'est pourquoi, comme il s'ensuit de la démonstration énoncée que l'espèce c'est ou bien le corps ou bien l'âme, et que ce n'est pas le corps, comme on vient de le dire<sup>133</sup>, qui est l'espèce de l'âme, il reste<sup>134</sup> que c'est l'âme qui est l'espèce du corps.

#276. — Ensuite (414a19), il induit certaines conclusions à partir de ce qui précède. La première en est qu'ils ont eu raison ceux à qui il a paru que l'âme ne va pas sans un corps, ni n'est un corps<sup>135</sup>. Car elle n'est pas un corps, puisqu'elle n'est pas matière; mais elle est quelque chose d'un corps, car elle est l'acte d'un corps. Et comme tout acte est en ce dont il est l'acte, il infère, en conséquence, ...

---

<sup>129</sup>Léonine: *quasi actus*. Marietti: *et quasi actus*.

<sup>130</sup>La grammaire de cette phrase est laborieuse: «Semper enim activorum actus, idest formae, quae inducuntur ab agentibus in materia, videntur esse in patiente et disposito, idest in eo quod est natum pati actionem (Marietti: *actiones*) agentis a tali agente, et quod est dispositum ad consequendum finem passionis, scilicet formam ad quam patiendi perducitur.»

<sup>131</sup>Léonine: *ex utrisque*. Marietti: *compositum ex utrisque*.

<sup>132</sup>Léonine: *autem*. Marietti: *enim*.

<sup>133</sup>Léonine: *ut nunc dictum est*. Marietti: *ut dictum est*.

<sup>134</sup>Léonine: *relinquitur*. Marietti: *sequitur*.

<sup>135</sup>Léonine: *neque corpus*. Marietti: *neque sit corpus*.

#277. — ... sa seconde conclusion (414a21), à savoir: l'âme est dans un corps, et dans un corps tel, à savoir, naturel, organisé. Ceci s'oppose à la manière suivant laquelle les philosophes<sup>136</sup> antérieurs parlaient de l'âme et de son union à un corps, en n'établissant en rien en quel corps et type de corps celle-ci se trouverait. Or cela est vrai, comme nous venons de le dire<sup>137</sup>, que l'âme est dans un corps déterminé; en effet, manifestement, l'âme n'admet pas n'importe quel corps qui se présente, mais un corps déterminé. Et cela est rationnel, car tout acte est de nature à se réaliser dans une matière propre et déterminée. Aussi faut-il que l'âme soit reçue dans un corps déterminé.

#278. — En dernier, il conclut sous forme d'épilogue que l'âme est bien l'acte et la conception d'un détenteur de la sorte<sup>138</sup>, à savoir, d'un vivant en puissance.

### Chapitre 3 (414a29-b32)

414a29 Des puissances de l'âme énumérées, aux uns elles appartiennent toutes, comme nous l'avons dit, à d'autres quelques-unes d'entre elles, tandis qu'à certains une seulement. Or nous appelons puissances le nutritif, l'appétitif, le sensitif, le locomoteur, le rationnel<sup>139</sup>.

414a32 Aux plantes n'appartient que le nutritif, tandis qu'à d'autres appartiennent à la fois celui-là ainsi que le sensitif. Et si le sensitif leur appartient, l'appétitif aussi, car l'appétit est à la fois désir, colère et volonté<sup>140</sup>. Par ailleurs, tous les animaux ont l'un des sens: le toucher. Aussi, à qui appartient la sensation appartient aussi plaisir et peine, et le plaisant et le pénible; et à qui appartient cela appartient aussi le désir, puisque celui-ci est l'appétit d'un objet plaisant.

414b6 En outre, ils ont le sens de l'aliment, puisque c'est le toucher le sens de l'aliment. En effet, tous les vivants se nourrissent de substances sèches et d'humides, de chaudes et de froides, et c'est de ces qualités que le toucher est le sens, tandis qu'il n'est que par accident celui des autres sensibles, car sa sonorité, sa couleur et son odeur ne contribuent en rien à la nourriture, quoique sa saveur soit l'une des qualités tangibles. Par ailleurs, la faim et la soif sont des désirs: la faim porte sur le sec et le chaud, la soif sur le froid et l'humide; la saveur, elle, est une sorte d'accommodement<sup>141</sup> de ces qualités. On devra éclaircir ces points par la suite; pour le moment, bornons-nous à dire qu'à ceux des vivants qui ont le toucher appartient aussi l'appétit. Pour ce qui est de l'imagination, ce n'est pas évident; on devra l'examiner plus tard. À certains, outre ces puissances, appartient aussi le locomoteur, et à d'autres enfin le rationnel et l'intelligence, par exemple, aux hommes et à tout autre pareil ou plus honorable, s'il en est.

414b20 Il est donc évident que la notion d'âme et celle de figure géométrique auront le même type d'unité. Là, il n'existe pas de figure à part le triangle et celles qui lui font suite, et ici, l'âme n'existe pas à part celles que nous avons énumérées. Mais on pourrait élaborer pour les figures une notion commune qui leur convienne à toutes; cependant, elle ne conviendrait en propre à aucune d'entre elles. Il en va pareillement des âmes énumérées. Aussi est-il ridicule, en ces cas comme en d'autres, de chercher la notion commune qui ne conviendra en propre à aucun être, et non celle de l'espèce propre et indivisible, en laissant de côté ce genre de définition. Il en va donc à peu près de même de ce qui concerne les figures et de ce qui a rapport à l'âme. Tant pour les figures que pour les animés, en effet, ce qui vient avant se trouve toujours en puissance dans ce qui vient après: par exemple, le triangle dans le quadrangle, le nutritif dans le sensitif.

<sup>136</sup>Léonine: *philosophi*. Marietti: *physici*.

<sup>137</sup>Léonine: *sicut nos dicimus*. Marietti: *sicut nunc dicimus*.

<sup>138</sup>Léonine: *habentis huiusmodi potentia*. Marietti: *habentis huiusmodi*.

<sup>139</sup>Διανοητικόν. Ailleurs appelé νοητικόν, peut-être selon qu'on pense à l'aspect intuitif ou discursif de l'opération intellectuelle, puisqu'on trouve les deux joints ensemble quelques lignes plus loin, où c'est νοῦς qui représente l'intelligence immédiate.

<sup>140</sup>Les trois appétits sont nommés par leur opération la plus caractéristique: le désir nomme l'appétit concupiscible, la colère l'irascible et la volonté l'appétit rationnel.

<sup>141</sup>Ἡδυσμα. L'action de rendre agréable par le mélange, d'où *assaisonnement*.

#279. — Après avoir défini l'âme d'une manière commune, Aristote arrive maintenant à traiter de ses parties. Néanmoins, l'âme ne possède pas de parties autrement que pour autant qu'on dit que ses puissances sont ses parties; quand une chose a bien des pouvoirs, en effet, on peut appeler des parties chacun de ses pouvoirs<sup>142</sup>. Aussi, traiter des parties de l'âme<sup>143</sup>, c'est traiter de chacune de ses puissances. Par ailleurs, cette partie se divise en deux autres: dans la première, il traite des puissances de l'âme d'une manière commune, en les distinguant les unes des autres<sup>144</sup>; dans la seconde (415a14), il traite de chacune d'elles. La première partie se divise ensuite en deux autres: dans la première, il distingue les puissances de l'âme les unes des autres<sup>145</sup>; dans la seconde (414b32), il montre ce dont il y a à traiter des puissances de l'âme, et comment, et en quel ordre. Sur le premier point, il en développe deux autres: en premier, il distingue les puissances de l'âme les unes des autres<sup>146</sup>; en second (414b19), il montre comment la définition commune de l'âme se rapporte aux parties énumérées. Sur le premier point, il en développe deux autres: en premier, il énumère les puissances de l'âme; en second (414a32), il montre comment elles se suivent l'une l'autre.

Pour les puissances de l'âme nommées plus haut (#255; 260), commence-t-il, il y a des vivants à qui elles appartiennent toutes, comme les hommes; il y en a d'autres à qui certaines d'entre elles appartiennent, comme les autres animaux; et d'autres enfin à qui l'une seulement appartient, comme les plantes. Plus haut, cependant, il ne les avait pas nommées des puissances, mais des parties de l'âme; c'est pourquoi il manifeste qu'il entend par *puissances* la même chose qu'il entendait plus haut par *parties*. Il y en a cinq genres: le végétatif, le sensitif, l'appétitif, le locomoteur, l'intellectif.

#280. — Il y a deux choses à voir ici<sup>147</sup>. En premier, certes, pourquoi on énumère ici cinq genres des puissances de l'âme; surtout qu'on a coutume de dire qu'il y a trois âmes: la végétale, la sensible et la rationnelle. En second, on doit regarder pourquoi il en énumère cinq, ici, quand plus haut il en a énuméré seulement quatre.

#281. — Sur le premier point, doit-on savoir, toute puissance se dit en rapport à un acte propre; en conséquence, la puissance opérative se dit en rapport à un acte, qui est son opération. Or justement, les puissances de l'âme sont opératives, car c'est ainsi qu'est la puissance d'une forme; aussi doit-on nécessairement, en fonction d'opérations différentes de l'âme, reconnaître une diversité de puissances. Par contre, l'opération de l'âme est l'opération d'un être vivant<sup>148</sup>. Or à chaque chose<sup>149</sup> sa propre opération lui convient selon ce qu'elle a d'être, puisque chaque chose opère du fait de son être; il faut donc regarder les opérations de l'âme selon la mesure d'être qu'on trouve chez les vivants<sup>150</sup>.

#282. — Pareils vivants inférieurs, dont l'acte est l'âme dont il s'agit maintenant, ont deux êtres. Ils ont un être matériel, en lequel ils s'assimilent aux autres choses matérielles; et un être immatériel, en lequel ils communiquent avec les substances supérieures d'une certaine façon.

#283. — Mais il y a une différence entre les deux êtres. En effet, selon son être matériel, qui se trouve contracté par la matière, chaque chose est seulement cela qu'elle est; par exemple, telle pierre n'est pas autre chose que telle pierre. Par contre, selon son être immatériel, qui est ample, et d'une certaine manière infini, en tant qu'il n'est pas défini par une matière, la chose n'est pas

<sup>142</sup>*Prout alicuius potentis multa, partes dici possunt potestates ad singula* (Marietti: *singulas*).

<sup>143</sup>Léonine: *de partibus animae*. Marietti: *de partibus eius*.

<sup>144</sup>Léonine: *adinvicem*. Marietti: *abinvicem*.

<sup>145</sup>Léonine: *adinvicem*. Marietti: *abinvicem*.

<sup>146</sup>Léonine: *adinvicem*. Marietti: *abinvicem*.

<sup>147</sup>Léonine: *hic*. Marietti: *haec*.

<sup>148</sup>*Rei viventis*.

<sup>149</sup>Léonine: *unicuique*. Marietti: *unicuique rei*.

<sup>150</sup>Léonine: *secundum esse quod invenitur in viventibus*. Marietti: *secundum quod invenitur in viventibus*.

seulement cela qu'elle est, mais elle est aussi le reste d'une certaine façon. Aussi, chez les substances supérieures immatérielles, on trouve d'une certaine manière toutes choses comme en leurs causes universelles.

#284. — En outre, pareil être immatériel a deux degrés chez ces vivants inférieurs. L'un, en effet, est tout à fait immatériel, à savoir, l'être intelligible. Car dans l'intelligence, les choses ont l'être, et elles le possèdent sans matière, et sans conditions matérielles individuantes, et aussi sans organe corporel. L'être sensible, quant à lui, est intermédiaire entre les deux. En effet, dans le sens, la chose a l'être sans la matière, mais non sans conditions matérielles ni sans organe corporel. Le sens, en effet, porte sur les particuliers, tandis que l'intelligence porte sur les universels. Et quant à ce double être, le Philosophe dit, au troisième livre (#284; 787-788; 790), que l'âme est d'une certaine façon toutes choses.

#285. — Ainsi donc les opérations qui reviennent au vivant d'après son être matériel sont des opérations qui s'attribuent à l'âme végétale. Et bien que ces opérations soient ordonnées à ce à quoi se trouvent ordonnées les actions dans les choses inanimées aussi, à savoir, à atteindre leur être et à le conserver, chez les vivants, cependant, cela se fait d'une manière plus élevée et plus noble. En effet, les corps inanimés sont engendrés et conservés dans l'être par un principe moteur extrinsèque, tandis que les êtres animés sont engendrés par un principe intrinsèque, lequel se trouve dans la semence, et sont conservés par un principe nutritif intrinsèque. En effet, cela paraît propre aux vivants, qu'ils opèrent en tant que mus par eux-mêmes. Par contre, les opérations qui s'attribuent aux êtres vivants d'après leur être immatériel appartiennent à la partie intellectuelle de l'âme. Enfin, celles qui s'y attribuent d'après un être intermédiaire appartiennent à la partie sensitive de l'âme. C'est d'après ces trois manières d'être qu'on distingue communément trois âmes, à savoir, la végétale, la sensible et la rationnelle.

#286. — Cependant, tout être va selon une forme; il faut donc que l'être sensible aille selon une forme sensible et l'être intelligible selon une forme intelligible. Par ailleurs, de chaque forme s'ensuit une inclination, et de l'inclination une opération; par exemple, de la forme naturelle du feu s'ensuit une inclination au lieu qui se trouve en haut, et d'après cette inclination on dit que le feu est léger; de cette inclination s'ensuit par après une opération, à savoir, le mouvement vers le haut. Donc, à la forme tant sensible qu'intelligible s'ensuit une inclination que l'on appelle appétit sensible ou intellectuel; de cette façon, on appelle aussi l'inclination qui suit la forme naturelle un appétit naturel. Puis, de l'appétit s'ensuit l'opération qui est le mouvement local. Voici donc la raison pour laquelle il faut qu'il y ait cinq genres de puissances de l'âme, ce que l'on se demandait en premier.

#287. — Plus haut (#253-260), doit-on savoir sur le second point, Aristote, dans l'intention de montrer que l'âme est leur principe de vie pour tous les vivants, a distingué la vie même selon les degrés des vivants, et non selon les opérations de la vie d'après lesquelles on distingue ici<sup>151</sup> les genres des puissances. Or il n'a pas établi l'appétitif comme un degré différent chez les vivants; en effet, tous ceux qui ont le sens ont l'appétit; et ainsi il reste seulement quatre degrés des vivants, comme on l'a montré plus haut (#255; 260).

#288. — Ensuite (414a32), il montre comment les puissances énumérées se suivent les unes les autres. Il manifeste ainsi ce qu'il avait dit plus haut (#270; 279), que chez certains vivants toutes les puissances sont présentes, chez d'autres quelques-unes, chez d'autres enfin une seule. Là, doit-on tenir compte, pour que l'univers soit parfait, aucun degré de perfection n'est négligé dans les choses, mais la nature va peu à peu des imparfaits aux parfaits. C'est pour cela aussi qu'Aristote, *Métaphysique*, VIII, 3, assimile les espèces des choses à des nombres qui vont en augmentant peu à peu. Aussi, parmi les vivants, certains ont un seul des principes mentionnés, à savoir, les plantes, chez qui il y a seulement le végétatif, qui se trouve nécessairement chez tous les vivants matériels, car c'est à cette puissance qu'on attribue les opérations pertinentes à leur être matériel. Chez d'autres, par ailleurs, à savoir, chez les animaux, on trouve le végétatif et le sensitif. Mais si on a là le sensitif, il faut qu'un troisième soit aussi présent, à savoir, l'appétitif. Lequel, d'ailleurs, se divise en trois: à savoir, le désir, qui procède de la puissance concupiscible; et la colère, qui procède de la

---

<sup>151</sup>Léonine: *hic*. Marietti: *haec*.



puissance irascible — ces deux appétits appartiennent à la partie sensible: ils suivent en effet l'appréhension du sens. Le troisième est la volonté, qui est l'appétit intellectuel, et qui suit l'appréhension de l'intelligence.

#289. — Que, par ailleurs, l'appétit appartienne à tous les animaux, il le prouve par deux raisonnements, dont le premier va comme suit. Tous les animaux ont au moins un sens, à savoir, le toucher; or à qui appartient le sens, appartiennent joie et tristesse, c'est-à-dire plaisir et peine<sup>152</sup>. En effet, la joie et la tristesse, manifestement, suivent plutôt l'appréhension intérieure, tandis que le plaisir et la peine suivent l'appréhension du sens, et principalement du sens du toucher. Et s'il y a joie et tristesse, nécessairement il y a quelque chose de triste et de doux, c'est-à-dire de plaisant et de pénible; en effet, tout ce qui se sent par le toucher doit être ou bien convenable, et alors il est plaisant, ou bien nocif, et alors il est pénible. Or à qui quelque chose est<sup>153</sup> plaisant et triste appartient aussi la concupiscence, qui est l'appétit du plaisant; donc, du principe au terme<sup>154</sup>, chez tous les animaux auxquels appartient le sens du toucher appartient l'appétit.

#290. — Il présente ensuite son second raisonnement pour montrer la même chose (414b6), lequel va comme suit. Tous les animaux ont un sens par lequel ils reconnaissent leur aliment, à savoir, le sens du toucher, qui est le sens de l'aliment. Or tous les animaux, nécessairement, usent d'aliment, comme on l'a dit (#257-258); aussi, il est nécessaire qu'ils aient le sens du toucher par lequel ils perçoivent l'aliment qui leur convient. Que, de fait, le sens du toucher soit le sens de l'aliment, c'est manifeste: comme, en effet, les corps vivants sont constitués d'éléments chauds, et humides, et froids, et secs, de même ils s'en nourrissent; or le toucher est le sens qui les discerne. «Tandis que pour les autres sensibles», c'est-à-dire, les vivants ne se nourrissent pas des autres sensibles<sup>155</sup>, sauf par accident, en tant qu'ils sont liés aux objets tangibles. En effet, le son et l'odeur et la couleur n'amènent rien à l'aliment en tant que tel, mais seulement en tant qu'il se trouve que des choses colorées et odorantes et sonores sont chaudes ou froides, humides ou sèches; l'humeur<sup>156</sup>, en effet, c'est-à-dire la saveur, est quelque chose du nombre des qualités tangibles, comme le goût est une espèce de toucher. Ainsi donc, il appert que tous les animaux ont le sens de l'aliment.

#291. — À quiconque appartient le sens de l'aliment, appartient aussi la faim et la soif; or l'un et l'autre sont un désir<sup>157</sup> de l'aliment. La faim, certes, est le désir du chaud et du sec, qui représentent la nourriture, tandis que la soif en est un du froid et de l'humide, qui représentent le breuvage. Par ailleurs, la saveur est une espèce de plaisir à leur occasion; en effet, la saveur plaisante indique la proportion convenable du chaud et du froid, de l'humide et du sec dans l'aliment. Aussi appartient-

---

<sup>152</sup>Moerbeke traduit en s'éloignant de la terminologie plus appropriée au domaine sensible. Aristote disait: «ὅς δ' αἰσθησις ὑπάρχει, τούτῳ ἡδονή τε καὶ λύπη καὶ τὸ ἡδύ τε καὶ λυπηρόν», «à qui appartient le sens, appartiennent aussi plaisir et peine, et plaisant et pénible», énumérant tour à tour deux passions et leur objet respectif; Moerbeke traduit: «cui autem sensus inest, huic et laetitia, et tristitia, et dulce et triste», «à qui appartient le sens, appartiennent aussi joie et tristesse, doux et triste», où les passions se trouvent nommées avec des noms qui conviennent plus aux mouvements de l'appétit rationnel. Thomas doit donc commenter: «quibus autem inest sensus, inest laetitia et tristitia, idest (mot omis par Marietti) delectatio et dolor», pour redonner les noms plus appropriés des passions sensibles, que vise manifestement Aristote dans le contexte.

<sup>153</sup>Léonine: *est*. Marietti: *inest*.

<sup>154</sup>A *primo ad ultimum*. Il s'agit d'une expression technique pour introduire la conclusion finale d'une suite d'arguments.

<sup>155</sup>Où Aristote dit simplement: «τούτων δ' αἰσθησις ἀφή, τῶν δ' ἄλλων αἰσθητῶν κατὰ συμβεβηκός», «c'est de ces qualités que le toucher est le sens, tandis qu'il n'est que par accident celui des autres sensibles», Moerbeke traduit: «horum autem sensus est tactus: sed aliis sensibilibus secundum accidens *aluntur* », «or le sens de ces qualités est le toucher: mais quant aux autres sensibles, ils ne s'en *nourrissent* que par accident». D'où l'orientation du commentaire.

<sup>156</sup>Où Aristote parle de χυμός, *saveur*, Moerbeke traduit *humor*, le terme qui s'assimile étymologiquement au terme grec et en partage le sens général de *liquide, fluide*. Saint Thomas doit revenir au sens plus précis du contexte avec *sapor*.

<sup>157</sup>*Concupiscentia*.

elle plutôt au plaisir de l'aliment qu'à sa nécessité. Ainsi donc, partout où il y a sens du toucher, il y a aussi appétit<sup>158</sup>.

#292. — Mais comment l'imagination se rapporte à l'appétit et au sensitif, on le dira plus par après (#637-654).

#293. — À certains animaux appartient aussi, en plus de ces trois-là, à savoir, le végétatif, le sensitif et l'appétitif, le locomoteur. Enfin, à d'autres, en plus de ces quatre, appartient aussi l'intellectif, et l'intelligence même, à savoir, aux hommes, et à ce qu'il y a éventuellement d'autre qui soit semblable aux hommes, ou même plus honorable que les hommes. On trouve de fait quelque chose de plus honorable que les hommes, à quoi appartient l'intelligence; elle est en effet dans les substances séparées, et dans les corps célestes, si toutefois ils sont animés; mais chez les vivants mortels, il n'y a pas de genre de vivants qui aient l'intellectif, sinon dans l'espèce humaine.

#294. — En effet, comme l'intelligence n'a pas d'organe corporel, ceux qui ont l'intelligence ne peuvent pas se diversifier d'après une complexion différente de leurs organes, comme les espèces des sensitifs se diversifient d'après différentes complexions selon lesquelles ils se rapportent différemment aux opérations des sens.

#295. — Ensuite (414b19), il montre comment se rapporte aux parties énumérées la définition de l'âme qui précède. Pour en avoir l'intelligence, Platon, doit-on savoir, soutenait que les universels existent séparément; pourtant, pour les choses qui entretiennent un rapport de conséquence, comme pour les nombres et les figures, il n'admettait pas une idée commune; en effet, il n'admettait pas une idée unique du nombre qui existât en dehors de tous les nombres, comme il admettait une idée de l'homme existant en dehors de tous les hommes; cela du fait que les espèces des nombres se suivent selon un ordre naturel. Ainsi, le premier d'entre eux, à savoir, la dualité, est la cause de tous ceux qui suivent. Aussi, il n'y a pas besoin d'admettre une idée commune du nombre<sup>159</sup> pour causer les espèces des nombres. Une raison semblable vaut pour les figures. En effet, leurs espèces se suivent comme les espèces des nombres, car le triangle vient avant le quadrangle, et le quadrangle avant le pentagone.

#296. — Il est manifeste, dit-il donc, que la définition de l'âme est unique de la même manière qu'est unique la définition de la figure. De même, en effet, que parmi les figures il n'y en a pas une qui existe en dehors du triangle et des autres figures qui le suivent, c'est-à-dire qui soit une idée commune<sup>160</sup> à toutes les figures, de même pour notre propos il n'y a pas non plus une âme qui existe comme séparée de toutes les parties mentionnées.

#297. — Même si, cependant, il n'existe pas une figure séparée, en dehors de toutes les figures, même d'après les Platoniciens, qui admettent des espèces communes séparées, on trouve pourtant une définition commune qui convient à toutes les figures et n'est propre à aucune d'elles; il en va ainsi aussi chez les vivants<sup>161</sup>. Et c'est pour quoi il est ridicule qu'on demande une définition commune, autant chez les vivants que pour les autres choses, qui ne convienne pas à l'un des vivants qui existent particulièrement dans la réalité. Il ne convient pas non plus que l'on réclame une définition de l'âme d'après chaque espèce d'âmes, puis qu'on néglige une définition commune à toutes les âmes<sup>162</sup>. Donc, on ne doit pas non plus négliger la définition commune de l'âme; et on ne doit pas assigner une définition commune de l'âme qui ne convienne pas à chacune des âmes.

#298. — Comme il avait dit que la définition de l'âme se comporte de la même manière que la définition de la figure, il montre la convenance qu'il y a entre l'une et l'autre. Les figures et les âmes, dit-il, entretiennent le même rapport de l'une à l'autre; pour les unes et les autres, en effet, ce qui est antérieur est en puissance à ce qui vient après. Il est manifeste, en effet, pour les figures, que le triangle, qui est antérieur, est en puissance au quadrangle. En effet, le quadrangle peut se

<sup>158</sup>Léonine: *est appetitus*. Marietti: *est etiam appetitus*.

<sup>159</sup>Léonine: *numeri*. Marietti: *numeris*.

<sup>160</sup>Léonine: *quae sit idea communis*. Marietti: *quae sit communis*.

<sup>161</sup>*Animalibus*. Voir *supra*, p. 49, note 200.

<sup>162</sup>Léonine: *omnibus animabus*. Marietti: *omnibus*.

diviser en deux triangles. Et pareillement pour l'âme sensitive, le végétatif<sup>163</sup> est comme une espèce de puissance pour lui et non comme une âme par soi<sup>164</sup>. Et il en va pareillement des autres figures, et des autres parties de l'âme.

### Chapitre 3 (414b32-415a13)

414b32 En conséquence, on doit chercher, pour chaque vivant, ce qu'est son âme propre; par exemple, ce qu'est celle de la plante et ce qu'est celle de l'homme ou de la bête.

414b33 Aussi, on doit examiner pourquoi elles entretiennent ce rapport de conséquence. En effet, sans le nutritif, le sensitif n'existe pas; par contre, chez les plantes, le nutritif existe séparément du sensitif. De même encore, sans le toucher, aucun autre sens n'existe, mais le toucher existe sans les autres: beaucoup d'animaux, en effet, n'ont ni la vue, ni l'ouïe, ni le sens de l'odorat. En outre, parmi les vivants sensitifs, les uns ont la locomotion, les autres non. En dernier et en le moindre nombre, certains ont aussi le raisonnement et la pensée. En effet, tous les vivants corruptibles auxquels appartient le raisonnement ont aussi tout le reste, mais pour ceux auxquels n'appartiennent que l'une ou l'autre des puissances, le raisonnement ne leur appartient pas à tous. Au contraire, certains n'ont même pas l'imagination, tandis que d'autres ne vivent que par elle. Quant à l'intelligence spéculative, elle répond à une autre définition. Que donc cette définition est très appropriée pour chacune de ces puissances, ainsi que pour l'âme même, c'est évident.

### Chapitre 4 (415a13-22)

415a13 À qui va faire l'examen de ces puissances de l'âme, il faut établir, pour chacune d'elle, ce qu'elle est, et ensuite enquêter de même sur ses propriétés et sur le reste.

415a16 Mais s'il faut dire ce qu'est chacune d'elles, par exemple, ce qu'est l'intellectif ou le sensitif ou le nutritif, on doit encore dire d'abord ce qu'est intelliger et ce qu'est sentir. En effet, les actes et les actions sont antérieurs aux puissances, pour ce qui est de définir<sup>165</sup>. Et s'il en va ainsi, puisqu'il faut encore, avant eux, regarder leurs opposés, on devra traiter d'abord, pour le même motif, de ces derniers, c'est-à-dire de l'aliment, du sensible et de l'intelligible.

### Leçon 6

#299. — Auparavant, le Philosophe a énuméré les genres des puissances de l'âme, et manifesté comment la définition commune de l'âme présentée plus haut (#233) se rapporte à ses parties; ici, il montre ce qu'il y a maintenant d'autre<sup>166</sup> à traiter, et dans quel ordre. Cela se divise en deux parties: dans la première, il montre ce qu'il reste à traiter sur l'âme; en second (415a14), il montre dans quel ordre il faut en traiter. Quant au premier point, il montre qu'il reste deux points à traiter, et il en conclut le premier<sup>167</sup> en partant de ce qui précède. On a dit, plus haut (#297), effectivement, que, tout comme on ne doit pas chercher une définition commune de l'âme telle qu'elle ne convienne à aucune des parties de l'âme<sup>168</sup>, de même nous ne devons pas nous contenter non plus d'une définition commune; il faut au contraire rechercher la définition propre de chaque partie de l'âme. À partir de là, il conclut qu'ici on doit rechercher, pour chaque être animé, quelle est son âme, de manière à ce qu'on sache ce qu'est l'âme de la plante, et ce qu'est l'âme de l'homme, et ce qu'est l'âme de la bête. C'est cela savoir de chaque partie de l'âme ce qu'elle est.

#300. — En second (415a1), il présente l'autre point qu'il reste à traiter. On a dit plus haut (#295-298) que les parties de l'âme entretiennent un rapport de conséquence l'une avec l'autre, comme les es-

<sup>163</sup>Léonine: *vegetativum*. Marietti: *vegetativa*.

<sup>164</sup>Léonine: *et non quasi anima per se*. Marietti: *et quasi anima per se*.

<sup>165</sup>κατὰ τὸν λόγον.

<sup>166</sup>Léonine: *quid modo*. Marietti: *quid aliud modo*.

<sup>167</sup>Léonine: *primum*. Marietti: *unum*.

<sup>168</sup>Léonine: *nulli partium*. Marietti: *nulli animae partium*.

pèces de la figure. Cependant, on doit regarder pour quelle raison les parties de l'âme entretiennent ce rapport de conséquence. De fait, le Philosophe en donnera la cause<sup>169</sup> à la fin du livre (#847-874). Pour le moment, il explique quel est ce rapport de conséquence: c'est que le sensitif ne peut aller sans le végétatif, tandis que le végétatif, chez les plantes, existe séparément du sensitif. Et cela n'est pas étonnant, car on a dit plus haut (#285) que les opérations du végétatif sont ordonnées à obtenir et conserver l'être naturel<sup>170</sup>, lequel se trouve à la base comme un fondement. En outre, on trouve aussi une conséquence entre les sens eux-mêmes. Sans le sens du toucher, en effet, aucun autre sens ne peut exister, tandis qu'on trouve le toucher sans les autres sens. Effectivement, beaucoup, parmi les animaux, n'ont ni la vue, ni l'ouïe, ni le sens de l'odorat, mais seulement le toucher. Et cela aussi arrive avec raison, car le toucher est le sens qui perçoit ce qui concerne la consistance de l'animal, à savoir, ce en quoi l'animal consiste et dont il se nourrit. Tandis que les autres sensibles ne concernent cela que par accident. Aussi, les autres sens n'appartiennent pas avec nécessité à l'animal et pour cette raison on ne les trouve pas chez tous les animaux, mais seulement chez les animaux parfaits.

#301. — On doit aussi regarder la conséquence entre sensitif et moteur. Effectivement, le moteur ne peut exister sans<sup>171</sup> le sensitif, tandis que le sensitif peut exister sans le moteur: en effet, certains des vivants dotés de sens ont aussi la locomotion, alors que d'autres ne l'ont pas. Par locomotion, on doit entendre<sup>172</sup> le mouvement progressif des animaux, selon lequel les animaux se meuvent d'un lieu à un autre. De fait, ce mouvement n'appartient pas à tous les animaux. Toutefois, les vivants privés de ce mouvement ont quand même un mouvement local, à savoir, de dilatation et de resserrement, comme il se voit chez les huîtres. Ce qui, enfin, vient en dernier, parmi toutes les parties de l'âme, et en plus petit<sup>173</sup>, puisque cela ne se divise pas en espèces différentes, c'est ce qui a raison et intelligence; en effet, à tous ceux des vivants corruptibles auxquels appartient la raison, tout ce qui précède leur appartient aussi. Cela, il le dit pour se tenir à part des substances séparées, et des corps célestes, s'ils sont animés. Car comme ils existent sans génération ni corruption, ils n'ont pas besoin du végétatif. De plus<sup>174</sup>, leur intelligence regarde par elle-même ce qui est intelligible par soi; aussi n'ont-ils pas besoin de sens pour atteindre la connaissance intellectuelle. Cependant, chez les mortels qui ont l'intelligence, il faut que tout le reste préexiste comme des instruments<sup>175</sup> et des facultés préparatoires à l'intelligence, qui est l'ultime perfection visée dans l'opération de la nature. Par contre, ce n'est pas à tous ceux auxquels appartient l'une des facultés mentionnées qu'appartient aussi la raison. Mais l'imagination<sup>176</sup> a manifestement une espèce d'affinité avec l'intelligence; comme on a dit plus haut (#18) que l'intelligence ou bien est l'imagination ou bien ne va pas sans imagination, le Philosophe se fait plus précis sur l'imagination: à certains animaux, dit-il, non seulement l'intelligence n'appartient pas, mais l'imagination non plus<sup>177</sup>.

#302. — Toutefois, semble-t-il, cela contrarie ce qu'on a dit plus haut (#265), que<sup>178</sup> si une partie coupée a le sens et l'appétit, elle a aussi l'imagination<sup>179</sup>, si toutefois, comme il semble, la f ant a-

<sup>169</sup>Léonine: *huius enim causam*. Marietti: *huiusmodi enim causam*.

<sup>170</sup>Léonine: *esse naturale*. Marietti: *esse*.

<sup>171</sup>Léonine: *non est sine*. Marietti: *non potest esse sine*.

<sup>172</sup>Léonine: *intelligendum est hoc de*. Marietti: *intelligendum est de*.

<sup>173</sup>*Illud autem, quod est ultimum inter omnes partes animae et minimum*. *Minimum* traduit ἐλάχιστο, ce qu'il y a de moins nombreux, ce dont il y a le moindre nombre. Le sens obvie est qu'il s'agit du groupe le moins nombreux; la traduction latine au singulier conduit saint Thomas à un sens plus profond: le groupe qui ne comporte pas de subdivision en espèces.

<sup>174</sup>Léonine: *item*. Marietti: *iterum*.

<sup>175</sup>Léonine: *stramenta*. Marietti: *instrumenta*.

<sup>176</sup>*Imaginatio*.

<sup>177</sup>Léonine: *sed nec etiam imaginatio*. Marietti: *sed non etiam imaginatio*.

<sup>178</sup>Léonine: *quod*. Marietti: *quia*.

<sup>179</sup>*Phantasiam*.

*sí*a est la même chose que l'imagination<sup>180</sup>. Les animaux imparfaits, doit-on dire, donc, comme de fait on le dira au troisième livre (#644; 839), ont une espèce d'imagination<sup>181</sup>, mais de manière indéterminée<sup>182</sup>, du fait que le mouvement de l'imagination ne reste pas en eux après l'appréhension du sens; chez les animaux parfaits, au contraire, le mouvement de l'imagination reste, même une fois que les sensibles sont absents. C'est en rapport à cela qu'on dit ici que l'imagination n'est pas pareille<sup>183</sup> chez tous les animaux. Au contraire, il y a des animaux qui vivent seulement d'elle, à savoir, à qui l'intelligence manque, et qui sont dirigés dans leurs opérations par l'imagination comme nous sommes dirigés par notre intelligence. Mais bien que l'imagination n'appartienne pas à tous les animaux, comme l'intelligence non plus, c'est une autre définition qui vaut de l'intelligence spéculative et de l'imagination. Elles diffèrent de fait entre elles, comme cela deviendra évident plus loin (#793). Il est donc manifeste que la définition que l'on a donnée de l'âme vaut très proprement de chaque partie de l'âme.

#303. — Ensuite (415a14), il montre dans quel ordre on doit traiter des parties de l'âme. Il donne cet ordre sous deux rapports: en premier, quant à ce que celui qui doit examiner les parties de l'âme doit d'abord, pour chacune d'elles, se fixer sur ce qu'elle est; ensuite, il doit regarder à ses propriétés, c'est-à-dire aux parties qui la suivent, puis aux autres points à traiter sur les parties de l'âme et sur les êtres animés eux-mêmes; par exemple, aux organes et ainsi de suite. Cet ordre est nécessaire; car si on traitait en même temps de tout, l'enseignement serait confus.

#304. — Il touche ensuite le second rapport (415a16). S'il faut dire d'une partie de l'âme ce qu'elle est, à savoir, ce qu'est l'intellectif, ou le sensitif, ou le végétatif, il faut d'abord, dit-il, parler de ses actes, et dire ce que c'est qu'intelliger, et ce que c'est que sentir. Le motif en est que, en ce qui a trait à la raison en train de définir, les actes et les opérations sont antérieurs aux puissances. La puissance, en effet, en rapport à cela même qu'elle est, implique une relation à un acte: car elle est un principe d'action ou de passion<sup>184</sup>; aussi faut-il mettre les actes dans les définitions des puissances. Et s'il en va ainsi de l'ordre de l'acte et de la puissance, aux actes sont encore antérieurs leurs opposés, c'est-à-dire leurs objets.

#305. — En effet, on assume les espèces des actes et des opérations d'après leur ordonnance à leurs objets. Car toute opération de l'âme est l'acte d'une puissance ou bien active, ou bien passive. Or les objets des puissances passives se rapportent à leurs opérations comme des agents, puisqu'ils réduisent les puissances en acte; par exemple le visible la vue, et tout sensible le sens. Au contraire, les objets des puissances actives se rapportent à leurs opérations comme des fins. Car les objets des puissances actives sont ce qu'elles opèrent. Or il est manifeste que partout où il y a des œuvres à part les opérations, ces œuvres sont les fins des opérations, comme il est dit, *Éth. Nic.*, I, 7; par exemple, la maison qu'on construit est la fin de la construction. Tout objet, est-il donc manifeste, se rapporte à l'opération de l'âme ou bien comme agent ou bien comme fin. Mais c'est à partir de l'un et de l'autre que se spécifie l'opération. Il est manifeste, en effet, que des agents spécifiquement distincts ont des opérations spécifiquement différentes; par exemple, la caléfaction vient de la chaleur, et le refroidissement vient du froid. Pareillement aussi, l'opération se spécifie par son terme et sa fin; par exemple, la guérison et l'aggravation<sup>185</sup> diffèrent spécifiquement d'après la différence entre santé et maladie. Ainsi donc, les objets sont antérieurs aux opérations de l'âme dans la voie de définition.

#306. — Aussi faudra-t-il traiter des objets avant de traiter des actes, pour le même motif pour lequel on traite aussi des actes avant de traiter des puissances. Les objets, ce sont comme l'aliment en regard du végétatif, et le sensible en regard du sens, et l'intelligible en regard de l'intelligence.

---

<sup>180</sup>*Si tamen phantasia est idem cum imaginatione, ut videtur.*

<sup>181</sup>*Phantasiám.*

<sup>182</sup>Léonine: *indeterminate*. Marietti: *indeterminatam*.

<sup>183</sup>Léonine: *non adest*. Marietti: *non est eadem*.

<sup>184</sup>*Est enim principium* (Marietti: *principium quoddam*) *agendi vel patiendi*.

<sup>185</sup>*Aegrotatio*, l'action de devenir malade, ou plus malade; le contraire de la guérison.

#307. — Partant d'objets différents, doit-on savoir toutefois, les actes et les puissances de l'âme ne se diversifient que lorsque la différence des objets intervient en tant qu'ils sont objets, c'est-à-dire en rapport à la définition formelle de l'objet, comme le visible diffère de l'audible. Si par contre on garde la même définition pour l'objet, aucune autre différence n'induit de diversité spécifique des actes et de la puissance. En effet, il appartient à la même puissance de voir l'homme coloré et la pierre colorée; car cette différence se rapporte par accident à l'objet<sup>186</sup> en tant qu'objet.

#308. — Notre intelligence possible, doit-on savoir par ailleurs<sup>187</sup>, est seulement en puissance, dans l'ordre des intelligibles, et elle devient en acte grâce à la forme abstraite des phantasmes. Or rien ne se connaît sinon pour autant qu'il est en acte; aussi, notre intelligence possible se connaît elle-même grâce à l'espèce intelligible, comme il en sera question au troisième livre (#724-726), mais non en appréhendant son essence directement. Aussi faut-il, dans la connaissance<sup>188</sup> de l'âme, que nous partions de ce qui lui est davantage extrinsèque, et qu'on en abstraie les espèces intelligibles par lesquelles l'intelligence s'intelligit elle-même. Ainsi, nous connaissons les actes par leurs objets, et les puissances par leurs actes, et l'essence de l'âme par ses puissances. Si l'âme, au contraire, connaissait son essence directement par elle-même, l'ordre à observer dans la connaissance de l'âme serait le contraire, car autant une chose se trouverait proche de l'essence de l'âme, autant elle se trouverait connue antérieurement par elle.

#### Chapitre 4 (415a22-b28)

415a22 C'est pourquoi on doit parler en premier de la nourriture et de la génération, car l'âme nutritive appartient à tous les autres vivants, et elle constitue la première et la plus commune puissance de l'âme; c'est par elle que tous ont de vivre. Ses fonctions sont d'engendrer et de tirer profit de la nourriture.

415a23 En effet, la plus naturelle des fonctions pour tout être vivant, du moins s'il est parfait et ne comporte ni mutilation ni génération spontanée, c'est d'en produire un autre pareil à lui — l'animal un animal, la plante une plante — pour participer à l'éternel et au divin autant qu'il peut. Tous en effet aspirent à cela et c'est pour cela qu'ils font tout ce qu'ils font de conforme à leur nature. Mais *ce pour quoi* ce sont deux choses: l'objet à obtenir et le sujet pour qui l'obtenir<sup>189</sup>. Puis donc qu'il est impossible de communier à l'éternel et au divin en continuité — car rien de corruptible ne peut rester le même et unique numériquement —, chacun y communité dans la mesure où il peut y avoir part, tel plus, tel moins. Aussi n'est pas lui-même qui reste mais un pareil à lui-même, unique non pas numériquement, mais spécifiquement.

415b8 L'âme est pour le corps vivant cause et principe, ce qui se dit de plusieurs façons. Ainsi l'âme est-elle cause des trois manières que l'on a définies. En effet, elle est à la fois ce d'où vient le mouvement, et ce pour quoi, et c'est encore comme essence des corps animés que l'âme est cause.

415b12 Que donc elle le soit comme essence, c'est évident: la cause de leur être, pour toutes choses, c'est leur essence; or le fait de vivre c'est, pour les vivants, leur être même, et leur cause et leur principe c'est leur âme.

415b14 En outre, pour ce qui est en puissance la raison c'est sa finalisation.

415b15 Il est encore manifeste que l'âme est cause comme ce pour quoi. En effet, tout comme l'intelligence agit pour quelque chose, la nature aussi de la même manière, et c'est cela sa fin. Ce qui est tel, chez les vivants, c'est par nature leur âme. En effet, tous les corps naturels<sup>190</sup> sont des instruments de l'âme, comme ceux des animaux et de même ceux des plantes, en tant qu'ils existent pour l'âme. Mais *ce pour quoi* ce sont deux choses: l'objet à obtenir et le sujet pour qui l'obtenir.

<sup>186</sup>Léonine: *obiecto*. Marietti: *in obiecto*.

<sup>187</sup>Léonine: *autem*. Marietti: *etiam*.

<sup>188</sup>Léonine: *cognitione*. Marietti: *cognitionem*.

<sup>189</sup>Τὸ δ' οὐ ἔνεκα διττόν, τὸ μὲν οὐ, τὸ δὲ ᾧ.

<sup>190</sup>Φυσικά. Une autre version a ἔμψυχα, *animés*. Sans changer le sens, la formulation est alors moins forte, et la comparaison animal-plante qui suit fait figure de division plutôt que de suite de l'énumération.

<sup>415b21</sup> Mais en outre ce d'où vient en premier le mouvement local, c'est l'âme. Cette puissance, toutefois, n'appartient pas à tous les vivants, mais l'altération et la croissance relèvent aussi de l'âme; en effet, la sensation donne l'impression d'être une espèce d'altération, et rien ne sent qui n'ait part à l'âme. Il en va de même aussi pour la croissance et le dépérissement: rien ne peut dépérir ni croître naturellement sans se nourrir, et rien ne se nourrit qui ne communique pas à la vie.

## Leçon 7

#309. — Le Philosophe a distingué les puissances de l'âme entre elles et il a montré ce qu'il y a lieu de traiter à leur propos et selon quel ordre; ici, il en traite selon l'ordre préétabli. Cela se divise en deux parties: dans la première, il établit, pour chacune des parties de l'âme, ce qu'elle est; dans la seconde (434a22), à l'avant-dernier<sup>191</sup> chapitre du traité (#847-874), il donne la raison pour laquelle elles se suivent ainsi entre elles. La première partie se divise en quatre autres: dans la première, il traite du végétatif; dans la seconde (416b32), du sensitif; dans la troisième (429a10), de l'intellectif; dans la quatrième (432a18), du locomoteur. Pour ce qui est de l'appétitif, il n'en fait pas un traité spécial, parce que l'appétitif ne constitue pas un degré spécial des vivants, et parce qu'il en traite en même temps que du locomoteur, au troisième livre<sup>192</sup> (#795-846).

La première partie se divise en deux autres: dans la première, il fait précéder certaines notions nécessaires à la connaissance de la partie végétative; dans la seconde (416a18), il traite de la partie végétative. La première partie se divise en deux autres: dans la première, il annonce sur quoi porte son intention; dans la seconde (415a26), il manifeste d'avance<sup>193</sup> certaines notions prérequisées à la connaissance de la partie végétative.

#310. — On doit, conclut-il donc en premier de ce qui précède, parler d'abord des objets et des actes, plutôt que des puissances; et d'abord de la première puissance, plutôt que de celles qui la suivent. Il s'ensuit qu'on doit traiter en premier de l'aliment, qui est l'objet de l'âme végétative, puis de la génération, qui est son acte. Voici pourquoi on doit parler en premier de l'objet et de l'acte de cette<sup>194</sup> partie, plutôt que de ceux des autres: c'est que cette partie est la première parmi les autres parties de l'âme, chez les sujets dans lesquels elle se trouve avec d'autres parties. Elle est en effet comme un fondement pour les autres, comme l'être naturel, auquel appartiennent ses opérations, est un fondement pour l'être sensible et intelligible. Il y a une autre raison pour laquelle on doit parler en premier d'elle: c'est qu'elle est commune à tous les vivants; en effet, elle existe séparément des autres, mais les autres n'existent pas séparément d'elle; or on doit traiter en premier de ce qui est commun. Par ailleurs, les opérations de cette partie sont engendrer et user d'aliment. Aussi doit-on traiter en premier d'eux.

#311. — Ensuite (415a26), il traite certaines notions prérequisées à la connaissance de la partie végétative. Cela se divise en deux parties: dans la première, il montre qu'engendrer appartient à la partie végétative. Cela était nécessaire parce que plus haut il n'a pas attribué à cette partie la génération, mais seulement la croissance et la décroissance. Dans la seconde (415b7), il montre que les opérations de la puissance végétative procèdent de l'âme. Cela était nécessaire, parce que, comme des qualités actives et passives desservent ces opérations, on pourrait avoir l'impression qu'elles soient issues de la nature et non de l'âme. Surtout du fait que chez les plantes la vie est cachée et latente.

#312. — Il montre le premier point avec un raisonnement comme suit. Toute opération qui se trouve naturellement chez tous les vivants appartient à la puissance végétative, selon laquelle en premier vivre appartient à tous, comme on l'a dit (#288); or engendrer appartient à tous les vivants; donc, cela appartient à la puissance végétative. Voilà pourquoi, dit-il donc, engendrer est l'opération de l'âme végétative: c'est que, parmi les autres opérations, elle est plus naturelle à tous les vivants. Et on dit qu'elle est ce qu'il y a de plus naturel, du fait qu'en cela le vivant ressemble

<sup>191</sup>Léonine: *ultimo*. Marietti: *penultimo*.

<sup>192</sup>Léonine: *omis*. Marietti: *in tertia*.

<sup>193</sup>Léonine: *premanifestat*. Marietti: *manifestat*.

<sup>194</sup>Léonine: *huius*. Marietti: *huiusmodi*.

aussi aux autres choses inanimées, qui ont la génération, quoique d'une autre manière. Les êtres inanimés, en effet, ont une génération issue d'un générateur extrinsèque, tandis que les vivants l'ont d'un principe intrinsèque, en tant qu'ils sont engendrés à partir d'une semence qui aboutit à la chose vivante.

#313. — Mais à cette généralité des vivants trois font exception à qui cette opération n'appartient pas. En premier, ceux qui sont imparfaits; par exemple, les enfants n'engendrent pas. En effet, celui qui peut produire un autre pareil à ce qu'il est, en chaque genre, c'est le parfait. En second, font exception ceux qui souffrent quelque défaut de leur principe naturel, comme les eunuques et ceux qui sont frigides. En troisième, les animaux et les plantes qui sont engendrés sans semence à partir de la putréfaction. Chez eux, en effet, à cause de leur imperfection, il suffit à leur production un agent universel, à savoir, la puissance d'un corps céleste et la matière disposée. Mais chez les animaux parfaits, plusieurs principes sont requis; en effet, un agent universel ne suffit pas, mais un agent propre univoque est requis.

#314. — Il dit donc que les vivants peuvent produire un autre pareil à eux, du moins «tous ceux qui sont parfaits», pour exclure les enfants, «et non mutilés», pour exclure les eunuques et ceux qui ont des défauts pareils, «et tous ceux qui n'ont pas de génération spontanée», pour exclure ceux qui sont engendrés à partir de la putréfaction, dont on dit qu'ils naissent comme spontanément, du fait qu'ils sont produits de la terre sans semence, par comparaison avec ce qu'on dit qu'on fait spontanément ce qu'on n'est pas induit à faire de l'extérieur<sup>195</sup>. En disant que l'être vivant produit un autre pareil à lui, on entend que l'animal produit un animal, et la plante une plante. Ensuite, selon son espèce, tel animal produit tel animal; par exemple, un homme engendre un homme, et un olivier un olivier. La raison pour laquelle il est naturel aux vivants de produire un autre pareil à eux, c'est pour participer toujours, autant qu'ils peuvent, au divin et à l'immortel, c'est-à-dire pour s'y assimiler selon leur pouvoir.

#315. — En effet, doit-on observer, il existe différents degrés de perfection pour chaque et unique chose qui passe de la puissance à l'acte; de même aussi il existe différents degrés de perfection entre des êtres différents; en conséquence, plus une chose arrive à être parfaite, plus elle s'assimile à ce qui est plus parfait qu'elle. Ainsi donc, au cours du passage de chaque chose de la puissance à l'acte, quand elle se trouve en puissance elle se trouve ordonnée à l'acte et le désire naturellement, et quand elle se trouve moins parfaitement<sup>196</sup> en acte elle désire l'acte plus parfait; de même, chaque chose qui est dans un degré inférieur désire s'assimiler aux choses supérieures autant qu'elle peut. Et c'est ce qu'il précise, «que toutes choses désirent cela», à savoir, s'assimiler au divin et à l'immortel, «et que toutes choses qui agissent naturellement agissent à cette fin».

#316. — Toutefois, doit-on comprendre, ce en vue de quoi on agit se dit de deux manières. C'est d'une manière ce en vue de quoi on agit directement, comme le médecin agit en vue de la santé; de l'autre manière, c'est ce par quoi on l'obtient. Cela même peut se comprendre de deux manières. D'une manière, de façon qu'on comprenne qu'on appelle aussi fin le sujet doté de fait<sup>197</sup> de ce en vue de quoi on agit; par exemple, si nous disons que la fin de la médecine est non seulement la santé, mais aussi le corps doté de santé. De l'autre manière, de sorte que nous disions que la fin est non seulement ce qu'on vise principalement, mais aussi ce par quoi nous l'atteignons; par exemple, si nous disons que la fin de la médecine est de réchauffer le corps, parce que c'est par la chaleur<sup>198</sup> qu'on obtient l'égalité de complexion qui constitue la santé. Ainsi donc, on peut dire, ici<sup>199</sup>, que ce en vue de quoi on agit, c'est le fait même d'être perpétuellement; ou que c'est la chose dotée de cette perpétuité, à laquelle les choses naturelles entendent s'assimiler par le moyen de la génération, en quoi se trouve la perpétuité; ou même que c'est la génération elle-même, car c'est par elle qu'on obtient la perpétuité.

<sup>195</sup>Léonine: *ab extrinseco*. Marietti: *extrinseco*.

<sup>196</sup>Léonine: *in actu minus perfecto*. Marietti: *in actu minus perfecte*.

<sup>197</sup>Léonine: *subiectum iam habens*. Marietti: *subiectum habens*.

<sup>198</sup>Léonine: *calore*. Marietti: *a calore*.

<sup>199</sup>Léonine: *hic*. Marietti: *hoc*.



#317. — Les vivants inférieurs ne peuvent pas communiquer à l'être éternel<sup>200</sup> et divin par mode de continuation, c'est-à-dire en restant les mêmes numériquement; en effet, aucun être corruptible ne peut demeurer unique et même numériquement pour toujours. Cependant, la nécessité de la corruption est une nécessité absolue; elle provient, c'est-à-dire, de la matière et non de la fin. Il s'ensuit donc que chaque être communique à l'éternité autant qu'il peut: tel être davantage, certes, parce que plus durable, et tel autre moins, parce que moins durable. Mais il reste pour toujours par génération, non pas le même de manière absolue, «mais comme le même», c'est-à-dire dans un autre pareil en espèce. C'est pourquoi, expliquant ce qu'il a dit, il précise qu'il ne reste pas unique numériquement, ce qui serait rester le même<sup>201</sup> de manière absolue, mais qu'il reste le même spécifiquement, parce que chacun engendre un pareil à lui en espèce.

#318. — Ensuite (415b7), il montre que les opérations que l'on attribue à la puissance végétative procèdent de l'âme. À ce propos, il développe deux points: en premier, il montre la vérité; en second (415b28), il exclut une erreur. Sur le premier point, il en développe deux autres: en premier, il propose ce qu'il vise. L'âme, dit-il, est principe et cause du corps vivant. Mais comme principe et cause se dit de plusieurs façons, l'âme se dit de trois manières principe et cause du corps vivant. D'une manière, comme ce d'où vient le principe du mouvement. D'une autre manière, comme ce en vue de quoi, c'est-à-dire la fin. En troisième, comme substance, c'est-à-dire forme des corps animés.

#319. — En second (415b12), il prouve ce qu'il avait supposé. Et en premier, que l'âme est la cause du corps vivant comme sa forme; ceci, avec deux raisonnements, dont le premier va comme suit. La cause de quelque chose comme sa substance, c'est-à-dire, comme sa forme, c'est ce qui est cause de son être. Car c'est par sa forme que chaque être est en acte. Or l'âme est pour les vivants la cause de leur être; c'est grâce à leur âme en effet qu'ils vivent, et le fait même de vivre c'est cela être pour eux. Donc, l'âme est la cause du corps vivant au titre de sa forme.

#320. — Il présente ensuite son second raisonnement (415b14), qui va comme suit. Ce qui constitue l'acte d'une chose est la raison et la forme de ce qui y est en puissance; or l'âme est l'acte du corps vivant, comme il appert de ce qui précède (#233; 241; 253; 271). Donc, l'âme est la raison et la forme du corps vivant.

#321. — En second (415b15), il montre que l'âme est cause au titre de fin. Et qu'elle est cause au titre de fin des corps vivants, il le montre comme suit. De même, en effet, que l'intelligence opère en vue d'une fin, de même aussi la nature, comme il est prouvé, *Physique*, II, 8. Or l'intelligence, en ce qui se fait par art, ordonne la matière et la dispose en vue de la forme; donc, la nature aussi. Comme donc l'âme est la forme du corps vivant, il s'ensuit qu'elle soit sa fin.

#322. — En outre, non seulement l'âme est la fin des corps vivants, mais aussi de tous les corps naturels parmi les inférieurs. Ce qu'il prouve comme suit. Nous observons en effet que tous les corps naturels sont comme des instruments de l'âme, non seulement chez les animaux, mais aussi chez les plantes. Les hommes, observons-nous en effet, se servent à leur profit des animaux, des plantes et des choses inanimées<sup>202</sup>; les animaux, quant à eux, se servent des plantes et des choses inanimées; et les plantes se servent des choses inanimées, dans la mesure où elles en tirent aliment et assistance. Par ailleurs, parmi les choses naturelles, chaque chose agit selon qu'elle est de nature à agir. Ainsi voit-on que tous les corps inanimés servent d'instruments aux animés, et existent en vue d'eux. Et aussi que les animés moins parfaits existent en vue des animés plus parfaits. Ensuite, il distingue ce en vue de quoi on est comme il l'a fait plus haut (#316).

#323. — En troisième (415b21), il montre que l'âme est le principe du corps vivant<sup>203</sup>, comme ce d'où origine son mouvement. Et il use d'un raisonnement qui va à peu près comme suit. Toute forme d'un corps naturel est le principe d'un mouvement propre de ce corps; par exemple, la forme du feu est le principe de son mouvement. Or il existe des mouvements propres aux êtres vivants,

<sup>200</sup>Léonine: *ipso esse sempiterno*. Marietti: *ipsi esse sempiterno*.

<sup>201</sup>Léonine: *quod est esse idem simpliciter*. Marietti: *quod est esse unum simpliciter*.

<sup>202</sup>Léonine: *animalibus, et plantis, et rebus inanimatis*. Marietti: *animalibus, et rebus inanimatis*.

<sup>203</sup>Léonine: *viventis corporis*. Marietti: *moventis corporis*.

par exemple: le mouvement local, par lequel des animaux se meuvent eux-mêmes quant au lieu d'un mouvement progressif<sup>204</sup>, quoique cela n'appartienne pas à tous les vivants; de même, sentir est une altération qui n'appartient pas à tous ceux qui sont dotés d'âme; en outre, le mouvement de croissance et de décroissance n'appartient qu'aux êtres qui se nourrissent, et rien ne se nourrit s'il n'a pas d'âme. Il faut donc que l'âme soit le principe de tous ces mouvements.

#### *Chapitre 4* (415b28-416a18)

415b28 Empédocle, toutefois, ne s'est pas bien exprimé, quand il a ajouté que la croissance s'effectue pour les plantes vers le bas, quand elles entrelacent leurs racines, du fait que la terre s'y porte naturellement, et vers le haut à cause du feu, de la même manière.

416a1 En fait, il ne prend pas même correctement le haut et le bas, car le haut et le bas ne sont pas la même chose pour tous et pour le tout. Plutôt, c'est comme la tête pour les animaux que sont les racines pour les plantes, s'il convient de présenter les instruments comme d'autres ou les mêmes d'après leurs fonctions.

416a6 En plus de cela, qu'est-ce qui retiendra ensemble le feu et la terre, s'ils se portent vers les directions contraires? Ils s'écarteront s'il ne se trouve pas quelque chose qui les en empêche. Mais s'il se trouve quelque chose, ce sera l'âme, et ce sera la cause de la croissance et de la nutrition.

415a9 Il semble à d'autres que c'est la nature du feu qui est la cause absolue de la nutrition et de la croissance. Lui seul, en effet, parmi les corps ou éléments, semble se nourrir et s'accroître. Aussi pourrait-on penser que, chez les plantes comme chez les animaux, c'est celui-ci l'agent.

415a13 En fait, il est, d'une certaine manière, une cause concomitante; mais il n'est certes pas la cause absolue; cette dernière est plutôt l'âme. Car la croissance du feu continue indéfiniment, tant que dure le combustible. Au contraire, chez tous ceux dont la constitution se doit à la nature, il y a un terme et une proportion<sup>205</sup> de la grandeur et de la croissance. Cela est issu de l'âme plutôt que du feu, de la forme plutôt que de la matière.

#### *Leçon 8*

#324. — Plus haut (#318-323), le Philosophe a montré que les opérations attribuées à la puissance végétative sont issues de l'âme. Maintenant, il écarte certaines erreurs opposées à la vérité qu'il a établie. Cela se divise en deux parties (la seconde: 416a9), d'après les deux erreurs qu'il écarte. Sur le premier point, il en développe deux autres: en premier, il présente l'erreur; en second (416a2), il la réfute. Empédocle, doit-on donc savoir, concernant le premier point, disait que les autres utilités qui surviennent chez les êtres vivants ne procèdent pas de l'intention de la nature, mais de la nécessité de la matière. Par exemple, que les pattes des animaux sont ainsi disposées non pas pour être utiles à la marche, mais du fait que la matière s'est ainsi trouvée disposée pour ce qui concerne ses parties<sup>206</sup>. De même aussi, il n'attribue pas la croissance des vivants à leur âme, mais au mouvement des corps lourds et légers. Car il voyait que les vivants croissaient en des directions différentes, par exemple vers le haut et vers le bas; cela apparaît manifestement chez les plantes, qui envoient leurs racines vers le bas<sup>207</sup> et élèvent leurs branches vers le haut<sup>208</sup>. Il disait donc que la croissance des plantes vers le bas se trouve causée par le mouvement de la terre, qui entre dans la composition des plantes et se porte naturellement vers le bas, en raison de son poids, tandis que la croissance vers le haut se trouve causée par le mouvement du feu, qui, en raison de sa légèreté, se porte naturellement vers le haut.

#325. — Ensuite (416a2), il réfute de deux manières l'opinion citée. D'abord, certes, du fait qu'elle ne prend pas correctement le haut et le bas. Le haut et le bas, doit-on savoir, pour avoir l'évidence

<sup>204</sup>*Motu processivo.*

<sup>205</sup>ἴερας καὶ λόγος.

<sup>206</sup>Léonine: *partes*. Marietti: *pedes*.

<sup>207</sup>Léonine: *deorsum*. Marietti: *in deorsum*.

<sup>208</sup>Léonine: *sursum*. Marietti: *in sursum*.

de ce fait, ainsi que les autres différences des positions, à savoir, l'avant et l'arrière, la droite et la gauche, se distinguent en certains cas par nature, mais, en d'autres cas, seulement par leur position en regard de nous. En effet, chez les êtres où il y a des parties déterminées qui sont naturellement principes de certains mouvements, là on distingue d'après leur nature les différences mentionnées des positions; par exemple, dans l'univers, vers le milieu duquel se portent naturellement les corps lourds, tandis que les corps légers se portent naturellement vers sa circonférence. Par conséquent, on appelle haut le lieu vers lequel se portent les corps légers, et bas, ou milieu, celui vers lequel se portent naturellement les corps lourds. Chez les vivants qui sont aussi mortels<sup>209</sup>, c'est selon le mouvement de croissance et de décroissance qu'on fixe le haut et le bas. En effet, on appelle haut la partie où les vivants reçoivent leur aliment, et bas la partie opposée, où sont rejetées les choses de trop.

#326. — Par ailleurs, l'avant et l'arrière se déterminent chez certains vivants<sup>210</sup> d'après le sens, la droite et la gauche d'après le mouvement local. Par contre, là où il n'y a pas de partie déterminée comme principe ou terme d'un mouvement, là on ne détermine pas les différences des positions d'après la nature, mais seulement d'après leur position en regard de nous; par exemple, dans les choses inanimées. Ainsi, la même colonne se dit à gauche et à droite, selon qu'elle est à la droite ou à la gauche de quelqu'un. Chez certains vivants, toutefois, où le haut et le bas se déterminent d'après la nature, ils se déterminent de la même manière que dans l'univers; par exemple, chez l'homme, dont la partie supérieure, c'est-à-dire sa tête, est tournée vers le haut de l'univers, tandis que sa partie inférieure est tournée vers le bas de celui-ci. Mais chez les plantes il en va inversement; en effet, les racines des plantes ont un rapport avec la tête, car elles sont ordonnées au même acte: de fait, de même que les animaux prennent leur nourriture par la bouche, une partie de leur tête, de même les plantes par leurs racines. Or on dit que des instruments sont les mêmes ou en sont d'autres, ou qu'ils sont semblables ou dissemblables, à partir de leurs opérations, qui sont leurs fins; aussi, les racines des plantes sont semblables aux têtes des animaux, et elles vont cependant vers le bas. C'est pourquoi le haut et le bas se situent d'une façon contraire chez les plantes et dans l'univers. Chez les animaux brutes, par contre, il n'en va pas de la même façon, parce que leurs têtes ne se situent pas vers le haut de l'univers, ni vers son bas. C'est donc ce qu'il précise, que le haut et le bas n'est pas le même pour tous, à savoir, les vivants, et pour tout, c'est-à-dire, l'univers.

#327. — Empédocle, néanmoins, prend le haut et le bas comme s'il en allait de la même façon chez tous les vivants et dans l'univers. En effet, si le mouvement de croissance, d'après lequel se détermine le haut et le bas chez les vivants, va d'après le mouvement des corps lourds et légers, d'après lequel se détermine le haut et le bas dans l'univers, il s'ensuivra que le haut et le bas se situent de la même façon chez tous les vivants et dans l'univers. C'est pourquoi aussi il dit lui-même que la croissance des racines chez les plantes va vers le bas.

#328. — En second (416a6), il réfute la position citée d'une autre manière. Les éléments, doit-on savoir pour en avoir l'évidence, ne sont pas en acte, dans le corps mixte, mais en puissance<sup>211</sup>; aussi, en lui, chaque élément n'a pas de mouvement propre séparément, mais le tout mixte se meut du mouvement de l'élément prédominant en lui. Par contre, si chaque élément avait un mouvement propre, comme Empédocle semblait le soutenir, étant donné que le mouvement naturel des éléments va vers des lieux contraires, il s'ensuivrait qu'ils se sépareraient totalement les uns des autres, à moins que quelque chose ne retienne les éléments et ne les laisse pas se séparer totalement les uns des autres. Or cela qui retient ainsi les éléments de façon qu'ils ne se séparent pas totalement les uns des autres, c'est cela surtout qui semble bien être la cause de la croissance et de l'alimentation, étant donné que<sup>212</sup> la croissance suivant différentes parties est rendue possible à partir de différents mouvements des éléments. En effet, on ne pourrait imaginer de quelle manière se ferait la croissance, comme les éléments se meuvent en des sens contraires, sinon du fait qu'ils demeurent unis les uns aux autres; car s'ils se séparaient totalement, on aurait une division, non

<sup>209</sup>Léonine: *in viventibus etiam mortalibus*. Marietti: *in viventibus etiam et mortalibus*.

<sup>210</sup>Léonine: *viventibus*. Marietti: *animalibus vel viventibus*.

<sup>211</sup>Léonine: *virtute*. Marietti: *in virtute*.

<sup>212</sup>Léonine: *augmenti et alimenti, si...* Marietti: *augmenti. Sed...*

une croissance. Cela donc est principalement la cause de la croissance, qui retient les éléments pour qu'ils ne se séparent pas totalement les uns des autres. Or cela, chez les êtres vivants, c'est l'âme; c'est donc l'âme qui est le principe de la croissance.

#329. — Ensuite (416a9), il présente l'autre position. À ce propos, il développe deux points: en premier, il la présente; en second (416a13), il la réfute. Cette opinion, doit-on savoir par ailleurs, diffère de la première en ceci que la première attribuait la cause de la croissance et de l'alimentation à différents éléments, à savoir, au feu et à la terre, tandis que celle-ci attribue leur cause au feu seulement.

#330. — On était conduit à cela par le raisonnement suivant. Quelque chose paraît être le principe d'une affection ou d'un mouvement en autre chose dans la mesure où elle a en elle-même<sup>213</sup> cette affection ou ce mouvement. Par exemple, le feu, qui est chaud quant à lui, est la cause de la chaleur dans les choses mixtes; et la terre, qui est lourde quant à elle, est la cause de la lourdeur chez elles. Or parmi les éléments, seul le feu semble se nourrir et croître, si nous parlons superficiellement de nourriture et de croissance. Donc, seul le feu semble bien produire la croissance et l'alimentation chez les plantes et les animaux. Cependant, si vraiment le feu se nourrit et croît, cela deviendra manifeste plus loin (#341-342).

#331. — Ensuite (416a13), il réfute la position citée. La position citée, doit-on savoir, pourtant, tient quelque chose de la vérité. Il est nécessaire, en effet, que tout aliment soit réduit par la chaleur<sup>214</sup>; or cela se fait par le feu; aussi, le feu, d'une certaine manière, sert à l'alimentation, et par conséquent à la croissance. Non pas, certes, comme agent principal: car c'est l'âme; mais comme agent secondaire et instrumental. C'est pourquoi il est vrai de dire<sup>215</sup> que le feu, d'une certaine manière, est cause conjointe de la croissance et de l'alimentation, comme un instrument est cause conjointe avec l'agent principal; mais il n'est cependant pas cause absolument<sup>216</sup>, comme un agent principal; plutôt<sup>217</sup>, c'est l'âme qui est cause de cette manière, ce qu'il prouve comme suit.

#332. — Le principal, en toute action, c'est ce qui impose son terme et sa proportion<sup>218</sup> à ce qui se fait; par exemple, il est évident, dans les œuvres d'art, que le terme et<sup>219</sup> la proportion de l'arc, ou de la maison, ce ne sont pas les instruments qui l'imposent, mais l'art même, car les instruments sont indifférents<sup>220</sup> à coopérer à telle forme et<sup>221</sup> quantité, ou à telle autre. En effet, la scie, quant à elle, est apte à scier du bois, autant qu'il en faut pour une porte, et un escabeau, et une maison, et en n'importe quelle quantité; mais qu'elle scie le bois de manière qu'il soit apte à telle forme et à telle quantité, c'est par la vertu de l'art. Il est manifeste, par ailleurs, qu'en tout ce qui est par nature, il y a un certain terme, et une proportion déterminée pour sa grandeur et sa croissance; par exemple, en effet, à n'importe quelle espèce sont dus des accidents propres, et ainsi une quantité propre, bien qu'avec une certaine latitude, en raison de la diversité de la matière, et pour d'autres causes individuelles; en effet, tous les hommes ne sont pas d'une seule quantité. Cependant, il y a une quantité si grande, que l'espèce humaine ne s'étende pas au delà; et une<sup>222</sup> quantité si petite qu'en deçà<sup>223</sup> on n'ait pas un homme. Cela donc qui est la cause de la détermination de la grandeur et de la croissance est la cause principale de la croissance. Or cela n'est pas le feu. Il est manifeste, en effet, que la croissance du feu ne va pas jusqu'à une quantité déterminée, mais s'étend à l'infini, s'il se trouve de la matière combustible à l'infini. Il est donc manifeste que le feu n'est pas l'agent

<sup>213</sup>*Secundum quod se habet.* Il faut lire: *secundum quod in se habet*, ou: *secundum quod ipse habet*.

<sup>214</sup>*Decoqui.*

<sup>215</sup>Léonine: *dicit.* Marietti: *dicere ... verum est.*

<sup>216</sup>Léonine: *simpliciter.* Marietti: *principaliter.*

<sup>217</sup>Léonine: *sed magis.* Marietti: *sed.*

<sup>218</sup>*Ratio.*

<sup>219</sup>Léonine: *et.* Marietti: *vel.*

<sup>220</sup>Léonine: *se habent indifferenter.* Marietti: *se habent differenter.*

<sup>221</sup>Léonine: *et.* Marietti: *vel.*

<sup>222</sup>Léonine: *aliqua.* Marietti: *alia.*

<sup>223</sup>Léonine: *infra.* Marietti: *ultra.*

principal dans la croissance et l'alimentation, mais que c'est plutôt l'âme. Et cela arrive raisonnablement, parce que la détermination de la quantité dans les choses naturelles vient de la forme, qui est le principe de l'espèce, plus que de la matière. Or l'âme se compare aux éléments qui sont dans le corps vivant comme une forme à une matière. Le terme et la proportion, pour la grandeur et la croissance, vient donc plus de l'âme que du feu.

#### *Chapitre 4* (416a19-416b31)

416a19 C'est la même puissance de l'âme qui est à la fois nutritive et générative; c'est par suite encore de l'aliment qu'il est nécessaire de traiter en premier lieu. Car cette puissance se distingue des autres par cette fonction.

416a21 À ce qu'il semble, par ailleurs, ce qui sert d'aliment, c'est le contraire pour le contraire, non pas cependant tout contraire pour tout contraire, mais seulement ceux, parmi les contraires, qui tirent non seulement leur génération, mais aussi leur croissance l'un de l'autre. Beaucoup de choses, en effet, sont issues les unes des autres, mais pas toutes sur le plan de la quantité: tel le sain, issu du malade. Il est apparent, d'ailleurs, que ceux qui se contrarient de la première manière ne sont pas l'aliment l'un de l'autre; au contraire, l'eau est l'aliment du feu, mais le feu ne nourrit pas l'eau. C'est donc parmi les corps simples que cela paraît le plus avoir lieu, que l'un soit l'aliment, l'autre ce qui s'en nourrit.

416a29 Mais une difficulté surgit. Le semblable se nourrit du semblable, disent les uns, en effet, comme aussi il en reçoit sa croissance. À d'autres, disions-nous, c'est l'inverse qui apparaît: le contraire se nourrit du contraire, car le semblable ne saurait pâtir sous l'action du semblable; or la nourriture change et chauffe<sup>224</sup>, et le changement, pour toutes choses, va vers l'opposé ou l'intermédiaire. En outre, l'aliment souffre quelque chose de celui qui s'en nourrit, mais celui-ci ne souffre rien de l'aliment; de même, l'artisan ne souffre rien non plus du fait de la matière, c'est elle qui souffre quelque chose de sa part à lui; l'artisan passe simplement du repos à l'acte.

416b3 Par ailleurs, si l'aliment est la dernière ou la première chose qui advient, cela fait une différence. Si c'est les deux, l'un avant d'avoir chauffé, l'autre une fois qu'il a chauffé, on pourra parler d'aliment des deux manières: en tant que c'est sans avoir chauffé, le contraire se nourrit du contraire; en tant que c'est une fois qu'il a chauffé, le semblable se nourrit du semblable. Par conséquent, il est manifeste que les deux s'expriment à la fois correctement et incorrectement.

416b9 Puisque, par ailleurs, rien ne se nourrit qui ne participe de la vie, c'est le corps animé, en tant qu'animé, qui sera ce qui se nourrit. Par suite aussi, l'aliment a rapport à l'être animé, et cela non par accident.

416b11 Par ailleurs, l'essence est différente pour l'aliment et pour ce qui fait croître. En tant que l'être animé est doté de quantité, l'aliment est ce qui fait croître; en tant qu'il est telle chose et substance, l'aliment est nourriture. En effet, il conserve la substance du vivant tant qu'il se nourrit.

416b15 Il est encore principe de génération, quoique non pour l'être qui se nourrit, mais pour un être pareil à celui qui se nourrit. En effet, son essence existe déjà, et nul ne s'engendre lui-même; il se conserve seulement.

416b17 C'est pourquoi pareil principe de l'âme est une puissance capable de conserver son sujet tel qu'il est, tandis que l'aliment le prépare à agir. Aussi, privé de nourriture, il ne peut exister.

416b20 Il y a donc trois termes: ce qui se trouve nourri, ce dont il se nourrit, et ce qui le nourrit; aussi, ce qui nourrit, c'est la première âme, ce qui se trouve nourri, c'est le corps qui en est doté, et ce dont il se nourrit, c'est l'aliment.

416b23 Par ailleurs, il est juste que toute chose reçoive son appellation d'après sa fin, et la fin c'est d'engendrer un pareil à soi; la première âme, donc, c'est celle qui est générative d'un pareil à soi.

416b25 Par ailleurs, ce dont on se nourrit est double. De même aussi, ce par quoi on pilote, c'est à la fois la main et le gouvernail, le second moteur et mû, la première motrice seulement. Or il est nécessaire que tout aliment chauffe, et ce qui fait qu'il le fasse, c'est la chaleur: aussi tout être

animé est-il doté de chaleur. Ce qu'est l'aliment, donc, le voici décrit grossièrement<sup>225</sup>; on devra plus tard se montrer plus clair à son sujet dans des traités appropriés.

### Leçon 9

#333. — Auparavant, le Philosophe a montré que c'est l'âme le principe des opérations que l'on attribue à la puissance végétative; ici, il entend traiter de ces opérations. À ce propos, il développe trois points: en premier, il traite de l'objet en lui-même, à savoir, de l'aliment; en second (416b9), il en traite selon qu'il convient aux opérations de l'âme végétative; en troisième (416b19), il définit les puissances qui sont principes de ces opérations. Sur le premier point, il en développe trois autres: en premier, il dit sur quoi porte son intention; en second (416a21), il propose ce qui apparaît au premier regard à propos de l'aliment; en troisième (416a29), il soulève une difficulté à ce propos.

La puissance végétative et la générative, commence-t-il, sont contenues sous<sup>226</sup> la même puissance commune de l'âme. Cependant, la végétative, c'est-à-dire la nutritive, est une puissance spéciale distincte de la générative. Il faut donc traiter en premier de l'aliment, qui est l'objet de la végétative<sup>227</sup>, c'est-à-dire nutritive. C'est en effet par cette opération, à savoir, la nutrition, qu'on distingue cette partie de l'âme des autres, à savoir, l'intellective, la sensitive, etc. Car les autres opérations de cette partie, c'est-à-dire de l'âme,<sup>228</sup> la présupposent.

#334. — Ensuite (416a21), il propose ce qui apparaît au premier regard à propos de l'aliment. Il propose trois points, dont le premier est que l'aliment semble bien être contraire à ce qui se nourrit. La raison en est que l'aliment se convertit en ce qui se nourrit; or les générations se font à partir des contraires. Le second point est qu'il ne semble pas que n'importe quel contraire suffise à la notion d'aliment, mais qu'il faut qu'il appartienne à ces contraires qui s'engendrent l'un de l'autre. En effet, l'aliment se convertit en la substance de ce qui s'en nourrit; aussi, tout contraire présent dans la substance, pour autant qu'ils s'altèrent l'un l'autre mais ne s'engendrent pas, ne concerne pas la notion d'aliment. Car nous ne disons pas que le malade soit l'aliment du sain, ou le blanc du noir, ou autre chose de la sorte. De quelle manière, par ailleurs, il se trouve dans les substances de la contrariété<sup>229</sup>, c'est une autre question.

#335. — En troisième, il faut qu'il appartienne à ces contraires qui se font croître l'un l'autre, puisque à l'aliment<sup>230</sup> semble s'ensuivre la croissance. Aussi, bien qu'à partir du feu soit produit de l'eau, et de même inversement, on ne dit cependant pas que l'eau se nourrit de feu, mais que le feu se nourrit d'eau, dans la mesure où les liquides perdent leur humidité en servant d'aliment au feu. C'est que, quand le feu se convertit en eau, c'est une nouvelle génération d'eau qui apparaît<sup>231</sup>, tandis que le feu qui existe déjà semble bien, pour sa propre conservation et croissance, convertir à lui-même le corps humide.

#336. — Ensuite (416a29), il soulève une difficulté sur ce qu'il vient de traiter<sup>232</sup>. En premier, il objecte à l'une et l'autre contradictoire; en second (416b3), il résout. Il surgit donc une difficulté à propos de ce que l'on a dit plus haut (#334), que l'aliment doit être un contraire. À d'autres pourtant il semble bien que l'aliment doit être semblable à ce qui s'en nourrit. L'aliment, en effet, est cause de sa croissance; or il faut que le semblable croisse par le semblable. Si en effet on ajoutait à une chose quelque chose de différent, on n'obtiendrait pas sa croissance, mais l'adjonction d'une nature étrangère. Il semble donc bien qu'il faille que le semblable se nourrisse du semblable.

<sup>225</sup>Τὸ ἴπιν φ.

<sup>226</sup>Léonine: *sub.* Marietti: *ab.*

<sup>227</sup>Léonine: *vegetativae.* Marietti: *generativae.*

<sup>228</sup>Léonine: *huius partie animae.* Marietti: *huius partis, idest animae.*

<sup>229</sup>Léonine: *sit contrarietas.* Marietti: *sit aliqua contrarietas.*

<sup>230</sup>Léonine: *ad alimentum.* Marietti: *alimentum.*

<sup>231</sup>Léonine: *apparet.* Marietti: *non apparet.*

<sup>232</sup>Léonine: *circa determinata.* Marietti: *circa praedeterminata.*

#337. — À d'autres, par contre, il semble bien que l'aliment doit être contraire à celui qui se nourrit, selon ce qu'on a dit plus haut (#334). Et ils y sont conduits par deux raisonnements, dont le premier est que l'aliment chauffe jusqu'à se changer en ce qui s'en nourrit. Or rien ne se change sinon en son contraire ou en un intermédiaire; par exemple, le blanc se change en noir ou en pâle. D'ailleurs, l'intermédiaire est d'une certaine manière un contraire. Le pâle, en effet, comparé au blanc, est noir; et comparé au noir, il est blanc; c'est qu'il se trouve composé de l'un et de l'autre. Donc, l'aliment est contraire à ce qui s'en nourrit, et en quoi il se change.

#338. — Le second raisonnement est que l'agent est contraire au patient; en effet, ce n'est pas le semblable qui souffre du semblable. Or l'aliment souffre de la part de ce qui s'en nourrit; il se trouve altéré par lui, en effet, et digéré. Par contre, ce qui se nourrit ne souffre pas de la part de l'aliment, comme l'artisan ne souffre pas non plus de la part de la matière, mais c'est l'inverse: c'est la matière, en effet, qui est changée, et non l'artisan, sinon peut-être par accident, pour autant qu'il passe de la puissance à l'acte. Il semble donc bien que l'aliment soit contraire à ce qui s'en nourrit. Le premier de ces raisonnements se prend donc de la contrariété qui doit exister entre les termes d'un changement, tandis que le second se prend de la contrariété qui doit exister entre agent et patient. En effet, ce qui se nourrit à la fois agit sur l'aliment et est le terme<sup>233</sup> en lequel l'aliment se change.

#339. — Ensuite (416b3), il résout la difficulté proposée. Cela fait une différence à la question proposée, dit-il, si on appelle aliment ce qui advient à la fin, à savoir, après le réchauffement et la digestion, ou ce qu'on prend au début, à savoir, avant qu'il ne soit digéré et n'ait chauffé. De fait, on peut appeler aliment l'un et l'autre d'entre eux<sup>234</sup>: l'un d'eux représentant l'aliment qui a chauffé, l'autre l'aliment qui n'a pas chauffé, on pourra juger de l'aliment selon l'une et l'autre contradictoire de la question. Car en tant qu'on appelle aliment ce qui n'a pas chauffé, le contraire se nourrit ainsi du contraire, car c'est cela qui souffre et change. Mais en tant que l'aliment est ce qui a chauffé, alors le semblable se nourrit du semblable, car l'agent assimile à lui le patient. Aussi faut-il qu'à la fin de la passion le patient soit semblable à l'agent, et de cette manière l'aliment peut faire croître<sup>235</sup> ce qui s'en nourrit. Et ainsi appert-il que les uns et les autres des penseurs cités parlent correctement d'une certaine manière, et d'une autre manière ne parlent pas correctement<sup>236</sup>.

#340. — Ensuite (416b9), il traite de l'aliment dans la mesure où il se rapporte<sup>237</sup> aux opérations de l'âme végétative. Et en premier selon qu'il se rapporte à la nutrition. En second (416b11), selon qu'il se rapporte à la croissance. En troisième (416b15), selon qu'il se rapporte à la génération. Rien ne se nourrit<sup>238</sup>, commence-t-il, qui ne participe à la vie; or tout ce qui participe à la vie est animé; il s'ensuit donc<sup>239</sup> que le corps qui se nourrit soit animé. L'aliment, par ailleurs, est en puissance à ce qui s'en nourrit, il se convertit en effet en lui; il reste donc que l'aliment, en tant qu'il est l'objet de la nutrition, soit par soi et non par accident quelque chose qui existe en puissance à l'animé.

#341. — On doit regarder le fait, par ailleurs, que rien ne se nourrit proprement s'il n'est animé. Le feu, quant à lui, présente quelque ressemblance avec le fait de se nourrir, mais il ne se nourrit pas proprement, ce qui appert comme suit. Cela, en effet, dont nous disons proprement que cela se nourrit, c'est ce qui prend quelque chose pour sa propre conservation; cela paraît bien se produire avec le feu, mais pourtant ne se produit pas. Car lorsqu'on ajoute à un feu déjà allumé<sup>240</sup> une matière combustible, avec cette matière combustible c'est un feu nouveau qu'on produit; il n'en va pas de sorte que le combustible ajouté contribue à la conservation du feu allumé auparavant dans une autre matière. Par exemple, si du bois se trouve nouvellement allumé, avec cette ignition on ne

<sup>233</sup>Léonine: *et est terminus*. Marietti: *est terminus*.

<sup>234</sup>Léonine: *et si utrumque horum alimentum*. Marietti: *et si dici possit utrumque horum alimentum*.

<sup>235</sup>Léonine: *per hunc modum potest augere*. Marietti: *per hunc modum alimentum potest augere*.

<sup>236</sup>Léonine: *aliquo modo dicunt non recte*. Marietti: *aliquo modo non dicunt recte*.

<sup>237</sup>Léonine: *congruit*. Marietti: *convenit*.

<sup>238</sup>Léonine: *quia nihil nutritur*. Marietti: *nihil nutritur*.

<sup>239</sup>Léonine: *sequitur*. Marietti: *sequitur ergo*.

<sup>240</sup>Léonine: *igni iam accenso*. Marietti: *igne accenso*.

conserve pas celle d'un autre bois allumé auparavant; en effet, tout le bois issu de ce qu'on ait mis ensemble plusieurs tisons allumés n'est pas un absolument, mais nous semble un par aggrégation, comme l'amas de pierres est un; et à cause de pareille unité il y a là une certaine ressemblance avec la nutrition.

#342. — Au contraire, les corps animés se nourrissent vraiment, car avec l'aliment la vie se trouve conservée là même où quelque chose existait auparavant. C'est pour cette raison aussi que seulement les êtres animés croissent vraiment, car chaque partie d'entre eux à la fois se nourrit et croît<sup>241</sup>. Cela ne convient<sup>242</sup> pas aux êtres inanimés qui donnent l'impression de croître par addition. Ce n'est pas en effet que ce qui existait auparavant croisse; plutôt, un autre tout plus grand se constitue de l'addition d'autre chose. La raison pour laquelle la ressemblance avec la croissance et la nutrition apparaît principalement dans le cas du feu, c'est que le feu a davantage de forme que les autres éléments, et est plus puissant en vertu active; aussi, pour la raison qu'il convertit manifestement les autres choses en lui-même, il semble se nourrir et croître.

#343. — Ensuite (416b11), il montre comment l'aliment se rapporte à la croissance. C'est le même sujet, dit-il, qui est objet de la nutrition, pour autant qu'on l'appelle aliment, et qui est objet de la croissance, pour autant qu'on l'appelle facteur de croissance; mais cela diffère en définition. On a dit (#341), en effet, que l'aliment est en puissance au corps animé. Or le corps animé est à la fois doté de quantité et telle chose et substance. Selon donc qu'il est doté de quantité, sur ce plan-là l'aliment qui lui advient, «qui est aussi lui-même doté de quantité», produit une croissance, et s'appelle un facteur de croissance; en tant par ailleurs que corps animé, il est telle chose et substance, et a ainsi la nature d'un aliment. Cela, en effet, appartient à la notion d'aliment, qu'il conserve la substance de ce qui s'en nourrit. Et cette conservation est nécessaire à cause de la consommation continue de son humidité par sa chaleur naturelle; et c'est pourquoi tant que dure la substance de ce qui se nourrit, aussi longtemps il se nourrit.

#344. — Ensuite (416b15), il montre de quelle manière l'aliment se rapporte à la génération. L'aliment est aussi, dit-il, producteur de la génération. En effet, la semence qui est principe de la génération, est en sus de l'aliment<sup>243</sup>. Cependant, l'aliment n'est pas principe de la génération de ce qui s'en nourrit, mais d'un autre qui est pareil spécifiquement, comme l'est ce qui se nourrit; car la substance qui se nourrit est déjà et ce qui est ne s'engendre pas, et rien ne s'engendre soi-même; car ce qui engendre est déjà, tandis que ce qui est engendré n'est pas encore. Mais il peut faire quelque chose pour sa conservation.

#345. — Ensuite (416b19), à partir de ce qui précède, il élabore la définition des puissances de l'âme végétative: en premier, de la puissance nutritive; en second (416b23), de toute l'âme végétative. Sur le premier point, il en développe deux autres<sup>244</sup>: en premier, à partir de ce qui précède, il conclut la définition de la puissance nutritive. On a dit (#331), dit-il, que l'aliment, en tant que tel, garde ce qui s'en nourrit; il est donc manifeste que ce principe de l'âme, qui est principe de la nutrition, n'est rien d'autre qu'une puissance capable de garder son sujet en tant que tel. L'aliment, lui, est ce qui prépare l'opération de pareille puissance, en tant que pareille puissance garde son sujet moyennant l'aliment. C'est pour cela que ce qui est privé d'aliment ne peut se conserver.

#346. — Comme il a dit que le principe de la nutrition est une puissance de l'âme, dont le principe est lui-même l'aliment, ainsi qu'il appert de ce qu'on a dit, il montre en second (416b20) comment c'est différemment que la puissance de l'âme et l'aliment sont principes de la nutrition. Dans la nutrition, dit-il donc, il y a trois termes: ce qui se trouve nourri, ce dont il est nourri et ce qui le nourrit en premier<sup>245</sup>. Or ce qui nourrit en premier, c'est la première âme, à savoir, l'âme végétative. Ce qui se trouve nourri, c'est le corps doté de cette âme, tandis que ce dont il est nourri

<sup>241</sup>Léonine: *et nutritur et augetur*. Marietti: *nutritur et augetur*.

<sup>242</sup>Léonine: *contingit in*. Marietti: *convenit*.

<sup>243</sup>*Est superfluum alimenti*.

<sup>244</sup>Léonine: *circa primum duo facit*. Marietti: *circa primum*.

<sup>245</sup>Léonine: *alens*. Marietti: *alens primum*.



est l'aliment. Ainsi donc, la puissance de l'âme est le principe de la nutrition en tant qu'agent principal, tandis que l'aliment l'est comme instrument.

#347. — Ensuite (416b23), il définit la première âme elle-même, que l'on appelle l'âme végétative et qui, bien sûr, est une âme chez les plantes, mais une partie de l'âme chez les animaux. À ce propos, il développe deux points: en premier, il définit pareille âme. Pour comprendre cette définition, on doit savoir qu'il y a un certain ordre entre les trois opérations de l'âme végétative. En effet, sa première opération est la nutrition, par laquelle un être se trouve gardé comme il est. La seconde, ensuite, et plus parfaite, est la croissance, par laquelle on passe à une perfection plus grande, à la fois en quantité et en vertu. La troisième, enfin, la plus parfaite et dernière, est la génération, par laquelle un être qui se trouve déjà en sa perfection transmet son être et sa perfection à un autre. Chaque être, en effet, est le plus parfait, comme il est dit, *Météores*, IV, ch. 1, quand il peut en rendre un autre tel qu'il est lui-même. Or il est juste que toutes choses se définissent et se nomment<sup>246</sup> par leur fin, et la fin des opérations de l'âme végétative est d'engendrer autre chose de pareil; il s'ensuit donc que voilà une définition qui convient à la première âme, à savoir, la végétative, qu'elle soit générative d'un autre pareil spécifiquement.

#348. — Comme il a dit que l'aliment est l'instrument de cette âme, pour qu'on ne croie pas qu'elle n'a pas d'autre instrument, il montre, en second (416b25), qu'elle a un autre instrument. Il y a, dit-il, deux instruments moyennant quoi on se nourrit, comme il y a deux instruments pour piloter: le pilote, en effet, pilote avec sa main et avec le gouvernail; car sa main est un instrument conjoint dont la forme est l'âme. Aussi, le gouvernail est un instrument qui meut le navire et qui est mû par la main, tandis que la main n'est pas un instrument mû par quelque chose d'extérieur, mais seulement par un principe intrinsèque; car elle est la partie d'un homme et celui-ci se meut lui-même. Ainsi donc, pour la nutrition aussi l'instrument est double. Comme instrument séparé, certes, et dont la forme n'est pas encore l'âme, il y a l'aliment. Mais il en faut un autre comme instrument conjoint de la nutrition. Il est nécessaire, en effet, qu'un aliment chauffe, et ce qui fait qu'il chauffe est quelque chose de chaud. De même donc que le pilote meut le gouvernail avec sa main, et le navire avec le gouvernail, de même l'âme meut l'aliment avec le chaud et nourrit avec l'aliment. Ainsi donc, le chaud est un instrument conjoint de l'âme, dans laquelle il y a radicalement de la chaleur naturelle pour digérer. C'est pourquoi il faut que tout animé qui se nourrit ait une chaleur naturelle qui agisse comme principe de digestion. Si par ailleurs cette âme n'avait pas d'instrument conjoint, la nutrition ne serait pas l'acte d'une partie du corps; or cela n'appartient qu'à la seule intelligence.

#349. — Il épilogue finalement ce qu'il a dit et conclut qu'on a dit grossièrement<sup>247</sup>, c'est-à-dire universellement, ce qu'est l'aliment. Mais il nous faudra par la suite traiter plus précisément de l'aliment, avec des raisonnements appropriés. En effet, il a fait un traité spécial sur l'aliment<sup>248</sup>, comme il en a fait sur la génération des animaux et sur le mouvement des animaux.

### *Chapitre 5* (416b32-417a21)

416b32 Ceci établi, nous traitons communément de toute sensation. La sensation consiste à être mû et affecté, comme on l'a dit; elle donne l'impression, en effet, d'une espèce d'altération. Il y en a aussi qui affirment que le semblable est affecté sous l'action du semblable. Cela, comment c'est possible ou impossible, nous l'avons précisé dans notre traité général sur l'action et l'affection.

417a2 Il surgit toutefois une difficulté, à savoir, pourquoi il n'y a pas de sensation des sens mêmes, et pourquoi, sans les objets extérieurs, les sens n'effectuent pas de sensation. Pourtant, le feu, la terre et les autres éléments sont contenus dans les sens, et la sensation porte sur eux, en eux-mêmes ou dans leurs accidents. Il en devient donc manifeste que la faculté sensitive n'est pas en acte mais seulement en puissance. C'est pour cela qu'elle ne sent pas, comme le combustible ne

<sup>246</sup>Léonine: *nominentur*. Marietti: *denominentur*.

<sup>247</sup>*Figuraliter*.

<sup>248</sup>Œuvre perdue.

brûle pas tout seul sans l'agent de combustion; autrement il brûlerait lui-même et n'aurait aucun besoin d'un feu qui soit finalisé.

417a9 Par ailleurs, nous parlons de sentir de deux manières: celui qui est en puissance à entendre et à voir, nous disons qu'il entend et qu'il voit, même si par hasard il dort, et aussi celui qui agit déjà. On parlera aussi de deux manières de la sensation, tantôt comme en puissance, tantôt comme en acte. Il en va pareillement du fait de sentir: c'est tantôt en puissance, tantôt en acte.

417a14 Dans un premier moment donc, nous parlons comme si être affecté, être mû, agir, étaient la même chose. Et de fait, le mouvement est un certain acte, quoique imparfait, comme on l'a dit ailleurs.

417a17 Or tout est affecté et se meut sous l'effet d'un agent, et d'un agent qui soit en acte. C'est pourquoi, d'un côté, c'est comme sous l'effet du semblable qu'on est affecté; mais c'est par ailleurs sous l'effet du dissemblable, comme nous l'avons dit: car c'est le dissemblable qui est affecté; mais une fois qu'il a été affecté, il est semblable.

## Leçon 10

#350. — Après avoir traité de la partie végétative, le Philosophe commence ici à traiter de la partie sensitive. Cela se divise en deux parties: dans la première, il traite de ce qui est apparent, dans cette partie de l'âme, à savoir, des sens externes; dans la seconde (424b22), il traite de ce qui est caché dans la partie sensitive. La première partie se divise en deux autres: dans la première, il montre comment le sens se rapporte au sensible; dans la seconde (418a7), il traite du sensible et du sens. Sur le premier point, il en développe deux autres: en premier, il rappelle certaines notions déjà présentées; en second (417a2), il investit son propos. Maintenant qu'on a traité ce qui concerne la partie<sup>249</sup> végétative, commence-t-il, on doit parler de ce qui concerne le sens en commun. Pour ce qui est de ce qui concerne chaque sens spécialement, en effet, on en parlera par après (#399-563). Il rappelle donc deux notions déjà présentées sur le sens, dont l'une est que sentir consiste à être mû et affecté. En effet, la sensation en acte est une espèce d'altération, et ce qui est altéré est affecté et mû. L'autre notion qu'il résume est que certains disent que le semblable est affecté sous l'action du semblable, et que c'est pour cela que sentir c'est être affecté.

#351. — Des philosophes anciens ont soutenu que le semblable est connu et senti par le semblable. Par exemple, Empédocle a soutenu que la terre est connue par la terre, le feu par le feu, et ainsi des autres. Pour ce qui est, de fait, de la manière dont il se pourrait, ou non, que le semblable se trouve affecté sous l'action du semblable, cela a été dit dans les raisonnements universels portant sur l'action et l'affection, c'est-à-dire au livre *De la génération*, I, ch. 7, où il a traité communément de l'action et de l'affection. Il est dit là, en effet, que ce qui est affecté, au début de l'affection, est contraire à son agent, mais à la fin, une fois déjà affecté, il lui est devenu semblable. L'agent, en effet, en agissant, s'assimile le patient.

#352. — Ensuite (417a2), il établit la vérité concernant son propos. À ce propos, il développe trois points: en premier, il montre que le sens est en puissance; en second (417a9), qu'il lui arrive d'être en acte; en troisième (417a21), il montre comment le sens se réduit de la puissance à l'acte. Empédocle et tous ceux qui ont soutenu que le semblable se connaît par le semblable, doit-on tenir compte, pour le premier point, ont soutenu que le sens est en acte les sensibles eux-mêmes. En effet, pour que l'âme sensitive connaisse tous les sensibles, ils ont soutenu qu'elle est composée d'une certaine manière de tous les sensibles, étant donné qu'elle était constituée, à leur avis, à partir des éléments des corps sensibles.

#353. — Deux conséquences s'ensuivaient de cette position. L'une en est que si le sens<sup>250</sup> est les sensibles mêmes en acte, en tant que composé d'eux, étant donné que<sup>251</sup> les sensibles en acte pourraient sentir, il s'ensuivra que les sens pourront être sentis. La seconde est que, comme le sens peut sentir les sensibles présents, si les sensibles sont en acte dans le sens, puisqu'il en est composé, il

<sup>249</sup>Léonine: *partem*. Marietti: *animam*.

<sup>250</sup>Léonine: *quod si sensus*. Marietti: *quod sensus*.

<sup>251</sup>Léonine: *cum*. Marietti: *et cum*.

s'ensuivra que le sens puisse sentir sans les sensibles extérieurs. Or l'une et l'autre choses sont fausses. C'est pourquoi ces deux absurdités qui s'ensuivent de la position des anciens, il les propose sous forme de question, en tant qu'elles ne pourraient pas être résolues par les anciens. C'est ce qu'il dit, qu'«il y a une difficulté, à savoir pourquoi le sens ne porte<sup>252</sup> pas sur les sens mêmes», c'est-à-dire pourquoi on ne sent pas les sens mêmes; car cela semble bien s'ensuivre, si les sens sont semblables aux sensibles.

#354. — Il y a encore<sup>253</sup> difficulté, à savoir «pourquoi ils ne font pas de sens», c'est-à-dire pourquoi les sens ne sentent pas en acte, «sans les choses extérieures», c'est-à-dire sans les sensibles extérieurs, alors qu'existent pourtant à l'intérieur dans les sens mêmes, «selon l'opinion des anciens», le feu, et la terre, et les autres éléments qui sont sensibles, et qu'ils y existent ou bien en eux-mêmes, c'est-à-dire dans leur substance — d'après ceux qui ne discernent pas entre sens et intelligence; en effet, c'est l'intelligence proprement qui est cognitive de la substance —, ou bien dans leurs accidents propres, à savoir, le chaud et le froid, et les autres de la sorte, qui sont par soi sensibles. Puisque donc ces difficultés ne peuvent se résoudre<sup>254</sup>, si le sens détient les sensibles en acte, comme les anciens le soutenaient, le Philosophe conclut comme manifeste que l'âme sensitive n'est pas les sensibles en acte, mais en puissance seulement. Et à cause de cela, les sens ne sentent pas sans les sensibles extérieurs, comme le combustible, qui est allumé en puissance seulement, ne brûle pas tout seul, sans agent de combustion extérieur. S'il était allumé en acte, en effet, il brûlerait de lui-même et n'aurait pas besoin d'un feu extérieur pour le faire brûler.

#355. — Ensuite (417a9), il montre qu'il arrive au sens d'être en acte<sup>255</sup>. À ce propos, il développe trois points. En premier, il montre qu'il arrive au sens d'être en acte à partir du fait que nous disons de deux manières qu'on sent. Parfois, en effet, nous disons qu'on voit et entend, alors qu'on entend et voit en puissance; par exemple, lorsqu'on dort. Parfois encore, nous disons qu'on voit et entend du fait qu'on se trouve dans l'opération même d'entendre et de voir. De là il appert que le sens et l'acte de sentir se disent de deux manières, à savoir, en acte et en puissance.

#356. — En second (417a14), il manifeste comment on doit comprendre ce qu'on a dit. Il semblait en effet répugner que sentir se dise en acte, du fait qu'on ait dit que sentir est une espèce d'affection et de mouvement. Être en acte, en effet, semble plutôt concerner l'agir. C'est pourquoi, pour expliquer cela, il dit que nous disons sentir en acte comme si nous disions qu'être affecté et être mû sont une espèce d'agir, c'est-à-dire une espèce d'être en acte. En effet, le mouvement est une espèce d'acte, mais imparfait, comme il est dit, *Physique*, III, 1. Il est en effet l'acte de ce qui existe en puissance, à savoir, du mobile. De même donc que le mouvement est un acte, de même être mû et sentir est une espèce d'agir, ou d'être en acte. Du fait par ailleurs qu'il dit *premier*, il signifie qu'il ajoutera autre chose par la suite pour montrer comment le sens devient en acte.

#357. — En troisième (417a17), il montre, d'après ce qui a été dit, comment la position des anciens pourrait être vraie, à savoir, que le semblable sent par le semblable. Il dit donc que tout ce qui est en puissance est affecté et mû par un agent qui existe en acte; et celui-ci, pendant qu'il fait être en acte ce qu'il affecte, l'assimile à lui. Aussi, d'une certaine façon, on souffre quelque affection d'un semblable, et d'une certaine façon d'un dissemblable, comme on a dit. Car au début, tant qu'on est en transformation et affection, on est dissemblable; mais à la fin, une fois qu'on a été transformé et affecté, on est semblable. Ainsi donc, le sens aussi, après qu'il a été réduit en acte par le sensible, est semblable à lui; mais avant, il n'est pas semblable. C'est faute de pouvoir le distinguer que les anciens se sont trompés.

## Chapitre 5 (417a21-b16)

417a21 Nous devons effectuer une division à propos de la puissance et de la finalisation, car jusqu'à maintenant nous en parlons de manière absolue.

<sup>252</sup>Léonine: *fit*. Marietti: *sunt*.

<sup>253</sup>Léonine: *item*. Marietti: *etiam*.

<sup>254</sup>Léonine: *solvi non possunt*. Marietti: *per se solvi non possunt*.

<sup>255</sup>Léonine: *in actu*. Marietti: *actu*.

417a22 Il est possible, en effet, d'attribuer la science de la manière dont nous dirions qu'un homme est savant, parce que l'homme compte parmi les êtres savants et susceptibles de science. Ce l'est aussi de la manière dont nous disons savant de fait<sup>256</sup> celui qui possède la grammaire. Or chacun d'eux n'est pas en puissance de la même manière: le premier l'est pour autant que son genre et sa matière sont de la sorte, tandis que le second l'est parce que, s'il le veut, il peut se représenter son objet<sup>257</sup>, tant que rien ne l'en empêche de l'extérieur. Quant à celui qui se représente de fait son objet, il est finalisé comme savant, et sait proprement que c'est ceci le "A".

417a30 Les deux premiers sont donc savants en puissance, et ils finalisent cette puissance, le premier, en se trouvant altéré par l'enseignement, et souvent en sortant de l'habitus contraire, tandis que l'autre, d'une autre manière, en passant du fait d'avoir l'arithmétique<sup>258</sup> ou la grammaire sans l'exercer à l'exercer<sup>259</sup>.

417b2 Etre affecté n'est pas non plus chose simple. Au contraire, c'est tantôt une espèce de destruction sous l'action du contraire, tantôt le salut plutôt de ce qui se trouve en puissance sous l'action de ce qui est finalisé et lui est semblable de la manière dont la puissance se rapporte à la finalisation.

417b5 Quand, en effet, celui qui possède la science se met à se représenter son objet, cela précisément ou bien ne consiste pas à être altéré — car c'est un progrès vers soi-même et vers sa finalisation —, ou bien il s'agit d'un autre genre d'altération. Aussi n'est-il pas correct de dire que celui qui pense, lorsqu'il pense, se trouve altéré, comme le constructeur ne l'est pas non plus lorsqu'il construit. Par conséquent, pour ce qui est d'user d'intelligence et de penser, ce qui mène l'être en puissance à sa finalisation, ne mérite pas la dénomination d'enseignement, mais une autre.

417b12 Quant à celui qui, se trouvant en puissance, se fait enseigner et reçoit la science sous l'action de celui qui est finalisé et capable de l'enseigner, on doit dire ou bien qu'il n'est pas affecté lui non plus, comme on l'a dit, ou bien qu'il existe deux sortes d'altération: l'une, un changement vers les dispositions privatives, l'autre vers les habitus et la nature.

## Leçon 11

#358. — Le Philosophe a montré que le sens est tantôt en puissance tantôt en acte<sup>260</sup>; maintenant, il entend montrer comment il passe de la puissance à l'acte. Cela se divise en deux parties: dans la première, il distingue puissance et acte, et il montre comment on passe de plusieurs manières de la puissance à l'acte, en usant de l'intelligence comme exemple<sup>261</sup>; dans la seconde partie (417b16), il montre son propos concernant le sens. Sur le premier point, il développe trois points: en premier, il dit quelle est son intention; en second (417a22), il distingue la puissance et l'acte concernant l'intelligence; en troisième (417a30), il montre comment on passe à l'acte de l'une et l'autre puissance<sup>262</sup>.

On doit effectuer une division de<sup>263</sup> la puissance et de l'acte, commence-t-il, c'est-à-dire, on doit montrer de combien de manières on dit une chose en puissance, et de combien de manières en acte.

<sup>256</sup>Ἡδῆ.

<sup>257</sup>θεωρεῖν.

<sup>258</sup>Ἀριθμητικὴν. La plupart des manuscrits ont *a9s qhs in*, *sens*, mais cela fait... moins de sens.

<sup>259</sup>«Ὁ δ' ἐκ τοῦ ἔχειν τὴν ἀριθμητικὴν ἢ τὴν γραμματικὴν, μὴ ἐνεργεῖν δ' εἰς τὸ ἐνεργεῖν ἄλλον τρόπον.» La traduction de Moerbeke fait état de plusieurs mots absents des manuscrits: «Hic autem ex eo quod habet sensum aut grammaticam, non agit autem *ex eo quod* ad agendum *excitatur*, verum alio modo, *atque antea cum nondum habitum esset adeptus.*» Le sens n'est pas aisé à dégager: «Tandis que l'autre, d'une autre manière, puisqu'auparavant il n'avait pas encore acquis l'habitus, en passant du fait qu'il a le sens ou la grammaire, sans l'exercer, à l'exercer du fait de s'y trouver excité.»

<sup>260</sup>Léonine: *sensum esse in potentia et in actu*. Marietti: *sensum esse in potentia et actu*.

<sup>261</sup>Léonine: *utens exemplo intellectu*. Marietti: *utens exemplo in intellectu*.

<sup>262</sup>Léonine: *de potentia in actum*. Marietti: *de utraque potentia in actum*.

<sup>263</sup>Léonine: *dividendum est de*. Marietti: *dicendum est de*.

Cette distinction est rendue nécessaire du fait qu'antérieurement (#352-357) on a fait usage de la puissance et de l'acte de manière absolue, c'est-à-dire sans distinction.

#359. — Ensuite (417a22), il distingue la puissance et l'acte concernant l'intelligence. On dit une chose en puissance<sup>264</sup> d'une manière, dit-il, comme on dit que l'homme est savant parce qu'il a une puissance naturelle à savoir, et de la sorte on le dit du nombre des savants et de ceux qui détiennent la science pour autant qu'il a la nature pour savoir et pour développer l'habitus de science. On dit d'une seconde manière qu'on sait des choses<sup>265</sup>, comme lorsque nous disons que celui qui détient l'habitus d'une science, par exemple de la grammaire, est savant de fait<sup>266</sup>.

#360. — On dit de l'un et de l'autre qu'il est savant du fait qu'il peut quelque chose, c'est manifeste; mais ce n'est pas de la même manière que l'un et l'autre ont la puissance de savoir. Au contraire, on dit que le premier a la puissance de savoir parce qu'il est un genre et une matière de telle sorte, c'est-à-dire parce qu'il a une capacité naturelle de savoir qui nous le fait placer dans tel genre, et parce qu'il est en puissance pure<sup>267</sup> à la science, comme la matière l'est à la forme. Quant au second, à savoir, celui qui détient l'habitus de la science, on dit qu'il a puissance parce que, quand il le veut, il peut se représenter son objet<sup>268</sup>, si rien d'extrinsèque ne l'en empêche par accident; par exemple, soit une occupation extérieure, soit une indisposition de la part du corps.

#361. — Quant au troisième, celui qui se représente de fait son objet<sup>269</sup>, il est en acte. C'est lui qui sait proprement et parfaitement ce qui relève d'un art, par exemple la lettre "A", qui relève de la grammaire, dont il a fait mention plus haut (#216)<sup>270</sup>. Entre ces trois-là, donc, le dernier est en acte seulement, le premier est en puissance seulement, et le second est en acte en regard du premier, mais en puissance en regard du troisième<sup>271</sup>. Il est manifeste, par là, qu'on attribue de deux manières d'être en puissance, à savoir, comme au premier et au second; et qu'on attribue de deux manières d'être en acte, à savoir, comme au second et au troisième.

#362. — Ensuite (417a30), il montre, pour l'une et l'autre puissance, comment elle se trouve réduite à l'acte. À ce propos, il développe deux points: en premier, il montre comment, dans le cas de l'une et l'autre puissance, quelque chose se trouve réduit à l'acte; en second (417b2), il montre si pareille réduction se fait en rapport à une affection.

Les deux premiers, commence-t-il, sont savants en puissance, et ce qui est en puissance finit par se trouver réduit à l'acte; mais c'est de manières différentes qu'on<sup>272</sup> se trouve réduit à l'acte de la puissance première et de la seconde. Car qui<sup>273</sup> est en puissance de la première manière se trouve réduit à l'acte en se trouvant comme altéré par un enseignement, et mû par quelqu'un d'autre qui soit déjà en acte, par exemple par un maître; et bien des fois, pareil changement est issu de l'habitus contraire. La raison pour laquelle il précise cela, c'est que lorsqu'on se trouve réduit de la puissance première à l'acte, on devient savant alors qu'on était ignorant.

#363. — Ignorant, toutefois, cela se dit de deux manières: d'une manière selon une négation simple, quand on n'est ni forcé par la vérité<sup>274</sup> ni non plus bloqué par l'erreur contraire: celui qui est ignorant de cette manière devient savant en acte non pas comme<sup>275</sup> se trouvant mû à partir de l'ha-

---

<sup>264</sup>Léonine: *in potentia*. Marietti: *aliquid in potentia*.

<sup>265</sup>Léonine: *secundo modo dicitur aliquid quod sciat*. Marietti: *secundo modo dicimus aliquem esse scientem quod aliqua sciat*.

<sup>266</sup>Esse iam scientem.

<sup>267</sup>Léonine: *pura*. Marietti: *puta*.

<sup>268</sup>Considerare.

<sup>269</sup>Qui iam considerat.

<sup>270</sup>En illustrant la même distinction.

<sup>271</sup>Léonine: *tertii*. Marietti: *secundi*.

<sup>272</sup>Léonine: *aliquis*. Marietti: *aliquid*.

<sup>273</sup>Léonine: *qui*. Marietti: *quod*.

<sup>274</sup>Léonine: *nec veritate cogitur*. Marietti: *nec veritatem cognoscit*.

<sup>275</sup>Léonine: *quasi*. Marietti: *quod*.

bitus contraire, mais seulement comme acquérant la science. Mais on dit quelqu'un ignorant d'une autre manière, suivant une mauvaise disposition, du fait, par exemple, qu'on soit retenu par l'erreur contraire à la vérité concernée; alors, on se trouve réduit à l'acte de la science comme en s'y trouvant mû à partir de l'habitus contraire.

#364. — Par contre, celui qui est en puissance de la seconde manière, à savoir, de manière à ce qu'il détienne de fait l'habitus, passe du fait qu'il détient le sens ou la science, mais ne s'en sert pas<sup>276</sup>, à ce qu'il s'en serve<sup>277</sup>, car, c'est-à-dire, il se met à exercer sa science<sup>278</sup>. C'est donc d'une manière qu'il devient en acte et d'une autre manière que le premier le devenait.

#365. — Ensuite (417b2), il manifeste si on peut dire qu'on est affecté, quand on passe de la puissance à l'acte de la science de la première ou de la seconde manière. À ce propos, il développe deux points: en premier, il montre de combien de manières on parle d'être affecté; en second (417b5), il manifeste son propos.

De même, commence-t-il, que la puissance et l'acte ne s'attribuent pas de manière simple, mais multiple, de même aussi être affecté ne s'attribue pas non plus d'une manière unique, mais multiple. On attribue d'être affecté d'une première manière en rapport à une corruption issue du contraire. L'affection proprement dite, en effet, implique manifestement un dommage<sup>279</sup> pour celui qui se trouve affecté, dans la mesure où son agent l'emporte sur lui. Or il se produit un dommage<sup>280</sup> pour celui qui est affecté pour autant qu'il se fait enlever quelque chose. Cet enlèvement est une espèce de corruption pour lui: soit absolument, comme quand c'est sa forme substantielle qu'il se fait enlever; soit sous quelque rapport, comme quand c'est une forme accidentelle qu'il se fait enlever. Pareil enlèvement d'une forme se fait par un agent contraire, car une forme se fait enlever d'une matière ou d'un sujet par l'introduction d'une forme contraire, ce qui est l'œuvre d'un agent contraire. De la première manière, donc, on parle proprement d'affection, en rapport à une corruption issue du contraire.

#366. — On parle d'une autre manière d'affection, communément et moins proprement<sup>281</sup>, dans la mesure où elle implique une espèce de réception. Mais ce qui est réceptif d'autre chose se compare à lui comme la puissance à l'acte; et l'acte est la perfection de la puissance. C'est pourquoi de cette manière on parle d'affection non en ce qu'il se produit une espèce de corruption de celui qui se trouve affecté, mais plutôt en ce qu'il se produit le salut, c'est-à-dire<sup>282</sup> la perfection, de celui qui est en puissance, par l'œuvre de celui qui est en acte. En effet, ce qui est en puissance ne se trouve parfait que par ce qui est en acte<sup>283</sup>. Or ce qui est en acte n'est pas contraire à ce qui est en puissance, en tant que tel, mais plutôt semblable, car la puissance n'est rien d'autre qu'une espèce d'ordonnance à l'acte. Or à moins qu'il n'y ait une ressemblance entre puissance et acte, il ne serait pas nécessaire que l'acte approprié advienne à la puissance appropriée. L'affection<sup>284</sup> ainsi attribuée, donc, n'est pas issue du contraire, comme l'affection<sup>285</sup> dite de la première manière, mais elle est issue du semblable, de la manière dont la puissance se rapporte à l'acte selon une ressemblance.

#367. — Ensuite (417b5), il manifeste si ce qui passe de la puissance à l'acte de la science se trouve affecté. En premier, il le manifeste concernant ce qui passe de la seconde puissance à l'acte pur; en second (417b12), il le manifeste concernant ce qui passe de la puissance première à l'habitus.

<sup>276</sup>*et non agit secundum ea.*

<sup>277</sup>*In agere.*

<sup>278</sup>*Fit agens secundum scientiam.*

<sup>279</sup>Léonine: *detrimentum*. Marietti: *decrementum*.

<sup>280</sup>Léonine: *detrimentum*. Marietti: *decrementum*.

<sup>281</sup>Léonine: *passio communis dicitur minus proprie*. Marietti: *passio communiter dicitur et minus proprie*.

<sup>282</sup>Léonine: *id est*. Marietti: *et*.

<sup>283</sup>Léonine: *actu*. Marietti: *in actu*.

<sup>284</sup>Léonine: *passio*. Marietti: *potentia*.

<sup>285</sup>Léonine: *passio*. Marietti: *potentia*.

Celui qui a la science, commence-t-il, c'est-à-dire qui sait habituellement, se met à se représenter en acte son objet<sup>286</sup>. Cependant, cela n'est pas<sup>287</sup> vraiment et proprement être altéré et affecté, car, comme on l'a dit (#365-366), il n'y a pas proprement affection et altération quand on passe de la puissance à l'acte, mais quand on est mû du contraire au contraire. Or lorsque celui qui sait habituellement se met à se représenter en acte son objet, il ne change pas de contraire à contraire, mais se trouve parfait<sup>288</sup> en ce qu'il a déjà. C'est ce qu'il veut dire avec: «c'est un progrès vers soi-même et vers son acte». En effet, on lui ajoute une perfection dans la mesure où il passe à l'acte. Ou bien si on dit qu'il se trouve altéré et affecté, ce sera l'autre genre d'altération et d'affection, pas attribuée proprement. Il manifeste cela encore par un exemple: il ne convient pas, dit-il, d'affirmer qu'un sage par habitus se trouve altéré quand il se trouve dans l'acte d'exercer sa sagesse, comme nous ne disons pas non plus qu'un constructeur se trouve altéré quand il construit.

#368. — Celui qui passe de l'habitus à l'acte, conclut-il par la suite, ne reçoit pas à neuf la science, mais progresse et se parfait en ce qu'il a déjà. Se faire enseigner, par contre, c'est recevoir<sup>289</sup> la science. Lorsque, donc, on fait passer<sup>290</sup> quelqu'un de la puissance à l'acte en ceci qu'on fait qu'il commence<sup>291</sup> à faire acte d'intelligence et de sagesse, il n'est pas correct que pareil passage de la puissance à l'acte ait dénomination d'enseignement. Il peut néanmoins en avoir une autre, qui peut-être n'a pas encore été mais attend d'être instituée.

#369. — Ensuite (417b12), il manifeste si on est altéré et affecté quand on passe de la première puissance à l'acte de la science. Alors qu'on se trouve seulement en puissance savant, dit-il, lorsqu'on se met à apprendre et à recevoir la science de la part de celui qui est savant en acte, c'est-à-dire du maître, on doit dire ou bien qu'on n'est pas affecté et altéré de manière absolue, ou bien qu'il y a deux manières dont se produit l'altération. L'une correspond à «un changement vers des dispositions privatives», c'est-à-dire vers des dispositions contraires, par lesquelles on soit privé de dispositions antérieures<sup>292</sup>, car l'un des contraires est la privation de l'autre. L'autre correspond à «un changement vers les habitus et la nature»<sup>293</sup>, c'est-à-dire selon lequel on reçoive des habitus, et des formes qui constituent des perfections de sa nature, sans qu'on se fasse enlever quoi que ce soit. Celui donc, qui apprend une science ne se trouve pas altéré ni affecté de la première manière, mais de la seconde.

#370. — Cela, toutefois, semble bien être contraire à ce qu'il a dit plus haut (#363), que bien des fois celui qui apprend la science se trouve changé à partir d'un habitus contraire; car ainsi il semble qu'il s'agisse d'altération selon un changement vers des dispositions privatives. Cependant, doit-on répliquer, lorsqu'on se trouve ramené de l'erreur à la science de la vérité, il y a sans doute là une ressemblance avec l'altération qui va d'un contraire à l'autre, mais il n'y a pas de fait pareille altération. En effet, à l'altération qui va d'un contraire à l'autre, l'un et l'autre sont impliqués par soi et essentiellement: qu'à la fois on parte du contraire et qu'on aille au contraire. Par exemple, de même qu'il n'y a blanchissement que vers le blanc, de même il n'y en a qu'à partir du noir, ou d'un intermédiaire, lequel, en regard du blanc, est d'une certaine manière du noir. Par contre, dans l'acquisition de la science, il est accidentel que celui qui acquiert la science de la vérité se soit d'abord trouvé dans l'erreur; car on peut sans cela être amené à la science de la vérité; aussi ne trouve-t-on pas vraiment là d'altération d'un contraire à l'autre.

---

<sup>286</sup>*Fit actu speculans.*

<sup>287</sup>Léonine: *non est.* Marietti: *aut non est.*

<sup>288</sup>Léonine: *perficitur.* Marietti: *proficit.*

<sup>289</sup>Léonine: *accipere.* Marietti: *acquirere.*

<sup>290</sup>Léonine: *ducitur.* Marietti: *educitur.*

<sup>291</sup>Léonine: *[incipit] facit.* Marietti: *incipit facere.* — On devrait lire: *incipere facit.*

<sup>292</sup>Léonine: *quarum una est secundum «mutationem in privativas dispositiones», id est in dispositiones contrarias quibus privantur dispositiones prius existentes.* Marietti: *quorum unus alterationis est secundum «mutationem, in privationis dispositiones», id est in dispositiones contrarias, quibus privantur, propter dispositiones prius existentes.*

<sup>293</sup>Léonine: *alia vero est secundum mutationem «in habitus et naturam».*

#371. — En outre, on fait une difficulté de ce qu'il dit, que celui qui reçoit la science devient savant en acte par l'action d'un savant en acte et d'un maître. En effet, cela n'arrive pas toujours, car on acquiert la science non seulement en l'apprenant d'un maître, mais aussi en la découvrant par soi-même. Cependant, doit-on répliquer à cela, il faut toujours, quand on est savant en puissance<sup>294</sup>, si on devient savant en acte, que cela ait lieu par l'action de ce qui est en acte. Toutefois, doit-on prendre en considération, une chose se trouve parfois réduite de la puissance à l'acte par un principe extrinsèque seulement: l'air, par exemple, se trouve illuminé par ce qui se trouve en acte lumineux. Parfois, par contre, c'est à la fois par un principe intrinsèque et par un principe extrinsèque<sup>295</sup>: l'homme, par exemple, guérit à la fois grâce à la nature et grâce au médecin; mais dans les deux cas il guérit grâce à la santé en acte. Car il est manifeste que dans l'esprit du médecin se trouve la définition de la santé, et que c'est d'après elle qu'il guérit. Il faut aussi que chez celui qui guérit grâce à la nature il se trouve une partie saine, à savoir, le cœur, dont le pouvoir guérisse les autres parties. Et quand le médecin guérit, il guérit de la manière dont la nature guérirait, à savoir, en réchauffant, ou en refroidissant, ou en introduisant un autre changement. Ainsi, le médecin ne fait rien d'autre que d'aider la nature à expulser la maladie; et la nature n'aurait pas besoin de son aide, si elle était assez forte.

#372. — Il en va de la même manière dans l'acquisition de la science. En effet, on acquiert la science à la fois grâce à un principe intrinsèque, quand on découvre, et grâce à un principe extrinsèque, quand on se fait enseigner. Mais dans l'un et l'autre cas on est réduit de la puissance à l'acte par l'action de ce qui est en acte. En effet, avec la lumière de l'intelligence active, on connaît tout de suite en acte les premiers principes connus naturellement; et quand on aboutit aux conclusions à partir d'eux, du fait de savoir en acte, on parvient à la connaissance actuelle de ce qu'on savait en puissance. C'est de la même manière que celui qui enseigne de l'extérieur aide à savoir; c'est-à-dire, partant des principes connus du disciple, il le conduit par la démonstration à des conclusions d'abord ignorées. Mais cette aide de l'extérieur ne serait pas nécessaire, si on était d'intelligence à ce point perspicace qu'on puisse par soi-même aboutir des principes connus aux conclusions, perspicacité qui est plus ou moins présente chez chacun.

### Chapitre 5 (417b16-418a6)

417b16 Pour le sensitif, par ailleurs, le premier changement est le fait de son générateur; une fois engendré, il sent déjà, mais à la manière dont on sait quand on a une science. Quant à sentir en acte, cela se compare à penser<sup>296</sup>.

417b19 Il y a cette différence, toutefois, que ce qui produit cet acte vient de l'extérieur: c'est le visible et l'audible, et pareillement le reste des sensibles. La raison en est que la sensation en acte porte sur les singuliers et la science sur les universels; or ces derniers sont en quelque sorte dans l'âme elle-même. C'est pourquoi penser<sup>297</sup> dépend de soi, on le fait quand on veut, mais sentir ne dépend pas de soi, car il y faut la présence du sensible. Il en va d'ailleurs pareillement pour les sciences qui portent sur les sensibles, et pour la même raison: les sensibles sont les singuliers et ils résident à l'extérieur. Mais l'occasion de fournir des éclaircissements à ce sujet se représentera plus tard.

417b30 Précisons au moins, pour le moment, qu'*en puissance* ne se dit pas d'une seule manière; au contraire, cela se dit, d'une manière, comme nous dirions que l'enfant peut diriger l'armée et, de l'autre, comme nous le dirions de celui qui en est en âge. La même distinction vaut pour le sensitif. Il n'existe toutefois pas de noms pour exprimer la différence entre ces manières de pouvoir, alors qu'on vient de déterminer qu'elles sont différentes et comment elles le sont. Il nous faut donc parler d'*être affecté* et d'*être altéré* comme s'il s'agissait de dénominations appropriées. Ainsi, le sensitif est en puissance pareil au sensible déjà en acte, comme nous l'avons dit. Il est donc affecté du fait qu'il n'est pas pareil, mais une fois affecté il s'y assimile et lui devient pareil.

<sup>294</sup>Léonine: *potentia*. Marietti: *in potentia*.

<sup>295</sup>Léonine: *et a principio intrinseco*. Marietti: *et a principio intrinseco, et a principio extrinseco*.

<sup>296</sup>θεωρεῖν, avoir présent à l'esprit et porter son attention sur ce que l'on sait déjà; y penser, le contempler.

<sup>297</sup>νοῦσαι, synonyme ici de θεωρεῖν.



#373.— Auparavant, le Philosophe a distingué la puissance et l'acte, et il a montré comment, en ce qui concerne l'intelligence, on passe de la puissance à l'acte. Ce qu'il disait de l'intelligence, il l'adapte au sens. À ce propos, il développe trois points: en premier, il montre comment, en ce qui concerne le sens, on est réduit de la puissance à l'acte; en second (417b19), il montre la différence entre le sens et l'intelligence; en troisième (417b30), il rassemble sous forme d'épilogue ce qu'il a dit du sens.

Sur le premier point, donc, on doit tenir compte qu'il y a, dans la science, deux puissances et deux actes, et qu'il en va de même aussi en ce qui concerne le sens. En effet, ce qui n'a pas encore le sens et est de nature à l'avoir est en puissance au sens. Et ce qui a déjà le sens mais ne sent pas encore sent en puissance, comme on disait en ce qui concerne la science (#359). Or on est mû de la puissance première à l'acte premier quand on acquiert la science par l'enseignement; de même, partant de la puissance première au sens, on est mû à l'acte, quand on reçoit le sens par la génération. C'est que le sens appartient naturellement à l'animal; aussi, de même qu'il acquiert par la génération sa nature propre et son espèce, de même acquiert-il le sens. Il en va autrement toutefois de la science, qui n'appartient pas à l'homme par nature mais s'acquiert par la découverte et l'enseignement<sup>298</sup>.

#374. — C'est ce qu'il dit, donc, en affirmant que pour le sensitif le premier changement lui vient de son générateur. Il nomme<sup>299</sup> alors *premier changement* celui qui va de la pure puissance à l'acte premier. Or ce changement vient du générateur; car c'est par la force présente dans la semence que l'âme sensible se voit réduite de la puissance à l'acte avec toutes ses puissances. Une fois, ensuite, que l'animal se trouve désormais engendré, il possède alors le sens de la manière dont on a la science une fois qu'on l'a apprise. Par contre, quand ensuite on sent en acte, on est alors dans le rapport de celui qui pense en acte<sup>300</sup>.

#375. — Ensuite (417b19), puisqu'il a présenté la ressemblance entre sentir en acte et penser, il veut montrer la différence entre les deux. C'est d'ailleurs la cause de cette différence qu'il commence à donner, en partant de la différence entre leurs objets, à savoir, entre les sensibles sentis en actes et les intelligibles pensés en acte. Car les sensibles qui sont les agents de l'opération sensible — le visible et l'audible, et autres pareils — sont en dehors de l'âme. La cause en est que les sens en acte portent sur les singuliers, qui se trouvent en dehors de l'âme, tandis que la science porte sur les universels, qui se trouvent d'une certaine manière dans l'âme. De là il appert que celui qui a déjà la science n'a pas besoin de chercher au dehors ses objets, mais les détient en lui-même; aussi peut-il y penser dès qu'il le veut, sauf éventuellement s'il s'en trouve empêché par accident. Par contre, on ne peut sentir dès qu'on veut, parce qu'on n'a pas les sensibles en soi et qu'ils doivent se présenter de l'extérieur.

#376. — Il en va ainsi de l'opération des sens et il en va de même dans les sciences des sensibles, car les sensibles aussi sont du nombre des singuliers et de ce qui se trouve en dehors de l'âme. En conséquence, on ne peut penser, en science, à tous les sensibles qu'on veut, mais seulement à ceux que l'on perçoit avec le sens. Mais il y aura encore occasion d'en traiter avec certitude, à savoir, au troisième livre (#622-636; 671-699; 765-778), quand il s'agira de l'intelligence, et de la comparaison de l'intelligence au sens.

#377. — Quant à ce qu'on dit ici, on doit examiner pourquoi le sens porte sur les singuliers et la science sur les universels, et comment les universels se trouvent dans l'âme. Sur le premier point, donc, doit-on savoir, le sens est une faculté inhérente à un organe corporel, tandis que l'intelligence est une faculté immatérielle, qui n'est pas l'acte d'un organe corporel. Or toute chose est reçue en une autre à la façon de cette dernière et non à sa propre façon<sup>301</sup>. Et toute connaissance se produit

<sup>298</sup>Léonine: *per inventionem et disciplinam*. Marietti: *per intentionem et disciplinam*.

<sup>299</sup>Léonine: *nominat*. Marietti: *manifestat*.

<sup>300</sup>*Ille qui iam actu considerat*. *Considerare*, ici, qui traduit θεωρεῖν, c'est avoir justement présent à l'esprit ce que l'on sait déjà de science, mais à quoi on ne pensait pas auparavant. Voir *supra*, notes 5, 19 et 34.

<sup>301</sup>Léonine: *per modum ipsius et non per modum sui*. Marietti: *per modum sui*.

du fait que l'objet connu devienne présent de quelque manière en ce qui le connaît, à savoir, par similitude. En effet, la faculté qui connaît en acte est l'objet même connu en acte. Nécessairement, donc, le sens reçoit corporellement et matériellement<sup>302</sup> une similitude de la chose sentie. Et l'intelligence, quant à elle, reçoit incorporellement et immatériellement une similitude de ce qu'elle intellige. Or l'individuation d'une nature commune dans les choses corporelles et matérielles provient de la matière corporelle, du fait qu'elle soit contenue sous des dimensions délimitées; par contre, l'universel s'obtient par abstraction de pareille matière et des conditions matérielles individuanes. Il est donc manifeste que la similitude de la chose reçue dans le sens représente la chose en ce qu'elle est singulière, tandis que celle reçue dans l'intelligence la représente sous la conception de sa nature universelle. C'est pour cela que le sens connaît les singuliers, tandis que l'intelligence connaît les universels, et que c'est sur eux que portent les sciences.

#378. — Sur le second point, ensuite, doit-on tenir compte, l'universel peut se prendre de deux manières: d'une manière, on peut appeler universelle la nature commune en tant qu'elle revêt l'intention d'universalité; de l'autre manière, la nature commune en elle-même. De la même façon aussi, le blanc peut se prendre de deux manières: c'est ou bien ce à quoi il échoit d'être blanc, ou bien cela même en tant qu'il revêt la blancheur<sup>303</sup>. Par ailleurs, cette nature à laquelle advient l'intention d'universalité — par exemple: la nature humaine — a deux façons d'être: l'une, certes, est matérielle, et quant à celle-là elle existe dans une matière naturelle; mais l'autre est immatérielle, et quant à celle-là elle existe dans l'intelligence. Pour autant, donc, qu'une nature existe dans une matière naturelle, il ne peut lui advenir d'intention d'universalité, puisqu'elle est individuée par la matière. L'intention d'universalité lui advient donc pour autant qu'elle est abstraite de la matière individuelle. Cependant, il n'est pas possible qu'elle soit abstraite de la matière individuelle dans la réalité, comme les Platoniciens le soutenaient. L'homme naturel, en effet, c'est-à-dire réel, n'existe qu'en telles chairs et tels os, comme le prouve le Philosophe, *Métaphysique*, VII, 16. Il reste donc que la nature humaine n'existe pas en dehors de ses principes individuanes, sauf seulement dans l'intelligence.

#379. — Néanmoins, l'intelligence n'est pas fautive, quand elle appréhende une nature commune sans ses principes individuanes, bien qu'elle ne puisse exister sans eux dans la nature réelle. Car ce n'est pas cela qu'appréhende l'intelligence, à savoir, que la nature commune existe sans principes individuanes. Elle appréhende plutôt la nature commune sans en saisir les principes individuanes; et cela n'est pas faux. La première chose serait fautive: par exemple, si je séparais la blancheur d'un homme blanc de manière à penser qu'il n'est pas blanc; pareille appréhension alors serait de fait fautive. Mais si je séparais la blancheur de l'homme de manière à appréhender l'homme sans rien appréhender de sa blancheur, pareille appréhension ne serait pas fautive. C'est qu'il n'est pas exigé à la vérité de l'appréhension qu'en appréhendant une chose<sup>304</sup> on en appréhende tous les attributs. Ainsi donc, l'intelligence abstrait sans fautive le genre des espèces, en tant qu'elle connaît la nature du genre sans connaître ses différences. Et pareillement, elle abstrait l'espèce des individus, en tant qu'elle connaît la nature de l'espèce, sans connaître ses principes individuels.

#380. — Il appert donc de la sorte qu'on ne peut attribuer une intention d'universalité à une nature commune que selon l'être qu'elle possède dans l'intelligence. Car une nature est *unique pour plusieurs* sujets seulement pour autant qu'on l'appréhende en dehors des principes par lesquels cette nature unique se trouve divisée en ces plusieurs sujets. Il reste donc que les universels, en tant qu'universels, n'existent que dans l'âme. Les natures mêmes, par contre, qui revêtent l'intention d'universalité, existent dans les choses. C'est pour cela que les noms communs qui signifient les natures mêmes s'attribuent aux individus; mais non les noms qui signifient les intentions. Socrate, en effet, est un homme, mais il n'est pas une espèce, bien que l'homme soit une espèce.

---

<sup>302</sup>Léonine: *corporaliter*. Marietti: *corporaliter et materialiter*.

<sup>303</sup>Le blanc, c'est ou bien Socrate, indépendamment du fait qu'il soit blanc, ce qui me justifiera de dire que *le blanc parle*, ou bien Socrate en tant qu'il est blanc, comme lorsqu'on dit que *le blanc est pâle*. De même, l'universel, c'est ou bien l'homme, indépendamment de sa représentation dans l'intelligence, comme lorsqu'on dit que *l'homme est un animal*, ou bien l'homme en tant que représentation dans l'intelligence, comme lorsqu'on dit que *l'homme est une espèce*.

<sup>304</sup>Léonine: *quod qui apprehendit rem aliquam*. Marietti: *ut quia apprehendit rem aliquam*.

#381. — Ensuite (417b30), il rassemble ce qu'il a dit du sens. Maintenant, dit-il, on a seulement défini que ce qui est en puissance ne se dit pas d'une seule manière mais de plusieurs<sup>305</sup>. En effet, nous disons d'une manière que l'enfant peut faire la guerre, d'après une puissance éloignée. Mais nous disons d'une autre manière qu'on peut faire la guerre, quand<sup>306</sup> déjà on en a atteint l'âge, et là c'est selon une puissance prochaine. Il en va pareillement avec la sensation. En effet, on est de deux manières en puissance à sentir une chose<sup>307</sup>, comme on l'a déjà dit. Et bien qu'il n'existe pas de noms appropriés établis<sup>308</sup> pour marquer cette différence entre puissances<sup>309</sup>, on a quand même établi que ces puissances sont différentes entre elles, et comment elles le sont.

#382. — De fait, on ne dit pas proprement qu'on est altéré et affecté, du fait de passer de la puissance seconde à l'acte, du fait que, par exemple<sup>310</sup>, doté de sens, on vient à sentir en acte. Cependant, on doit parler d'*être affecté* et d'*être altéré* comme s'il s'agissait de noms appropriés et adéquats, parce que le sensitif en puissance est pareil au sensible en acte. À cause de cela, il s'ensuit que, dans la mesure où, au début, il est affecté, le sens n'est pas semblable au sensible<sup>311</sup>; mais dans la mesure où il a déjà été affecté, il est dès lors assimilé<sup>312</sup> au sensible, et il est pareil à lui. C'est parce que les philosophes anciens n'ont pas su discerner cela qu'ils ont soutenu que le sens est composé des sensibles.

### Chapitre 6 (418a7-25)

418a7 On doit d'abord, en ce qui concerne chaque sens, traiter des sensibles. Le sensible s'attribue de trois manières, dont nous disons que deux se sentent par soi et la troisième<sup>313</sup> par accident. Des deux premiers sensibles, l'un est propre à chaque sens et l'autre commun à tous.

418a11 Je dis propre celui qu'il n'est pas possible à un autre sens de sentir, et sur lequel il n'est pas possible de se tromper: par exemple, la vue porte sur la couleur, l'ouïe sur le son et le goût sur l'humeur<sup>314</sup>. Le toucher, toutefois, juge de plusieurs différences. En tout cas, chacun juge de ces sensibles propres, et ne se trompe pas sur ce qu'il s'agit de couleur ou de son, mais sur ce qu'est l'objet coloré ou sur le lieu où il se trouve, ou sur ce qu'est l'objet sonore ou sur le lieu où il se trouve. On dit donc de pareils sensibles qu'ils sont propres à chaque sens.

418a17 Quant aux sensibles communs, ce sont le mouvement, le repos, le nombre, la figure, la grandeur. Pareils sensibles, en effet, ne sont propres à aucun sens mais communs à tous. Et de fait, un mouvement est sensible à la fois au toucher et à la vue. [Ce sont donc des sensibles par soi.<sup>315</sup>]

418a20 On dit qu'il y a sensible par accident, si, par exemple, le blanc est le fils de Diarès. Celui-ci, en effet, c'est par accident qu'on le sent, car c'est par accident qu'il s'attribue au blanc qu'on sent. C'est pourquoi aussi le sens en tant que tel n'est alors en rien affecté par le sensible. Par ailleurs, parmi les sensibles par soi, ce sont les sensibles propres qui le sont principalement, et c'est en rapport à eux que l'essence de chaque sens comporte une aptitude naturelle.

<sup>305</sup>Léonine: *non simpliciter dicitur id quod est in potentia sed multipliciter*. Marietti: *non simpliciter dicitur, quod est in potentia, seu simpliciter*.

<sup>306</sup>Léonine: *quando*. Marietti: *quoniam*.

<sup>307</sup>Léonine: *in sentiendo*. Marietti: *ad sentiendum aliquid*.

<sup>308</sup>Léonine: *nomina propria posita*. Marietti: *nomina posita*.

<sup>309</sup>Léonine: *quibus harum differentia potentiarum ostendatur*. Marietti: *in quibus harum differentia potentiarum ostendatur*.

<sup>310</sup>Léonine: *puta prout*. Marietti: *prout*.

<sup>311</sup>Léonine: *sensibili*. Marietti: *sentienti*.

<sup>312</sup>Léonine: *iam assimilatum*. Marietti: *assimilatum*.

<sup>313</sup>Τὸ δὲ εἶν.

<sup>314</sup>Γεῦσις χυμοῦ. Voir *supra*, note 156.

<sup>315</sup>Le passage entre crochets ne figure pas dans les manuscrits grecs disponibles, mais Moerbeke l'a traduit: «Per se igitur sunt sensibilia haec.»

### Leçon 13

#383. — Après avoir montré comment le sens se rapporte aux sensibles, le Philosophe commence à traiter du sensible et du sens. Cela se divise en deux parties: dans la première partie, il traite des sensibles; dans la seconde (424a17), du sens. La première partie se divise en deux autres: dans la première, il distingue les sensibles propres des autres formes de sensibles; dans la seconde (418a26), il traite des sensibles propres en rapport à chaque sens. Sur le premier point, il en développe deux autres: en premier, il présente une division des sensibles; en second (418a11), il explique les membres de la division.

Avant donc de traiter de ce qu'est le sens<sup>316</sup>, dit-il en premier<sup>317</sup>, il faut d'abord parler des sensibles en rapport à chaque sens, car les objets sont antérieurs aux puissances. Or c'est de trois manières qu'on attribue d'être sensible: d'une manière par accident, certes, et de deux manières<sup>318</sup> par soi, dont, selon l'une, on dit sensible ce qui est propre à chacun des sens et, selon l'autre, on dit sensible ce qui se trouve senti communément par tous les sens<sup>319</sup>.

#384. — Ensuite (418a11), il explique les membres de la division. En premier, il explique ce que sont les sensibles propres. Le sensible propre, dit-il, est ce qui se trouve senti par un sens de façon qu'il ne peut être senti par un autre sens, et sur quoi le sens ne peut se tromper. Par exemple, la vue est proprement susceptible de connaître la couleur, et l'ouïe le son, et le goût le fluide<sup>320</sup>, c'est-à-dire la saveur. Le toucher, quant à lui, a plusieurs différences qui lui sont appropriées; il connaît en effet le chaud et le froid, le sec et l'humide<sup>321</sup>, le lourd et le léger, et beaucoup de qualités de la sorte. Or chacun de ces sens juge de ses sensibles propres et ne se trompe pas sur eux; par exemple, la vue ne se trompe pas sur ce qu'il s'agit de telle couleur<sup>322</sup>, ni l'ouïe ne se trompe sur le son.

#385. — Concernant les sensibles par accident ou communs, par contre, les sens se trompent; par exemple, la vue se trompe, si on veut juger par elle de ce qu'est l'objet coloré, ou du lieu où il est. Et pareillement, on se trompe si on veut juger par l'ouïe de ce qu'est ce qui produit un son<sup>323</sup>. Voilà donc les sensibles propres de chaque sens.

#386. — En second (418a17), il explique le second membre de la division. Les sensibles communs, dit-il, sont les cinq suivants: le mouvement, le repos, le nombre, la figure et la grandeur. Ces sensibles, en effet, ne sont propres à aucun sens unique, mais sont communs à tous. Ce qu'il ne faut pas comprendre comme si tous étaient communs à tous les sens; plutôt, certains d'entre eux, à savoir, le nombre, le mouvement et le repos, sont communs à tous les sens. Mais c'est le toucher et la vue qui les perçoivent tous les cinq. Ainsi donc, on a manifesté ce qui est sensible par soi.

#387. — En troisième (418a20), il explique le troisième membre de la division. On parle de sensible par accident, dit-il, quand on dit que Diarès, ou que Socrate est sensible par accident, car c'est par accident qu'il est blanc. Ce qui se sent par accident, en effet, c'est ce qui appartient par accident à ce qui se sent par soi; or il appartient par accident au blanc, qui est sensible par soi, d'être Diarès; aussi, Diarès est sensible par accident. Ainsi le sens n'est en rien affecté par cela<sup>324</sup> en tant que tel. Les sensibles communs et les sensibles propres sont tous par soi sensibles, mais les sensibles propres sont sensibles par soi proprement. En effet, l'essence de chaque sens et sa définition réside

<sup>316</sup>Léonine: *de sensu quid sit*. Marietti: *de sensu quidnam sit*.

<sup>317</sup>Léonine: *dicit ergo*. Marietti: *dicit ergo primo*.

<sup>318</sup>Léonine: *duobus*. Marietti: *duobus modis*.

<sup>319</sup>Léonine: *ab omnibus sensibus*. Marietti: *ab omnibus quae sentiunt*.

<sup>320</sup>Humor, χυμός. Voir *supra*, note 156.

<sup>321</sup>*Calidum et humidum, frigidum et siccum*.

<sup>322</sup>Léonine: *quin sit talis color*. Marietti: *quod sit talis color*.

<sup>323</sup>Léonine: *iudicare per auditum quid est id quod sonat*. Marietti: *iudicare per auditum qui est quod sonat*.

<sup>324</sup>Léonine: *nihil patitur ab hoc*. Marietti: *nihil patitur sensus ab hoc*.

en ce qu'il est apte de nature à être affecté par tel sensible. Car<sup>325</sup> la définition de chaque puissance consiste en sa relation à son objet propre.

#388. — On rencontre toutefois ici une difficulté pour la distinction des sensibles communs par rapport aux sensibles par accident. Les sensibles par accident, en effet, ne sont saisis qu'en autant que les sensibles propres le sont; et pareillement, les sensibles communs aussi ne sont saisis qu'en autant que les sensibles propres le sont<sup>326</sup>. Car jamais la vue ne saisit la grandeur ou la figure, sinon en tant qu'elle saisit l'objet coloré. Il semble donc que les sensibles communs aussi sont des sensibles par accident.

#389. — Certains répondent donc que pareils sensibles communs ne sont pas des sensibles par accident pour deux raisons. En premier, de fait, parce que pareils sensibles communs sont propres au sens commun, comme les sensibles propres sont propres à chacun des sens. En second, parce que les sensibles propres ne peuvent exister sans les sensibles communs, tandis qu'ils peuvent exister sans les sensibles par accident.

#390. — L'une et l'autre réponse sont incompétentes. La première, certes, parce qu'il est faux que ces sensibles communs soient des objets propres du sens commun. En effet, le sens commun est une puissance à laquelle aboutissent les immutations de tous les sens, comme on le rendra évident plus loin (#575-578; 601-614). Aussi est-il impossible que le sens commun ait un objet propre qui ne soit pas déjà l'objet d'un sens propre. Cependant, sur les immutations des sens propres sous l'action de leurs objets, le sens commun a des opérations propres<sup>327</sup> que les sens propres ne peuvent avoir. Par exemple, il perçoit les immutations mêmes des sens, et discerne entre les sensibles des différents sens. Par le sens commun, en effet, nous percevons que nous vivons, et que nous discernons entre des sensibles de sens différents, par exemple, le blanc et le doux<sup>328</sup>.

#391. — En outre, en concédant que les sensibles communs seraient des objets propres du sens commun, on n'exclurait pas qu'ils soient des sensibles par accident en regard des sens propres. On traite ici<sup>329</sup> des sensibles quant à leur relation aux sens propres; en effet, la puissance du sens commun n'est pas encore présentée. Or il est possible, à ce qui est l'objet propre d'une puissance intérieure, d'être un sensible par accident, comme on le dira plus loin (#395-396). Et ce n'est pas étonnant, car ce qui est sensible par soi pour l'un des sens extérieurs est sensible par accident en regard d'un autre; par exemple, le doux est visible par accident.

#392. — La deuxième raison n'est pas non plus compétente. En effet, cela n'a pas rapport au fait d'être sensible par accident, que ce qui est sujet d'une qualité sensible soit son sujet par soi ou non par soi. Car personne ne dirait que le feu, parce qu'il est<sup>330</sup> le sujet propre de la chaleur, est un sensible par soi pour le toucher.

#393. — C'est pourquoi on doit répliquer d'une autre manière. Sentir consiste en quelque sorte à être affecté et à être altéré, comme on l'a dit plus haut (#183; 350-351). Donc, tout ce qui fait une différence dans l'affection et l'altération du sens a par soi une relation au sens et se dit sensible par soi. Par contre, ce qui ne fait aucune différence quant à l'immutation du sens se dit sensible par accident. Aussi le Philosophe dit-il textuellement que le sens, en tant que tel, n'est en rien affecté par le sensible par accident.

---

<sup>325</sup>Léonine: *enim*. Marietti: *autem*.

<sup>326</sup>Léonine: *ita nec sensibilia communia*. Marietti: *sic nec sensibilia communia apprehenduntur, nisi apprehendantur sensibilia propria*.

<sup>327</sup>Léonine: *circa immutationes ipsas sensuum propriorum a suis obiectis, habet sensus communis aliquas operationes proprias*. Marietti: *circa immutationes ipsas sensuum propriorum a suis obiectis*.

<sup>328</sup>Léonine: *discernimus inter album et dulce*. Marietti: *discernimus inter sensibilia diversorum sensuum, scilicet album et dulce*.

<sup>329</sup>Léonine: *agitur hic*. Marietti: *agitur*.

<sup>330</sup>Léonine: *quod est*. Marietti: *qui est*.

#394. — Par ailleurs, une chose peut faire une différence quant à l'immutation du sens de deux manières. D'une manière quant à l'espèce même de l'agent<sup>331</sup>. C'est de cette façon que font une différence quant à l'immutation du sens les sensibles par soi, du fait que telle chose soit une couleur, que telle autre soit un son, que telle autre soit blanche, telle autre noire. En effet, les espèces mêmes des objets qui agissent sur le sens sont les sensibles propres, auxquels a une aptitude naturelle la puissance sensitive. Pour cela, c'est selon une différence entre ces sensibles que se différencient les sens. D'autres, par contre, font une différence dans le changement des sens non pas quant à l'espèce de l'agent, mais quant à son mode d'action. En effet, les qualités sensibles meuvent le sens corporellement et en sa situation. Aussi les meuvent-ils différemment selon qu'ils sont en un corps plus grand ou plus petit, et selon qu'ils sont en une situation différente, proche ou éloignée, la même ou une autre. Et c'est de cette façon que les sensibles communs font une différence quant à l'immutation des sens. Il est manifeste, en effet, que c'est selon tous les cinq que la grandeur ou la situation font une différence. Mais comme elles ne se rapportent pas au sens comme les espèces de leurs agents, les puissances sensibles ne se différencient pas en rapport à eux, mais restent communes à plusieurs sens.

#395. — On a vu, donc, comment on parle de sensibles par soi, et communs, et propres; il reste à voir pour quelle raison une chose se dit sensible par accident. Pour qu'une chose soit sensible par accident, doit-on donc savoir, il est requis en premier qu'elle appartienne par accident à ce qui est par soi sensible, comme il appartient par accident au blanc d'être un homme, et qu'il lui appartienne par accident d'être doux. Il est requis en second qu'elle soit saisie par le sujet sentant: si en effet une chose appartenait par accident à un sensible mais échappait au sujet sentant, on ne lui attribuerait pas d'être sentie par accident. Il faut donc qu'elle soit connue par soi par une autre puissance cognitive du sujet sentant. Et cela, certes, c'est ou bien un autre sens, ou bien l'intelligence, ou bien la puissance cogitative, ou bien la puissance estimative. Je dis, bien sûr, un autre sens; par exemple, pouvons-nous dire, le doux est visible par accident en tant que le doux s'attribue par accident au blanc, qui se saisit par la vue, et que lui-même se connaît par un autre sens, à savoir, par le goût<sup>332</sup>.

#396. — Cependant, à parler proprement, cela n'est pas universellement sensible par accident, mais visible par accident, et sensible par soi. Cela donc qui ne se connaît pas par le sens propre, s'il s'agit de quelque chose d'universel, se saisit par l'intelligence; cependant, ce n'est pas tout ce qui peut se saisir par l'intelligence dans la chose sentie<sup>333</sup> qu'on peut dire sensible par accident, mais seulement ce qu'on saisit avec l'intelligence dès que se présente la chose sentie. Par exemple, tout de suite en voyant quelqu'un parler, ou se mouvoir, on saisit par l'intelligence sa vie, de sorte qu'on peut dire qu'on le voit vivre.

Par ailleurs, on le saisit dans le singulier, si, par exemple, en voyant un objet coloré, on perçoit tel homme ou tel animal; toutefois, pareille saisie se fait chez l'homme avec sa puissance cogitative, que l'on appelle aussi raison particulière, du fait qu'elle recueille les intentions individuelles comme la raison universelle recueille les notions universelles.

#397. — Néanmoins, cette puissance se trouve dans la partie sensitive; c'est que la puissance sensitive, à son plus haut niveau, participe en quelque chose de la puissance intellectuelle, chez l'homme, en qui le sens s'unit à l'intelligence. Chez l'animal irrationnel, par contre, la saisie de l'intention individuelle se fait par l'estimative naturelle, selon laquelle la brebis reconnaît son petit, ou autre chose de pareil, avec l'ouïe ou la vue.

#398. — C'est cependant de façon différente que se comportent à ce sujet la cogitative et l'estimative. En effet, la cogitative saisit l'individu comme rangé sous une nature commune. Et cela lui est possible pour autant qu'elle est unie à la puissance intellectuelle dans le même sujet; aussi connaît-elle tel homme pour autant que c'est tel homme, tel bois pour autant que c'est tel bois. L'estimative, quant à elle, ne saisit pas un individu selon qu'il se range sous une nature commune, mais

<sup>331</sup>Léonine: *speciem agentis*. Marietti: *speciem agentem*.

<sup>332</sup>Léonine: *quod apprehenditur visu, per se autem dulce apprehenditur gustu*. Marietti: *quod apprehenditur visu, et ipsum dulce per se cognoscitur ab slio sensu, scilicet a gustu*.

<sup>333</sup>Léonine: *in re sensata*. Marietti: *in re sensibili*.

seulement selon qu'il est le terme ou le principe d'une action ou d'une affection. Par exemple, la brebis connaît tel agneau non pas en tant qu'il est tel agneau, mais en tant qu'il est allaitable par elle; et telle herbe, en tant qu'elle est sa nourriture. Aussi les individus auxquels ne s'étend pas son action ou son affection, elle ne les saisit d'aucune manière par son estimative naturelle. En effet, l'estimative naturelle est donnée aux animaux pour qu'ils s'ordonnent grâce à elle dans leurs actions propres, ou dans leurs passions, pour les rechercher ou les éviter.

### Chapitre 7 (418a26-418b26)

418a26 Ce sur quoi porte la vue, c'est le visible. Or le visible, c'est à la fois la couleur et autre chose, qu'il y a lieu de désigner avec une définition, mais qui reste sans nom. Ce que nous voulons dire deviendra évident en poursuivant.

418a29 Car le visible, c'est la couleur. Le visible par soi, c'est-à-dire. Et *par soi*, dis-je, non pas par sa définition<sup>334</sup>, mais parce qu'elle possède en elle-même la cause de sa visibilité. Toute couleur est capable de mouvoir le transparent en acte, et c'est cela sa nature. C'est pourquoi justement la couleur n'est pas visible sans lumière, et c'est dans la lumière que se voit la couleur de chaque chose. Aussi est-ce d'abord de la lumière qu'on doit dire ce qu'elle est.

418b4 Il y a assurément du transparent. J'appelle transparent ce qui est visible sans être visible par soi, à strictement parler, mais grâce à la couleur d'autre chose. Tels sont l'air, l'eau et un grand nombre de solides. Ce n'est pas en effet en tant qu'eau ni en tant qu'air qu'ils sont transparents, mais parce qu'une même nature se retrouve en ces deux-là, et aussi dans le corps éternel supérieur.

418b9 Quant à la lumière, c'en est l'acte, l'acte du transparent en tant que transparent. Néanmoins, l'obscurité aussi se trouve en puissance en lui. La lumière, en somme, constitue comme la couleur du transparent, quand le transparent est finalisé comme tel, par le feu, ou par semblable élément, le corps supérieur, par exemple, car il y a en lui une même propriété.

418b13 Ce qu'est le transparent, donc, on l'a dit. Et aussi ce qu'est la lumière : elle n'est ni du feu, ni un corps, de toute manière, ni l'émanation d'aucun corps, car alors aussi elle serait un corps, mais la présence dans le transparent du feu ou de pareil élément.

418b17 C'est que deux corps ne peuvent pas se trouver ensemble dans le même lieu.

418b18 La lumière, on l'admet, est le contraire de l'obscurité. Or l'obscurité est pour le transparent la privation de pareil habitus. Il est évident, en conséquence, que c'est la présence de celui-ci qui constitue la lumière.

418b20 Empédocle, ou qui que ce soit d'autre, n'a pas raison non plus, en affirmant que la lumière prendrait un temps pour se transporter et s'étendre<sup>335</sup> entre la terre et la périphérie, mais à notre insu. Cela s'oppose à la fois à l'évidence de la raison et aux faits d'expérience. Cela pourrait nous échapper sur une petite distance, mais que cela nous échappe du levant au couchant, c'est beaucoup trop demander.

### Leçon 14

#399. — Le Philosophe vient de distinguer les sensibles des sensibles communs, ainsi que des sensibles par accident. Il traite ici des sensibles propres, en rapport à chaque sens : en premier, du sensible propre de la vue ; en second (419b4), du sensible propre de l'ouïe ; en troisième (421a7), du sensible propre de l'odorat ; en quatrième (422a8), du sensible propre du goût ; en cinquième (422b17), du sensible propre du toucher. Sur le premier point, il en développe deux autres : en premier, il traite de l'objet visible ; en second (419a7), il montre comment le visible se voit. Sur le

<sup>334</sup> οὐ τῷ λόγῳ. La couleur n'est pas visible par soi par sa définition, c'est-à-dire parce que *visible* entrerait dans sa définition.

<sup>335</sup> «Ὡς φερομένου καὶ τεινομένου ποτέ.» Ποτέ est le mot clé de l'argument incriminé. Pour contrer l'objection de l'impossibilité du déplacement instantané du corps lumineux, Empédocle prétend que ce déplacement prend un temps, mais que nous ne le sentons pas. Oublier de le traduire, comme Vernier, efface l'argument; le traduire par *en un moment* ou par *à un moment donné*, comme Bodéüs et Barbotin, fait contre-sens.

premier point, il en développe deux autres : en premier, il manifeste ce qu'est l'objet visible, et divise le visible en deux ; en second (418a29), il traite des deux visibles.

Comme on l'a dit (#384-385), commence-t-il, les sensibles propres sont les objets que chaque sens perçoit proprement ; par conséquent, le sensible dont la vue est proprement perceptive, voilà ce qu'est le visible. Mais sous le visible, on comprend deux objets : le visible, c'est à la fois la couleur et autre chose, que l'on peut désigner par une définition<sup>336</sup>, mais à quoi aucun nom propre n'a été donné. Ce visible, c'est ce qui se voit de nuit<sup>337</sup>, comme, par exemple, les vers luisants<sup>338</sup>, les agarics<sup>339</sup>, et autres pareilles choses. Ce second objet nous deviendra manifeste, dans le courant du traité (#429-430), une fois entrés dans la connaissance du visible, sur la base de la connaissance de la couleur, plus manifestement visible.

#400. — Ensuite (418a29), il traite des deux visibles : en premier, de la couleur ; en second (419a1), du visible qu'il a dit être resté sans nom. Sur le premier point, il en développe deux autres : en premier, il montre comment la couleur se rapporte à ce qui est visible ; en second (418b4), il traite de ce que requiert la vision de la couleur.

La couleur étant une espèce d'objet visible, commence-t-il, être visible lui convient par soi. Et de fait, la couleur est visible<sup>340</sup> du fait même d'être couleur.

#401. — *Par soi*, par ailleurs, se dit de deux manières. D'une manière, on appelle *proposition par soi* celle dont l'attribut entre dans la définition du sujet ; par exemple : l'homme est un animal. L'animal, en effet, entre dans la définition de l'homme. Puisque, ensuite, ce qui entre dans la définition d'une chose est d'une certaine manière sa cause, on dit que, pour ce qui est par soi de cette manière<sup>341</sup>, les attributs sont la cause du sujet. De l'autre manière, on appelle *proposition par soi* celle dont, inversement, le sujet se met dans la définition de l'attribut ; par exemple, si on dit que le nez est camus, ou que le nombre est pair. En effet, le camus n'est rien d'autre qu'un nez courbe, et le pair rien d'autre qu'un nombre qui a une moitié. Là, le sujet est la cause de l'attribut.

#402. — On doit comprendre que la couleur est visible par soi de cette seconde manière, et non de la première. En effet, la visibilité est une affection de la couleur<sup>342</sup>, comme le camus est une affection du nez. C'est ce qu'on veut dire, quand on dit que la couleur est visible par soi «non en définition», c'est-à-dire non de sorte que le visible se mette dans sa définition, mais qu'elle ait en elle-même la cause pourquoi elle est visible, comme le sujet a en lui-même la cause de son affection propre.

#403. — Cela, il le prouve par le fait que toute couleur meut le transparent en acte. Le transparent, c'est la même chose que le transparent, comme l'air ou l'eau, et la couleur tient de sa propre nature de pouvoir mouvoir le transparent en acte. Or le visible est tel du fait même de mouvoir le transparent en acte. Il s'ensuit que la couleur, par sa propre nature, est visible<sup>343</sup>. Parce que, néanmoins, le transparent ne devient en acte que grâce à la lumière, il s'ensuit que la couleur n'est pas visible sans lumière. C'est pourquoi, avant de montrer de quelle manière elle se voit, on doit parler de la lumière.

#404. — Ensuite (418b4), il traite de ce sans quoi la couleur ne peut se voir : du transparent et de la lumière. Cela se divise en trois parties : en premier, il montre ce qu'est le transparent ; en second

<sup>336</sup> Léonine: *ratione*. Marietti: *oratione*.

<sup>337</sup> Ce que nous appelons *phosphorescent*, en dérivant cet adjectif du mot grec φωσφόρος, *porteur de lumière*, appliqué entre autres à l'étoile du matin.

<sup>338</sup> *Noctilucae*.

<sup>339</sup> *Putredines quercuum*, les pourritures de chêne. Certains champignons poussant sur le chêne étaient perçus comme la putréfaction du chêne. Pline, cité par Gauthier, dit : «Les arbres des Gaules sur lesquels poussent des glands portent surtout l'agaric. C'est un champignon blanc, odorant, contrepoison efficace, naissant sur les arbres les plus élevés, luisant la nuit.»

<sup>340</sup> Léonine: *visibilis*. Marietti: *visibilis per se*

<sup>341</sup> Léonine: *in his quae sic per se*. Marietti: *in his quae sunt per se*.

<sup>342</sup> Léonine: *passio coloris*. Marietti: *passio*.

<sup>343</sup> Léonine: *visibile*. Marietti: *visibilis*.



(418b9), il traite de la lumière, qui est son acte ; en troisième (418b26), il montre comment le transparent est susceptible de couleur.

Par sa nature, commence-t-il, la couleur affecte le transparent ; le transparent est donc nécessairement quelque chose. Le transparent, c'est ce qui n'a pas de couleur propre qui ferait qu'on puisse le voir en lui-même, mais qui peut recevoir la couleur d'autre chose, qui le rend visible de quelque manière. Sont ainsi transparents, par exemple, l'air, et l'eau, et bien des corps solides, comme certaines pierres, et le verre. Cependant, les autres accidents liés aux éléments et aux corps faits d'éléments, comme le chaud et le froid, et le lourd et le léger, et autres pareilles qualités, s'y attachent en raison de la nature des éléments. Le transparent, par contre, ne s'attribue pas aux choses qui précèdent en raison de leur nature d'air, ou d'eau, en tant que tels ; il suit plutôt une nature commune non seulement à l'air et à l'eau, qui sont des corps corruptibles, mais aussi au corps céleste, qui est perpétuel et incorruptible. Manifestement, en effet, certains corps célestes sont transparents. Car nous ne pourrions pas voir les étoiles fixes qui sont dans la huitième sphère, si les sphères inférieures des planètes n'étaient pas *diaphanes*, c'est-à-dire transparentes. Manifestement donc, le transparent n'est pas une propriété qui suit la nature de l'air ou de l'eau ; c'est à une nature plus commune qu'il faut demander la cause de cette propriété qu'est la transparence, ainsi qu'il apparaîtra par après (#421).

#405. — Ensuite (418b9), il montre ce qu'est la lumière : en premier, il manifeste la vérité ; en second (418b13), il exclut une erreur.

La lumière, commence-t-il, est l'acte du transparent en tant que transparent. Manifestement<sup>344</sup>, ni l'air ni l'eau ni autre chose de la sorte n'est transparent en acte à moins d'être illuminé. Toutefois, le transparent est par soi en puissance en rapport à la fois à la lumière et à l'obscurité, qui sont la privation de lumière, comme la matière première est en puissance en rapport à la fois à la forme et à la privation. Par ailleurs, la lumière se rapporte au transparent de la manière dont la couleur se rapporte au corps fini, parce que l'un et l'autre sont l'acte et la forme susceptibles d'elles. Pour cette raison, dit-il, la lumière est comme une couleur du transparent, selon laquelle le transparent est rendu transparent en acte par un corps lumineux, que ce soit du feu ou autre chose ou un corps céleste. En effet, être lumineux en acte et capable d'illuminer est commun au feu et au corps céleste, comme être transparent est commun à l'air et à l'eau, et au corps céleste.

#406. — Ensuite (418b13), il exclut une fausse opinion sur la lumière. À ce propos, il développe deux points : en premier, il montre que la lumière n'est pas un corps ; en second (418b20), il infirme une solution à un raisonnement par lequel on peut prouver que la lumière n'est pas un corps. Sur le premier point, il en développe trois autres. En premier, il propose son intention : lorsque, dit-il, on a défini le transparent et la lumière, on a manifesté que la lumière n'est pas du feu, comme certains le soutenaient, qui admettaient trois espèces de feu : le charbon, la flamme et la lumière ; qu'elle n'est pas du tout un autre corps non plus ; qu'elle n'est pas enfin autre chose issu d'un corps, à la manière dont Démocrite soutenait que la lumière se constitue de parcelles détachées de corps lumineux<sup>345</sup> : des atomes. En effet, s'il s'agissait de parcelles détachées d'un corps, il s'ensuivrait que ce serait un corps<sup>346</sup>, et alors la lumière ne serait rien d'autre que la présence du feu ou d'un corps de la sorte dans le transparent. Il n'y a donc aucune différence à dire que la lumière est un corps, ou<sup>347</sup> qu'elle est détachée d'un corps.

#407. — En second (418b17), il prouve ce qu'il vient de proposer, avec un raisonnement qui va comme suit : il est impossible d'avoir deux corps ensemble ; si donc la lumière est un corps, il est impossible d'avoir ensemble la lumière et un corps transparent. Cependant, cette conclusion est fautive ; la lumière, donc, n'est pas un corps.

#408. — En troisième (418b18), il prouve qu'on a ensemble la lumière et le transparent. En effet, les contraires ont le même sujet. Or la lumière et l'obscurité sont des contraires, de la manière dont privation et habitus sont une espèce de contrariété, comme il est dit, *Métaphysique*, X, 4. Or

<sup>344</sup> Léonine: *manifestum est*. Marietti: *manifestatum est enim*.

<sup>345</sup> Léonine: *a corporibus lucidis*. Marietti: *a corporis lucidis*.

<sup>346</sup> Léonine: *aliquid corpus*. Marietti: *corpora vel aliquid corpus*.

<sup>347</sup> Léonine: *et*. Marietti: *aut*.

manifestement, l'obscurité est pour le transparent<sup>348</sup> la privation de cette espèce d'habitus qu'est la lumière. Donc, la présence même de l'habitus mentionné, la lumière, est lumière. On a donc ensemble la lumière et le transparent.

#409. — Ensuite (418b20), il infirme une réponse à un raisonnement qui peut s'opposer à qui prétend que la lumière est un corps. En effet, on peut former l'objection qui suit : si la lumière est un corps, l'illumination est nécessairement le mouvement local de la lumière qui vient s'ajouter au transparent<sup>349</sup> ; or aucun mouvement local d'aucun corps ne peut être subit ou instantané ; donc, l'illumination ne se fait pas subitement mais successivement.

#410. — Nous observons le contraire, car à l'instant même où le corps lumineux se présente, tout le transparent s'illumine à la fois, et non pas une partie après une autre. Ni Empédocle, donc, ni personne d'autre n'a parlé correctement, en prétendant que la lumière est soumise au mouvement local, en tant que corps, et s'étend successivement dans l'espace intermédiaire entre la terre et son contenant, à savoir, le ciel, mais que cette succession nous échappe et que c'est seulement en apparence que tout s'illumine ensemble et subitement.

#411. — En effet, cela va contre la vérité, qui peut se percevoir avec la raison, car, pour l'illumination du transparent, rien n'est requis sauf une opposition directe, sans obstacle intermédiaire, d'un corps illuminant à un corps illuminable.

#412. — En outre, cela va contre les apparences. En effet, on pourrait dire que la succession du mouvement local nous échappe sur un petit espace<sup>350</sup>, mais qu'elle nous échappe dans le mouvement de la lumière de l'orient jusqu'à l'occident de notre horizon, c'est l'objet d'une demande trop grosse, fort difficile sinon tout à fait impossible à concéder.

#413. — En outre, comme il s'agit ici de la nature de la lumière, de celle du transparent et de la nécessité de la lumière pour voir, on doit tenir compte des trois. Sur la nature de la lumière, donc, différents auteurs ont soutenu différentes opinions. Certains, par exemple, ont pensé que la lumière est un corps, comme il est dit dans le texte. Ils y ont été portés par certaines expressions dont nous usons quand nous parlons de la lumière : nous avons l'habitude de dire que son rayon traverse l'air, qu'il se reflète, que les rayons se coupent, toutes choses qui appartiennent aux corps<sup>351</sup>, à ce qu'il semble.

#414. — Mais cette opinion ne peut tenir, en raison des raisonnements qu'Aristote apporte dans le texte, et de plusieurs autres qu'il serait facile d'ajouter. En effet, il ne serait pas facile de justifier comment un corps de la sorte se multiplierait tout d'un coup par toute l'hémisphère, ou s'engendrerait, ou se corromprait ; comment aussi la seule opposition d'un corps opaque serait la cause de la corruption de ce corps dans une partie du transparent. Par ailleurs, parler de mouvement ou de réflexion de la lumière, cela se fait métaphoriquement. Par exemple, nous pourrions aussi dire que la chaleur progresse, quand des corps se réchauffent encore, ou qu'elle se réfléchit, quand elle rencontre un obstacle.

#415. — D'autres, par contre, ont soutenu que la lumière a une nature spirituelle, en tirant argument de ce que nous usons du nom de *lumière* en matière intellectuelle. Car nous disons qu'il y a une lumière intelligible dans les substances intellectuelles. Mais cela aussi est impossible.

#416. — Il est impossible, en effet, qu'une nature spirituelle et intelligible tombe sous l'appréhension du sens. Comme celui-ci est une puissance corporelle, il n'est apte à connaître que des objets corporelles. Si quelqu'un prétend, par ailleurs, que la lumière spirituelle est autre chose que ce que le sens perçoit, on ne devra pas discuter avec lui, du moment qu'il concède que la lumière que la vue perçoit n'a pas une nature spirituelle. En effet, rien n'empêche qu'un nom soit imposé à plusieurs choses, aussi différentes qu'elles soient.

<sup>348</sup> Léonine: *ex diaphano*. Marietti: *in diaphano*.

<sup>349</sup> Léonine: *advenientis in diaphanum*. Marietti: *deveniens in diaphanum*.

<sup>350</sup> Léonine: *in parvo spatio*. Marietti: *parvo spatio*.

<sup>351</sup> Léonine: *corporum*. Marietti: *corporis*.

#417. — Ensuite, user de la lumière et de ce qui concerne la vue dans les choses intellectuelles est rendu possible par la noblesse du sens de la vue, le plus spirituel et le plus subtil de tous les sens. Cela appert de deux choses. En premier, certes, de son objet. En effet, les choses tombent sous la vue selon les propriétés dans lesquelles les corps inférieurs communiquent avec les corps célestes. Par contre, le toucher est perceptif de propriétés qui sont propres aux éléments : le chaud, le froid et d'autres semblables ; le goût et l'odorat sont perceptifs de propriétés qui concernent des corps mixtes selon une proportion différente du mélange du chaud et du froid, de l'humide et du sec. Le son, par ailleurs, est causé par le mouvement local, qui est aussi commun aux corps célestes et inférieurs ; cependant, l'espèce de mouvement qui cause le son ne concerne pas les corps célestes, dans la pensée d'Aristote. Aussi, de par la nature même de l'objet, il appert que la vue est le plus haut des sens, que l'ouïe lui est prochaine, mais que les autres sens en sont plus éloignés.

#418. — En second, c'est par la manière dont il est affecté qu'il appert que le sens de la vue est plus spirituel. En effet, en aucun autre sens il n'y a d'affection spirituelle sans affection physique. Je parle d'*affection physique* dans la mesure où la qualité est reçue en son être physique chez celui qui en est affecté, comme quand on se refroidit ou se réchauffe ou se déplace. Par contre, une affection spirituelle consiste à ce que l'espèce soit reçue dans l'organe du sens ou dans le milieu sous forme intentionnelle, et non sous forme physique. En effet, l'espèce sensible<sup>352</sup> ne se reçoit pas dans le sens selon l'être qu'elle a dans la chose sensible. Cependant, dans le toucher, appert-il, et dans le goût, qui est une espèce de toucher, il se fait une altération physique. En effet, une chose se réchauffe et se refroidit par le contact du chaud et du froid, et il ne se fait pas seulement une affection spirituelle. Pareillement, par ailleurs, l'affection de l'odeur implique une évaporation de fumée, et celle du son implique un mouvement local. Dans l'affection de la vue, par contre, il y a seulement l'affection spirituelle. Aussi appert-il que la vue, parmi tous les sens, est le plus spirituel, et après elle l'ouïe. Pour cela, ces deux sens sont les plus spirituels, et les seuls pour enseigner. Nous utilisons ce qui les concerne en matière intellectuelle, et principalement de ce qui concerne la vue.

#419. — D'autres encore ont dit que la lumière n'est que l'évidence de la couleur. Mais cela est manifestement faux pour ce qui luit de nuit, et dont pourtant la couleur reste cachée.

#420. — D'autres encore ont dit que la lumière est la forme substantielle du soleil, et que la lumière issue de sa source<sup>353</sup> a un être intentionnel, comme l'espèce des couleurs dans l'air. L'une et l'autre opinions sont fausses. La première, certes, parce qu'aucune forme substantielle n'est par soi sensible ; elle est seulement compréhensible pour l'intelligence. Et si on dit que ce qui se voit dans le soleil n'est pas sa lumière, mais sa splendeur, il n'y a pas à discuter du nom, du moment que ce que nous appelons lumière, à savoir, ce que saisit la vue, n'est pas une forme substantielle. La seconde opinion est fausse aussi, parce que ce qui a seulement un être intentionnel ne produit pas de transformation physique. Or les rayons des corps célestes transforment toute la nature inférieure. Aussi disons-nous que de même que les corps élémentaires ont des qualités actives avec lesquelles ils agissent, de même la lumière est une qualité active du corps céleste avec laquelle il agit et elle se range dans la troisième espèce de la qualité, comme aussi la chaleur.

#421. — Elle comporte cependant cette différence avec la chaleur que la lumière est la qualité d'un premier corps qui altère, lequel n'a pas de contraire. Aussi, la lumière non plus n'a pas de contraire, tandis qu'il y a un contraire pour la chaleur. Parce qu'il n'y a non plus aucun contraire pour la lumière, il ne peut non plus y avoir de disposition contraire dans le sujet qui en est susceptible. Pour cette raison encore, ce qui en est affecté, à savoir, le transparent, est toujours dans la disposition ultime à la forme. Pour cela, il s'illumine tout d'un coup, tandis que le sujet susceptible de réchauffement ne se réchauffe pas tout d'un coup. C'est donc la participation elle-même ou l'effet de la source de lumière dans le transparent que l'on appelle lumière. Si cela se fait en ligne droite avec le corps lumineux, on parle de rayon, tandis que si, par contre, cela vient de la réflexion du rayon vers le corps lumineux, on parle de splendeur. Mais la lumière est commune à tout effet de la source de lumière dans le transparent.

<sup>352</sup> Léonine: *species*. Marietti: *species sensibilis*.

<sup>353</sup> *Lumen defluens a luce*.

#422. — Maintenant que l'on a fait ces distinctions à propos de la nature de la lumière, la raison apparaît facilement pourquoi certains corps sont lumineux en acte : certains sont transparents, certains sont opaques. En effet, comme la source de lumière est la qualité du premier altérant, qui est le plus parfait et formel parmi les corps, les corps qui sont les plus formels et nobles<sup>354</sup> sont lumineux en acte ; et ceux qui leur sont proches sont réceptifs de la lumière, comme les transparents ; mais ceux qui sont les plus matériels et ni n'ont la lumière dans leur nature, ni ne sont réceptifs de la lumière, sont opaques. Cela appert dans les éléments mêmes. En effet, le feu a sa source de lumière dans sa nature, bien que sa source de lumière ne nous apparaisse que dans une nature étrangère, à cause de sa densité. L'air, par ailleurs, et l'eau, qui sont moins formels, sont transparents. Enfin, la terre, qui est la plus matérielle, est opaque.

#423. — Pour le troisième point, certains, doit-on savoir, ont dit que la lumière est nécessaire pour voir, du côté de la couleur même. En effet, ils disent que la couleur n'a pas la puissance d'affecter le transparent, sauf par la lumière. Ils en donnent<sup>355</sup> comme signe que ce qui est dans l'obscurité voit ce qui est dans la lumière, mais qu'il n'en va pas inversement. Ils donnent comme raison à cela que, comme la vue est une, le visible ne doit comporter qu'une définition. Ce qui n'aurait pas lieu, si la couleur était par soi visible, et non par la puissance de la lumière, et que la lumière aussi soit visible par soi.

#424. — Mais cela va manifestement contre ce qu'Aristote dit de la couleur, «qu'elle possède en elle-même la cause de sa visibilité». Aussi, dans la pensée d'Aristote, on doit dire que la lumière est nécessaire pour voir, non pas, cependant, du côté de la couleur, du fait qu'elle rendrait les couleurs en acte, alors qu'elles ne seraient qu'en puissance quand elles sont dans l'obscurité, mais du côté du transparent, du fait qu'elle le rend en acte, comme il est dit dans le texte.

#425. — Pour en avoir l'évidence, on doit tenir compte de ce que toute forme, en tant que telle, est principe pour produire quelque chose de semblable à elle. Aussi, la couleur étant une forme, elle peut par soi produire une similitude d'elle-même dans le milieu. Il y a cependant, doit-on savoir, une différence entre puissance parfaite et imparfaite. En effet, la forme de la puissance parfaite peut, en agissant, non seulement induire sa similitude en ce qui est susceptible de la recevoir<sup>356</sup>, mais aussi disposer celui qu'elle affecte pour qu'il en soit un récepteur approprié. Cela ne peut certes pas avoir lieu si elle appartient à une puissance imparfaite. On doit donc dire que la puissance de la couleur est imparfaite dans son action, en rapport à la puissance de la lumière. En effet, la couleur n'est rien d'autre qu'une source quelconque de lumière d'une certaine manière obscurcie par le mélange avec un corps opaque. Aussi, elle n'a pas la puissance de rendre le milieu dans la disposition où il deviendrait susceptible de couleur, ce que par contre la source pure de lumière peut faire.

#426. — De là il appert aussi que, comme la source de lumière est d'une certaine manière la substance de la couleur, c'est à la même nature que se réduit tout visible, et la couleur n'a pas à devenir visible en acte par l'action d'une lumière extrinsèque. Par ailleurs, voir en étant dans l'obscurité les couleurs illuminées est rendu possible du fait que le milieu lui-même se trouve illuminé assez pour l'affection de la vue<sup>357</sup>.

## Chapitre 7 (418b26-419b4)

418b26 Ce qui est susceptible de couleur, c'est l'incolore, et de son, c'est l'insonore. L'incolore, c'est le transparent, l'invisible, ou ce qui se voit à peine, comme l'obscur, à ce qu'il semble. Le transparent est de la sorte, quoique non pas quand il est finalisé comme transparent, mais quand il l'est en puissance. C'est en effet la même nature qui est tantôt obscurité, tantôt lumière.

419a1 Cependant, ce n'est pas tout visible qui l'est dans la lumière, mais seulement la couleur propre de chaque chose. Certaines choses, en effet, ne se voient pas dans la lumière, alors qu'elles

<sup>354</sup> *Mobiles*. On doit lire *nobiles*.

<sup>355</sup> Léonine: *dant*. Marietti: *dicunt*.

<sup>356</sup> Léonine: *in susceptibili*. Marietti: *in suo susceptibili*.

<sup>357</sup> Léonine: *visus*. Marietti: *ipsius*.

provoquent une sensation dans l'obscurité, comme, par exemple, celles qui nous apparaissent ignées et qui brillent, bien qu'elles soient privées d'un nom commun : l'agaric, la corne, les têtes des poissons, leurs écailles, leurs yeux. On ne voit pourtant la couleur propre d'aucune de ces choses ; pourquoi alors les voit-on, elles, voilà une autre question.

419a7 Avec tout cela, il est manifeste maintenant que ce que l'on voit dans la lumière, c'est la couleur. C'est pourquoi on ne la voit pas sans lumière. Pour la couleur, en effet, ce devait être son essence, de pouvoir affecter le transparent en acte ; or la finalisation du transparent, c'est la lumière. En voici un signe manifeste : si l'on met l'objet de couleur sur la vue même, on ne le verra pas. La couleur doit donc affecter le transparent, l'air par exemple, et c'est par lui assurément que l'organe sensoriel en contact avec lui se trouve affecté.

419a15 Démocrite, en effet, n'exprime pas bien la réalité, quand il pense que si le milieu devient vide, on verrait avec exactitude même une fourmi qui serait dans le ciel. Car voilà qui est impossible, puisque c'est pour autant que l'organe sensoriel subit une affection qu'il se produit qu'on en vient à voir. Or la couleur que l'on voit ne peut pas faire cela par elle-même. Il reste, certes, que ce soit par l'entremise du milieu, de sorte qu'il y a nécessairement un milieu est. Qu'il devienne vide, alors, ne fera pas qu'on voie avec exactitude, mais qu'on ne voie rien du tout. Voilà donc pourquoi c'est nécessairement dans la lumière qu'on voit la couleur.

419a23 Le feu, lui, est visible dans les deux cas, à la fois dans l'obscurité et dans la lumière, et cela nécessairement, puisque c'est par lui que le transparent devient transparent<sup>358</sup>.

419a25 Le même raisonnement vaut aussi pour le son et pour l'odeur: ni l'un ni l'autre, en effet, ne produit la sensation s'il touche l'organe sensoriel. Plutôt, par l'odeur et le son, c'est le milieu qui est affecté, puis c'est par ce dernier que chacun des organes sensoriels l'est ensuite. Par contre, si on met sur l'organe même l'objet sonore ou odorant, il ne se produira aucune sensation. Pour le toucher et le goût, il en va pareillement, mais cela ne paraît pas. Pour quelle raison, cela deviendra évident par la suite.

419a32 Le milieu, pour les sons, c'est l'air, mais pour l'odeur, il reste sans nom. C'est de fait une affection commune à l'air et à l'eau. Comme le transparent pour la couleur, il y a de même pour ce qui a odeur quelque chose qui appartient à ces deux milieux. À ce qu'il semble, en effet, même les animaux aquatiques possèdent le sens de l'odorat. Par ailleurs, l'homme, et tous les animaux terrestres qui respirent ne peuvent percevoir les odeurs sans respirer. La cause en aussi sera fournie plus loin.

## Leçon 15

#427. — Le Philosophe vient de montrer (#399-426) ce que sont la couleur, le transparent et la lumière. Il montre ici comment le transparent se rapporte aux couleurs. Il est manifeste, à partir de ce qui précède, que le transparent est susceptible de couleur; la couleur, en effet, affecte le transparent, comme on l'a dit plus haut (#423-426). Or ce qui est susceptible de couleur ne doit pas avoir de couleur, de la façon dont ce qui est susceptible de son ne doit pas avoir de son. En effet, rien ne reçoit ce qu'il a déjà; et ainsi, il appert que le transparent ne doit pas avoir de couleur.

#428. — Comme, par ailleurs, les corps sont visibles par leurs couleurs, il s'ensuit que le transparent est invisible en lui-même. Puisqu'en outre c'est la même puissance qui connaît les opposés, il s'ensuit que la vision, qui connaît la lumière, connaît aussi l'obscurité. Donc, bien que le transparent, en lui-même, manque de la couleur et de la lumière dont il est susceptible et par suite n'est pas visible en lui-même de la manière dont sont visibles les objets lumineux et colorés, on peut cependant le dire visible de la manière dont on voit l'objet obscur, qu'on voit à peine. Le transparent est donc de la sorte, c'est-à-dire obscur, lorsqu'il n'est pas en acte mais en puissance seulement transparent. En effet, c'est la même nature qui est sujette tantôt à l'obscurité, tantôt à la lumière. Ainsi, le transparent privé de la lumière, ce qui est le cas tant qu'il n'est qu'en puissance transparent, doit être obscur.

---

<sup>358</sup> Δι' αφοραύεος. Moerbeke traduit *lucidum, lumineux*. Le sens n'en est pas affecté, puisque c'est quand le transparent devient lumineux qu'il devient vraiment transparent.

#429. — Ensuite (419a1), puisqu'on a déjà traité de la couleur, que l'on voit dans la lumière, il traite de l'autre visible qu'il a présenté plus haut (#399) comme sans nom. Tous les visibles, dit-il, ne le sont pas dans la lumière ; c'est seulement la couleur propre de chaque corps qui est visible dans la lumière. En effet, il y a des objets qu'on ne voit pas dans la lumière, mais dans l'obscurité : il y en a, par exemple, qui<sup>359</sup> paraissent ignés et lumineux dans l'obscurité. Ils sont nombreux, mais n'ont pas de nom commun. Il y a, par exemple, les agarics, la corne de certains animaux, la tête de certains poissons, les écailles et les yeux de certains animaux. Mais bien que ces objets se voient dans l'obscurité, on ne voit néanmoins dans l'obscurité la couleur d'aucun d'entre eux. Donc, ces objets se voient dans l'obscurité et dans la lumière, mais dans l'obscurité comme lumineux, dans la lumière comme colorés.

#430. — Cependant, pourquoi voit-on ainsi dans l'obscurité des objets lumineux, c'est pour une autre raison. Il n'en fait pas état ici, sauf comme par accident, pour comparer le visible avec la lumière. Mais la raison de leur visibilité dans l'obscurité paraît être la suivante: dans leur composition, ils ont quelque chose de la lumière, pour autant que les caractères lumineux du feu et transparent de l'air et de l'eau ne sont pas totalement enveloppés en eux par le caractère opaque de la terre. Toutefois, comme ils ont peu de la lumière, leur caractère lumineux reste caché, en présence d'une lumière plus grande. Aussi, on ne les voit pas dans la lumière comme lumineux, mais comme colorés seulement. Par ailleurs, leur caractère lumineux, en raison de sa faiblesse, ne peut réduire parfaitement le transparent en acte, en ce qu'il est de nature à être affecté par la couleur; aussi, sous leur lumière, ni leur couleur, ni celle des autres ne se voit, mais seulement leur lumière. La lumière, en effet, comme elle est plus efficace que la couleur pour affecter le transparent, et plus visible, peut se voir avec une affection plus petite du transparent.

#431. — Ensuite (419a7), il montre comment la couleur parvient à la vue. À ce propos, il développe deux points: en premier, il montre qu'il est nécessaire pour cela que la vue soit affectée par la couleur; en second (419a25), il montre une chose semblable, qui est nécessaire dans les autres sensibles. Sur le premier point, il en développe deux autres: en premier, il traite de la vérité; en second (419a15), il exclut une erreur.

Avec ce qui précède (#427-428), commence-t-il, il devient au moins manifeste que ce qui se voit dans la lumière est la couleur, et que sans lumière on ne peut pas voir, car, comme on l'a dit plus haut (#424; 427; 430), il est de la nature de la couleur qu'elle puisse affecter le transparent; or cela, certes, se fait par la lumière, qui est l'acte du transparent; et c'est pourquoi, sans lumière, la couleur ne peut se voir.

#432. — Le signe en est que si on met un corps coloré sur l'organe de la vue, on ne le verra pas, car il n'y aura pas là de transparent en acte que la couleur puisse affecter. En effet, même si la pupille est transparente, elle n'est cependant pas transparente en acte, si on lui superpose un corps coloré. Or la couleur doit affecter un transparent en acte, par exemple l'air ou quelque chose de la sorte; c'est par lui qu'est ensuite affecté la capacité de sentir, c'est-à-dire l'organe de la vue, comme par un corps qui lui est continu. En effet, le corps ne s'affectent pas, s'ils ne se touchent pas.

#433. — Ensuite (419a15), il exclut une erreur. Démocrite, dit-il, ne s'est pas bien exprimé, quand il a été d'opinion que si le milieu était vide, entre la chose qu'on voit et l'œil, on pourrait la voir quelque soit sa petitesse et à quelque distance que ce soit ; une fourmi, par exemple, qui serait dans le ciel. Mais cela est impossible. Il faut en effet, pour qu'on voie quelque chose, que l'organe de la vue soit affecté par le visible. Or, a-t-on montré (#432), il n'est pas affecté par le visible lui-même immédiatement, parce qu'on ne voit pas le visible superposé à l'œil. Il reste donc que l'organe de la vue doit être affecté par le visible moyennant un milieu. Il faut donc un milieu entre le visible et la vue. Or si on a le vide, il n'y a pas de milieu qui puisse affecter et être affecté. Si donc on avait le vide entre les deux, on ne verrait rien du tout.

#434. — Démocrite est tombé dans cette opinion parce qu'il pensait que la raison pour laquelle la distance empêche la vision d'une chose était que le milieu résiste à une affection par le visible. Mais cela est faux. En effet, le transparent ne présente pas de contrariété avec la lumière ou la

---

<sup>359</sup> *Animalia quae*. Le texte d'Aristote ne précise d'aucune façon qu'il s'agisse d'animaux.

couleur ; au contraire, il est immédiatement disposé à les recevoir. Le signe en est que c'est tout d'un coup qu'il se trouve affecté par la lumière ou par la couleur. De fait, la cause pour laquelle la distance empêche la vue est que tout corps est vu comme dans l'angle d'un triangle, ou plutôt d'une pyramide, dont la base se trouve dans la chose qu'on voit, tandis que l'angle se trouve dans l'œil du voyant.

#435. — Quant à cela, il n'y a pas de différence, que la vue se fasse par émission, de sorte que les lignes qui renferment le triangle ou la pyramide constituent des lignes visuelles qui aillent de la vue à la chose vue, ou qu'il en aille inversement, du moment que la vue s'exerce selon cette figure de triangle ou de pyramide. Ainsi, nécessairement, comme la chose vue est plus grande en quantité que la pupille, il faut que ce soit en diminuant proportionnellement que l'affection du visible parvienne jusqu'à la vue. Or il est manifeste que plus les côtés du triangle ou de la pyramide seront longs, avec une base qui reste la même, plus l'angle sera petit; c'est pourquoi plus on voit de loin, plus on voit petit. La distance peut finalement devenir telle qu'on ne voie plus du tout.

#436. — Ensuite (419a23), il montre comment on voit le feu et les corps lumineux. On les voit, dit-il, non seulement dans la lumière, comme colorés, mais aussi dans l'obscurité, comme les objets dont on a parlé plus haut (#342). Cela arrive nécessairement, parce que le feu a tellement de lumière qu'il peut rendre tout à fait en acte le transparent, de sorte qu'on le voie, lui, et autre chose aussi. Sa lumière n'est pas si faible qu'en présence d'une plus grande lumière il devienne obscur, comme il arrive à ces objets dont on a parlé plus haut.

#437. — Ensuite (419a25), il montre qu'il en va pareillement dans les autres sens comme dans la vue. La même raison, dit-il, vaut du son et de l'odeur, que de la couleur. En effet, aucun d'eux n'est senti s'il touche l'organe du sens. Au contraire, ce sont des milieux qui sont affectés par l'odeur et le son, et c'est par ces milieux que les deux organes, à savoir, l'ouïe et l'odorat, le sont eux-mêmes. Par contre, lorsqu'on met un corps odorant ou résonnant sur l'organe du sens, on ne le sent pas. Il en va pareillement pour le toucher et le goût, d'ailleurs, bien que cela ne paraisse pas, pour la raison qu'on donnera plus loin (#507-508; 545).

#438. — Ensuite (419a32), il montre quel milieu intervient dans ces sens. Ce qui est affecté par le son, dit-il, c'est l'air. Le milieu, ensuite, qui est affecté par l'odeur, c'est quelque chose de commun à l'air et à l'eau, de même que tous les deux constituent le milieu affecté par la couleur. Cependant, l'un et l'autre sont affectés par la couleur en ce qu'ils sont transparents, tandis que l'affection commune à l'air et à l'eau qui les dispose à être affectés par l'odeur reste sans nom. Car ils ne sont pas affectés par l'odeur en ce qu'ils sont transparents. Que les deux sont de fait affectés par l'odeur, il le manifeste par le fait que les animaux aquatiques ont le sens de l'odeur, ce qui montre que les eaux sont affectées par l'odeur. L'homme, par ailleurs et les animaux qui marchent et respirent ne sentent pas l'odeur sans respirer ; ainsi manifeste-t-il que l'air sert de milieu pour l'odorat. La cause en sera donnée plus loin (#491-500).

## Chapitre 8 (419b4-34)

419b4 Maintenant, traitons d'abord du son et de l'ouïe. Le son, c'est deux choses : celui qui est en acte et celui en puissance. Car nous disons de certaines choses, comme l'éponge, la laine, qu'elles n'ont pas de son, tandis que d'autres, comme l'airain et tout ce qui est dur et lisse, nous disons qu'elles en ont un, parce qu'elles sont capables de résonner, c'est-à-dire de produire un son en acte dans le milieu entre lui-même et l'ouïe.

419b9 Quant au son qui devient en acte, il est toujours le fait d'une chose à une autre et en une autre, car c'est un choc qui le produit. Voilà pourquoi il est impossible que le son vienne d'une chose qui soit unique, car c'en est une qui frappe, et une autre qui est frappée. En conséquence, ce qui résonne résonne en relation à autre chose. En outre, un choc n'a pas lieu sans translation.

419b13 Mais comme nous l'avons dit, ce n'est pas le choc de n'importe quoi qui produit le son. La laine ne produit aucun son, si on la frappe. Ce sont plutôt le bronze et tout ce qui est lisse et creux. L'airain parce qu'il est lisse, et les objets creux, en raison de la répercussion, car du fait que l'air mis en mouvement ne peut s'échapper, il se produit plusieurs chocs, après le premier.

419b18 En outre, on entend dans l'air, et aussi dans l'eau, mais moins ; ni l'air ni l'eau, toutefois, ne sont propres au son. Cependant, il doit se produire un choc de solides l'un contre l'autre et contre l'air, ce qui se réalise quand l'air supporte le choc et ne se dissipe pas. C'est pourquoi, si on le frappe vite et fort, il résonne: c'est que le mouvement de ce qui frappe doit devancer la dissipation de l'air, comme si l'on voulait frapper un amas ou filet de grains de sable qui se déplacerait vite.

419b25 L'écho, quant à lui, se produit lorsque l'air rebondit comme une sphère sur l'air gardé uni par la cavité qui le renferme et l'empêche de se dissiper.

419b27 Il se produit toujours un écho, à ce qu'il semble, puisqu'il en va du son comme de la lumière. En effet, la lumière se réfléchit toujours — sinon la lumière ne se diffuserait pas partout, et ce serait l'obscurité, où ce n'est pas ensoleillé — mais pas toujours comme sur l'eau, l'airain ou tout autre corps lisse, de sorte que se produit l'ombre, par laquelle nous délimitons la lumière.

## Leçon 16

#439. — Le Philosophe vient de traiter du visible. Il traite ici de l'audible, c'est-à-dire du son. Cela se divise en deux parties: dans la première, il traite communément du son ; dans la seconde (420b5), il traite d'une espèce de son, à savoir, la voix. La première partie se divise en deux autres: dans la première, il traite du son ; dans la seconde (420a26), des différences entre les sons. La première partie se divise en deux autres : dans la première, il traite du son ; dans la seconde (420a19), il soulève une difficulté concernant ce dont il a traité auparavant. La première partie se divise en deux autres: dans la première, il traite de la production du son ; dans la seconde (419b33), de l'affection de l'ouïe par le son. Si, par ailleurs, on demande pourquoi il traite ici de la production du son, puisque plus haut il n'a pas traité de la production de la couleur, mais seulement de l'affection du sens et du milieu par la couleur, la réponse est que la couleur, l'odeur, la saveur et les qualités tangibles ont une existence permanente et fixe dans leur sujet. C'est pourquoi ces qualités, en elles-mêmes et selon qu'elles affectent le sens, demandent des traités différents : traiter de l'un et de l'autre se fait différemment. En conséquence, le Philosophe traite de la production de la couleur, de la saveur et de l'odeur au livre *Du sens et de la sensation*, 3. Ce qui concerne les qualités tangibles occupe le livre *De la génération*, II, 1, et, sous certains aspects, le livre *Des météores*, I, 2. Dans ce livre-ci, néanmoins, il n'entend traiter des sensibles que pour autant qu'ils affectent les sens. Par contre, le son est causé par le mouvement, n'a pas d'existence fixe et stable dans son sujet et consiste en une espèce d'affection. Aristote traite donc ensemble du son en ce qu'il est produit en son espèce et en ce qu'il affecte le sens. La première partie, par ailleurs, se divise en deux autres: dans la première, il traite de la première production du son; dans la seconde (419b25), de la seconde génération du son, qui se fait par réflexion. Sur le premier point, il en développe deux autres: en premier, il montre que le son est tantôt en acte, tantôt en puissance; en second (419b9), il montre comment le son devient en acte.

#440. — Avant de traiter du toucher et du goût, commence-t-il, on doit parler du son et de l'odeur<sup>360</sup>. Du son en premier, toutefois, parce qu'il est plus spirituel, comme on l'a montré plus haut (#417-418). Le son, cependant, se dit de deux manières: on parle en effet de son en acte et de son en puissance : une chose a un son, disons-nous, quand elle résonne en acte et quand elle a la capacité de résonner. Par exemple, nous disons que telle cloche sonne bien, même si elle ne sonne pas en acte. De la même manière, nous disons que certaines choses n'ont pas de son parce qu'elles n'ont pas de capacité de résonner, comme les éponges, et les objets mous de la sorte. Tandis que nous disons que d'autres ont un son, parce qu'elles peuvent sonner, comme l'air, et d'autres objets plans et doux de la sorte. Ainsi donc il appert que le son se dit tantôt selon sa puissance, tantôt selon son acte.

#441. — Que le son se fasse en acte, maintenant, cela relève à la fois du milieu et de l'ouïe. En effet, à tout sensible on attribue de deux manières d'être en acte. D'une manière, quand on le sent en acte ; cela se passe au moment où son espèce est dans le sens ; ainsi le son est en acte selon qu'il est dans l'ouïe. D'une autre manière, selon qu'il a son espèce propre, par laquelle on peut le sentir,

---

<sup>360</sup> *Olfactu*. Lire : *odore*.



pour autant qu'il est dans son sujet. Il y a d'autres sensibles qui deviennent en acte de cette façon, du fait qu'ils soient dans les corps sensibles ; par exemple, la couleur, du fait qu'elle soit dans le corps coloré, l'odeur et la saveur, du fait qu'elles soient dans les corps odorant et savoureux. Mais il n'en va pas pareillement du son, toutefois : dans le corps qui sonne, il n'y a pas de son, sauf en puissance, tandis que dans le milieu, par ailleurs, quand il est affecté du fait que le corps sonnante le frappe, le son devient en acte. C'est pour cette raison qu'on dit que le son en acte appartient au milieu et à l'ouïe, non au sujet susceptible de résonner.

#442. — Ensuite (419b9), il montre comment le son devient en acte. À ce propos, il développe deux points: en premier, il montre combien de choses concourent à ce que le son soit constitué en acte; en second (419b13), il montre quelles elles doivent être.

Pour que le son devienne en acte, commence-t-il, trois choses doivent concourir : il le devient toujours de quelque chose et vers quelque chose et en quelque chose. C'est pourquoi s'il y a une chose seulement, il ne peut se faire de son. La raison en est, ou le signe, que c'est une percussion qui cause le son: il faut donc une chose qui frappe et une autre qui soit frappée. C'est pour cela qu'il dit que «le son est le fait d'une chose à une autre», c'est-à-dire de ce qui frappe à ce qui est frappé. En effet, ce qui produit le son doit toucher une chose; c'est lorsqu'il la touche par son coup que le son est produit. Par ailleurs, le coup de ce qui frappe ne se fait pas sans mouvement local, et le mouvement local ne se fait pas sans milieu. Il reste donc qu'il faut aussi un milieu pour que le son devienne en acte. C'est ce qu'il veut dire (#442), en disant que le son est non seulement d'une chose et à une autre, mais aussi *en* une autre.

#443. — Ensuite (419b13), il montre quelles doivent être ces choses ainsi requises à la production du son : en premier, il montre quelles doivent être celle qui frappe et celle qui est frappée; en second (419b18), quel doit être le milieu.

Comme on l'a dit auparavant (#440), commence-t-il, le son ne se fait pas en frappant n'importe quel corps. On a dit plus haut, en effet, que les poils, les éponges et les corps mous de la sorte n'ont pas de capacité de résonner; aussi ne font-ils aucun son, même si on les frappe. La raison en est que les corps mous cèdent sous le coup de ce qui les frappe; de la sorte, aucun air n'est chassé en les frappant, pour qu'en eux puisse se former un son par le coup de ce qui frappe et la résistance de ce qui est frappé. Par contre, si pareils corps mous sont comprimés jusqu'à ce qu'ils aient une certaine dureté et résistent à l'objet qui les frappe, il s'ensuit un son, mais un son sourd. Le bronze, par contre, et les corps lisses et creux, donnent un son quand on les frappe. En effet, ceux dont la percussion produit le son doivent être durs, pour que l'air soit chassé, car c'est ce rejet qui cause la production du son. Il est aussi requis qu'ils soient lisses, pour que l'air soit uni, comme on le dira plus loin (#451).

#444. — Par ailleurs, les objets creux aussi, quand on les frappe, rendent bien le son, parce qu'ils renferment de l'air à l'intérieur d'eux. Comme ce qui est mû en premier ne peut pas sortir tout de suite, il frappe un autre air, et ainsi par répercussion il se fait plusieurs coups et le son s'en trouve multiplié. C'est pour cela aussi que les objets qui ont dans leur composition de l'air bien disposé sont très sonores, comme l'airain et l'argent. Ceux dans la composition desquels l'air n'entre pas bien, par contre, ne sont pas très sonores, comme le plomb, et autres pareilles choses, qui comportent davantage de vase et de terre.

#445. — Ensuite (419b18), il montre quel est le milieu dans lequel se produit le son. Le milieu, dit-il, dans lequel on entend le son est l'air et l'eau, mais on entend moins bien dans l'eau que dans l'air. Aussi le milieu le plus approprié, tant pour la production que pour l'audition, est l'air. Ensuite, parce qu'au milieu, pour n'importe lequel sens, doivent faire défaut les qualités sensibles par ce sens, de façon qu'il puisse les revêtir toutes, il est manifeste que ni l'air ni l'eau n'ont un son propre, et que, pour qu'un son se produise dans l'air ou dans l'eau, des corps fermes, c'est-à-dire solides, et durs doivent se frapper l'un sur l'autre, et frapper l'air.

#446. — Pour que, maintenant, les solides puissent se frapper simultanément entre eux et contre l'air, et qu'ainsi le son se produise, l'air doit demeurer dans son intégrité, et ne pas se diviser du fait d'être frappé. Aussi, observons-nous, si une chose en touche une autre d'un mouvement lent, cela ne fait pas de son, parce que l'air s'en va et se dissout avant que le contact des corps solides ne s'effectue. Mais si le coup est rapide et fort, alors il se fait du son, parce que pour qu'il se fasse du son, il faut que le mouvement de ce qui frappe prévienne la division de l'air, de sorte que l'air,

encore réuni ou colligé, puisse être frappé, et qu'en lui le son soit produit. Il en va comme lorsqu'une chose se déplace rapidement : elle peut frapper un tas de pierres avant qu'il ne se défasse, ce qu'elle ne peut pas faire, si elle se meut lentement. À cause de cela encore, quand une chose se déplace rapidement dans l'air même, elle fait un son par son mouvement, parce que l'air, encore réuni, tient lieu de chose frappée, et non seulement de milieu.

447. — Ensuite (419b25), il traite de la seconde production du son, qui se fait par réverbération, lequel son on appelle *écho*. En premier, donc, il décrit comment il est produit; en second (419b27), il montre la différence de sa production. Sur le premier point, on doit tenir compte de ce que la production du son dans l'air suit le mouvement de l'air, comme on a dit (#445-446). D'ailleurs, il peut en aller de l'affection de l'air, lors de la production du son, comme de l'affection de l'eau, quand une chose y est projetée. Manifeste, en effet, il se produit des ronds autour de l'eau frappée. Ceux-ci, près du lieu du coup, sont petits, et le mouvement est fort. Mais plus loin, les ronds sont grands, et le mouvement plus faible. Enfin, le mouvement s'évanouit totalement, et les ronds disparaissent. Si toutefois, avant que le mouvement ne cesse, les ronds rencontrent un obstacle, il se forme des ronds en sens contraire; et cela avec d'autant plus de véhémence qu'on est plus près du premier choc.

#448. — De même, doit-on comprendre, lors du choc sur des corps sonnants, l'air se meut en cercle, et le son se diffuse partout. Tout près, certes, les ronds sont plus petits, mais le mouvement plus fort : aussi le son est-il perçu comme plus fort. Mais au loin, les ronds s'agrandissent, le mouvement est plus faible, et le son s'entend plus obscurément. Enfin, tout disparaît. Si cependant, avant que ces espèces de ronds sonores disparaissent, il se fait sur un corps une réverbération de l'air ainsi mû qui porte le son, les ronds repartent en sens contraire et le son se fait ainsi entendre en sens opposé. C'est cela qu'on appelle l'*écho*.

#449. — Cela se fait principalement, quand ce qui fait obstacle à la répercussion de l'air mû est un corps concave, comme un vase qui limiterait l'air et lui garderait son unité, l'empêchant ainsi de se diviser. Alors, en effet, cet air ainsi déplacé et gardé uni, comme il ne peut étendre son mouvement plus loin, en raison du corps qui lui fait obstacle, frappe de nouveau l'air qui le frappait et le mouvement repart en sens contraire. C'est ce qu'il arrive quand on lance une balle, appelée ici une sphère, et que, rencontrant un obstacle, elle rejaillit.

#450. — Ensuite (419b27), il montre comment c'est de façons différentes que l'écho se fait. Il semble, dit-il, qu'il se produise toujours un écho, mais qu'il ne soit pas toujours clair, c'est-à-dire manifestement perceptible. Il montre cela avec une comparaison : il en va avec le son, dit-il, comme avec la lumière. De fait, la lumière se réfléchit toujours, mais cette réflexion est parfois manifeste, et parfois non. La réflexion de la lumière est manifeste, certes, quand elle est réfléchie par un corps brillant, de sorte qu'elle se fasse avec quelque clarté, en ressemblance avec l'émission de la première lumière. Par contre, elle n'est pas manifeste, quand elle a lieu sur un corps opaque, parce que pareille réflexion se fait sans clarté ni émission de rayons. Car si la réflexion des rayons du soleil n'avait pas lieu, sur les corps opaques, la lumière ne se ferait pas à fond, c'est-à-dire dans tout l'air de l'hémisphère supérieur ; au contraire, ce serait partout l'obscurité en dehors du soleil, c'est-à-dire en dehors des lieux auxquels parviennent directement les rayons solaires. Cependant, la lumière n'est pas réfléchie par les corps opaques comme par l'eau, l'air ou l'un des corps lisses et purs, qui réfléchissent avec clarté et émission de rayons. Du fait qu'ainsi la réflexion renvoyée par les corps opaques ne ressemble pas à celle que renvoient les corps brillants, la réflexion renvoyée par les corps opaques produit une obscurité, c'est-à-dire une ombre, à partir du côté où se limite la lumière manifeste, celle qui provient de l'émission directe des rayons solaires. Pareillement, par ailleurs, quand la répercussion du son se fait sur un corps concave, de nature à multiplier le son, il se fait un certain écho, qui est manifestement perceptible. Mais quand elle se fait sur d'autres corps, qui ne sont pas de nature à multiplier le son, il ne se produit pas d'écho manifeste.

## Chapitre 8 (419b34-420b4)

419b34 Quant au vide, c'est correctement qu'on le dit approprié pour entendre. À ce qu'il semble, en effet, l'air est vide, et c'est lui qui fait qu'on entende, lorsqu'il est mû et qu'il reste continu et un. Mais, vu son inconsistance, il ne résonne pas, si ce n'est pas un objet lisse qui est frappé. C'est

d'ailleurs alors qu'il se trouve un et concomitant, à cause de la surface, car la surface du lisse présente de l'unité. Est donc sonore ce qui est capable de mouvoir un air qui garde unité en continuité jusqu'à l'ouïe.

420a4 L'ouïe comporte naturellement de l'air<sup>361</sup>. Et du fait qu'elle soit dans l'air, lorsque l'air externe est mis en mouvement, son air interne l'est aussi. Pour cette raison, ce n'est pas avec toute partie que le vivant entend, et l'air ne le parcourt pas non plus entièrement. En effet, ce n'est pas en sa totalité que comporte de l'air la partie animée qui est à mouvoir<sup>362</sup>.

420a7 En lui-même, l'air est insonore, du fait qu'il se dissipe facilement. Quand, toutefois, on l'empêche de se dissiper, son mouvement devient un son. De son côté, celui qui est emprisonné dans les oreilles, c'est pour y demeurer immobile, de manière à sentir exactement toutes les différences du mouvement.

420a11 Voilà pourquoi nous entendons même dans l'eau: c'est qu'elle ne pénètre pas jusqu'à l'air que comporte par nature l'organe, ni dans l'oreille, à cause des replis. Mais quand cela arrive, elle n'entend plus, ni si la membrane est lésée. Il en va de même avec la peau sur la pupille.<sup>363</sup>

420a15 Par ailleurs, le signe qu'on entend ou non, c'est que l'oreille bourdonne, comme la corne : alors, en effet, l'air se meut continuellement d'un mouvement propre dans les oreilles ; or le son doit lui être étranger et ne pas lui être propre. Voilà pourquoi on dit qu'on entend alors avec le vide et le bourdon, puisque nous entendons avec un organe qui comporte de l'air enfermé.<sup>364</sup>

420a19 Qu'est-ce qui sonne : ce qu'on frappe ou ce qui frappe ? Ou seraient-ce les deux, mais de manière différente ? Car le son est un mouvement de ce qui peut se mouvoir de cette manière-là dont se meut ce qui rebondit de corps lisses, quand on le frappe dessus. Certes, comme on l'a dit, tout ce qu'on frappe ou qui frappe ne sonne pas, par exemple, si une aiguille battait contre une autre. Il faut plutôt que ce qu'on frappe soit plan, de sorte que l'air rebondisse et vibre comme un tout.

420a27 Les différences des sons se manifestent dans le son en acte, car de même que sans lumière on ne voit pas les couleurs, de même sans le son on ne perçoit pas l'aigu et le grave.

<sup>361</sup> Ἀκοὴ δὲ συμφυῆς ἀέρι. Moerbeke traduit συμφυῆς *connaturalis*, portant à identifier ouïe et air comme d'une même nature sans plus. Mais συμφυῆς signifie aussi le fait de grandir ensemble, de se trouver naturellement ensemble, ce qui me paraît plus approprié pour rendre la pensée d'Aristote : l'organe de l'ouïe n'est pas seulement de l'air, mais en comporte naturellement.

<sup>362</sup> τὸ κινησόμενον μέρος καὶ ἔμψυχον. L'organe de l'ouïe n'est pas que de l'air, c'est une partie animée du vivant que vient affecter l'air lui-même mis en mouvement par le son. — Le manuscrit de Moerbeke comportait une comparaison avec le cas de la vue, qu'il traduit : «sicut pupilla humidum», *comme* ce n'est pas en sa totalité que *la pupille* comporte de l'humide, c'est-à-dire : l'organe de la vue n'est pas non plus que de l'eau.

<sup>363</sup> Le manuscrit traduit par Moerbeke, plus explicite, donne en traduction : «Neque si meninga laboret. Sicuti neque tum videmus, cum ea pellis, quae pupillam tegit, morbo quodam laborat. — Ni si la membrane est lésée. De même aussi, nous ne voyons pas quand la peau qui couvre la pupille est affectée de quelque maladie.»

<sup>364</sup> Grammaticalement, il est difficile de dire si le symptôme fourni vise la bonne ou mauvaise audition : «le signe qu'on entend ou non». Paradoxalement, les traducteurs comprennent généralement qu'un bourdonnement continu dans l'oreille est signe qu'on entend bien. «C'est le bourdonnement continu de l'oreille saine, comparable à celui d'une corne: toujours, en effet, un mouvement spécifique ébranle l'air contenu dans les oreilles, tandis que le son reste étranger et n'est pas propre à l'oreille même. C'est pourquoi l'on dit communément que l'on entend grâce au vide et à ce qui résonne.» (Barbotin) «C'est le bruissement continu que fait l'oreille comme la corne. L'air qui se trouve dans les oreilles est, en effet, perpétuellement agité d'un certain mouvement naturel. La sonorité, en revanche, lui est étrangère et n'est pas le propre de l'air. C'est d'ailleurs pour cela qu'on dit entendre grâce au vide qui résonne.» (Bodéüs) «C'est que l'oreille résonne toujours comme une corne; en effet, l'air est mêlé dans les oreilles de manière permanente par un certain mouvement propre, mais le son lui est étranger et ne lui est pas propre. Et, pour cette raison, on dit que nous entendons par le vide, et le vide qui résonne.» (Vernier) — Comme Aristote a insisté auparavant que l'air contenu dans l'organe doit être immobile et insonore, je reçois plutôt ce bourdonnement comme le symptôme d'une mauvaise audition et j'interprète le dicton comme la description d'une ouïe défectueuse. C'est aussi ainsi que l'entend saint Thomas. Autrement, on met Aristote en contradiction répétée : après lui avoir fait attribuer à l'oreille saine un mouvement d'air intérieur et un bourdonnement propre, on lui prête en conclusion une insistance comme quoi le son doit lui être étranger et non propre.

420a29 Par ailleurs, on les nomme par métaphore à partir des tangibles.

420a30 L'aigu meut beaucoup le sens en peu de temps, tandis que le grave le meut peu en beaucoup de temps.

420a31 Assurément, l'aigu n'est pas rapide, ni le grave lent, mais tel mouvement abouti à l'un grâce à sa rapidité, et à l'autre grâce à sa lenteur.

420b1 On a là, semble-t-il, une proportion avec l'aigu et l'obtus qui se rapportent au toucher, car l'aigu pique, on dirait, et l'obtus pousse, du fait que l'un meuve en peu, l'autre en beaucoup de temps, d'où il s'ensuit que l'un soit rapide, et l'autre lent. Pour le son, voilà un traité suffisant.

## *Leçon 17*

#451. — Le Philosophe vient de traiter de la production du son. Il traite ici de l'affection du sens par le son, en premier quant à l'affection de l'instrument. Puisque le milieu, pour le son, c'est l'air, commence-t-il, d'aucuns affirment correctement que le vide est propre au sens de l'ouïe, du fait qu'il leur semble que l'air soit vide. Or l'air fait entendre le son quand il se meut, tout en restant un et continu pour que le son puisse se former en lui. Étant donné que l'unité et la continuité de l'air est nécessaire, pour que le son se forme, le son ne se produit pas si l'objet résonnant frappé n'est pas lisse. Le lisse, en effet, est ce dont une partie ne dépasse pas l'autre, tandis que le rude est ce dont une partie dépasse l'autre. Aussi, manifestement, la surface d'un corps lisse est absolument une ; c'est pour cela que l'air, à cause de l'unité du plan, c'est-à-dire de la surface, devient une seule chose qui existe toute en même temps. Si, par ailleurs, le corps n'est pas lisse, mais rude, la surface, alors, n'a pas d'unité. L'air étant fragile, c'est-à-dire facile à diviser, il s'ensuit que l'air aussi ne soit pas un et continu; aussi ne peut-il pas alors se former de son en lui.

#452. — Ainsi donc il appert que cela est sonne seulement, c'est-à-dire fait un son, qui meut un air un et continu qui aille de lui jusqu'à l'ouïe. Ainsi donc, appert-il, ceux qui disent que le vide est propre au sens de l'ouïe disent une chose correcte, parce que l'essence propre de l'ouïe appartient à l'air dit vide. Mais ils ne parlent pas correctement en considérant comme vide ce qui est plein d'air.

#453. — Ensuite (420a4), il traite de l'affection de l'ouïe par le son, quant à l'organe même du sens de l'ouïe. À ce propos, il développe trois points: en premier, il montre que l'air est approprié à l'organe de l'ouïe; en second (420a7), il montre de quelle qualité est l'air qui convient à l'organe de l'ouïe; en troisième (420a11), il montre comment l'audition est ou non empêchée par l'empêchement de l'organe.

L'ouïe, commence-t-il, est connaturelle à l'air en sorte que ce soit comme l'humide aqueux convient à l'instrument de la vue que l'air convienne de même à l'instrument de l'ouïe. La raison en est que si on attribue l'air comme instrument à l'ouïe, le son affectera pareillement l'air qu'il meut à l'extérieur et l'air qu'il meut à l'intérieur et qui sert d'instrument à l'ouïe. C'est pourquoi l'âme n'entend pas dans n'importe quelle partie de son corps, ni l'air qui sonne n'engendre de son ou ne pénètre dans n'importe quelle partie du corps animé, parce que ce dernier n'a pas de l'air en n'importe quelle partie, et que le son ne peut pas mouvoir n'importe laquelle de ses parties. De la même manière, le vivant n'a pas de l'humide aqueux n'importe où, mais dans une partie déterminée, à savoir, dans la pupille.

#454. — Ensuite (420a7), il montre de quelle qualité est l'air approprié à l'instrument de l'ouïe. Comme tout ce qui a un son, dit-il, est apte par nature à résister à ce qui le frappe, il est manifeste que l'air n'a pas par soi un son, du fait qu'en lui-même il n'est pas apte par nature à résister à ce qui le frappe, mais cède très facilement. Sa cession ou son écoulement s'empêche par un corps solide; c'est pourquoi, quand cela se produit, le mouvement de l'air rend un son. On a dit (#442), en effet, que pour la production du son, il faut un heurt entre deux corps solides, en direction de l'air. Mais de l'air que comporte naturellement l'ouïe, celui qui est fermement établi dans les oreilles, avec la propriété d'être immobile, pour que l'animal puisse sentir avec certitude toutes les différences du mouvement. En effet, comme l'humide aqueux qui est dans la pupille est dépourvu de toute couleur, pour pouvoir connaître toutes les différences des couleurs, de même il faut que l'air qui est à l'intérieur du tympan de l'oreille soit dépourvu de tout mouvement pour être à même de discerner toutes les différences des sons.

#455. — Ensuite (420a11), il montre comment l'audition est empêchée quand l'organe l'est. Il présente deux empêchements, en relation à deux conditions présentées comme nécessaires pour l'organe de l'ouïe : qu'il y ait là de l'air et que cet air soit immobile. Le premier empêchement, donc, vient de ce cet air soit corrompu. Par là, il devient manifeste, avec ce qui précède (#442), que dans l'eau l'audition se fait seulement à la condition que l'eau ne pénètre pas jusqu'à l'air connaturel présenté comme emprisonné dans les oreilles, et qu'elle ne pénètre même pas dans les oreilles, chose impossible à cause des replis qui empêchent l'entrée de l'eau dans l'oreille.

#456. — Mais quand cela arrive — que l'eau pénètre jusqu'à l'air naturel de l'oreille —, l'animal n'entend plus, à cause de la corruption de cet air, qui est nécessaire pour entendre. De même façon, si l'humide de la pupille est corrompu par l'immission d'un corps étranger, la vision se trouve empêchée. D'ailleurs, l'audition se trouve empêchée non seulement par la corruption de l'air, mais aussi si le tympan, c'est-à-dire la peau qui entoure l'air, ou une partie conjointe, est malade, comme la vision se trouve empêchée si la peau de la pupille, qui contient l'humeur aqueuse de la pupille, est infectée.

#457. — Certains textes donnent que dans l'eau nous n'entendons pas. Cela va contre ce qui a été dit (#455), que nous entendons dans l'air et dans l'eau, et contre ce que le Philosophe dit, au livre *De l'histoire des animaux*, IV, 8, que les animaux entendent dans l'eau. En effet, bien que l'eau n'entre pas jusqu'à l'air l'intérieur, cependant elle peut le bouger, et ainsi imprimer en lui l'espèce du son.

#458. — Il présente ensuite (420a15) le second empêchement de l'audition. Cet empêchement provient de ce que l'air présent dans les oreilles ne soit pas immobile. Le signe, poursuit-il, avec lequel on peut discerner si on a ou non bonne ouïe est si on entend toujours un tintement dans les oreilles, et un son comme lorsqu'on écoute avec l'apposition d'une corne aux oreilles, à cause du mouvement de l'air dans la corne. Quand cela arrive, on n'a pas bonne ouïe, parce que l'air, dans les oreilles de celui qui entend ainsi un tintement, se trouve continuellement mêlé d'un mouvement propre. Pour l'instrument de l'ouïe, le son doit être étranger, au contraire, et non propre à lui, comme l'instrument de la vue reçoit une couleur étrangère et n'a pas la sienne propre. Si d'ailleurs il avait la sienne propre, la vision en serait empêchée. Comme donc l'audition se fait par l'air, certains, croyant que l'air est vide, disent pour cela que nous entendons par le vide et le sonnante, car la partie avec laquelle nous entendons possède un air établi, c'est-à-dire immobile, et distinct de l'air extérieur.

#459. — Ensuite (420a19), il soulève une question sur la production du son: la cause active du son est-elle ce qui bat ou ce qu'elle bat. Il conclut que l'un et l'autre sont causes, mais de façon différente. Du fait que le son suive un mouvement, nécessairement une chose est cause active du son de la manière dont elle est cause active du mouvement. Or le son est engendré par un mouvement dont une chose qui frappe rebondit, à cause de la résistance de ce qu'elle frappe, à la façon dont les choses qui sautent, c'est-à-dire rebondissent, s'écartent de corps lisses et durs, quand on les tire, c'est-à-dire leur imprime une impulsion forte. Il est donc manifeste qu'en premier la chose qui frappe meut, mais aussi celle qu'elle frappe, dans la mesure où elle fait rebondir celle qui frappe. En conséquence, l'une et l'autre sont causes actives du mouvement.

#460. — Et puisque, dans la production du son, il faut un rebondissement dû à la résistance de ce qu'on frappe, ce n'est pas tout ce qui bat et qu'on bat qui sonne, comme on l'a dit en premier (#443-444). Par exemple, si une aiguille est jetée contre une aiguille, il ne se fait pas de son. Pour qu'un son soit produit, il faut au contraire que ce qu'on frappe soit régulier, c'est-à-dire disposé de façon que l'air rebondisse et soit mêlé tout de suite à cause de sa résistance. C'est de pareil mouvement que se produit du son.

#461. — Ensuite (420a26), il traite des différences des sons. À ce propos, il développe deux points: en premier, il montre comment on les perçoit ; en second (420a29), comment on les nomme.

Les différentes choses qui sonnent, commence-t-il, produisent des sons différents. Mais ces différences des choses qui sonnent, selon leur aptitude naturelle à produire des sons différents, ne se manifestent pas quand le son est en puissance, mais seulement quand le son est en acte. De même, en effet, qu'on ne voit pas les couleurs sans lumière, de même aussi on ne perçoit pas l'aigu et le grave dans les choses qui résonnent, tant que le son ne devient pas en acte.

#462. — Ensuite (420a29), il montre comment les différences des sons se nomment. À ce propos, il développe quatre points: en premier, il montre d'où on tire les noms des sons; on les tire, dit-il, de métaphores en rapport aux qualités tangibles. L'aigu et le grave, en effet, comptent manifestement parmi les qualités tangibles.

#463. — En second (420a30), il présente les définitions des noms. Le son est aigu, dit-il, qui meut beaucoup le sens de l'ouïe en peu de temps, tandis que le son grave est celui qui meut peu en beaucoup de temps.

#464. — En troisième (420a31), étant donné que les définitions qui précèdent paraissent celles du rapide et du lent — le rapide, en effet, est ce qui se meut beaucoup en peu de temps, tandis que le lent est ce qui se meut peu en beaucoup de temps —, il montre comment l'aigu et le grave se rapporte aux sons comme le rapide et le lent aux mouvements. Le rapide, dit-il, n'est pas la même chose que l'aigu, ni le grave dans les sons n'est la même chose que le lent ; ainsi, le son n'est pas non plus la même chose que le mouvement, dont les différences sont le rapide et le lent. Mais de même que le mouvement est la cause du son, de même la rapidité du mouvement est la cause du son aigu, et la lenteur du mouvement est la cause du son grave. On doit toutefois l'entendre du cas où le son est causé par un mouvement unique. Quand, par ailleurs, il est causé par plusieurs mouvements, c'est la fréquence des mouvements qui est la cause du son aigu, et sa lenteur qui est la cause du grave, comme dit Boèce, *De la musique*, I, 3. Aussi, une corde plus tendue sonne aigu, parce qu'une percussion unique lui communique une fréquence plus grande.

#465. — En quatrième (420b1), il assimile les différences des sons aux qualités tangibles selon lesquelles on les nomme. Ce qui concerne le toucher, dit-il, a de la ressemblance avec l'aigu et l'obtus dans les sons, parce que le son aigu pique l'ouïe, semble-t-il, du fait qu'il la meut en peu de temps, tandis que l'obtus la pousse, semble-t-il, parce qu'il la meut en beaucoup de temps. Aussi, l'un d'eux arrive avec la rapidité du mouvement et l'autre avec sa lenteur. Enfin, il conclut que voilà qu'on a traité du son.

## Chapitre 9 (421a7-b8)

421a7 Quant à l'odeur et à l'odorant, ils se laissent définir moins facilement que les sujets précédents. Elle n'est pas aussi évidente, en effet, la nature a l'odeur, que celle du son, de la lumière ou de la couleur<sup>365</sup>. La cause en est que nous avons ce sens-là pas très précis, et moins bon que bien des animaux: l'homme perçoit mal les odeurs et ne sent rien d'odorant sans douleur ou plaisir concomitant, comme quoi son organe sensoriel n'est pas précis. Vraisemblablement, c'est ainsi que les animaux aux yeux durs sentent les couleurs et que les différences de celles-ci ne leur paraissent pas très distinctes, sinon par leur caractère terrifiant ou non. Il en va ainsi en tout cas pour les odeurs quant au genre humain.

421a16 À ce qu'il semble, l'odorat présente une analogie avec le goût, et pareillement les espèces de la saveur avec celles de l'odeur. Néanmoins, nous avons le goût plus précis, du fait qu'il soit une espèce de toucher et que l'homme a ce sens très précis. Pour les autres sens, en effet, l'homme le cède à beaucoup d'animaux, mais quant au toucher il est autrement plus précis que les autres. C'est pourquoi il est le plus prudent des animaux. D'ailleurs, le signe en est que même à l'intérieur du genre humain, c'est en fonction de cet organe sensoriel, et en fonction d'aucun autre, qu'on se trouve bien et mal doué : ceux qui ont les chairs dures, en effet, sont mal doués, au plan de l'intelligence, tandis que ceux qui sont tendres de chair sont bien doués.

421a26 Il en est comme de la saveur : l'une est douce, l'autre amère, et il en va de même des odeurs. Toutefois, des objets ont l'odeur et la saveur correspondantes, par exemple, je veux dire, une odeur douce et une saveur douce, tandis que pour d'autres corps c'est le contraire. Il y a pareillement encore une odeur aigre, âcre, acide ou grasse. Mais, nous l'avons dit, les odeurs n'étant pas, comme les saveurs, très faciles à distinguer, c'est de celles-ci qu'elles ont tiré leurs noms, par ressemblance avec les choses. Car l'odeur douce, c'est celle du safran et du miel, et l'odeur aigre, celle du thym et d'autres pareilles choses. Il en va de même manière pour les autres.

<sup>365</sup> ψόφος, φῶς, χρῶμα. Moerbeke traduit: *sonus, visibile, lumen*.

421b3 Par ailleurs, il en va comme de l'ouïe et de chacun des sens : l'un porte à la fois sur le sonore et sur l'insonore, l'autre sur le visible et sur l'invisible, et de même l'odorat sur l'odorant et sur l'inodore. Pour ce qui est d'être inodore, telle chose l'est parce qu'il lui est tout à fait impossible d'avoir une odeur, telle autre du fait de n'avoir qu'une odeur faible, ou d'en avoir une mauvaise. C'est pareillement encore qu'on parle d'insipide.

### *Leçon 19*

#479. — Le Philosophe vient de traiter du visible et de l'audible. Il traite maintenant, en troisième, de l'odorant. Cela se divise en deux parties: dans la première il traite de l'odorant comme tel; dans la seconde (421b9), il traite de l'odorant en ce qu'il affecte le sens de l'odorat. Sur le premier point, il en développe deux autres: en premier, il traite de l'odorant en soi; dans la seconde (421b3), de l'objet non odorant en ce qu'il est perçu par l'odorat. Sur le premier point, il en développe deux autres: en premier, il montre la difficulté de traiter de l'odorant; en second (421a16), il montre comment on prend connaissance des odorants.

On ne peut pas, commence-t-il, traiter aussi bien de l'odeur et de l'odorant que des sensibles précédents — l'audible et le visible —, parce que ce qu'est l'odeur ne nous est pas manifeste comme ce qu'est le son ou ce qu'est le visible ou la lumière ou autre chose de la sorte.

#480. — Il en donne la cause: c'est que nous n'avons pas un bon sens de l'odorat, qui connaisse avec perpicacité et certitude son objet, mais nous l'avons moins bon que beaucoup d'autres animaux. La raison en est que l'instrument du sens doit être proportionné à son sensible; comme, par ailleurs, l'odeur est causée par le chaud et le sec, il est exigé, pour un bon instrument de l'odorat, une victoire du chaud et du sec. Or le cerveau de l'homme, dont l'instrument de l'odorat est voisin, est plus grand que celui de tous les autres animaux, en proportion de son corps, comme le dit le Philosophe, au livre *Des animaux*, I, 16. Aussi, comme le cerveau, considéré en soi, est humide et froid, la bonté de l'odorat se trouve empêchée en l'homme. À cause de cela, l'homme sent mal et ne perçoit rien d'odorant, à moins qu'il ne surabonde au point d'entraîner du plaisir, ou le contraire. La cause en est le sens, qui n'est pas assez perspicace pour discerner avec certitude son objet. Aussi est-il raisonnable que le genre des hommes se trouve, pour ce qui est de percevoir des odeurs, dans la situation des animaux à yeux durs, comme les langoustes et certains poissons, pour ce qui est de percevoir des couleurs : à cause de la faiblesse de leur vue, en raison de l'ineptitude de leur organe, ils ne perçoivent les couleurs que si leur surabondance entraîne chez eux de la terreur ou le contraire.

#481. — Ensuite (421a16), il montre comment les différences des odeurs viennent à notre connaissance. À ce propos, il développe deux points: en premier, il montre que les différences des odeurs nous sont connues en rapport aux différences des saveurs; en second (421a26), il montre comment les différences des odeurs correspondent aux différences des saveurs.

Chez l'homme, commence-t-il, le sens de l'odorat, semble-t-il, présente quelque ressemblance et proportion avec le goût ; et pareillement les espèces d'humeurs, c'est-à-dire de saveurs, avec les espèces d'odeur. Tout inconnu se laisse connaître à travers du plus manifeste. Aussi, comme les espèces des saveurs nous sont très manifestes, les espèces d'odeurs, ignorées de nous, à cause de leur affinité avec les espèces des saveurs, nous deviennent connues sous leur ressemblance.

#482. — Par ailleurs, les espèces des saveurs nous sont manifestes parce que l'homme a le sens du goût plus sûr que les autres animaux, le goût étant une espèce de toucher. L'homme, en effet, possède le toucher le plus sûr entre tous les animaux, bien que, pour les autres sens, il soit en défaut par rapport à d'autres animaux. Car il y a des animaux qui voient, entendent et sentent mieux que l'homme; mais l'homme se distingue beaucoup des autres animaux pour la sûreté de son toucher.

#483. — Du fait que l'homme ait le meilleur toucher, il se trouve le plus prudent de tous les animaux. Dans le genre humain, c'est du sens du toucher qu'on tient d'être ingénieux ou non, et non d'un autre sens. En effet, ceux qui ont la chair dure et sont dotés, par conséquent, d'un mauvais toucher, sont ineptes d'esprit, tandis que ceux qui sont tendres de chair et par conséquent dotés d'un bon toucher sont ont de bonnes aptitudes spirituelles. En outre, aussi, les autres animaux ont des chairs plus dures que l'homme.

#484. — Pourtant, à ce qu'il semble, la capacité de l'esprit correspond davantage à la perfection de la vue qu'à la perfection du toucher, parce que la vue est un sens plus spirituel et fait connaître un plus grand nombre de différences entre les choses. — À cela, on doit répliquer qu'il y a deux causes pour lesquelles la perfection de l'esprit correspond à la perfection du toucher. La première raison en est que le toucher est le fondement de tous les autres sens; manifestement, en effet, l'organe du toucher est diffus par tout le corps et n'importe quel instrument de n'importe quel sens est aussi l'instrument du toucher. D'ailleurs, ce en rapport à quoi on est dit plus sensible, c'est le sens du toucher. Aussi, du fait d'avoir un meilleur toucher, il s'ensuit qu'absolument on ait une meilleure nature sensible et, par conséquent, une meilleure intelligence. En effet, la perfection du sens dispose à la perfection de l'intelligence. Par contre, avoir une meilleure ouïe ou une meilleure vue ne garantit pas une meilleure sensibilité, du moins absolument, sinon sous quelque aspect.

#485. — L'autre raison en est que la perfection du toucher suit la perfection de la complexion ou de la constitution. En effet, l'instrument du toucher ne pourrait pas se trouver dépouillé de qualités du genre tangible, puisque qu'il est composé à partir des éléments. Il faut donc qu'il soit en puissance aux extrêmes au moins par le fait de se trouver intermédiaire entre eux. Or la noblesse de l'âme découle d'une bonne complexion du corps, parce que toute forme est proportionnée à sa matière. Aussi s'ensuit-il que qui a un bon toucher a une âme plus noble, et un esprit plus perspicace.

#486. — On se demande encore, étant donné que le toucher est le plus certain des sens, pourquoi les espèces des odeurs se nomment plutôt à partir des espèces de saveurs qu'à partir de celles des qualités tangibles. L'odeur et la saveur, doit-on répondre, sont causées par un mélange déterminé des qualités élémentaires. C'est pourquoi les espèces d'odeur correspondent davantage aux espèces de saveurs qu'aux qualités tangibles simples.

#487. — Ensuite (421a26), il montre comment les espèces d'odeur correspondent aux espèces de saveurs. L'humeur<sup>366</sup>, dit-il, c'est-à-dire la saveur, est l'une douce, l'autre amère, et c'est de même aussi que les odeurs se distinguent. Mais, doit-on savoir, certains objets ont une odeur et une saveur proportionnelles, c'est-à-dire une odeur douce et une saveur douce, tandis que pour d'autres c'est le contraire : une saveur suave et une odeur non suave, ou inversement.

#488. — La raison en est que la saveur tient à un mélange humide aqueux comportant telle répartition, tandis que l'odeur tient à un mélange aérien sec comportant telle proportion. Il se peut parfois que l'une et l'autre substance, à savoir l'aérien subtile et le grossier aqueux, soient mélangées selon une due proportion, et ainsi on obtient une suavité de saveur et d'odeur. Mais si la proportion est due dans un cas et non dans l'autre, il y aura dans l'un suavité et non dans l'autre. En outre, tout comme le doux et l'amer, a-t-on dit (#481-482), les extrêmes dans les saveurs, se transfèrent aux odeurs, de même en va-t-il pour l'aigre et le fort, c'est-à-dire l'astringent, ou le salin, et l'acide, et le grasseux : tout cela s'attribue aussi aux odeurs.

#489. — Comme on l'a dit (#481-482), les odeurs ne correspondent pas en tout aux saveurs. Cependant, du fait que les odeurs ne sont pas aussi manifestes que les saveurs, elles reçoivent leurs noms de celles-ci, à la ressemblance de choses correspondantes, parce que c'est tout de même dans la plupart des cas que les odeurs correspondent aux saveurs. L'odeur douce et la saveur douce, ce sont celles que causent le safran et le miel, et l'aigre, celle que cause le thym, et de même pareillement pour les autres odeurs et saveurs.

#490. — Ensuite (421b3), il montre aussi comment des objets non odorants sont perçus par l'odorat. De même que l'ouïe, dit-il, porte sur l'audible et sur le non audible, et que la vue porte sur le visible et le non visible, puisque c'est la même puissance qui est capable de connaître les opposés, et que la privation ne se connaît que par l'habitus, pareillement l'odorat porte sur l'odorant et sur le non odorant. Mais on parle de deux manières de non odorant : c'est ou bien ce qui ne peut absolument avoir d'odeur, comme les corps simples, ou bien ce qui a peu d'odeur, ou mauvaise odeur. On doit le comprendre pareillement du sapide et du non sapide.

---

<sup>366</sup> Le mot utilisé par Aristote pour saveur est *χυμός*, que Moerbeke traduit par *humor*.



421b9 L'olfaction, elle aussi, a lieu à travers un milieu, tel que l'air ou l'eau. Même les animaux aquatiques, en effet, à ce qu'il semble, sentent l'odeur, pareillement s'ils ont du sang ou non, tout comme ceux qui vivent à l'air libre. De fait, certains d'entre eux accourent de loin vers leur nourriture, guidés ne fût-ce que par une faible odeur.

421b13 Aussi une chose fait-elle manifestement difficulté : est-ce que tous sentent pareillement les odeurs ? L'homme, lui, c'est en inspirant l'air. S'il n'inspire pas, mais qu'il expire, ou s'il retient son souffle, il ne sent aucune odeur, ni de loin ni de près, même une chose placée dans la narine. Or, que la chose placée sur l'organe sensoriel même soit insensible, c'est le cas de tous; mais qu'on ne sente pas sans inspirer, c'est le propre des hommes ; cela devient évident à qui le vérifie. En conséquence, puisqu'ils n'inspirent pas, les animaux dépourvus de sang devraient avoir un sens différent de ceux que l'on a énumérés.

421b21 Mais c'est impossible puisque c'est l'odeur qu'ils sentent, et le sens de l'odorant, tant de bonne que de mauvaise odeur, c'est l'odorat. En outre, leur odorat se corrompt sous l'effet des mêmes odeurs fortes par lesquelles se trouve corrompu celui de l'homme celles du bitume, du soufre et autres pareilles. Nécessairement, donc, ils sentent les odeurs, même si c'est sans inspirer.

421b26 À ce qu'il semble, cet organe sensoriel diffère chez l'homme et chez les autres animaux comme ses yeux diffèrent de ceux des animaux aux yeux durs. Car les siens ont une membrane et comme un voile, les paupières; tant qu'on ne les remue ni ne les relève, on ne voit pas. Au contraire, les animaux aux yeux durs n'ont rien de pareil et voient tout de suite ce qui se produit dans le transparent. Ainsi donc, chez certains l'organe de l'odorat se trouve aussi à découvert, comme l'œil ; tandis que chez ceux qui acceptent de l'air il comporte une protection qui se retire quand on inspire, grâce à la dilatation des veines et des pores. C'est d'ailleurs pour cela que ceux qui respirent ne sentent pas les odeurs en milieu humide: c'est nécessairement en inspirant qu'ils sentent, chose impossible à faire, en milieu humide.

422a6 D'ailleurs, l'odeur appartient au sec comme la saveur à l'humide, et l'organe sensoriel de l'odorat est tel en puissance.

## *Leçon 20*

#491. — Le Philosophe vient de traiter de l'odorant. Il traite ici de l'affection qu'il cause à l'odorat : en premier, quant à son milieu ; en second (422a6), quant à l'organe du sens. Sur le premier point, il en développe deux autres: en premier, il montre ce qui sert de milieu pour l'instrument de l'odorat; en second (421b13), il soulève une question sur ce dont il a traité.

Le sens de l'odorat, commence-t-il, est affecté par l'odorant à travers un milieu : l'air ou l'eau. Que l'air soit le milieu pour l'odorat, cela apparaît manifestement, puisque dans l'air nous sentons ; aussi est-ce l'eau dont il a fallu manifester que c'est un milieu pour l'olfaction. Il le montre par le fait que les animaux aquatiques sentent l'odeur, et non seulement ceux qui ont du sang, mais aussi ceux qui sont dépourvus de sang, comme les animaux qui vivent dans l'air. Cela devient manifeste du fait que certains d'entre eux viennent de loin à leur aliment, ce qu'ils ne pourraient faire s'ils n'y étaient incités par l'odeur. Les vautours, dit-on, par exemple, voyagent plusieurs jours pour s'assembler auprès des cadavres. Mais comment l'odeur se diffuse aussi loin, cela fait difficulté.

#492. — Des auteurs, doit-on savoir pour y répondre, ont soutenu que tous les sens requièrent qu'on touche : ils soutenaient que le sens doit être contigu au sensible pour le sentir. Cependant, ils estimaient que cela se passe autrement pour la vue et pour les autres sens. Ainsi, de la vue, disaient-ils, sortent des lignes visuelles qui vont jusqu'à la chose qu'on voit, et c'est grâce à leur contact que le visible vient à se voir. Pour les autres sens, prétendaient-ils, c'est de manière inverse que le sensible leur parvient. Dans le cas du toucher et du goût, il en va manifestement ainsi ; en effet, le tangible et le sapide se sentent grâce à un contact. Mais dans l'ouïe aussi la même chose paraît se passer, car l'air mû parvient jusqu'à l'ouïe. Pour l'olfaction aussi, disaient-ils, la même chose se passe : d'un corps odorant, soutenaient-ils, émane une espèce d'évaporation de fumée, qui est le sujet de l'odeur et parvient jusqu'au sens de l'odorat.

#493. — La cause de cette diversité paraît la suivante: les anciens n'admettaient ni ne percevaient rien de l'affection spirituelle d'un milieu, mais ne connaissaient que l'affection naturelle. Or avec les autres sens c'est une affection naturelle du milieu qui se produit, mais non avec la vue. Manifestement, en effet, les sons et les odeurs sont apportés ou détournés par les vents, mais les couleurs ne le sont d'aucune façon. Manifestement aussi, les espèces des couleurs contraires sont apportés par la même partie de l'air à la vue, lorsque, par exemple, l'un voit du blanc, l'autre du noir, ensemble dans le même air, usant du même air comme milieu. Assurément, cela n'arrive pas avec l'odorat. En effet, les odeurs contraires se font obstacle même dans le milieu. Aussi, ne percevant pas l'affection dont le milieu est affecté par le visible, ces auteurs ont soutenu que la vue est amenée à la chose qu'elle voit. Comme, par contre, ils percevaient l'affection dont le milieu est affecté, dans le cas des autres sens, ils croyaient que les autres sensibles leur étaient apportés.

#494. — Manifestement, toutefois, cela ne peut pas arriver, dans le cas de l'olfaction. En effet, l'odeur d'un cadavre se sent par des vautours jusqu'à cinq cents milles ou plus ; or il est impossible qu'une évaporation corporelle du cadavre se diffuse aussi loin, surtout que le sensible affecte le milieu à la même distance dans tous les sens, s'il n'en est empêché. Il n'arriverait pas à parcourir tant d'espace, même s'il se dissolvait tout entier en évaporation de fumée, car il y a une limite à la raréfaction à laquelle un corps naturel peut parvenir, et c'est la rareté du feu. Surtout qu'à sentir de la sorte le cadavre ne semble même pas sensiblement affecté.

#495. — C'est pourquoi on doit dire que l'odorant peut sans doute diffuser une évaporation de fumée ; cependant, celle-ci ne parvient pas aussi loin que l'odeur est perçue, mais affecte spirituellement le milieu plus loin qu'elle ne peut parvenir. Cette affection spirituelle se fait davantage dans le cas du visible que dans celui des autres sensibles. La raison en est que les qualités visibles appartiennent aux corps corruptibles sous le rapport sous lequel ils communiquent avec les corps incorruptibles. Aussi ont-ils un être plus formel et plus noble que les autres sensibles, réservés aux corps corruptibles.

#496. — Ensuite (421b13), il soulève une difficulté sur ce qui précède : en premier, il objecte à une partie; en second (421b21), à l'autre; en troisième (421b26), il résout.

Les êtres aquatiques, commence-t-il, sentent à travers l'eau. En conséquence, il y a difficulté à savoir si tous sentent pareillement les odeurs, avec le même sens. De fait, il semble que non, car l'homme sent au moment où il inspire de l'air, au cours de sa respiration ; par contre, quand il n'inspire pas l'air, mais l'expire, ou quand il retient son souffle, il ne sent pas, ni de loin ni de proche, et pas même si on mettait l'odorant à l'intérieur de son nez. Que toutefois le sensible, mis sur le sens, ne soit pas senti, cela est commun à tous les autres sens ou animaux. Mais que l'odeur ne soit pas sentie sans respiration, cela est propre aux hommes. La chose est manifeste à qui veut bien la vérifier. Aussi, comme les animaux qui n'ont pas de sang ne respirent pas, il semble bien disposer d'un autre sens que l'odorat et que les autres sens dont on admet que l'homme dispose.

#497. — Ensuite (421b21), il objecte au contraire avec deux raisonnements. Le premier raisonnement est que les sens se distinguent d'après les sensibles. Aussi, comme le sens de l'odorat est le sens de l'odorant, c'est-à-dire de la bonne et mauvaise odeur, et comme cet objet se sent communément tant par l'homme que par les autres animaux qui ne respirent pas, le même sens de l'odorat, s'ensuit-il, appartient à l'homme et aux autres animaux.

#498. — L'autre raisonnement (421b23) est que c'est pour le même sens que les mêmes choses sont corruptrices. En effet, la vue ne souffre rien des sons, ni l'ouïe des couleurs. Or manifestement, les sens des animaux qui ne respirent pas se trouvent attaqués par de fortes odeurs en surabondance, les mêmes par lesquelles le sens de l'homme est attaqué, par exemple, par l'asphalte, qui est une confection de sucs d'herbes, et par le soufre, et par d'autres pareilles choses. Donc, les autres ont le sens de l'odorat, comme l'homme, même s'ils ne respirent pas.

#499. — Ensuite (421b26), il résout la question. C'est que cette différence dans la manière de respirer ne dépend pas d'une différence de sens, mais d'une organisation différente d'organe. En effet, l'organe de l'odorat diffère chez l'homme de l'organe des autres animaux, comme d'ailleurs les yeux humains diffèrent des yeux durs de certains animaux. Les yeux des hommes, en effet, ont une membrane, c'est-à-dire une pièce pour les couvrir : les paupières. Par conséquent, l'homme ne peut

voir tant que les paupières n'effectuent pas un mouvement de retrait, ce qui n'a pas lieu chez les animaux aux yeux durs : ceux-ci voient tout de suite ce dont les espèces se produisent dans le transparent. De même aussi, chez les animaux qui ne respirent pas, l'organe de l'odorat se passe de protection, tandis que chez les animaux qui respirent, il y a comme une protection qu'il faut retirer, en dilatant les pores par la respiration. C'est pourquoi les animaux qui respirent ne sentent pas dans l'eau, parce que c'est en respirant qu'ils doivent être affectés par l'odeur, ce qui ne peut pas faire dans l'eau.

#500. — Ensuite (422a6), il traite de l'instrument de l'odorat. L'odeur, dit-il, se situe dans le sec comme la saveur dans l'humide. Aussi, l'organe de l'odorat doit être en puissance à l'odeur et au sec comme l'organe de la vue est en puissance aux couleurs et à la lumière.

### *Chapitre 10* (422a8-b16)

422a8 Le sapide est une espèce de tangible. C'est pour cette raison qu'il ne devient pas sensible à travers un milieu qui soit un corps étranger ; le toucher ne recourt pas non plus à pareil milieu. En outre, le corps où on trouve la saveur, le sapide, réside dans l'humide comme en sa matière, et c'est là un tangible.

422a11 C'est pourquoi aussi, si nous étions dans l'eau, nous sentirions le doux qu'on y jetterait. Toutefois, la sensation ne nous viendrait pas à travers le milieu, mais du fait de son mélange avec l'humide, comme pour le breuvage. La couleur, par contre, ce n'est pas ainsi par le fait du mélange qu'elle est vue, ni non plus du fait de ses effluves. En conséquence, il n'intervient rien comme milieu. Par contre, de même que le visible c'est la couleur, le sapide, c'est la saveur.

422a17 Ensuite, sans humidité, rien ne produit une sensation de saveur. Cette humidité, toutefois, on peut la posséder en acte, ou en puissance, à la manière du salé : facile à dissoudre lui-même, il fait fondre la langue.

422a20 Par ailleurs, la vue porte sur le visible et sur l'invisible : l'obscurité est invisible, en effet, et c'est pourtant la vue qui en juge. Elle porte encore sur l'éblouissant, alors que cela aussi est invisible, bien qu'autrement que l'obscurité. Pareillement aussi, l'ouïe porte sur le son et sur le silence, alors que l'un est audible, l'autre non, et elle porte sur le son intense comme la vue sur l'éblouissant. Comme le son faible est inaudible, d'une autre manière le son intense et violent l'est aussi. De fait, on appelle invisible ce qui l'est tout à fait, comme on parle ailleurs d'impossible, et aussi ce qui serait visible de nature mais de fait ne l'est pas ou l'est mal, comme on dit sans pieds ou sans noyau. Voilà comment le goût aussi porte sur le sapide et sur l'insipide, lequel a saveur faible ou mauvaise, ou est corrupteur du goût. Le principe, à ce qu'il semble, est le potable et le non potable, car l'un et l'autre sont du sapide; toutefois, l'un se goûte mal et corrompt le goût, tandis que l'autre se conforme à sa nature. Le potable est d'ailleurs commun au toucher et au goût.

422a34 Par ailleurs, puisque le sapide est de l'humide, l'organe sensoriel qui porte sur lui ne doit être ni finalement humide, ni incapable d'être humecté, car le goût est affecté de quelque manière par le sapide en tant que tel. L'organe sensoriel du goût doit donc pouvoir être humecté tout en gardant la possibilité de l'être encore, et ne pas être déjà complètement humide.

422b5 Le signe en est que la langue ne sent ni si elle est toute sèche, ni si elle est très humide; alors, en effet, le toucher est affecté par le premier objet humide, comme lorsque après avoir goûté une saveur forte on en goûte une autre. De même encore, tout paraît amer aux malades, du fait qu'ils sentent avec la langue chargée d'une humidité pareille.

422b10 Les espèces simples des saveurs, ce sont, comme dans le cas des couleurs, les saveurs contraires : le doux et l'amer. Le gras se dérive ensuite du premier, et le salé du second. Enfin, on trouve entre eux l'aigre, l'âpre, l'astringent et l'acide. Ce sont à peu près les différences des saveurs, à ce qu'il semble. Par conséquent, la capacité de goûter est ce qui est tel en puissance, et le sapide est l'agent qui la finalise comme telle.

### *Leçon 21*

#501. — Le Philosophe vient de traiter du visible, de l'audible et de l'odorant. Il traite ici, en quatrième, du sapide. Cela se divise en deux parties: dans la première, il traite du sapide

communément ; dans la seconde (422b10), des espèces de sapides, c'est-à-dire des saveurs. Sur le premier point, il en développe trois autres: en premier, il s'enquiert si le sapide est perçu à travers un milieu ; en second (422a20), il montre ce qui est perçu par le goût, que c'est le sapide et le non sapide ; en troisième (422a34), de quelle qualité doit être l'organe du sens du goût. En effet, il a traité ces trois aspects concernant les autres sens : le milieu dans lequel on sent, ce qui est perçu par le sens, et l'organe du sens. Ces aspects doivent aussi intervenir avec le goût, comme on le verra. Sur le premier point, il en développe trois autres: en premier, il montre que l'objet sapide n'est pas perçu par un milieu extérieur ; en second (422a11), il exclut une objection ; en troisième (422a17), il montre ce qui est requis pour que l'objet sapide soit perçu.

#502. — L'objet sapide, commence-t-il, est une espèce de tangible, c'est-à-dire qu'il se discerne par le toucher. C'est la cause pour laquelle le milieu à travers lequel on le sent n'est pas un corps extérieur. Extérieur, c'est-à-dire qui ne serait pas une partie de l'animal. En effet, les sensibles dont on a parlé auparavant se sentent à travers l'air ou l'eau, qui ne sont pas des parties de l'animal. Le toucher, lui, ne sent pas son objet à travers un milieu extérieur, mais à travers un milieu conjoint. En effet, c'est la chair qui sert de milieu pour le sens du toucher, comme il apperra plus loin (#525-528). C'est pourquoi, comme le goût est une espèce de toucher, et que le sapide est une espèce de tangible, ce dernier n'est pas perçu à travers un milieu extérieur.

#503. — Que par ailleurs le sapide soit une espèce de tangible, il le montre du fait que l'humeur, c'est-à-dire la saveur, qui constitue le sapide, se situe dans l'humide comme dans sa matière propre. Or l'humide est une espèce de tangible. Il en devient donc manifeste que le sapide est une espèce de tangible.

#504. — Cependant, si le goût est une espèce de toucher, on ne doit pas le distinguer, semble-t-il, en opposition au toucher, puisque l'espèce n'entre pas dans une division en opposition avec son genre. Par conséquent, il n'y aurait pas cinq sens, mais seulement quatre. Le goût et le toucher, doit-on toutefois dire à l'encontre, peuvent se regarder de deux manières. D'une manière, quant à leur façon de sentir : alors le goût est une espèce de toucher. En effet, c'est en le touchant qu'il perçoit son objet. D'une autre manière, quant à leur objet : alors, doit-on dire, le sens du goût entretient avec le sens du toucher la même relation que l'objet du goût avec l'objet du toucher. Or manifestement la saveur, objet du goût, n'est pas l'une des qualités des corps simples dont l'animal est constitué, lesquelles constituent les objets propres du sens du toucher; elle est plutôt causée par elles, et se fonde sur l'une d'elles, l'humide, comme en sa matière. Il en devient manifeste que le goût n'est pas la même chose que le sens du toucher, mais s'enracine d'une certaine manière en lui. Aussi a-t-on pris coutume de faire sur le goût la distinction suivante : il y a le goût en tant qu'il discerne les saveurs, et le goût comme espèce de toucher, dans la mesure où il discerne les qualités tangibles : celles de l'aliment, sur quoi porte le sens du toucher, comme on l'a dit plus haut (#473). Aussi le Philosophe dit-il, *Éth. Nic.*, III, 10, en rapport aux plaisirs du goût, que pour autant qu'on l'entend de la première manière, la tempérance n'est pas concernée, et qu'elle l'est seulement pour autant qu'on l'entend de la seconde manière.

#505. — Ensuite (422a11), il exclut une objection. Manifestement, en effet, si un corps savoureux soluble dans l'eau y est mis, du miel, par exemple, ou autre chose de pareil, et que nous soyons dans l'eau, nous sentirons quand même sa saveur dans l'eau. Ainsi, semble-t-il, le goût reçoit son objet à travers l'eau, un milieu extérieur.

#506. — Aussi, pour exclure cette objection, il conclut de ce qui a été dit que, même si le sapide n'est pas perçu à travers un milieu extérieur, il reste que si nous étions dans l'eau nous sentirions de toute manière un corps doux placé dans l'eau à quelque distance. Cependant, la sensation ne nous viendrait pas à travers un milieu, mais du fait que la saveur se mêlerait à l'humide aqueux, comme il se passe avec un breuvage, par exemple, quand on mélange à de l'eau ou à du vin du miel ou autre chose de pareil. En effet, c'est l'eau même qui se trouve affectée naturellement par le corps savoureux. Aussi, ce n'est pas alors la saveur du corps distant, en tant que tel, que le goût perçoit, mais l'eau affectée par ce corps.

#507. — Le signe en est que le goût n'est pas alors affecté par l'eau aussi intensément qu'il en serait apte par la saveur du corps distant ; c'est que cette saveur s'affaiblit par dilution dans l'eau. La couleur, au contraire, ne se voit pas à travers un milieu de façon que le corps coloré se mêle au

milieu, ou que quelque chose de lui coule vers la vue, comme Démocrite le soutenait; il s'agit plutôt d'une affection spirituelle du milieu. En conséquence, la vue ne perçoit pas la couleur comme couleur de l'air ou de l'eau, mais comme couleur du corps coloré distant, et avec la même intensité. Si donc nous voulons comparer le goût à la vue, rien n'intervient comme milieu pour le goût comme il en intervient un pour la vue. Néanmoins, tout comme la couleur est le visible, c'est-à-dire l'objet de la vue, de même l'humeur, c'est-à-dire la saveur, est le sapide, c'est-à-dire l'objet du goût.

#508. — Ensuite (422a17), il montre ce que requiert le goût, du fait qu'il ne requiert pas un milieu. Aucun objet savoureux, dit-il, ne produit la sensation de son humeur, c'est-à-dire de sa saveur, sans humidité. En effet, de la manière dont la couleur devient visible en acte grâce à la lumière, de même la saveur devient en acte sapide grâce à l'humide. Pour cela, il faut que le sapide ou bien possède en acte de l'humidité aqueuse, comme le vin ou autre chose de pareil, ou bien soit en puissance humectable, comme ce qu'on prend au titre de nourriture. C'est pourquoi il faut de la salive bien liquide dans la bouche, qu'elle mouille la langue, et que ce que l'on prend se trouve humecté par elle, pour que sa saveur puisse être perçue.

#509. — Ensuite (422a20), il montre ce que perçoit le goût. Il en va du goût, dit-il, de même qu'il en va de la vue et de l'ouïe. La vue, en effet, connaît le visible et l'invisible, comme on l'a dit plus haut (#339; 429-430). En effet, l'invisible, c'est l'obscurité, et la vue en juge. C'est pareillement le trop brillant, comme le soleil, que l'on dit invisible, mais d'une autre manière que l'obscurité. En effet, on dit l'obscurité invisible par défaut de lumière, tandis que le brillant, c'est par une surabondance qui corrompt le sens. Pareillement, l'ouïe porte sur l'audible : le son, et sur le non audible, comme le silence, privation de son, mais aussi sur l'autre non audible : le son mal audible, qui corrompt le sens, en raison de sa surabondance, ou, en raison de sa petitesse<sup>367</sup> ne l'affecte pas suffisamment. Il en va d'ailleurs de même en tout ce qui admet puissance et impuissance.

#510. — En effet, on dit impuissant<sup>368</sup>, en tout, soit ce qui n'a pas ce qu'il serait de sa nature d'avoir, soit ce qui l'a mal. Par exemple, on dit incapable de marcher à la fois l'animal tout à fait privé de pieds, et aussi le boiteux ou le faible de pieds. Il en va pareillement pour le goût, et le sapide, et le non sapide. Toutefois, le non sapide se dit de deux manières: c'est ce qui a peu de saveur, ou mauvaise saveur, et ce qui a une saveur assez violente pour corrompre le sens. Ensuite, parce que le sapide est un humide aqueux, et est potable, et que c'est là le principe de la saveur, à savoir, l'humide aqueux, le potable et le non potable, semble-t-il, sont principes de ce que perçoit le goût. Le goût, en effet, perçoit les deux; mais l'un comme mauvais et corrupteur du sens : le non potable; et l'autre comme convenant à sa nature : le potable. De même, par ailleurs, que le sapide est perçu par le goût pour autant que le goût est une espèce de sens distinct du toucher, de même le potable et le non potable sont perçus par le goût pour autant que le goût est une espèce de toucher. En effet, le potable est commun au toucher et au goût. Au toucher, certes, en tant qu'il est humide; au goût, par ailleurs, en tant qu'il est un humide savoureux.

#511. — Manifestement, donc, les plaisirs que comportent la nourriture et le breuvage, en tant que sensibles et potables, appartiennent au goût en tant qu'il constitue une espèce de toucher, ainsi qu'il est dit, *Éth. Nic.*, III, 10.

#512. — Ensuite (422a34), il montre de quelle qualité doit être l'instrument du goût : en premier, il présente la vérité ; en second (422b5), il la manifeste par un signe.

Ce qui est sapide, commence-t-il, doit être humide et savoureux ; par conséquent, il faut que l'organe du goût ne soit ni humide en acte, ni savoureux en lui-même, ni tel qu'il ne puisse devenir humide, tout comme l'instrument de la vue ne doit pas avoir de couleur mais en être susceptible. La raison en est que le goût est de quelque manière affecté par le sapide en tant que sapide, de la manière dont n'importe quel sens l'est par son sensible. Aussi, comme le sapide en tant que sapide est humide, l'organe du goût, une fois affecté, doit être humecté. Il ne garde sa nature de capacité de goûter, c'est-à-dire d'aptitude à goûter, que tant qu'il peut s'humecter, et qu'il n'est pas encore humide en acte.

<sup>367</sup>*Parvitate*. D'autres leçons ont: *pravitatem, defectuosité*.

<sup>368</sup>*Impossibile*. On doit lire *impotens*.

#513. — Ensuite (422b5), il montre ce qu'il a dit avec un signe. Le signe de ce qui précède, dit-il, est que la langue ne peut sentir ni quand elle est sèche, ni quand elle est trop humide, parce que lorsqu'elle est restée trop humide d'une sensation antérieure, c'est alors le toucher et la sensation de l'humide antérieur qui domine, et non ceux du nouvel objet. Par exemple, lorsqu'on a déjà goûté une saveur forte, ensuite, si on goûte autre chose on ne le perçoit pas, parce que la sensation de la saveur antérieure demeure sur la langue. Il en va pareillement pour les «malades», c'est-à-dire pour les fiévreux, à qui tout paraît amer, du fait qu'ils sentent avec une langue chargée «d'une humidité pareille», c'est-à-dire pleine de bile, laquelle est amère.

#514. — Ensuite (422b10), il traite des espèces de saveurs. De même, dit-il, que les couleurs simples se contrarient, comme le blanc et le noir, de même les saveurs simples se contrarient, comme le doux et l'amer. Par ailleurs, les espèces de saveurs, c'est-à-dire les espèces simples qui suivent immédiatement, sont le gras, qui suit le doux, et le salé, qui suit l'amer. Par ailleurs, les saveurs intermédiaires sont l'aigre, l'âpre, l'astringent et l'acide, dont deux reviennent à la même. À ces sept espèces de saveurs se ramènent toutes les autres, à ce qu'il semble.

#515. — Par ailleurs, c'est le chaud et le froid, et l'humide et le sec, qui causent les saveurs ; en outre, les contraires sont les réalités les plus éloignées l'une de l'autre. Concernant ces espèces, toutefois, on doit en tenir compte, ce n'est pas d'après la plus grande distance entre chaud et froid, ni entre humide et sec qu'on attend de la contrariété dans les espèces de saveurs ; c'est plutôt en rapport au goût, selon qu'il est de nature à ce que la saveur entraîne chez lui horreur ou suavité. Aussi n'est-il pas nécessaire que le doux ou l'amer soient ce qu'il y a de plus chaud et de plus froid, ou de plus humide et de plus sec, mais qu'ils soient ce entraîne le plus de ces dispositions qui ont rapport au sens du goût. Pour ce qui est de la production des saveurs, par ailleurs, il en est traité au livre *Du sens et de la sensation*, 4.

#516. — Enfin, conclut-il, la capacité de goûter, c'est-à-dire le sens du goût, ou son organe, est en puissance à la saveur et à ses espèces, tandis que le sapide est ce qui peut le faire passer de puissance à acte.

## *Chapitre 11* (422b17-423a21)

422b17 Sur le tangible et sur le toucher, on doit tenir le même discours : si le toucher ne constitue pas un sens, mais plusieurs sens, nécessairement aussi les tangibles constituent plusieurs sensibles. Il y a donc difficulté à savoir s'il y en a plusieurs ou un seul, et qu'est-ce qui sert d'organe sensoriel pour le tangible : est-ce la chair — et chez les autres ce qui lui correspond — ou non ? Ou serait-ce là le milieu, tandis que l'organe sensoriel serait autre chose à l'intérieur ?

422b23 Tout sens, en effet, ne porte que sur une seule contrariété, à ce qu'il semble : la vue, par exemple, sur celle du blanc et du noir, l'ouïe sur celle de l'aigu et du grave, le goût sur celle de l'amer et du doux. Dans le tangible, par contre, on rencontre plusieurs contrariétés : chaud froid, sec humide, dur mou, et tant d'autres du genre.

422b27 Il existe toutefois une solution à cette difficulté : même avec les autres sens, on rencontre plusieurs contrariétés. Avec la voix, par exemple, il n'y a pas seulement acuité et gravité, mais encore force et faiblesse, douceur et rudesse de la voix, et d'autres contrariétés du genre. Pour la couleur aussi, il y a d'autres différences du même genre.

422b32 Mais quel est alors le sujet unique de ces contrariétés, qui se rapporte au toucher comme le son à l'ouïe, ce n'est pas clair.

422b34 L'organe sensoriel est-il interne ou non ? Est-ce plutôt directement la chair ? On n'en a aucun signe du fait que la sensation se produise dès qu'on touche des objets. Car même si l'on enveloppait la chair, en lui formant une membrane, par exemple, en la touchant on déclencherait quand même directement la sensation. Pourtant, il est évident que l'organe sensoriel ne s'y trouve pas. Et si en plus elle devenait connaturelle, la sensation parviendrait plus vite encore.

423a6 Aussi, avec cette partie de notre corps, il semble en aller comme si l'air, autour de nous, nous enveloppait naturellement. Nous aurions alors l'impression de sentir avec quelque chose d'unique à la fois le son, la couleur, l'odeur, et que la vue, l'ouïe, l'odorat constituent un sens unique. Maintenant, par contre, du fait que les milieux où se produisent les différents mouvements sont délimités, il est manifeste que les organes sensoriels en question sont différents. Dans le cas

du toucher, cela reste obscur. C'est qu'il est impossible que le corps animé soit constitué d'air et d'eau, car il doit être un solide. Reste qu'il soit un mélange de terre et de pareils éléments, comme se veulent la chair et ce qui lui correspond. Nécessairement, par conséquent, le corps est lui-même le milieu naturellement conjoint de la capacité de toucher, et c'est à travers lui que s'effectuent les sensations multiples.

423a17 Ce qui montre qu'il y en a plusieurs, c'est le toucher avec la langue. Car on sent avec la même partie tous les tangibles et la saveur. Si donc le reste de la chair sentait la saveur, le goût et le toucher paraîtraient être le seul et même sens. Maintenant, ils paraissent en être deux, du fait de ne pas se convertir.

## Leçon 22

#517. — Le Philosophe vient de traiter des sensibles des autres sens. Il traite ici en dernier du sensible en rapport au toucher, car le toucher semble entre tous le sens le moins spirituel, bien qu'il soit le fondement de tous les autres sens. Cette partie se divise en deux autres: dans la première, il aborde certaines difficultés concernant le sens du toucher; dans la seconde (423b17), il montre la vérité concernant ce sens. Sur le premier point, il en développe deux autres: en premier, il soulève des questions; en second (422b23), il en traite.

L'objet de notre enquête, commence-t-il, revient au même, que nous parlions du tangible ou du toucher. En effet, ce qu'on dit de l'un, on doit le dire de l'autre, car si le toucher n'est pas un seul sens, mais plusieurs, nécessairement les tangibles ne seront pas un genre unique de sensibles, mais plusieurs. Sa raison de parler ainsi, c'est son intention de traiter en premier des sensibles, et de traiter ensuite du sens. Cependant, en traitant du tangible et du toucher, il soulèvera des questions sur le sens du toucher; mais comme ces questions peuvent se traiter plus commodément en les adressant au toucher qu'en les adressant au tangible, c'est pour cela qu'il débute avec cette excuse, et déclare que cela ne change rien qu'on parle du toucher ou du tangible.

#518. — Il soulève donc deux questions sur le toucher et le tangible. La première en va comme suit: y a-t-il plusieurs sens du toucher ou un seul? La seconde difficulté est: qu'est-ce qui constitue la capacité de sentir, c'est-à-dire l'organe avec lequel on sent, dans le toucher? Est-ce que la chair est l'organe du sens du toucher chez les animaux de chair, c'est-à-dire les animaux dotés de sang? et dans les autres, ceux qui sont dépourvus de sang, est-ce quelque chose qui correspond à la chair? Ou alors peut-être est-ce autrement, et la chair, ainsi que ce qui lui correspond, est le milieu pour le sens du toucher, alors que le premier organe du sens du toucher sera une partie intérieure, près du cœur, comme il est dit au livre *Du sens et de la sensation*, 2.

#519. — Ensuite (422b23), il traite des difficultés soulevées: en premier, de la première; en second (422b34), de la seconde. Sur le premier point, il en développe trois autres: en premier, il montre qu'il n'y a pas un sens du toucher, mais plusieurs; en second (422b27), il résout le raisonnement apporté; en troisième (422b32), il infirme la solution. Le raisonnement qu'il apporte en premier va comme suit: un sens, semble-t-il, porte sur une seule contrariété; par exemple, la vue sur le blanc et le noir, l'ouïe sur le grave et l'aigu, le goût sur l'amer et le doux. Mais pour l'objet tangible, qui est l'objet du toucher, il y a plusieurs contrariétés: le chaud et le froid, l'humide et le sec, le dur et le mou, et d'autres pareilles, et le lourd et le léger, et l'aigu et l'émoussé, et de autres pareils. Le toucher n'est donc pas un sens, mais plusieurs.

#520. — Ensuite (422b27), il présente une solution apparente pour la difficulté soulevée. On peut, dit-il, trouver solution à la difficulté précédente dans le fait que les autres sens aussi portent sur plusieurs contrariétés, à ce qu'il semble; l'ouïe, par exemple. En effet, pour la voix audible, on peut s'attendre non seulement à la contrariété de l'aigu et du grave, mais aussi à la force et à la faiblesse de la voix, à sa douceur et à sa rudesse, et à d'autres qualités contraires. Pareillement, pour la couleur, on peut rencontrer d'autres différences que la contrariété du blanc et du noir; par exemple, telle couleur est violente et telle autre douce, telle est belle et telle laide. Cependant, cela n'empêche pas que l'ouïe soit un sens unique, et pareillement la vue. De même, comme telle, une contrariété multiple des tangibles n'empêche pas, à ce qu'il semble, que le toucher ne soit un sens unique.

#521. — Ensuite (422b32), il exclut la solution apportée. Pour toutes les contrariétés, dit-il, qui concernent les audibles, il y a un seul sujet, le son ; c'est pareillement la couleur pour les objets visibles. Mais on ne peut pas trouver une chose unique qui serve de sujet commun à toutes les contrariétés qui concernent les tangibles. Pour cela, manifestement, il n'y a pas un genre unique d'objets tangibles, et en conséquence pas un sens unique du toucher non plus.

#522. — Pour l'évidence de ce dont on parle ici, on doit tenir compte qu'il y a proportion entre la distinction des puissances et celle de leurs objets : un sens unique constituant une puissance unique, le sensible correspondant doit aussi constituer un genre unique. Or il est montré, *Métaphysique*, X, 4, qu'un genre unique implique une contrariété première. Par conséquent, l'objet d'un sens unique ne doit laisser attendre qu'une contrariété première. C'est pour cela que le Philosophe dit ici qu'un sens unique porte sur une contrariété unique.

#523. — Néanmoins, même dans un genre unique, on peut, après la première contrariété, en trouver plusieurs autres. Soit par subdivision : dans le genre des corps, la première contrariété intervient entre l'animé et l'inanimé ; mais comme le corps animé se divise en sensible et insensible, et par après le sensible en rationnel et irrationnel, les contrariétés se multiplient ensuite dans le genre du corps. Soit par accident : par exemple, dans le genre du corps, il y a la contrariété du blanc et du noir, et ainsi de suite d'après tout ce qui peut tenir lieu d'accident à un corps. C'est de cette façon, doit-on comprendre, que pour le son et la voix, en dehors de la contrariété première du grave et de l'aigu, qui intervient par soi, il s'ajoute par accident d'autres contrariétés.

#524. — Par contre, dans le genre des tangibles, il y a plusieurs premières contrariétés par soi, qui d'une certaine manière se réduisent toutes pourtant à un seul sujet, mais d'une autre manière non. D'une manière, en effet, on peut considérer comme le sujet de la contrariété le genre même qui se rapporte aux différences contraires, comme la puissance à l'acte ; mais d'une autre manière, on peut considérer comme le sujet des contrariétés la substance qui est elle-même le sujet du genre auquel elles appartiennent, par exemple, si nous disons que le corps coloré est le sujet du blanc et du noir. Si donc nous parlons du sujet qui est le genre, manifestement ce n'est pas le même sujet pour tous les tangibles ; mais si nous parlons du sujet qui est la substance, il y a un seul sujet pour toutes : le corps, en rapport à la consistance de l'animal. Aussi le Philosophe dit-il, plus loin (#529;546), que les tangibles appartiennent au corps en tant que corps ; ce sont les qualités par lesquelles les éléments du corps se distinguent entre eux. En effet, ce sont ces qualités que le sens du toucher discerne, celles qui concernent la consistance du corps de l'animal. Aussi, à parler formellement, et pour sa définition, le sens du toucher n'est pas un sens unique, il en est plusieurs ; mais quant à son sujet, par ailleurs, il est unique.

#525. — Ensuite (422b34), il traite de la seconde question. À ce propos, il développe deux points : en premier, il enseigne la vérité ; en second (423a6), il conclut quelque chose qui concerne la manifestation de la première question. Sur le premier point, on doit savoir qu'on pourrait avoir l'impression que c'est la chair l'organe du sens du toucher, pour la raison que dès que la chair touche, nous sentons les tangibles.

#526. — Pour exclure ce raisonnement, il nie que ce signe — que dès que la chair est touchée il y a sensation du tangible, c'est-à-dire on sent celui-ci — suffise pour juger si l'organe du toucher est intérieur ou non, et que la chair soit l'organe immédiat du toucher. Car de toute manière, si on étendait sur la chair une pellicule ou une toile subtile, on sentirait le tangible tout de suite au toucher de ce qu'on aurait étendu sur la chair. Cependant, il n'en résulterait pas que l'organe du sens du toucher soit cette pellicule étendue par-dessus. Manifestement, pourtant, même si cette pellicule étendue par-dessus devenait connaturelle à l'homme, on sentirait tout de suite par elle. Aussi, bien que le tangible soit tout de suite senti au toucher de la chair, qui est connaturelle à l'homme, il ne s'ensuit quand même pas que la chair soit l'organe du toucher, mais seulement qu'elle est un milieu connaturel.

#527. — Ensuite (423a6), il conclut quelque chose d'utile à la manifestation de la première question. La chair, dit-il, agit comme un milieu connaturel dans le sens du toucher ; par conséquent, semble-t-il, cette partie du corps se rapporte au sens du toucher comme si l'air qui nous entoure nous était connaturel. Cet air donnerait alors l'impression d'être l'organe de la vue, de l'ouïe et de l'odorat, bien que c'en soit le milieu. Ainsi, nous aurions l'impression de sentir avec un organe



unique le son, l'odeur et la couleur, et il semblerait par suite qu'il n'y eût qu'un unique sens pour l'ouïe, la vue et l'odorat. Mais maintenant, du fait que le milieu à travers lequel ont lieu les affections des sensibles en question est «déterminé», c'est-à-dire distinct de nous, il est manifeste qu'il ne constitue pas l'organe. Encore une fois, il est manifeste que diffèrent les organes des trois sens mentionnés, et qu'en conséquence il y a des sens différents. Dans le cas du toucher, par contre, cela n'est pas manifeste, parce que son milieu nous est connaturel.

#528. — Il donne la raison de cette diversité. L'air, en effet, et l'eau, qui sont les milieux des autres sens, ne peuvent nous être connaturels, parce qu'il est impossible que de l'air pur et de l'eau pure constituent un corps animé. C'est qu'en effet les corps humides et fluides ne sont pas fermes et ne se limitent pas bien par eux-mêmes, mais ont besoin d'un terme extérieur. Or le corps animé doit être ferme et limité par lui-même. Aussi faut-il qu'il soit mixte de terre et d'air et d'eau, comme il se doit, c'est-à-dire comme l'exige la chair chez les animaux qui en ont, et ce qui lui est proportionnel, chez les animaux qui n'en ont pas. Ainsi, ce corps qui est milieu dans le toucher, à savoir la chair, peut être adapté<sup>369</sup>, c'est-à-dire naturellement uni au toucher, de sorte que grâce à lui, comme par un milieu connaturel, s'exercent plusieurs sens du toucher.

#529. — Ensuite (423a17), il présente autre chose pour manifester la même chose. On démontre la même chose, dit-il, par le fait qu'avec la langue s'effectuent plusieurs touchers. En effet, nous sentons avec la langue tous les tangibles que nous sentons avec les autres parties du corps ; en plus, nous sentons avec elle «l'humeur», c'est-à-dire la saveur, que nous ne sentons avec aucune autre partie du corps. Si, par contre, une autre partie de notre chair sentait la saveur, nous ne discernions plus entre goût et toucher ; comme maintenant nous ne discernons pas entre le toucher qui discerne le chaud et le froid, et le toucher qui discerne l'humide et le sec. Maintenant, néanmoins, il appert que le goût et le toucher constituent deux sens, parce qu'ils ne convertissent pas l'un avec l'autre. En effet, n'importe quelle partie avec laquelle s'effectue la sensation du toucher ne sert pas aussi au goût. La raison, par ailleurs, pour laquelle la gustation ne s'effectue pas avec n'importe quelle partie avec laquelle s'effectue le toucher, c'est que les saveurs ne sont pas des qualités des éléments dont le corps animal est constitué ; aussi n'appartiennent-elles pas à la consistance de l'animal, comme les qualités tangibles.

## *Chapitre 11* (423a22-424a16)

423a22 Par ailleurs, on rencontrera une autre difficulté, du fait que tout corps comporte profondeur, c'est-à-dire sa troisième dimension, car de ce fait deux corps entre lesquels il y en a un troisième ne peuvent se toucher. En outre, l'humide ne va jamais sans corps, ni non plus le mouillé, mais il faut qu'ils soient de l'eau ou comportent de l'eau. D'autre part, les corps qui se touchent dans l'eau et dont les extrémités ne sont pas sèches, comportent nécessairement de l'eau entre eux, et leurs extrémités en sont recouvertes. Si cela est vrai, cependant, il est impossible qu'un corps en touche un autre dans l'eau. Il en va de la même manière dans l'air, car l'air se rapporte de la même manière aux objets qui s'y trouvent que l'eau à ceux qu'elle contient ; mais cela nous échappe davantage, tout comme cela échappe aux animaux aquatiques si un corps mouillé touche un autre corps mouillé.<sup>370</sup>

423b1 Ainsi donc, est-ce que pour tout le sens s'exerce pareillement, ou en va-t-il différemment selon les cas ? Par exemple, à ce qu'il semble maintenant, le goût et le toucher s'exerceraient du fait de toucher et les autres sens de loin ? En fait, il n'en va pas ainsi. Même le dur et le mou, au contraire, c'est à travers autre chose que nous les sentons, tout comme le sonore, le visible et l'odorant. Toutefois, ceux-ci c'est de loin et les autres de près ; aussi cela nous échappe-t-il. C'est un fait que nous sentons tout à travers un milieu, mais dans leur cas, cela nous échappe. Comme nous l'avons dit auparavant, si nous sentions tous les tangibles à travers une membrane sans savoir

<sup>369</sup>*Adnatum*. En d'autres versions: *adumatum*.

<sup>370</sup> C'est une interrogation qui échappe aux animaux aquatiques : ils ne peuvent penser à se demander *si des corps mouillés se touchent*, ni par conséquent s'apercevoir que de fait ce n'est pas le cas, l'eau constituant un milieu entre eux. Barbotin, Bodéüs et Vernier font contre-sens, en donnant que les animaux aquatiques ne s'aperçoivent pas que des corps mouillés se touchent.

qu'elle nous en sépare, notre situation serait pareille à notre situation actuelle dans l'eau ou dans l'air : nous avons l'impression de toucher les tangibles eux-mêmes et que rien n'intervient comme milieu.

423b12 Cependant, le tangible diffère des tangibles et des sonores : ces derniers nous les sentons du fait que le milieu nous fasse quelque chose, tandis que pour ce qui est des tangibles nous ne sommes pas affectés par le milieu mais en même temps que lui. De même, lorsqu'on est frappé à travers son bouclier, ce n'est pas que le bouclier a d'abord été frappé puis qu'il a frappé, mais on s'est trouvé frappé les deux ensemble.

423b17 De façon générale, à ce qu'il semble, la chair et la langue se rapportent chacune à leur organe sensoriel comme l'air et l'eau se rapportent à la vue, à l'ouïe et à l'odorat : si l'organe sensoriel même est touché, ni là ni ici la sensation ne se produira. Par exemple, si l'on place un corps blanc sur l'extrémité de l'œil. Par là encore il devient que l'organe sensoriel du toucher est interne. C'est ainsi, en effet, qu'il en ira pour lui précisément comme des autres. Placé sur l'organe sensoriel, l'objet n'est pas senti, tandis qu'il l'est, placé sur la chair. La chair est par conséquent le milieu, pour la capacité de toucher.

423b27 Les tangibles sont donc les différences du corps en tant que corps, je veux dire les différences qui définissent les éléments — chaud et froid, sec et humide — dont nous avons parlé auparavant, dans nos propos sur les éléments<sup>371</sup>. L'organe sensoriel qui porte sur eux, l'organe tactile, où le sens appelé toucher réside en premier, c'est la partie qui revêt en puissance ces qualités. Car sentir, c'est d'une manière être affecté ; aussi le tangible, par son action, fait-il comme lui en acte cette partie d'abord telle en puissance. C'est pourquoi nous ne sentons pas le chaud, le froid, le dur ou le mou pareils à notre organe, mais leurs excès, puisque le sens occupe à peu près le milieu de la contrariété entre les sensibles. C'est bien pourquoi il distingue les sensibles ; le milieu, en effet, est capable de les distinguer parce qu'il devient pour chacun d'eux l'autre extrême. De même que ce qui va sentir le blanc et le noir ne doit être ni l'un ni l'autre en acte, mais les deux en puissance, et qu'il en va ainsi pour les autres sens, il en va de même pour le toucher, qui ne doit être ni chaud ni froid.

424a10 En outre, de même que la vue portait en quelque sorte à la fois sur le visible et sur l'invisible, et pareillement les autres sens sur les opposés, de même aussi le toucher porte-t-il sur le tangible et sur l'intangible. L'intangible, toutefois, c'est à la fois ce qui ne représente qu'une très petite différence sur le plan des tangibles, comme sa nature y prédispose l'air, et aussi les surabondances des tangibles, comme ce qui va jusqu'à détruire.

Voilà donc que nous avons traité sommairement de chacun des sens.

### *Leçon 23*

#530. — Une fois montré que le sens du toucher requiert un milieu connaturel, le Philosophe s'enquiert maintenant s'il requiert aussi un milieu extérieur. À ce propos, il développe deux points: en premier, il montre que le toucher ne se produit pas sans milieu extérieur ; en second (423b1), il montre en quoi le toucher et le goût diffèrent des autres sens qui sentent à travers un milieu extérieur.

Concernant le toucher, commence-t-il, on peut se demander s'il comporte un milieu extérieur, maintenant qu'on a montré qu'il en comporte un connaturel. Cette difficulté vient de ce que tout corps présente une profondeur, c'est-à-dire une troisième dimension. En effet, tout corps a manifestement trois dimensions : une longueur, une largeur et une profondeur. Il s'ensuit de là que tous les corps entre lesquels se trouve un corps intermédiaire ne se touchent pas immédiatement. En effet, ils sont distants l'un de l'autre, du fait qu'il y a une dimension entre eux.

#531. — Manifestement aussi, partout où il y a un milieu humide ou mouillé, il doit y avoir un corps. En effet, l'humidité, du fait d'être une qualité, ne va pas sans corps qui lui serve de sujet. Ou bien donc elle appartient à l'autre corps en lui-même, et alors on a un corps humide — de l'eau, par exemple ; ou bien ce corps tient l'humidité comme un corps qui s'ajoute à lui, et il est mouillé,

---

<sup>371</sup> Voir *De la génération et de la corruption*, II, 2 et 3.

dit-on, ayant de l'eau en surface seulement, ou même en surface et profondeur. C'est ce qu'il veut dire, quand il affirme que nécessairement tout corps humide ou mouillé est de l'eau ou a de l'eau. Manifestement encore, les corps qui se touchent dans l'eau doivent avoir entre eux de l'eau comme intermédiaire, et leurs extrémités doivent en être couvertes ; à moins peut-être de dire qu'ils sont secs et dans l'eau, mais c'est impossible. En effet, ce qui est dans l'eau est nécessairement mouillé, de manière à avoir de l'eau en sa superficie. Il reste donc qu'entre deux corps qui se touchent dans l'eau de l'eau intervient comme intermédiaire. Si cela est vrai, il est par suite impossible qu'un corps en touche un autre dans l'eau immédiatement. Pareillement, il en va de la même manière de l'air, qui est humide naturellement, comme l'eau.

#532. — Il en va pareillement en effet de l'air pour mouiller les corps qui sont dans l'air comme il en va de l'eau pour mouiller ceux qui sont dans l'eau. Mais cela nous échappe plus concernant l'air, qu'il serve d'intermédiaire, que de l'eau, parce que nous sommes continuellement dans l'air et que c'est par conséquent imperceptiblement qu'il inhère à nous. Pareillement, les animaux qui sont dans l'eau en perçoivent pas si deux corps mouillés par l'eau se touchent, car, étant continuellement dans l'eau, ils ne perçoivent pas l'eau qu'il y a entre eux et les corps qu'ils touchent. Il y a par ailleurs encore une autre raison pour laquelle nous percevons moins ce qui concerne l'air que ce qui concerne l'eau, c'est que l'air est plus subtil et moins perceptible au sens. Toujours donc, quand nous touchons quelque chose, il y a un milieu entre nous et les choses touchées : de l'air ou de l'eau.

#533. — Mais il surgit ici une difficulté. En effet, ce qui est moyen dans un sens doit être dépouillé des qualités sensibles qui se rapportent à ce sens ; le transparent, par exemple, n'a pas de couleur. Or manifestement l'air et l'eau ont des qualités tangibles ; le sens du toucher ne peut donc pas se produire par leur intermédiaire.

#534. — Néanmoins, Averroès répond que nous ne sommes pas affectés par l'air pur ou par l'eau pure. En effet, rien n'est affecté sinon par son contraire, selon le principe de l'affection. Or l'air et l'eau ne nous sont pas contraires, mais semblables ; en effet, ils se comparent à nous comme le lieu à ce qui s'y trouve. Aussi, notre toucher n'est pas affecté par les qualités de l'air ou de l'eau, mais par des qualités extérieures. En effet, ce qu'on sent de qualités tangibles dans l'air et dans l'eau résulte d'un mélange avec des corps extérieurs, comme il dit. Car le feu ne perd jamais sa chaleur, et de même l'eau ne perd jamais sa qualité<sup>372</sup>. Que par contre nous arrivions à sentir le chaud, cela résulte du mélange avec un corps extérieur.

#535. — Il y a dans cette réponse plusieurs erreurs. En premier, certes, en ceci que nos corps, dit-il, ne sont pas affectés par l'air ou par l'eau, qui nous sont semblables comme le lieu à ce qui s'y trouve. Manifestement, certes, nos corps ont un lieu naturel, comme aussi un mouvement naturel, issu de la nature de leur élément prédominant. Nos corps, donc, ne se comparent pas autrement à leur lieu et aux corps qui les contiennent que les éléments qui sont eux-mêmes dans un lieu aux éléments en lesquels ils sont. Or les éléments s'altèrent dans leurs extrémités, comme il appert par le Philosophe, au premier livre *Des météores*, 2. Notre corps, donc, est de nature à être altéré par les éléments.

#536. — En outre, tout ce qui est en puissance est de nature à être affecté par ce qui est en acte. Or nos corps, du fait de se situer dans une certaine médiété entre les extrémités des qualités tangibles présentes dans les éléments, se présentent face aux qualités élémentaires comme la puissance devant l'acte. En effet, le milieu est en puissance aux extrêmes, comme il sera dit plus loin (#547-548). Il est donc manifeste que nos corps sont de nature à être affectés par les qualités des éléments, et à les sentir.

#537. — Cette erreur provient donc de ce qu'il n'a pas su distinguer entre les éléments selon qu'ils se contrarient, et selon qu'ils se contiennent et contiennent leurs semblables comme le lieu ce qui s'y trouve.

#538. — On doit donc dire que les éléments peuvent se regarder de deux manières. D'une manière, selon leurs qualités actives et passives: et ainsi, ils se contrarient et s'affectent entre eux dans leurs

---

<sup>372</sup> Le feu est par nature chaud et l'eau par nature froide.

extrêmes. De l'autre manière, selon leurs formes substantielles, qu'ils reçoivent de l'impression d'un corps céleste. Aussi, d'autant plus un corps élémentaire est proche d'un corps céleste, d'autant plus il a de forme. Ensuite, parce qu'il appartient à la forme de contenir, et qu'elle se tient en raison du tout, il s'ensuit que le corps supérieur contient l'inférieur et se compare à lui comme le tout à la partie divisée, ce qui est la comparaison du lieu à ce qui s'y trouve. Aussi, même la puissance du localisant et du contenant se dérive des éléments à partir du premier contenant : le corps céleste. À cause de cela, le lieu et le mouvement local ne s'attribuent pas aux éléments selon leurs qualités actives et passives, mais reçoivent leurs formes substantielles des éléments.

#539. — Il y a une autre erreur en ce qu'il dit, que l'eau et l'air ne sont pas altérées sauf par mélange avec un corps extérieur. Manifestement, en effet, l'eau et l'air sont corruptibles en partie. Par ailleurs, la corruption et la génération peut se faire dans les éléments sans mixtion, et suit l'altération, comme il appert au livre *De la génération*, I, 1. Aussi, manifestement encore, tant que dure l'espèce de l'eau, l'eau peut être affectée dans sa qualité naturelle, sans mélange avec un corps extérieur. Le feu, par ailleurs, comme il est plus formel, est plus actif parmi les éléments, qui se comparent tous à lui comme matériels, comme il est dit au quatrième livre *Des météores*, 1. Aussi, il n'en va pas pareillement de lui et des autres.

#540. — L'air et l'eau, doit-on dire, sont facilement affectables par des qualités étrangères, et principalement quand ils sont en petite quantité, comme il arrive dans l'eau ou l'air présents entre deux autres corps qui se touchent. À cause de cela, il n'y a pas d'empêchement à ce que la sensation du toucher ne se fasse à travers l'air et l'eau comme milieu. L'air empêche encore moins que l'eau, car l'air a des qualités tangibles moins sensibles. Aussi, si on intensifie les qualités tangibles de l'air ou de l'eau, le toucher s'en trouve davantage empêché, par exemple, lorsque l'air ou l'eau sont d'une froideur ou d'une chaleur intense.

#541. — Ensuite (423b1), il montre la différence entre le toucher et le goût et les autres sens. En premier, il exclut une différence qu'on s'imagine ; en second (423b12), il présente une différence vraie.

Du fait, commence-t-il, que le toucher comporte un milieu extérieur, on doit examiner si la sensation de tous les sensibles se fait pareillement, ou différemment pour des sensibles différents. Par exemple, cette différence apparaît d'emblée : le goût et le toucher sentent du fait de toucher immédiatement, tandis que les autres sens sentent de loin leurs sensibles, sans les toucher.

#542. — Mais il n'est pas vrai qu'ils diffèrent ainsi. Au contraire, nous sentons le dur, le mou et les autres qualités tangibles «par autre chose», c'est-à-dire par des milieux extérieurs, de même que les objets des autres sens, comme le sonore, le visible et l'odorant. Cependant, ces sensibles se sentent parfois de loin du sens, tandis que les sapides et les tangibles se sentent de proche, étant donné que leur milieu est quasi imperceptible, à cause de sa petitesse, raison pourquoi il nous échappe. En effet, nous sentons tous les sensibles à travers un milieu extérieur, mais pour les sapides et les tangibles cela nous échappe. Comme nous l'avons dit auparavant (#526), si nous sentions tous les tangibles à travers une pellicule étendue sur nous, sans savoir que quelque chose nous séparerait d'eux, nous sentir à travers un milieu de la même manière que nous le faisons maintenant, en sentant dans l'eau et dans l'air. Mais nous pensons maintenant que nous touchons les sensibles mêmes, et qu'aucun milieu ne nous en sépare.

#543. — Ensuite (423b12), une fois exclue la fausse différence, il en présente une vraie. Les objets tangibles, dit-il, diffèrent des visibles et des sonores du fait que ces sensibles nous les sentons parce qu'ils affectent un milieu, et qu'ensuite ce milieu nous affecte. Par contre, nous sentons les tangibles par un milieu extérieur non pas en ce que le milieu extérieur nous affecte, mais en ce que nous sommes affectés par le sensible en même temps que le milieu. Comme lorsqu'on est frappé à travers un bouclier. Ce qui se passe n'est pas que le bouclier, une fois frappé, nous frappe ; mais qu'on soit frappé ensemble l'un et l'autre.

#544. — Le fait de dire «ensemble» ne doit pas se comprendre quant à l'ordre du temps seulement, parce que même dans le cas de la vue le milieu est affecté par l'objet en même temps que le sens l'est par le milieu ; en effet, la vision se fait sans succession. Par contre, la perception du son et de l'odeur se fait dans une succession, comme il est dit, au livre *Du sens et de la sensation*, 1. Mais on doit rapporter cela à l'ordre de la cause, car, pour les autres sens, l'affectation du moyen est la cause de

celle du sens, mais pas dans le cas du toucher. Pour les autres sens, le milieu est nécessaire, tandis que pour le toucher il est comme par accident, en tant qu'il est accidentel que des corps qui se touchent soient mouillés.

#545. — Ensuite (423b17), il traite du sens du toucher selon la vérité : en premier quant à son milieu ; en second (423b27), quant à la qualité de son organe ; en troisième (424a10), quant à l'objet perçu par le sens.

Il semble en aller de la chair et de la langue, en rapport à l'organe du sens du toucher, commence-t-il, comme il en va de l'air et de l'eau, en rapport à l'organe de la vue, de l'ouïe et de l'odorat. En effet, en aucun de ces sens il ne peut se produire de sensation, si l'organe est touché. Par exemple, si on met un corps blanc sur la surface de l'œil, on ne le voit pas. Aussi est-il manifeste que l'organe sensoriel, pour le sens du toucher, est intérieur. Il en va de fait de ce sens comme des autres. En effet, les animaux ne sentent pas les objets sensibles placés sur l'organe de leur sens. Pourtant, ils sentent les objets sensibles placés sur la chair ; c'est pourquoi il est manifeste que la chair n'est pas l'organe du sens, mais son milieu.

#546. — Ensuite (423b27), il montre de quelle nature est l'organe du toucher. Les qualités tangibles, dit-il, sont des différences du corps en tant que corps. C'est-à-dire, ce sont les différences par lesquelles les éléments se distinguent entre eux : le chaud, le froid, l'humide et le sec, dont il a été parlé dans les traités qui portent sur les éléments, c'est-à-dire au livre *De la Génération et de la corruption*, II, 2-3.

#547. — Toutefois, l'organe du toucher, et ce en quoi est fondé en premier le sens que l'on appelle le toucher, est manifestement une partie en puissance à pareilles qualités. En effet, l'organe du sens est affecté par le sensible, parce que sentir est une manière d'être affecté. Ainsi, le sensible, qui est l'agent, fait en acte le sens tel qu'est le sensible, puisqu'il y est en puissance. À cause de cela, l'organe du toucher ne sent pas la qualité, pour autant qu'il est en acte. En effet, nous ne sentons pas ce qui est chaud ou froid, dur ou mou, de la manière dont ces choses sont dans l'organe du toucher. Nous sentons plutôt l'abondance des qualités tangibles, comme par un organe du toucher placé dans un état moyen entre les qualités tangibles contraires. À cause de cela, l'organe du toucher discerne seulement les extrêmes des qualités tangibles. En effet, le moyen est apte à discerner les extrêmes, car il peut être affecté par l'un et l'autre de ces extrêmes, du fait qu'au moment où il est en rapport à l'un, il a en lui la nature de l'autre. Par exemple, le tiède est froid, en rapport au chaud, mais en rapport au froid, il est chaud. Aussi, le moyen est affecté par l'un et l'autre des extrêmes, comme il est de quelque manière contraire à l'un et à l'autre. Il faut que, de même que l'organe qui doit sentir le blanc et le noir n'ait ni l'un ni l'autre d'entre eux en acte, mais l'un et l'autre en puissance, et de la même manière dans les autres sens, de même aussi il en aille avec le sens du toucher : que l'organe ne soit ni chaud ni froid en acte, mais l'un et l'autre en puissance.

#548. — Il en va cependant différemment en cela pour le toucher et pour les autres sens. En effet, dans la vue, l'organe de la vue est en puissance au blanc et au noir, dépouillé de tout le genre du blanc et du noir, car il est tout à fait privé de couleur. Mais l'organe et le milieu du toucher ne peut être dépouillé de tout genre de chaud et de froid, d'humide et de sec ; en effet, il est composé des éléments dont ceux-ci sont les qualités propres. Par contre, l'organe du toucher devient en puissance à ses objets en tant qu'il est dans un état moyen entre les contraires. En effet, le moyen est en puissance aux extrêmes. À cause de cela, d'autant plus un animal voit sa complexion réduite à l'état moyen, d'autant meilleur il a le toucher. C'est pourquoi l'homme, parmi tous les animaux, possède le meilleur toucher, comme on a dit plus haut (#482-483).

#549. — Ensuite (424a10), il traite de ce qui est perçu par le toucher. De même, dit-il, que la vue porte d'une certaine manière sur le visible et sur l'invisible, comme aussi les autres sens portent sur les opposés, l'ouïe sur le son et sur le silence, de même aussi le toucher porte sur le tangible et sur l'intangible. L'intangible, toutefois, se dit de deux manières : ou bien ce qui surabonde, au point de corrompre le sens, comme le feu ; ou bien ce qui présente peu de qualité tangible, comme l'air. En effet, l'un et l'autre se disent tangibles en tant que mal perceptibles par le sens du toucher.

#550. — Enfin, il conclut, par manière d'épilogue, qu'il a parlé «sommairement», c'est-à-dire comme en résumé, des sensibles sens par sens. En effet, il en est traité en détail au livre *Du sens et de la sensation*.

## Chapitre 12 (424a17-b18)

424a17 Il faut l'admettre universellement pour tout sens: le sens, c'est ce qui peut recevoir les formes sensibles sans leur matière, comme la cire peut recevoir la marque du sceau sans son fer ni son or; de fait, elle reçoit la marque dorée ou d'airain, mais ce n'est pas en tant qu'il s'agit d'or ou d'airain. Il en va pareillement du sens en rapport à chaque chose qu'il sent: il est affecté par ce qui a couleur, fluide ou son, non pas toutefois d'après ce qu'on attribue comme être à chacun de ces objets, mais en tant qu'il est de telle sorte et d'après sa forme<sup>373</sup>.

424a24 Le premier sensitif, c'est ce où réside pareille puissance. C'est bien sûr la même chose, mais quant à son être c'est autre chose. Ce qui sent, en effet, doit comporter une grandeur, alors que, pour la puissance de sentir, ni son être ni le sens ne sont une grandeur; c'en sont plutôt comme une forme et une puissance.

424a28 Partant de là, il devient manifeste aussi pourquoi donc les excès des sensibles corrompent les appareils sensitifs. Si en effet le mouvement imprimé à l'appareil sensitif est trop fort, la forme — qui constitue le sens — se dissout, tout comme l'accord et le ton des cordes heurtées violemment. Pourquoi donc aussi les plantes ne sentent pas, alors qu'elles possèdent l'une des parties de l'âme et se trouvent quelque peu affectées par les tangibles eux-mêmes: en effet, elles se refroidissent et s'échauffent. La cause en est, en effet, qu'elles ne possèdent pas de médiété ni de principe propre à recevoir les formes des objets sensibles; au contraire, elles n'en sont affectées qu'avec leur matière.

424b3 On pourrait se demander, par ailleurs, si peut être affecté de quelque manière par une odeur ce qui est incapable d'olfaction, par une couleur ce qui est incapable de voir, et pareillement pour les autres sensibles.

424b5 Mais l'objet de l'odorat, c'est l'odeur, et si celle-ci fait quelque chose, c'est l'olfaction que l'odeur fait. Par conséquent, en ce qui est incapable d'olfaction, rien n'est de nature à se trouver affecté par l'odeur. Le même raisonnement vaut aussi pour les autres sensibles. Même en ce qui en est capable, chacun n'est affecté qu'en autant qu'il est sensible.

424b9 Cela devient aussi évident comme suit. Ce ne sont ni la lumière et l'obscurité, ni le son, ni l'odeur qui font quoi que ce soit aux corps, mais ce en quoi chacun se trouve; c'est par exemple l'air qui accompagne le tonnerre qui fend le bois.

424b12 Les qualités tangibles et les saveurs, pourtant, agissent sur les corps. Sinon, par quoi les êtres inanimés se trouveraient-ils affectés et altérés?

424b14 Alors, les autres sensibles n'agissent-ils pas aussi? Plutôt, tout corps n'est pas affectable par l'odeur et le son. Ceux qui sont affectés sont indéterminés et instables, comme l'air; celui-ci sent, s'il est affecté de certaine manière.

424b16 Qu'est-ce donc que sentir une odeur, sinon être affecté de certaine manière? Sentir une odeur, c'est aussi en avoir la sensation, tandis que l'air, quand il est affecté, devient vite sensible tout simplement.

## Leçon 24

#551. — Dans la partie précédente, le Philosophe<sup>374</sup> a traité des sensibles<sup>375</sup> en regard de chaque sens; ici, il traite du sens. À ce propos, il développe trois points: en premier, il montre ce qu'est le sens; en second (424a28), il conclut la solution de certaines questions à partir de la définition donnée du sens; en troisième (424b3), il soulève des difficultés sur l'affectation du sens<sup>376</sup> par les sensibles. Sur le premier point, il en développe deux autres: en premier, il montre ce qu'est le sens; en second (424a24), il montre ce qu'est l'organe du sens.

<sup>373</sup> ἄλλ' οὐχ ἢ ἕκαστον ἐκείνων λέγεται, ἀλλ' ἢ τοιονδί, καὶ κατὰ τὸν λόγον.

<sup>374</sup> Léonine: *postquam Philosophus*. Marietti: *postquam Philosophus in parte precedenti*.

<sup>375</sup> Léonine: *sensibilibus*. Marietti: *sensibus*.

<sup>376</sup> Léonine: *circa passionem sensus*. Marietti: *circa passionem*.

Il faut admettre universellement et communément, commence-t-il, qu'il appartient à tout sens que le sens reçoit les espèces sans leur matière, comme la cire reçoit la marque de l'anneau sans le fer ni l'or. Cependant, cela semble bien être commun à tout ce qui trouve affecté. Tout ce qui se trouve affecté, en effet, reçoit quelque chose de l'agent en tant qu'il est agent. Or l'agent agit par sa forme, et non par sa matière. Donc, tout ce qui est affecté reçoit une forme sans sa matière. Et cela apparaît même au sens; en effet, l'air ne reçoit pas du feu comme agent sa matière mais sa forme: cela donc ne semble pas être propre au sens, de recevoir<sup>377</sup> les espèces sans leur matière.

#552. — Bien que cela soit commun<sup>378</sup> à tout ce qui se trouve affecté, doit-on donc répliquer, de recevoir la forme de l'agent, la différence toutefois réside dans la manière de la recevoir. En effet, la forme reçue de l'agent chez celui qui se trouve affecté a parfois la même manière d'être en celui qui en est affecté qu'en l'agent. Cela se produit, bien sûr, quand celui qui est affecté a envers la forme la même disposition que l'agent: car tout ce qui<sup>379</sup> est reçu en autre chose l'est à la manière de ce qui le reçoit<sup>380</sup>. Aussi, si celui qui est affecté est disposé de la même manière que son agent, la forme se trouve reçue en lui de la même manière qu'elle se trouvait chez son agent; alors, la forme n'est pas reçue sans sa matière. Certes, la même matière numériquement qui appartient à l'agent ne devient pas celle de la chose affectée; cependant, la matière de cette dernière devient d'une certaine manière la même, pour autant qu'elle acquiert une disposition matérielle à la forme pareille à celle qui se trouvait chez son agent. C'est de cette manière que l'air est affecté par le feu, ainsi que tout ce qui est affecté d'une affection naturelle.

#553. — Parfois, par contre, la forme se trouve reçue dans la chose affectée selon une manière d'être différente de celle dont elle est en son agent. C'est que la disposition matérielle dans la chose affectée, pour recevoir la forme, n'est pas pareille à cette disposition matérielle dans<sup>381</sup> l'agent. C'est pourquoi la forme se trouve reçue sans matière dans la chose affectée, pour autant que cette chose affectée est assimilée à son agent en regard de sa forme, mais non en regard de sa matière. C'est de cette manière que le sens reçoit la forme sans la matière, car la forme a dans le sens une autre manière d'être que dans la chose sensible. En effet, dans la chose sensible, elle a un être naturel, tandis que dans le sens elle a un être intentionnel, c'est-à-dire<sup>382</sup> spirituel.

#554. — Il introduit l'exemple adéquat du sceau et de la cire. Car ce n'est pas la même disposition envers l'image qui appartient à la cire et qui appartenait au fer et à l'or. C'est pourquoi il précise que la cire reçoit la marque, c'est-à-dire l'image ou la figure de l'or ou de l'airain, mais non pas en tant qu'elle est de l'or ou de l'airain. En effet, la cire est assimilée au sceau d'or quant à son image, mais non quant à la disposition de l'or. Pareillement, le sens est affecté par le sensible qui a de la couleur ou du fluide, c'est-à-dire de la saveur, ou du son, «mais non en tant que chacun s'attribue à ceux-là»; c'est-à-dire, il n'est pas affecté par la pierre colorée en tant que c'est une pierre, ni par du miel doux en tant que c'est du miel. C'est que dans le sens il ne se produit pas une disposition pareille envers la forme qui se trouve<sup>383</sup> chez ces sujets; plutôt, il est affecté par eux en tant que tels, c'est-à-dire<sup>384</sup> en tant que coloré, ou savoureux, et<sup>385</sup> en regard de leur raison, c'est-à-dire en regard de leur forme. En effet, le sens s'assimile au sensible en regard de sa forme, mais non en regard de la disposition de sa matière.

#555. — Ensuite (424a24), il traite de l'organe<sup>386</sup> des sens. Il vient de dire que le sens reçoit les espèces sans leur matière, et cela convient aussi à l'intelligence; aussi pourrait-on croire que le sens

---

<sup>377</sup>Léonine: *quod sit susceptibus*. Marietti: *quod sit receptivus*.

<sup>378</sup>Léonine: *licet hoc sit commune*. Marietti: *licet hoc sit*.

<sup>379</sup>Léonine: *unumquodque*. Marietti: *quodcumque*.

<sup>380</sup>Léonine: *secundum modum recipientis*. Marietti: *secundum modum recipientis recipitur*.

<sup>381</sup>Léonine: *quae erat in*. Marietti: *quae est in*.

<sup>382</sup>Léonine: *sive*. Marietti: *et*.

<sup>383</sup>Léonine: *erat*. Marietti: *est*.

<sup>384</sup>Léonine: *id est*. Marietti: *vel*.

<sup>385</sup>Léonine: *et*. Marietti: *vel*.

<sup>386</sup>Léonine: *organo*. Marietti: *organis*.

n'est pas une puissance dans un corps, comme n'en est pas une non plus l'intelligence. C'est pour exclure cela qu'il lui assigne un organe: le premier sensitif, dit-il donc, c'est-à-dire le premier organe du sens, est ce en quoi il se trouve une puissance de la sorte, à savoir, qui reçoive les formes sans leur matière. L'organe du sens, en effet<sup>387</sup>, par exemple l'œil, est la même chose que cette puissance même, quant à leur sujet; cependant, quant à leur être, il est autre chose, parce que la puissance diffère de définition avec le corps. La puissance, en effet, est comme la forme de l'organe, comme on en a traité plus haut (#230-231). C'est pourquoi il précise que la «grandeur», c'est-à-dire l'organe corporel, est «ce qui est affecté du sens», c'est-à-dire ce qui est susceptible du sens, comme la matière de la forme. Cependant, il n'y a pas même définition pour la grandeur et pour le sensitif, c'est-à-dire le sens; plutôt, le sens est une espèce de compte, c'est-à-dire de proportion et de forme et de puissance pour celle-là, à savoir, pour la grandeur.

#556. — Ensuite (424a28), il conclut, à partir de ce qui précède, la solution de deux questions que l'on peut se poser. Il devient manifeste à partir de ce qui précède, dit-il, pourquoi l'excès des sensibles corrompt les organes des sens. Il faut, en effet, dans les organes de celui qui sent, pour qu'il sente, qu'il y ait «une espèce de compte», c'est-à-dire de proportion, comme on a dit (#555). Si donc le mouvement sensible a été plus fort que l'organe n'est apte à être affecté, cette proportion se dissout, et le sens se trouve corrompu, puisqu'il consiste en une espèce de proportion de l'organe, comme on a dit. Il en va comme quand on frappe fortement des cordes: on compromet l'accord et le ton de l'instrument, qui consiste en une espèce de proportion.

#557. — Devient manifeste aussi, à partir de ce qui précède, la raison d'une autre question, à savoir «pourquoi» les plantes ne sentent pas, alors pourtant qu'elles détiennent une partie de l'âme, et se trouvent affectées par certains sensibles, à savoir, par les tangibles. Il est manifeste, en effet, qu'elles se réchauffent et se refroidissent. La cause, donc, pour laquelle elles ne sentent pas, est qu'il n'y a pas en elles cette proportion qui est requise pour sentir. Elles ne possèdent pas, en effet, cette médiété de complexion entre les tangibles qui est requise à l'organe du toucher, sans quoi aucun sens ne peut exister; et c'est pourquoi elles n'ont pas en elles un principe de la sorte, qui puisse recevoir les formes «sans leur matière», à savoir, le sens. Mais il leur arrive d'être affectées avec leur matière, à savoir, selon une transformation matérielle.

#558. — Ensuite (424b3), il soulève une difficulté sur l'affection par les sensibles. Il vient de dire, en effet, que les plantes sont affectées par les objets tangibles<sup>388</sup>. Aussi soulève-t-il d'abord<sup>389</sup> la difficulté de savoir si, sans avoir le sens, on peut être affecté par les autres sensibles, par exemple: par l'odeur, sans avoir l'odorat; par la couleur, sans avoir la vue; par le son, sans avoir l'ouïe.

#559. — En second (424b5), il apporte deux raisonnements pour montrer que non. Le premier en va comme suit. Le propre de l'odorant est de se faire sentir<sup>390</sup>; or l'odeur est odorante; si donc elle fait quelque chose, c'est de se faire sentir<sup>391</sup>. Ou, dans une autre version: l'odeur se fait sentir<sup>392</sup>; l'action propre de l'odeur, donc, en tant qu'odeur, est de se faire sentir, c'est-à-dire de faire qu'on la sente; de là il s'ensuit que ce qui admet l'action de l'odeur, en tant qu'odeur, a le sens de l'odorat, et que<sup>393</sup> donc ce qui n'a pas le sens de l'odorat ne peut être affecté par l'odeur. Le même raisonnement semble valoir pour les autres, qu'il n'appartienne à rien de pouvoir être affecté par les sensibles, sinon seulement à ceux qui sont dotés du sens.

#560. — Il introduit ensuite un second raisonnement (424b9). Cela même<sup>394</sup> que le premier raisonnement conclut est manifeste par l'expérience. En effet, la lumière et l'obscurité, l'odeur et le son

<sup>387</sup>Léonine: *igitur*. Marietti: *enim*.

<sup>388</sup>Léonine: *a tangibilibus*. Marietti: *a quibuscam sensibilibus*.

<sup>389</sup>Léonine: *movet igitur primo*. Marietti: *primo movet*.

<sup>390</sup>*Proprium olfactibilis est facere olfactum, le propre de l'odorant est de se faire 'odorer' (flairer)*.

<sup>391</sup>Léonine: *si aliquid facit facit olfactum*. Marietti: *si aliquid facit olfactum, facit per odorem*.

<sup>392</sup>*Odor facit olfactum*.

<sup>393</sup>Ce qui précède, depuis l'allusion à une autre version, est omis dans la Léonine.

<sup>394</sup>Léonine: *hoc idem*. Marietti: *hoc*.



ne produisent aucun effet sur les corps insensibles<sup>395</sup>, sinon peut-être par accident, en tant que des corps dotés de qualités de la sorte produisent un effet: par exemple, l'air, quand il s'accompagne de tonnerre, fend le bois. Le bois, donc<sup>396</sup>, n'est pas affecté par le son, à parler par soi, mais par l'air déplacé.

#561. — En troisième (424b12), il montre qu'il en va autrement des qualités tangibles. «Les tangibles et les fluides», c'est-à-dire les saveurs, produisent un effet sur les insensibles<sup>397</sup>. Mais cela, on doit le comprendre des saveurs non en tant que ce sont des saveurs, mais en tant que l'objet du goût est une espèce de tangible et que le goût est une espèce de toucher. Si en effet les corps insensibles n'étaient pas affectés par les qualités tangibles<sup>398</sup>, on ne saurait donner par quoi seraient affectés et altérés les corps inanimés<sup>399</sup>. En effet, les tangibles sont des qualités actives et affectives des éléments d'après lesquelles l'altération se produit universellement dans les corps.

#562. — En quatrième (424b14), il montre aussi que les autres sensibles agissent sur certaines choses inanimées, bien que non sur toutes. «N'est-ce donc pas que ceux-là», à savoir, les autres sensibles aussi<sup>400</sup>, produisent un effet<sup>401</sup> sur les choses inanimées? C'est comme s'il disait: oui. Pourtant, tout corps n'est pas affecté par l'odeur et par le son, comme tout corps est affecté par la chaleur et par le froid. Plutôt, peuvent être affectés par ces sensibles seulement les corps indéterminés et qui ne sont pas stables, comme l'air et l'eau, qui sont humides, et ne sont pas bien déterminables<sup>402</sup> par un terme propre. Que l'air puisse être affecté par l'odeur, c'est manifeste, parce que l'air sent mauvais comme une chose affectée par une odeur. Une autre version dit «porterait», car dans les autres sens il y a des intermédiaires qui portent les espèces au sens<sup>403</sup>. La raison de cette diversité, par ailleurs, c'est que les qualités tangibles sont les causes des autres sensibles; c'est pourquoi elles ont plus de vertu active et peuvent agir sur n'importe quels corps. Les autres sensibles, au contraire, comme ils ont moins de vertu active, ne peuvent agir que sur un corps très affectable. Pareille raison vaut de la lumière des corps célestes, qui altère les corps inférieurs.

#563. — En cinquième (424b19), il résout le raisonnement présenté plus haut. Si une chose, dit-il, est affectée par une odeur et qu'elle ne la sent pas, qu'est-ce que c'est sentir, si ce n'est être affecté par une odeur? Et il répond que sentir est être affecté par une odeur de façon qu'on sente l'odeur. Or l'air n'est pas ainsi affecté qu'il sente, parce qu'il n'a pas de puissance sensitive; plutôt, il est affecté de façon qu'il devienne sensible, en tant qu'il sert d'intermédiaire dans le sens.

---

<sup>395</sup>Léonine: *corpora insensibilia*. Marietti: *corpora sensibilia*. — Les corps non dotés de sens.

<sup>396</sup>Léonine: *igitur*. Marietti: *enim*.

<sup>397</sup>Léonine: *insensibilibus*. Marietti: *sensibilibus*.

<sup>398</sup>Léonine: *a tangibilibus*. Marietti: *a qualitibus tangibilibus*.

<sup>399</sup>Léonine: *inanimata*. Marietti: *corpora inanimata*.

<sup>400</sup>Léonine: *sensibilia etiam alia*. Marietti: *sensibilia alia*.

<sup>401</sup>Léonine: *faciunt aliquem effectum*. Marietti: *faciunt aliquem effectum et olfactum*.

<sup>402</sup>Léonine: *terminabilia*. Marietti: *determinabilia*.

<sup>403</sup>Léonine: *quia videlicet media in aliis sensibus deferunt species ad sensum*. Marietti: *quia scilicet mediantibus aliis sensibilibus deferuntur species ad sensum*. — La traduction de la version Marietti donnerait: *car c'est par le moyen d'autres sensibles que les espèces sont apportées au sens*.

# LIVRE TROISIEME

## Chapitre 1 (424b22-245b11)

424b22 Qu'il n'existe pas d'autre sens à part les cinq — je veux dire ceux-ci : la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût, le toucher —, on pourra s'en persuader comme suit.

424b24 À supposer que de tout ce dont il y a sensation tactile nous ayons de fait sensation — car toutes les affections de l'objet tangible en tant que tangible nous sont sensibles par le toucher —, nécessairement, s'il nous manque une sensation, un organe sensoriel nous fait aussi défaut. En outre, tout ce que nous sentons en le touchant nous-mêmes, c'est au toucher qu'il est sensible, sens que nous nous trouvons à posséder; par ailleurs, tout ce que nous sentons grâce à des milieux et non en le touchant nous-mêmes, nous le sentons grâce aux corps simples, je veux dire l'air et l'eau. Or il en va de telle sorte que si, grâce à un milieu unique, plusieurs objets différents les uns des autres génériquement se trouvent sensibles, nécessairement, celui qui possède l'organe sensoriel correspondant sera capable de sentir les deux. Par exemple, si l'organe sensoriel est à base d'air, et que l'air soit un milieu à la fois pour le son et pour la couleur. Et que s'il existe plusieurs milieux pour le même sensible — par exemple, pour la couleur, à la fois l'air et l'eau, car les deux sont diaphanes —, alors celui qui possède un organe à base de l'un des milieux seulement sentira l'objet accessible par les deux.

425a3 Par ailleurs, parmi les corps simples, c'est seulement de deux d'entre eux que se constituent des organes sensoriels, à savoir, d'air et d'eau: la pupille est d'eau, l'ouïe d'air et l'odorat de l'une et l'autre. Quant au feu, il n'appartient à aucun organe, ou est commun à tous, car rien, sans chaleur, n'est capable de sentir. La terre, enfin, n'appartient à aucun organe, ou bien c'est surtout dans le toucher qu'elle se trouve en composition. Par suite, il en résulterait qu'il n'existe aucun organe sauf d'eau et d'air. Et ceux-là, de fait, il y a des animaux qui les possèdent. Tous les sens, donc, sont en la possession de ceux qui ne sont ni imparfaits ni estropiés. La taupe même, manifestement, a ses yeux sous sa peau. Par conséquent, s'il n'existe pas de corps différent, ni d'affection qui n'appartienne à aucun des corps d'ici, aucun sens ne saurait nous manquer.

425a13 Mais il n'en va pas non plus de sorte qu'il y ait un organe sensoriel propre pour les sensibles communs, ces qualités que nous sentons avec chaque sens et non par accident<sup>1</sup>, à savoir, le mouvement, le repos, la figure, la grandeur, le nombre, l'unité.

425a16 Car toutes ces qualités, c'est par un mouvement que nous les sentons: la grandeur, par exemple, c'est par un mouvement. La figure aussi, par suite, car la figure est une espèce de grandeur. Quant à ce qui est en repos, c'est par le fait qu'il ne se meuve pas. Puis le nombre, c'est par la négation du continu; c'est aussi par les sensibles propres, puisque chaque sens sent l'unité. Par conséquent, il est évidemment impossible qu'il y ait un sens propre pour ces qualités, par exemple pour le mouvement.

425a21 Autrement, il en irait<sup>2</sup> comme nous sentons de fait le doux avec la vue. En ce cas, c'est parce que nous nous trouvons à avoir sensation des deux, et par là, quand ils coïncident, nous les

---

<sup>1</sup>Κατὰ συμβεβηκός. Torstrik suggère de corriger οὐ κατὰ συμβεβηκός et Moerbeke traduit *non secundum accidens*.

<sup>2</sup>οὕτω γὰρ ἔσται, *il en ira ainsi*. Les deux moitiés de ce paragraphe paraissent inversées; on lirait mieux: «Autrement, nous ne sentirions pas du tout les sensibles communs, sinon par accident, comme nous percevons le fils de Cléon non pas parce qu'il est le fils de Cléon, mais parce qu'il est blanc; et c'est par accident que ce blanc s'attribue au fils de Cléon. Ainsi, il en irait comme nous sentons de fait le doux avec la vue. En ce cas, c'est parce que nous nous trouvons à avoir sensation des deux, et par là, quand ils coïncident, nous les reconnaissons.» — Mais on peut rétablir le sens à moins de frais en inversant les introductions, comme je le fais dans le texte.

reconnaissons. Alors<sup>3</sup>, nous ne sentirions pas du tout les sensibles communs, sinon par accident, comme nous percevons le fils de Cléon non pas parce qu'il est le fils de Cléon, mais parce qu'il est blanc; et c'est par accident que ce blanc s'attribue au fils de Cléon.

425a27 Mais en fait, nous avons des sensibles communs une sensation commune et non par accident. Il n'y en a donc pas de sens propre; nous ne les sentirions alors d'aucune autre façon que celle dont nous avons dit que nous voyons le fils de Cléon. Mais c'est par accident que les sens sentent les sensibles propres les uns des autres. Ils ne le font pas en eux-mêmes, mais dans la mesure où ils constituent un sens unique, lorsque la sensation se fait sur le même objet, la bile, par exemple, sentie amère et jaune. Car il ne revient certes pas à un autre sens de dire que les deux sont une seule chose. Voilà pourquoi on se trompe et, si c'est jaune, on croit que c'est de la bile.

425b4 On pourrait se demander à quelle fin nous avons plusieurs sens plutôt qu'un seul. Ne serait-ce pas pour que ne nous échappent pas les sensibles dérivés et communs, comme le mouvement, la grandeur et le nombre? Car s'il y avait seulement la vue et qu'elle porte sur le blanc, ils nous échapperaient davantage et, du simple fait que couleur et grandeur aillent ensemble, nous aurions l'impression que tout cela est la même chose. Maintenant, au contraire, comme les sensibles communs se retrouvent aussi en un autre sens, il est évident que chacun d'entre eux est quelque chose de différent.

## Leçon 1

#564. — Chez les Grecs, ici commence le troisième livre<sup>4</sup>, et de manière assez raisonnable. À partir d'ici, en effet, Aristote accède à l'enquête qui porte sur l'intelligence. Il y en a eu qui ont soutenu que le sens et l'intelligence sont la même chose. Pourtant, il est manifeste que l'intelligence n'est pas l'un<sup>5</sup> des sens externes dont on a déjà parlé<sup>6</sup> puisqu'elle<sup>7</sup> n'est pas contractée à ne connaître qu'un genre de sensibles. Aussi reste-t-il à vérifier si dans la partie sensitive il y a quelque autre puissance cognitive, de façon à ce qu'on puisse saisir si l'intelligence est de quelque manière un sens.

#565. — Cette partie, donc, se divise en trois autres: dans la première, il cherche s'il existe un autre<sup>8</sup> sens à part les cinq sens externes dont on a déjà parlé; dans la seconde (427a17), il montre que l'intelligence et le sens ne sont d'aucune façon la même chose; dans la troisième (429a10), une fois montré que l'intelligence n'est pas un sens, il traite de la partie intellectuelle de l'âme. La première partie se divise en deux autres: dans la première, il montre qu'il n'existe pas d'autre sens propre à part les cinq déjà présentés; dans la seconde (425b12), il montre qu'à part les sens propres il y a un sens commun. Sur le premier point, il en développe deux autres: en premier, il montre qu'il n'existe pas d'autre sens à part les cinq; en second (425b4), il montre pourquoi il y en a plusieurs et pas seulement un. Sur le premier point, il en développe deux autres: en premier, il montre qu'il n'existe pas, à part ces cinq-là, un autre sens susceptible de connaître les sensibles propres; en second (425a13), il montre qu'il n'existe pas, à part ces cinq-là, un autre sens dont l'objet soit les sensibles communs.

#566. — Sur le premier point, il use d'un raisonnement comme suit: quiconque possède l'organe d'un sens par lequel des sensibles soient de nature à être connus connaît tous les sensibles de nature à être connus par cet organe<sup>9</sup>; or les animaux parfaits possèdent tous les organes des sens;

<sup>3</sup>Eί δὲ μή, autrement. Voir la note précédente.

<sup>4</sup>Léonine: *apud Graecos hic incipit tertius liber*. Marietti: omis.

<sup>5</sup>Léonine: *aliquis*. Marietti: *aliquid*.

<sup>6</sup>Léonine: *dictum est*. Marietti: *iam dictum est*.

<sup>7</sup>Léonine: *quia*. Marietti: *ex eo quod*.

<sup>8</sup>Léonine: *alius*. Marietti: *aliquis alius*.

<sup>9</sup>Léonine: *omnia sensibilia quae nata sunt cognosci per illud organum*. Marietti: *omnia illa sensibilia per illud organum*.

donc ils connaissent tous les sensibles. Or comme ils ne possèdent que cinq sens, il n'y aura pas, à part ces cinq-là<sup>10</sup>, d'autre sens<sup>11</sup> en regard des sensibles propres.

#567. — Pour ce raisonnement, il procède de la manière suivante. En premier, il présente son intention: à partir de ce qui va suivre, dit-il, on peut être amené de manière suffisante à croire qu'il n'existe pas d'autre sens<sup>12</sup> à part les cinq déjà présentés.

#568. — En second (424b24), il manifeste<sup>13</sup> la première proposition du raisonnement amené, à savoir celle que l'animal qui possède l'organe d'un sens connaît tous les sensibles qui peuvent se sentir avec cet organe. Cela, bien sûr, il le manifeste dans le sens du toucher, du fait qu'il est manifeste combien<sup>14</sup> il existe de qualités tangibles; on a dit plus haut, en effet, que les qualités tangibles sont les différences d'un corps élémentaire en tant que tel, lesquelles deviennent manifestes à partir de ce qu'on définit à partir des éléments. Aussi peut-il nous devenir manifeste que nous sentons toutes les qualités tangibles.

#569. — À partir de là, il conclut, en comparaison avec autre chose de pareil, que, si nous possédons un organe, nous avons sensation des sensibles qui sont de nature à être connus avec cet organe. C'est cela qu'il veut dire, quand il précise que, si nous avons la sensation de tout sensible dont le toucher est perceptif — ce qui devient apparent du fait que nous sentons toutes les affections tangibles en tant que telles —, nécessairement on dira universellement que si nous manque la sensation de sensibles, nous fera défaut aussi le sens par lequel on serait de nature à connaître ces sensibles; en effet, si nous possédions cet organe, nous connaîtrions ces sensibles. Puis, ce qui vient d'être affirmé universellement, il le manifeste en exemplifiant dans chacun des cas.

#570. — Et en premier quant à ce qu'on connaît sans milieu externe. C'est ce qu'il veut dire, avec: tout ce que nous sentons en touchant, c'est-à-dire sans milieu externe, peut se sentir avec l'organe du toucher que nous possédons, sous lequel on comprend le goût<sup>15</sup>. Par contre, en ce qui concerne les sensibles que nous sentons moyennant des milieux externes qui sont des corps simples, à savoir, l'air et l'eau<sup>16</sup>, nous ne les sentons pas en les<sup>17</sup> touchant; il en va comme si je disais: si avec un organe, on peut sentir plusieurs sensibles différents entre eux génériquement, nécessairement, qui possède un organe de la sorte sent l'un et l'autre genre; par exemple, si un organe est constitué d'air, et que l'air peut être affecté par la couleur et par le son, il s'ensuit que qui possède un organe de la sorte peut à la fois percevoir le son et la couleur. Tandis que si, au contraire, ce sont plusieurs organes qui sont susceptibles du même sensible, comme l'air et l'eau — l'un et l'autre diaphanes — sont perceptifs de la couleur, il s'ensuit que l'animal qui possède l'un d'eux<sup>18</sup> peut percevoir ce qui est perceptible avec l'un et l'autre, comme par des milieux, ou bien par les deux, comme par des instruments — ce qu'il dit parce que dans les sens qui sentent par un milieu externe les organes sont conformes aux milieux —. Ces conditions, il les a introduites<sup>19</sup> parce que le même sensible se sent par un animal avec l'eau et par un autre avec l'air, comme il appert de l'odeur.

#571. — En troisième (425a3), il introduit la seconde proposition avec sa manifestation, à savoir, que les animaux parfaits possèdent tous les organes de la sensation. Les organes de la sensation, dit-il donc, sont de nature à consister seulement de deux corps simples, à savoir, d'air et d'eau,

---

<sup>10</sup>*praeter quinque*. Marietti: *praeter quinque sensus*.

<sup>11</sup>Léonine: *alius sensus*. Marietti: *sensus*.

<sup>12</sup>Léonine: *alius sensus*. Marietti: *alius*.

<sup>13</sup>Léonine: *manifestat*. Marietti: *ostendit*.

<sup>14</sup>Léonine: *quot*. Marietti: *quod*.

<sup>15</sup>Léonine: *per organum tactus quem habemus*. Marietti: *per organum tactus, sub quo intelligitur gustus, quem habemus*.

<sup>16</sup>Léonine: *aere et aqua*. Marietti: *aer et aqua*.

<sup>17</sup>Léonine: *ipsa*. Marietti: *illa*.

<sup>18</sup>Léonine: *alterum horum*. Marietti: *aliquod horum*.

<sup>19</sup>Léonine: *apposuit*. Marietti: *posuit*.

parce que ce sont les plus affectables et c'est ce que requiert la condition de l'organe du sens pour être facilement affecté par le sensible. Dans la pupille, en effet, il y a de l'eau, parce que par l'humour aqueuse qui se trouve dans la pupille de l'œil on reçoit l'espèce du visible; et dans l'organe de l'ouïe, il y a de l'air<sup>20</sup>, comme on l'a dit plus haut. Pour ce qui est de l'odorat, par ailleurs, il se trouve attribué à l'air en certains et à l'eau en d'autres, comme on l'a dit plus haut. Par contre, le feu n'appartient par soi à l'organe d'aucun sens, parce que le feu est très actif et très peu affectable; cependant, en raison d'une participation de sa qualité, il est commun à tous les sens. Rien n'est sensitif sans chaleur, comme rien non plus n'est vivant sans chaleur, puisque rien ne sent à moins de vivre.<sup>21</sup>

#572. — La terre, quant à elle, n'est à l'état pur l'organe d'aucun sens, en ce que l'organe est lui-même sensible<sup>22</sup>; cependant, par alliance, elle s'approprie surtout<sup>23</sup> au toucher, parce que l'organe du toucher doit être d'une complexion intermédiaire, comme on l'a dit plus haut (#546-548); par conséquent, il doit se composer<sup>24</sup> de tous les éléments. Il s'ensuit qu'il n'y a aucun organe du sens à part l'air et l'eau. Par ailleurs, ces organes d'air et d'eau, ce sont certains animaux qui les ont, à savoir, les animaux parfaits. Aussi, conclut-il, ce sont les animaux non imparfaits en leur nature qui possèdent tous les sens<sup>25</sup>; sont imparfaits, par exemple, les animaux immobiles, qui possèdent seulement le toucher.

#573. — Et les animaux non estropiés<sup>26</sup>, c'est-à-dire auxquels ne manque aucun sens pour une cause non naturelle, comme c'est le cas des aveugles ou des sourds. Ainsi, même la taupe, qui appartient au genre des animaux parfaits, semble bien avoir des yeux sous la peau, pour s'assimiler à son genre. Mais puisqu'elle vit sous terre, la vue ne lui était pas nécessaire, et la terre, si elle avait les yeux à découverts, blesserait ses yeux.

#574. — Comme il apparaît manifestement, ce raisonnement procède à partir du nombre déterminé des éléments; c'est à partir de là que le Philosophe a prouvé que les organes des sens, qui agissent moyennant des milieux extérieurs, sont affectés seulement moyennant l'air et l'eau. Et aussi à partir de l'établissement des affections des éléments, qui sont les qualités tangibles; aussi est-ce par elles qu'on arrive à savoir que nous connaissons toutes les qualités tangibles. Aucun sens ne nous fait défaut, conclut-il donc; à moins qu'on ne prétende qu'il y ait encore un corps élémentaire à part les quatre éléments, et qu'il y a d'autres affections qui peuvent se discerner par le toucher et qu'elles appartiennent à des corps qui n'existent pas ici et que nous ne connaissons pas<sup>27</sup>. Cela paraît absurde. Aussi reste-t-il qu'il n'y ait que cinq sens, ceux que nous possédons.

#575. — Ensuite (425a14), comme on pourrait dire qu'il y a un autre sens apte à connaître les sensibles communs, il exclut cela avec un raisonnement comme suit. Tout ce qui est connu par un sens comme son sensible propre n'est pas connu par d'autres sens, sauf par accident; or les sensibles communs ne sont pas sentis par accident par l'un des sens, mais par soi par plusieurs; donc, les sensibles communs ne sont les objets propres<sup>28</sup> d'aucun sens.

#576. — Pour ce raisonnement, il procède de la manière suivante. En premier, il présente la conclusion. Il ne peut y avoir, dit-il, d'organe propre à un sens qui soit apte à connaître les sensibles

<sup>20</sup>Léonine: *organum autem auditus est aer*. Marietti: *in organo autem auditus est aer*.

<sup>21</sup>Léonine: *nihil enim est sensitivum sine calore, cum nihil sentiat non vivens*. Marietti: *nihil enim est sensitivum sine calore, sicut nec vivens, cum nihil sentiat nisi vivens*.

<sup>22</sup>Léonine: *nullius sensus est organum*. Marietti: *nullius sensus est organum, inquantum ipsum organum est sensitivum*.

<sup>23</sup>Léonine: *per commixtionem maxime appropriatur*. Marietti: *per commissionem appropriatur*.

<sup>24</sup>Léonine: *oportet quod sit compositum*. Marietti: *oportet quod sit quasi compositum*.

<sup>25</sup>Léonine: *omnes sensus*. Marietti: *omnia organa sensus*.

<sup>26</sup>*Non orbatis*, traduction de μηδὲ πεπηρωμένων.

<sup>27</sup>Léonine: *quae non sunt alicuius corporum hic existentium*. Marietti: *quae sunt aliquorum corporum hic existentium*.

<sup>28</sup>Léonine: *propria*. Marietti: *proprie*.

communs que nous sentons par soi et non par accident avec chaque sens, à savoir, le mouvement, le repos, etc.

#577. — En second (425a16), il prouve que ces sensibles communs se sentent par soi et non par accident. En effet, tout ce que l'on sent du fait que cela affecte le sens est senti par soi et non par accident. Car c'est cela sentir par soi, qu'on soit affecté par un sensible. Or tous ces sensibles communs sont sentis moyennant une espèce d'affection<sup>29</sup>. Et c'est ce qu'il veut dire, en disant que nous les sentons tous par un mouvement, c'est-à-dire moyennant une espèce d'affection. En effet, il est manifeste que la grandeur affecte le sens, puisqu'elle est le sujet d'une qualité sensible, par exemple la couleur ou la saveur, et que les qualités n'agissent pas sans leurs sujets. De là, il apparaît que nous connaissons aussi la figure moyennant une certaine affection, parce que la figure est un aspect de la grandeur, car elle consiste en la limitation<sup>30</sup> de la grandeur. La figure, en effet, c'est ce qui est contenu par une ou des limites, comme il est dit au premier livre d'Euclide.

#578. — Il est manifeste, encore, qu'on comprend le repos à partir du mouvement, comme les ténèbres moyennant la lumière. Car le repos est la privation du mouvement. On connaît le nombre, enfin, par la négation du continu, qui est la grandeur. En effet, le nombre des choses sensibles est causé par la division du continu; aussi connaît-on même les propriétés du nombre par les propriétés du continu. En effet, parce que le continu est divisible à l'infini, le nombre aussi peut croître à l'infini, comme il appert, *Physique*, III, 5. Il est manifeste aussi que chaque sens connaît par soi un objet, dans la mesure où il se trouve affecté par un objet. Aussi est-il manifeste qu'on connaît ces sensibles communs par soi et non par accident. Il est impossible, en conclut-il, qu'il y ait un sens propre de l'un de ces sensibles communs.

#579. — En troisième (425a21), il montre que si un sens les sentait proprement, ce serait des sensibles par accident. C'est ce qu'il veut dire, quand il dit qu'il en irait ainsi des sensibles communs, s'ils étaient les objets propres d'un sens, qu'il en va maintenant du fait que nous sentons le doux avec la vue. C'est en effet que nous avons sensation de l'un et de l'autre, à savoir, du blanc et du doux. C'est pourquoi, quand ils coïncident en un sujet unique, ce qui relève d'un sens se trouve connu par soi par ce sens, mais par l'autre par accident. C'est pourquoi, en voyant par soi le blanc, nous voyons par accident le doux.<sup>31</sup>

#580. — Par ailleurs, si ce n'est pas sensible proprement par un sens, ce ne sera jamais senti par accident par un autre sens en raison de la coïncidence de deux sens ou de deux sensibles dans le même sujet. Cependant, cela sera sensible tout à fait par accident, comme on l'a dit plus haut (#395). Par exemple, nous sentons le fils de Cléon par accident, non pas parce qu'il est le fils de Cléon, mais parce qu'il est blanc, à quoi il appartient par accident d'être le fils de Cléon. Or cela, à savoir, être le fils de Cléon, n'est pas sensible à la vue par accident de la manière que ce serait sensible par soi pour un autre sens, comme il en allait du doux. Par contre, «nous avons des sensibles communs une sensation commune non par accident», c'est-à-dire, les sensibles communs sont sentis communément par soi et non par accident par différents sens. Aussi, s'ensuit-il, il n'existe pas de sens propre pour eux; car alors<sup>32</sup> nous ne les sentirions pas par soi avec les autres sens, mais nous les sentirions par accident, comme nous sentons le fils de Cléon.

#581. — Effectivement, les sens sentent par accident les sensibles propres les uns des autres, comme, par exemple, la vue le sensible de l'ouïe, et réciproquement. La vue, en effet, ne connaît pas le sensible de l'ouïe, ni l'ouïe le sensible de la vue selon ce qu'ils sont, parce que la vue n'est en rien affectée par l'audible, ni l'ouïe par le visible, sauf dans la mesure où ils constituent un sens

---

<sup>29</sup>Léonine: *sensibilia communia per immutationem quamdam cognoscuntur*. Marietti: *sensibilia per immutationem quamdam sentiuntur*.

<sup>30</sup>Léonine: *terminatione*. Marietti: *conterminatione*.

<sup>31</sup>Léonine: *illud quod est unius sensus cognoscitur per accidens ab alio*. Marietti: *illud quod est unius sensus, per se cognoscitur ab illo sensu, per accidens autem ab alio*. Ideo videndo album per se, videmus dulce per accidens.

<sup>32</sup>Léonine: *quia*. Marietti: *quia tunc*.

unique, c'est-à-dire une seule sensation en acte, pour ainsi dire<sup>33</sup>, dans le même sensible. Et je dis la même sensation en acte<sup>34</sup> du fait que l'action de l'un et l'autre sens se fait ensemble en regard du même sensible; par exemple, on perçoit en même temps de la bile par le goût qu'elle est amère, et par la vue qu'elle est jaune<sup>35</sup>. C'est pourquoi, tout de suite à l'aspect du jaune nous jugeons que c'est quelque chose d'amer. Par contre, il n'y a pas un autre sens dont ce soit le propre de connaître que le blanc et l'amer sont une seule chose. En effet, cette unité n'en une que par accident<sup>36</sup>; et ce qui est par accident seulement<sup>37</sup> ne peut être l'objet d'une puissance. Et c'est pourquoi, parce que la vue ne perçoit pas ce qui relève du goût, sauf par accident, le sens se trompe fréquemment en pareilles choses, et nous jugeons que si c'est quelque chose de jaune, c'est de la bile.

#582. — Ensuite (425b4), il cherche la cause de la pluralité des sens. Or c'est une conséquence de toute l'espèce; et en pareilles choses, on doit assigner une cause finale, comme le Philosophe<sup>38</sup> l'enseignera, *Génération des animaux*, V, 1. Il en va autrement, par contre, dans les accidents<sup>39</sup> de l'individu, dont on doit donner la raison à partir de la matière, ou de l'agent. Aussi donne-t-il ici une cause finale. On peut chercher, dit-il donc, en vue de quoi nous avons plusieurs sens et non pas un seul seulement. Et la réponse à cela, c'est pour que ne nous échappe pas ce qui suit les sensibles propres et est commun aux différents sens<sup>40</sup>, comme le mouvement et la grandeur et le nombre. Si, en effet, il n'y avait que le sens de la vue, comme il ne porte que sur la couleur, et que la couleur et la grandeur se suivent, puisque c'est ensemble que le sens est affecté par la couleur et par la grandeur, nous ne pourrions pas discerner entre couleur et grandeur, mais elles nous paraîtraient être la même chose. Mais maintenant, parce que la grandeur est sentie par un autre sens que la vue, tandis que la couleur non, cela même nous manifeste<sup>41</sup> que couleur et grandeur c'est autre chose. Et il en va pareillement des autres sensibles communs.

#583. — On peut aussi donner cette raison pour la distinction des sens. Il est manifeste, en effet, que, comme la puissance se dit en relation à un objet, il faut que les puissances sensibles soient diversifiées d'après la différence des objets. Or un objet est sensible pour autant qu'il est susceptible d'affecter les sens. Aussi, selon différents genres d'affectation du sens par un sensible il faut qu'il y ait différents sens. Par ailleurs, le sens est affecté par le sensible d'une manière par contact, et ainsi on a le sens du toucher, qui est apte à discerner de ce dont est constitué l'animal, et le sens du goût, qui est apte à percevoir les qualités qui désignent la convenance comme aliment, par lequel se conserve le corps de l'animal. C'est d'une autre manière que le sens est affecté par un milieu extérieur<sup>42</sup>. Et cette affection, certes, se fait ou bien avec altération du sensible, et ainsi l'odeur affecte le sens avec une espèce de réduction de l'odorant. Ou bien avec un mouvement local, et ainsi affecte le son. Ou sans affection du sensible<sup>43</sup>, mais par la seule affection spirituelle du milieu et de l'organe, et ainsi affecte la couleur.

## Chapitre 2 (425b11-426b8)

425b12 Nous sentons que nous voyons et que nous entendons; en conséquence, c'est nécessairement ou bien à la vue de sentir qu'elle voit, ou bien à un autre sens.

<sup>33</sup>Léonine: *ut ita loquamur*. Marietti: *ut ita loquar*.

<sup>34</sup>Léonine: *secundum actum*. Marietti: *actu*.

<sup>35</sup>*Rubicunda*, rougeâtre, mais en traduction de ξανθή, jaune.

<sup>36</sup>Léonine: *non est nisi una per accidens*. Marietti: *non est nisi per accidens*.

<sup>37</sup>Léonine: *per accidens*. Marietti: *per accidens tantum*.

<sup>38</sup>Léonine: *Aristoteles*. Marietti: *Philosophus*.

<sup>39</sup>Léonine: *secus autem est in accidentibus*. Marietti: *secus autem de accidentibus*.

<sup>40</sup>Léonine: *sensibus*. Marietti: *sensibilibus*.

<sup>41</sup>Léonine: *manifestat*. Marietti: *manifestat nobis*.

<sup>42</sup>Léonine: *per medium extraneum*. Marietti: *per medium*.

<sup>43</sup>Léonine: *absque immutatione sensibilis*. Marietti: *absque immutatione sensibili*.

425b13 [Si c'est à un autre, ce sera ou bien par lui-même qu'il voit, ou bien par un autre.<sup>44</sup>] Cependant<sup>45</sup>, le même sens portera sur la vue et sur la couleur, son sujet<sup>46</sup>. Par suite, ou bien deux sens porteront sur le même objet ou bien le même sens portera sur lui-même.

245b15 D'ailleurs, si c'est un autre sens qui porte sur la vue, ou bien il en ira ainsi à l'infini ou bien à un moment donné le même sens portera sur lui-même. Aussi doit-on reconnaître cela pour le premier.

425b17 Mais il y a une difficulté, car si sentir avec la vue, c'est voir, et si c'est la couleur qu'on voit, ou ce qui en est doté, dès lors, si l'on voit ce qui est en train de voir<sup>47</sup>, ce qui le premier est en train de voir sera doté de couleur.

425b20 Il devient donc manifeste que sentir avec la vue n'est pas quelque chose d'un<sup>48</sup>. Et de fait, quand nous ne voyons pas<sup>49</sup>, c'est avec la vue que nous discernons tant l'obscurité que la lumière, mais pas de la même manière.

425b22 En outre, même ce qui est en train de voir est comme coloré, car chaque organe sensoriel est réceptif du sensible sans sa matière. C'est pourquoi, même une fois que les sensibles s'en sont allés, les sensations et images<sup>50</sup> demeurent dans les organes sensoriels. D'ailleurs, l'acte du sensible et celui du sens est le même et unique, bien que pour eux être ne soit pas la même chose. Je veux dire, par exemple, le son en acte et l'ouïe en acte: il se peut, en effet, que ce qui est doté de l'ouïe ne soit pas en train d'entendre et que ce qui est doté de son ne soit pas en train de résonner, mais quand ce qui peut entendre est en acte et que résonne ce qui peut résonner, alors l'ouïe et le son passent simultanément à l'acte, et on dira que l'un est audition, et l'autre résonance.

426a2 Si donc le mouvement, à la fois l'action et l'affection, réside dans ce qui est agi, nécessairement le son et l'ouïe en acte résident dans l'ouïe en puissance. Car l'acte de ce qui agit et meut se réalise dans ce qu'il affecte; aussi ce qui meut n'est pas nécessairement mû. L'acte du sonore est donc son ou résonance, et celui de l'entendant ouïe ou audition; car l'ouïe est double et double est le son. Le même raisonnement vaut pour les autres sens et les autres sensibles. Et de même que l'action et la passion résident en ce qui est affecté et non en ce qui agit, de même aussi l'acte du sensible et celui du sens résident dans le sens. En certains cas, toutefois, ils ont chacun un nom, par exemple résonance et audition, tandis qu'en d'autres l'un demeure sans nom. En effet, on appelle vision l'acte de la vue, mais celui de la couleur est sans nom; on appelle gustation l'acte du goût, mais celui de la saveur est sans nom.

426a15 C'est donc un acte unique que celui du sens et celui du sensible, bien qu'être soit autre chose pour l'un et l'autre. Ce sera donc nécessairement en même temps que se corrompront ou se conserveront l'ouïe et le son dont on parle de cette manière, et certes aussi la saveur et le goût, et pareillement pour les autres. Par contre, quand on en parle sous le rapport de la puissance, il n'en ira plus nécessairement ainsi.

<sup>44</sup>Ce passage n'apparaît pas dans les manuscrits maintenant disponibles, mais apparaissait dans celui qu'a traduit Moerbeke.

<sup>45</sup> ἄλλ' ἄ. C'est-à-dire, s'il revient à un autre sens de percevoir qu'on voit, on finira par devoir attribuer au même sens de percevoir à la fois vue et couleur.

<sup>46</sup> τοῦ ὑποκειμένου χρώματος.

<sup>47</sup> εἰ ὄψει τίς τὸ ὄρων. Il s'agit de *ce qui voit*, mais de ce qui voit *le premier*, la rétine — τὸ ὄρων πρῶτον —, et de son acte de voir — certains manuscrits usent de l'infinitif plutôt que du participe et disent τὸ ὄραν plutôt que τὸ ὄραν. —, mais non, bien sûr, du sujet qui en est doté, lequel est coloré sans que cela fasse problème. Voir la rétine, la voir en train de voir, voir le fait de voir implique que tout cela soit coloré, puisque c'est la couleur qui rend visible.

<sup>48</sup> οὐχ ἔν τῷ τῆ ὄψει αἰσθάνεσθαι. Autrement dit: il n'y a pas qu'une seule activité dont on parle quand on parle de sentir avec la vue.

<sup>49</sup> À l'obscurité, ou en présence d'aucun objet coloré à voir, ou étant aveugles.

<sup>50</sup> φαντασίαι. Aristote oscille entre ce mot et φάντασμα, selon qu'il se met du point de vue de l'acte de l'imagination ou de l'œuvre qui en est le fruit. Malgré ma préférence générale pour garder dans la même racine la traduction des mots de même racine, je garderai pour le second la traduction traditionnelle de *phantasme*.



426a20 Les premiers physiologues, par contre, n'ont pas bien exprimé ce fait, du fait de croire qu'il n'existe rien de blanc, ni de noir sans la vue, ni saveur sans le goût. Pour une part, ils s'exprimaient correctement, mais pour une autre incorrectement. C'est que c'est de deux manières que l'on parle de sens et de sensible, les uns l'étant en puissance et les autres en acte; pour ces derniers, bien sûr, ce qu'ils disaient s'applique, mais pour les autres il ne s'applique pas. Cependant, ils parlaient de manière absolue de choses qui ne se disent pas de manière absolue.

426a27 Si donc le son<sup>51</sup> est une sorte d'harmonie, et que le son et l'ouïe soient d'une certaine manière une seule chose — bien que d'une autre manière elles ne soient pas une seule chose ou pas la même chose —, et que l'harmonie soit une proportion, nécessairement l'ouïe aussi constitue une certaine proportion. C'est pour cela aussi que tout excès, dans l'aigu comme dans le grave, corrompt l'ouïe. De même, l'excès dans les saveurs corrompt le goût; dans les couleurs, l'excès du brillant ou du sombre corrompt la vue; il en va de même pour l'odorat, avec l'odeur forte, tant douce qu'amère. Tout comme si le sens était une sorte de proportion.

426b3 Par suite, les qualités sensibles sont plaisantes lorsque, d'abord pures et sans mélange, elles sont amenées à une certaine proportion. Par exemple, le piquant, le doux ou le salé sont alors de fait plaisants. D'une manière générale, d'ailleurs, le mixte tient plus de l'harmonie que l'aigu ou le grave, et, pour le toucher, le chaud ou le froid. Mais le sens, c'est la proportion, tandis que l'excès peine ou corrompt.

## Leçon 2

#584. — Le Philosophe vient de montrer qu'il n'existe pas d'autre sens propre, à part les cinq. Il passe maintenant à examiner s'il existe une puissance sensitive commune à ces cinq sens. Cela, il l'examine à partir de certaines actions qui semblent bien ne pas être propres à un sens mais exiger une<sup>52</sup> puissance sensitive commune. Il y a deux actions de cette sorte. L'une tient à ce que nous percevons les actions des sens propres; par exemple, à ce que nous sentons que nous voyons et entendons. L'autre tient à ce que nous discernons entre les sensibles propres<sup>53</sup> des différents sens; par exemple, que ce soit une chose le doux, et autre chose le blanc. En premier, donc, il cherche à quoi attribuer la première de ces actions. En second (426b8), à quoi attribuer la seconde. Sur le premier point, il en développe trois autres. En premier, il soulève la question et dit: puisque nous sentons que nous voyons, et que pareillement nous sentons que nous entendons, et ainsi de suite pour chacun des sensibles, nécessairement ou bien c'est par la vue que nous sentons que la vue même voit, ou bien c'est par une autre faculté; et il en va ainsi des autres sens.<sup>54</sup>

#585. — En second (426a27), il objecte à l'une et l'autre parties. En premier, il apporte deux raisonnements pour montrer que la vue voit qu'elle voit. Le premier va comme suit. Si on sent qu'on voit avec un autre sens que la vue, ce sera ou bien parce qu'on voit la couleur avec cet autre sens, ou bien que c'est tout à fait avec un autre sens<sup>55</sup> qu'on voit la couleur et qu'on sent la vision de la couleur. Or si c'est avec le même sens qu'on sent la couleur et qu'on sent la vision de la couleur<sup>56</sup>, il s'ensuit que le même et unique sens et la même et unique vue<sup>57</sup> appréhendera en acte la vue elle-même et la couleur, son sujet<sup>58</sup>. Aussi s'ensuit-il l'une de deux conséquences. En effet, si ce sens qui sent la vision et la couleur est un autre sens que la vue, il faudra qu'il y ait deux sens d'un sujet

<sup>51</sup>φωνή. Il s'agit, dans le contexte, du son en général, de l'objet de l'ouïe, pas précisément du son de voix.

<sup>52</sup>Léonine: *aliquam*. Marietti: *aliam*.

<sup>53</sup>Léonine: *sensibilia*. Marietti: *sensibilia propria*.

<sup>54</sup>Depuis *et dit*: omis par Léonine.

<sup>55</sup>Léonine: *omnino altero sensu*. Marietti: *omnino alio sensu*.

<sup>56</sup>Léonine: *Si autem eodem sensu quo sentit colorem sentit visionem coloris*. Marietti: *Si vero eodem sensu quo sentit colorem et sentit visionem coloris*.

<sup>57</sup>Léonine: *unus et idem erit sensus et visus secundum actum, id est visionis, et subiecti coloris*. Marietti: *unus et idem erit sensus secundum actum apprehensivus ipsius visionis et subiecti coloris*.

<sup>58</sup>*Subiecti coloris*.

unique, à savoir, de la couleur. Ou bien, si ce sens par lequel nous sentons la vision et la couleur est le même sens que la vue<sup>59</sup>, il s'ensuit que le même porte sur le même, c'est-à-dire que la vue est sens d'elle-même, chose qu'on a niée dès le début. Dire, par contre, que cet autre sens par lequel on sent qu'on voit ne sent pas la couleur est tout à fait déraisonnable, parce que s'il ne connaissait pas la couleur, il ne pourrait non plus connaître ce que c'est de voir, puisque voir n'est rien d'autre que de sentir la couleur.

#586. — Il présente ensuite son second raisonnement (425b15), qui va comme suit. Si le sens<sup>60</sup>, celui de la vision, à savoir, celui par lequel nous sentons que nous voyons, en est un autre que la vue, on doit encore se demander de ce sens s'il sent qu'il sent; et si non, il faudra encore chercher un sens<sup>61</sup> qui sente qu'il sent. Ou bien donc cela va à l'infini, ce qui est impossible, puisqu'il est impossible de compléter une action qui dépend d'agents<sup>62</sup> infinis et aussi qu'il puisse y avoir des puissances infinies pour une chose unique, ou bien il faudra qu'on parvienne à un sens qui soit juge de lui-même, c'est-à-dire qui perçoive qu'il sent. Pour la même raison, donc, cela pouvait arriver dans le premier sens, à savoir la vue, qu'elle sente qu'elle voit. Ce n'est donc pas un autre sens qui perçoit la couleur et qui perçoit la vision de la couleur.

#587. — Ensuite (425b17), il objecte à la partie contraire. Et comme les premiers raisonnements, d'une certaine manière, concluent du vrai, le raisonnement actuel se trouve proposé par mode de difficulté; aussi résoudra-t-il celle-ci<sup>63</sup>. Le raisonnement va comme suit. Si c'est avec la vue que nous sentons que nous voyons, et que sentir avec la vue n'est rien d'autre que de voir, alors nous voyons que nous voyons. Or on ne voit rien, sinon la couleur seulement<sup>64</sup>, ou ce qui a couleur. Si donc on voit de soi<sup>65</sup> qu'on est en train de voir, il s'ensuit que ce qui en premier voit, qui devient<sup>66</sup> en second ce qui est vu, ait couleur, ce qui paraît absurde. En effet, on a dit plus haut (#427) que la vue, comme elle est réceptive de la couleur, est sans couleur.

#588. — Ensuite (425b20), il résout<sup>67</sup> de deux façons la difficulté proposée. En premier, il conclut de ce qui précède que sentir avec la vue se dit de plusieurs manières. En effet, on a montré plus haut (#585-586) que c'est avec la vue que nous sentons que nous voyons. On a montré aussi qu'avec la vue nous ne sentons que la couleur. Donc, sentir avec la vue se dit de deux manières. D'une manière, pour autant qu'avec la vue nous sentons que nous voyons. De l'autre manière, lorsque avec la vue nous voyons la couleur. Que donc sentir avec la vue se dit de plusieurs manières ressort de ce que des fois on nous dit sentir avec la vue du fait que notre vue se trouve présentement affectée par l'objet visible, à savoir par la couleur<sup>68</sup>, tandis que d'autres fois nous discernons avec la vue à la fois les ténèbres et la lumière même quand nous ne voyons pas, c'est-à-dire de cette vue où nous sommes affectés par un sensible extérieur. Mais ce n'est pas de pareille manière qu'on dit de l'une et l'autre façons sentir avec la vue. La solution revient donc à ceci que l'action de la vue peut se regarder soit d'après ce qu'elle consiste en l'affectation d'un organe par un sensible extérieur — et alors on ne sent que la couleur, et par cette action, la vue ne voit pas qu'elle voit —, soit, autre action de la vue, d'après ce que<sup>69</sup>, après l'affectation de l'organe, elle juge de

---

<sup>59</sup>Léonine: *idem sensus cum visus*. Marietti: *idem cum sensu visus*.

<sup>60</sup>Léonine: *sensus visus*. Marietti: *sensus*.

<sup>61</sup>Léonine: *quaerere iterum sensum*. Marietti: *quaerere tertium sensum*.

<sup>62</sup>Léonine: *agentibus*. Marietti: *actionibus*.

<sup>63</sup>Léonine: *eam solvet*. Marietti: *eam solvit*.

<sup>64</sup>Léonine: *nisi color*. Marietti: *nisi color tantum*.

<sup>65</sup>Léonine: *de se*. Marietti: *se*.

<sup>66</sup>Léonine: *fit*. Marietti: *fuit*.

<sup>67</sup>Léonine: *solvit*. Marietti: *solvit tertio*.

<sup>68</sup>Léonine: *a colore*. Marietti: *colore*.

<sup>69</sup>Léonine: *secundum quod*. Marietti: *secundum quam*.

l'affectation<sup>70</sup> même de l'organe par le sensible, même en l'absence du sensible — et alors la vue ne sent pas seulement la couleur<sup>71</sup>, mais sent aussi la vision de la couleur.

#589. — Ensuite (425b22), il apporte une autre solution, laquelle est nécessaire du fait que la couleur a un être double: l'un naturel, dans la chose sensible, l'autre spirituel, dans le sens. C'est donc d'après le premier être de la couleur que procède la première solution, tandis que la seconde solution<sup>72</sup> procède en relation au second être de la couleur. Concernant cette solution, il développe trois points: en premier, il présente la solution; en second (426a2), il prouve quelque chose qu'il a supposé dans la solution; en troisième (426a15), il démontre<sup>73</sup> aussi, à partir de cette solution, la solution de certaines autres questions.

#590. — On a résolu la difficulté qui précède<sup>74</sup>, commence-t-il, en soutenant que ce qui voit n'est pas coloré. On peut aussi la résoudre en admettant que ce qui voit est aussi coloré, puisqu'il y a en ce qui voit une similitude de la couleur, de sorte que ce qui voit est semblable au coloré. Aussi, la puissance qui voit qu'on est en train de voir ne se trouve pas en dehors du genre de la puissance visuelle. Que de fait ce qui voit soit de certaine manière coloré, il le prouve avec ce qu'on a dit plus haut (#427), que chaque organe du sens est réceptif d'une espèce sensible sans sa matière, comme on l'a dit plus haut<sup>75</sup> (#551-554). Voilà la raison pour laquelle, en l'absence des sensibles, il se fait en nous des sensations et des imaginations, c'est-à-dire comme des manifestations<sup>76</sup>, d'après lesquelles d'une certaine façon les animaux sentent. Ainsi appert-il que ce qui voit est lui aussi coloré, et semblable à l'objet coloré. Mais aussi, l'acte de n'importe quel sens est le même et unique en sujet<sup>77</sup> avec l'acte du sensible, mais en définition il n'est pas le même.

#591. — Ce que j'appelle l'acte du sens, c'est comme l'ouïe en acte; et l'acte du sensible, c'est comme le son en acte. Car ils ne sont pas toujours en acte, puisqu'il se peut que ceux qui ont l'ouïe n'entendent pas, et que ce qui possède un son ne soit pas toujours à résonner. Mais quand ce qui peut entendre a son opération, et que ce qui peut résonner résonne<sup>78</sup>, alors se produisent ensemble le son en acte, que l'on appelle résonance<sup>79</sup>, et l'ouïe en acte, que l'on appelle audition. Comme donc la vue perçoit le sensible et son acte, et que le voyant est semblable au sensible, et que l'acte du voyant est le même en sujet que l'acte du sensible, bien que non en définition, il reste qu'il appartient à la même vertu de voir la couleur et l'affectation qui vient de la couleur, et le visible en acte et sa vision. Donc, la puissance par laquelle nous voyons que nous voyons n'est pas étrangère à la puissance visuelle, mais diffère d'elle en définition.

#592. — Ensuite (426a2), il prouve ce qu'il a supposé, à savoir que l'acte du sensible et du sentant est le même et unique, bien qu'il diffère en définition, à partir de ce qu'on a montré, *Physique*, III, 3. Là, en effet, on a montré que tant le mouvement que l'action et<sup>80</sup> l'affectation sont en ce qu'on agit, c'est-à-dire dans l'affecté et le mobile. Il est manifeste, par ailleurs, que l'ouïe est affectée par le son; aussi est-il nécessaire que tant le son en acte, qu'on appelle résonance, que l'ouïe en acte, qu'on appelle audition, se trouvent en ce qui est en puissance, à savoir dans l'organe de l'ouïe. La raison en est que l'acte de l'agent et du moteur se passe dans ce qui en est affecté, et non dans l'agent et le moteur. Voilà la raison pour laquelle il n'est pas nécessaire que tout moteur soit mû.

---

<sup>70</sup>*Perceptio*. Si on traduit: *juge de la 'perception' même de l'organe*, il faudra supprimer *par le sensible*. Ce serait de fait une meilleure lecture.

<sup>71</sup>Léonine: *non solum colorem sentit*. Marietti: *non videt solum colorem, vel sentit*.

<sup>72</sup>Léonine: *secunda solutio*. Marietti: *secunda*.

<sup>73</sup>Léonine: *demonstrat*. Marietti: *ostendit*.

<sup>74</sup>Léonine: *praedicta*. Marietti: *prima*.

<sup>75</sup>Léonine: *ut supra dictum est*. Marietti: *ut dictum est*.

<sup>76</sup>*Apparitiones*.

<sup>77</sup>Léonine: *unus et idem*. Marietti: *unus et idem subiecto*.

<sup>78</sup>Léonine: *sonet*. Marietti: *habet sonare*.

<sup>79</sup>*Sonatio*.

<sup>80</sup>Léonine: *et*. Marietti: *vel*.

En effet, tout ce en quoi il y a mouvement est mû. Aussi, si le mouvement et l'action<sup>81</sup>, qui est une espèce de mouvement, se trouvait dans le moteur, il s'ensuivrait que le moteur serait mû. Et de même qu'on a dit, *Physique*, III, 3, que l'action et l'affection constituent un seul acte, quant à leur sujet, mais différent, quant à leur définition, pour autant qu'on signifie<sup>82</sup> l'action comme issue de l'agent tandis qu'on signifie l'affection comme présente en ce qui est affecté, de même on a dit plus haut (#590-591) que, quand à leur sujet, c'est le même acte<sup>83</sup> pour le sensible et pour le sentant, mais pas quant à leur définition. Donc, l'acte de ce qui peut résonner, c'est-à-dire du son, c'est la résonance, tandis que l'acte de l'ouïe c'est l'audition.

#593. — En effet, l'ouïe et le son se disent de deux manières: en acte et en puissance. Et ce qu'on a dit de l'ouïe et du son vaut pour la même raison dans les autres sens et sensibles. De même, en effet, que l'action et l'affection se trouvent comme en leur sujet<sup>84</sup> dans ce qui est affecté et non dans l'agent, mais là seulement comme dans leur *principe par lequel* ils se produisent<sup>85</sup>, de même autant l'acte du sensible que l'acte du sensitif se retrouvent dans le sensitif comme en leur sujet. Cependant, en certains sensibles et sensitifs, on a nommé l'un et l'autre actes, à la fois celui du sensible comme résonance, et celui du sensitif, comme audition. En d'autres, cependant, on en a nommé un seul, à savoir l'acte du sensitif. En effet, on appelle vision l'acte de la vue, mais l'acte de la couleur n'est pas nommé. Et le goût, c'est-à-dire la gustation, est l'acte du gustatif, mais l'acte de la saveur n'est pas nommé chez les Grecs.

#594. — Ensuite (426a15), à partir de la solution présentée, il passe à démontrer la vérité de deux questions, dont la première est si les sens et les sensibles se corrompent et se conservent ensemble. Nécessairement, dit-il donc, en rapport à la solution de celle-ci, comme les actes du sensible et du sensitif n'en sont qu'un seul, quant à leur sujet, mais différent, quant à leur définition, ainsi qu'on l'a dit, l'ouïe dite en acte et le son dit en acte se conservent et se corrompent ensemble; et il en va pareillement de la saveur et du goût, et des autres sensibles et sens. Mais si on en parle selon leur puissance, ce n'est pas nécessairement qu'ils se corrompent et<sup>86</sup> se conservent ensemble.

#595. — À partir de cette solution<sup>87</sup>, il écarte une opinion des naturalistes anciens (426a20). Les naturalistes antérieurs, dit-il, ne se sont pas bien exprimés en ceci, parce qu'ils pensaient que rien n'est blanc, ou noir, sauf quand on le voit; et qu'il n'y a de saveur que lorsqu'on goûte; et pareillement pour les autres sensibles et sens. Et puisqu'ils ne croyaient pas qu'il y ait d'autres êtres que les sensibles, ni d'autre faculté cognitive que le sens, ils croyaient que tout l'être et la vérité des choses se trouvait dans le fait qu'elles se manifestent. De là, ils se trouvaient conduits à croire que les contradictoires sont vraies ensemble, du fait que des gens différents pensent des choses contradictoires.

#596. — Ils parlaient toutefois correctement, d'une certaine manière, mais d'une autre manière non. En effet, comme le sens et le sensible se disent de deux manières — à savoir, d'après la puissance et d'après l'acte —, il arrive, à propos du sens et du sensible en acte, ce qu'ils disaient, qu'il n'y aurait<sup>88</sup> pas de sensible sans sens. Mais cela n'est pas vrai du sens et du sensible en puissance. Cependant, eux, ils parlaient absolument, c'est-à-dire sans distinction, de ce qui se dit de plusieurs manières.

#597. — Ensuite (426a27), il démontre, à partir de ce qui précède, la solution de l'autre question, à savoir, pourquoi certains sensibles corrompent le sens et certains lui plaisent. La symphonie, dit-il, c'est-à-dire le son consonant et proportionné, est un son, et d'une certaine façon le son est la même

---

<sup>81</sup>Léonine: *qui*. Marietti: *quae*.

<sup>82</sup>Léonine: *significatur*. Marietti: *signatur*.

<sup>83</sup>Léonine: *idem est actus*. Marietti: *idem est actu*.

<sup>84</sup>Léonine: *ut in subiecto*. Marietti: *ut subiecto*.

<sup>85</sup>*Ut in principio a quo*.

<sup>86</sup>Léonine: *aut*. Marietti: *et*.

<sup>87</sup>Léonine: *solutione*. Marietti: *ratione*.

<sup>88</sup>Léonine: *esset*. Marietti: *est*.

chose que l'ouïe, et la symphonie est une espèce de proportion; alors nécessairement, l'ouïe est une espèce de proportion. Comme, par ailleurs, toute proportion se corrompt par la surabondance, le sensible excessif<sup>89</sup> corrompt le sens. Par exemple, ce qui est excessivement grave et aigu corrompt l'ouïe; l'excès de saveur corrompt le goût; ce qui est fortement éclatant ou obscur corrompt la vue; et la forte odeur corrompt l'odorat, étant donné que le sens est une espèce de proportion.

#598. — Par contre, si les sensibles purs<sup>90</sup> sont mélangés avec proportion, ils deviennent plaisants. Par exemple, dans les saveurs, quand quelque chose arrive à la proportion due de piquant, de doux et de salé, on a alors quelque chose de tout à fait plaisant. D'ailleurs, tout ce qui est mélangé est plus plaisant que ce qui est simple; par exemple, la symphonie plaît davantage que la voix seulement aiguë ou seulement grave. Et dans le toucher, ce qui est composé de chaleureux et de rafraîchissant. En effet, le sens se plaît dans les choses proportionnées, comme en des choses qui lui sont pareilles, du fait que le sens est une espèce de proportion. Mais les extrêmes<sup>91</sup> corrompent<sup>92</sup> le sens ou au moins lui déplaisent<sup>93</sup>.

## Chapitre 2 (426b8-427a16)

426b8 Chaque sens porte donc sur le sensible qui est son sujet, réside dans l'organe sensoriel comme tel et juge des différences du sensible qu'il a pour sujet. Le blanc et le noir, par exemple, c'est la vue qui en juge; le doux et l'amer, c'est le goût; il en va pareillement pour les autres cas.

426b12 Cependant, nous distinguons aussi entre le blanc et le doux, et chaque sensible en rapport à chacun; il y a donc quelque chose par quoi nous sentons qu'ils diffèrent. C'est nécessairement par un sens, puisqu'il s'agit de sensibles. Par là, il devient évident aussi que la chair n'est pas l'organe sensoriel ultime, car ce serait alors nécessairement au contact du sensible que cette faculté de discernement s'exercerait.

426b17 Assurément, il n'est pas possible non plus de juger avec des sens séparés que le doux diffère du blanc: il faut au contraire que les deux soient évidents à un sens unique. Car sinon, même si je sentais l'un et toi l'autre, il resterait évident qu'ils diffèrent l'un de l'autre! Il faut plutôt que le même et unique énonce qu'ils diffèrent, c'est-à-dire que le doux diffère du blanc. C'est en fait le même qui l'énonce, de sorte que, comme il l'énonce, il le pense aussi et il le sent. Que donc il ne soit pas possible de discerner des sensibles séparés avec des sens séparés, c'est évident.

426b23 Que cela ne puisse non plus se faire en un temps séparé, en voici la preuve. De même, en effet, que c'est le même qui énonce que le bien et le mal diffèrent, de même quand il énonce que l'un diffère, il énonce alors même que l'autre diffère, ce *quand* ne se trouvant pas par accident. Je veux dire, par exemple, que j'énonce maintenant qu'il diffère, mais pas qu'il diffère maintenant. Au contraire, on énonce comme suit: à la fois maintenant et que maintenant, simultanément donc. Par conséquent, c'est quelque chose d'inséparable qui effectue le discernement, et en un temps inséparable.

426b29 Pourtant il est impossible que la même chose, en tant qu'indivisible et en un temps indivisible, soit mue simultanément des mouvements contraires. Car s'il s'agit du doux, il meut de telle manière le sens et la pensée, et l'amer d'une manière contraire, et le blanc encore autrement.

427a2 Est-ce donc que cette faculté de discernement est à la fois numériquement une, indivisible, inséparable dans le temps, mais séparable dans son être? Alors, d'une manière, en tant que divisible, il lui appartiendrait de sentir les qualités divisées, mais d'une autre manière il exercerait son discernement en tant qu'indivisible; ne se trouvant divisible que quant à son être, il resterait indivisible en lieu, temps et nombre.

---

<sup>89</sup>*Excellent.*

<sup>90</sup>Léonine: *pura*. Marietti: *plura*.

<sup>91</sup>*Excellentia*.

<sup>92</sup>Léonine: *corrumpunt*.

<sup>93</sup>Léonine: *contristat*. Marietti: *contristat*.

427a5 Mais n'est-ce pas que cela ne se peut pas? Car c'est en puissance que la même chose est les contraires, à la fois indivisible et divisée, non en son essence. Dans son agir, par contre, le sens est divisible et il ne lui est pas possible d'être simultanément blanc et noir, ni, par conséquent, d'être affecté par leurs espèces, si le sens et l'intelligence sont de la sorte.

427a9 Plutôt, il en va comme de ce que certains appellent un point: en autant qu'il est un ou deux, par là même il est divisible. En tant qu'indivisible, cette faculté de discernement est une et simultanée; en tant que divisible, elle n'est plus une. En effet, on se sert deux fois du même point en même temps. Ainsi, du fait d'user de la limite comme de deux choses, on distingue deux choses et deux choses séparées, par une faculté en quelque sorte séparée; mais du fait qu'on use d'une seule limite, on en juge simultanément. Quant au principe par lequel nous disons que l'animal est sensible, voilà notre manière de le préciser.

### Leçon 3

#599. — Aristote<sup>94</sup> vient de faire porter son enquête sur le sens commun à partir de l'opération par laquelle nous sentons que nous voyons et entendons. Partant de cette opération, on en est venu à ce que la puissance visuelle sent la vision<sup>95</sup>, mais d'une autre manière qu'elle ne sent le sensible extérieur. Par contre, il n'est pas encore établi que la puissance qui juge des actes des sens soit une et commune. Aussi passe-t-il ensuite à enquêter sur pareille faculté<sup>96</sup> par le biais d'une autre opération, laquelle montre qu'il existe une puissance commune qui porte d'une certaine manière sur tous les cinq sens; cette opération, c'est celle de discerner les sensibles les uns des autres<sup>97</sup>. À ce propos, il développe deux points: en premier, il montre combien<sup>98</sup> peut s'étendre le discernement du sens propre; en second<sup>99</sup> (426b12), il enquête sur le discernement des sensibles qui dépasse la puissance du sens propre.

#600. — À partir de ce qu'on a dit (#383ss.), il est manifeste, commence-t-il, que chaque sens est apte à connaître le sensible qui se présente à lui<sup>100</sup>, celui dont l'espèce se forme dans son organe, en tant qu'il s'agit d'un organe de telle nature. En effet, l'organe de chaque sens est affecté par soi, non par accident, par l'objet propre du sens. De plus, chaque sens discerne les différences de son sensible propre; par exemple, la vue discerne le blanc et le noir, le goût le doux et l'amer, et il en va pareillement chez les autres sens.

#601. — Ensuite (426b12), il montre à quoi on doit attribuer le<sup>101</sup> discernement qui dépasse le sens propre<sup>102</sup>, à savoir, le fait de discerner le sensible d'un sens du sensible d'un autre. À ce propos, il développe deux points: en premier, il établit la vérité; en second (426b29), il soulève une objection contre cette vérité et la résout. Sur le premier point, il en développe trois autres: en premier, il montre qu'il y a un sens qui discerne entre le blanc et le doux<sup>103</sup>; en second (426b17), il montre qu'il n'existe pas deux mais une pareille puissance du sens; en troisième (426b22), il montre que cette puissance perçoit à la fois l'un et l'autre sensible entre lesquels elle discerne.

Avec une certaine faculté, commence-t-il, nous discernons non seulement le blanc du noir, ou le doux de l'amer, mais aussi le blanc du doux, et nous discernons chaque sensible de chaque autre, et nous sentons qu'ils diffèrent. Or il faut bien que ce soit par un sens, puisque connaître les sensibles

<sup>94</sup>Léonine: *Aristoteles*. Marietti: *Philosophus*.

<sup>95</sup>Léonine: *visionem*. Marietti: *visione*.

<sup>96</sup>Léonine: *virtutem*. Marietti: *veritatem*.

<sup>97</sup>Léonine: *adinvicem*. Marietti: *abinvicem*.

<sup>98</sup>Léonine: *in quantum*. Marietti: *quantum*.

<sup>99</sup>Léonine: *secundo*. Marietti: *in secunda*.

<sup>100</sup>Léonine: *cognoscitivus sensibilis sibi subiecti*. Marietti: *cognitivus sensibilis sui obiecti*.

<sup>101</sup>Léonine: *illa*. Marietti: *ista*.

<sup>102</sup>Léonine: *proprium*. Marietti: *primum*.

<sup>103</sup>Léonine: *inter album et dulce*. Marietti: *inter album et nigrum, et dulce*.

en tant qu'ils sont sensibles appartient au sens. En effet<sup>104</sup>, nous connaissons la différence<sup>105</sup> entre blanc et noir non seulement quant à l'essence de chacun, ce qui appartient à l'intelligence, mais aussi quant à l'affectation différente du sens. Et cela ne peut se faire que par un sens.

#602. — Si cela se fait par un sens, il semble plutôt que ce soit par le toucher, qui est le premier des sens, et d'une certaine manière la racine et le fondement de tous les sens; c'est d'ailleurs par lui que l'animal tient qu'on le dise sensible. Aussi est-il manifeste que la chair n'est pas le dernier organe du sens du toucher, car lorsque le discernement se fait par le sens du toucher, il serait nécessaire que, dans le contact même de la chair par le tangible, se produise le discernement du tangible par rapport aux autres sensibles. Cependant, on n'attribue pas ce discernement au toucher en tant qu'il est un sens propre, mais en tant qu'il est le fondement de tous les sens, et qu'il se tient plus près de la racine et de la source<sup>106</sup> de tous les sens, qui<sup>107</sup> est le sens commun.

#603. — Ensuite (426b17), il montre que c'est le même sens qui<sup>108</sup> discerne le blanc du doux. En effet, on pourrait croire que nous discernons le blanc du doux non pas avec une puissance unique, mais avec des différentes, à savoir, pour autant qu'avec le goût nous connaissons le doux, et avec la vue le blanc. C'est ce qu'il exclut, en disant que cela ne se peut pas, discerner avec des puissances séparées, c'est-à-dire différentes, que le doux soit autre chose que le blanc. Il faut au contraire, pour discerner entre eux<sup>109</sup>, que ces sensibles nous soient manifestes<sup>110</sup> par le moyen d'une puissance unique. Car si nous sentions le doux et le blanc avec des puissances différentes, il en irait comme si des personnes différentes sentaient, l'une le doux et l'autre le blanc. Par exemple, si moi je sens l'un et toi<sup>111</sup> l'autre. Dans cette situation, en effet<sup>112</sup>, il restera<sup>113</sup> manifeste que le doux et le blanc sont différents l'un de l'autre, puisque je suis affecté autrement par le doux que toi par le blanc.

#604. — Cependant, cette différence ne sera pas manifeste pour nous<sup>114</sup>. Il faut plutôt qu'il n'y en ait qu'un seul qui énonce que c'est autre chose le doux que le blanc. Car c'est une seule vérité, à savoir, que le doux soit autre chose que le blanc; il faut donc que cette unique vérité soit énoncée par un seul. Or de l'énoncer est l'interprétation d'une saisie antérieure; de même donc qu'il n'y en a qu'un qui énonce, de même faut-il qu'il n'y en ait qu'un qui comprenne et sente que le doux est autre chose que le blanc. Par ailleurs, il dit *comprende et sente* parce qu'on n'a pas encore montré que l'intelligence est autre chose que le sens. Ou encore parce que cette différence se connaît à la fois avec le sens et avec l'intelligence<sup>115</sup>. De même donc qu'il faut que ce soit le seul et même homme qui énonce que le blanc est autre chose que le doux qui connaisse l'un et l'autre, de même aussi faut-il que ce soit avec la même et unique puissance qu'il connaisse<sup>116</sup> l'un et l'autre. En effet, ce n'est qu'avec une puissance qu'on connaît. C'est cela qu'il conclut par après, qu'il est évident qu'il n'est pas possible de juger *des objets séparés*, c'est-à-dire que des choses soient différentes, avec *des facultés séparées*, c'est-à-dire différentes. Au contraire, il faut que ce soit la même puissance qui connaisse l'un et l'autre.

<sup>104</sup>Léonine: *enim*. Marietti: *autem*.

<sup>105</sup>Léonine: *differentiam*. Marietti: *differentias*.

<sup>106</sup>*Ad fontalem radicem*.

<sup>107</sup>Léonine: *quae*. Marietti: *qui*.

<sup>108</sup>Léonine: *eius sensus sit, quod*. Marietti: *idem sensus sit, qui*.

<sup>109</sup>Léonine: *inter ea*. Marietti: *ea*.

<sup>110</sup>Léonine: *manifesta sint*. Marietti: *manifestum sit*.

<sup>111</sup>Léonine: *tu*. Marietti: *ille*.

<sup>112</sup>Léonine: *enim*. Marietti: *autem*.

<sup>113</sup>Léonine: *erit*. Marietti: *est*.

<sup>114</sup>Léonine: *non erit manifesta*. Marietti: *non erit nobis per sensum manifesta*. — Elle ne pourra pas être manifeste à chacun de nous, puisque nous ne sentons chacun que l'une des deux et n'avons ainsi aucune possibilité de les comparer.

<sup>115</sup>Léonine: *et sensu et intellectu*. Marietti: *ex sensu et intellectu*.

<sup>116</sup>Léonine: *cognoscatur*. Marietti: *agnoscitur*.

#605. — Ensuite (426b22), il montre qu'il faut que l'un et l'autre objets soient connus simultanément. De ce qu'on dit, il devient manifeste aussi<sup>117</sup>, dit-il donc, que *ce n'est pas non plus en un temps séparé*, c'est-à-dire en un temps différent, qu'on connaît l'un et l'autre objets. En effet, celui qui juge que des objets sont séparés dit une seule et unique chose, à savoir, que c'est autre chose le bien et le mal; de même aussi le dit-il quand c'est autre chose. En effet, il dit que c'est autre chose alors même qu'il en juge, et cela même, quand c'est autre chose, Aristote ne le dit pas par accident, de sorte que ce *quand* se rapporte à celui qui parle, et que par exemple il dise maintenant que c'est autre chose, et qu'il ne dise pas que c'est maintenant autre chose. Ce serait en effet par accident en regard de ce qui est dit. Au contraire, de même qu'il dit maintenant que c'est autre chose, de même il dit que c'est maintenant autre chose. Or cela ne se pourrait pas s'il n'appréhendait pas ces objets simultanément, c'est-à-dire en l'instant pour lequel il juge qu'ils sont autre chose l'un que l'autre<sup>118</sup>. Il est donc manifeste qu'il connaît simultanément l'un et l'autre. Donc, de même qu'il appartient à une puissance inséparable, c'est-à-dire unique et la même, de connaître l'un et l'autre des objets entre lesquels une différence est discernée, de même il faut que ce soit dans un temps inséparable qu'elle appréhende l'un et l'autre.

#606. — Ensuite (426b29), il soulève une objection en sens contraire. À ce propos, il développe quatre points. En premier, il présente l'objection, comme suit<sup>119</sup>. Il est impossible que la même et indivisible chose se meuve simultanément selon des mouvements contraires, simultanément et dans un temps indivisible. Or l'intelligence et le sens sont mus par le sensible et par l'intelligible, en tant qu'ils sentent et intelligent<sup>120</sup>. Or des sensibles différents et contraires meuvent selon des mouvements différents et contraires. Il est donc impossible que la même faculté sensitive ou intellectuelle connaisse simultanément des objets contraires et différents<sup>121</sup>.

#607. — En second (427a2), il présente une solution. Ce qui juge d'une différence entre des objets contraires ou différents<sup>122</sup>, dit-il, est tout ensemble à la fois indivisible et inséparable numériquement, c'est-à-dire unique de sujet, mais séparé quant à son être, c'est-à-dire différent quant à sa définition. Ainsi donc, d'une certaine façon, c'est quelque chose de divisible<sup>123</sup> qui sent des objets divisés, c'est-à-dire différents. Mais d'une autre manière c'est quelque chose d'indivisible<sup>124</sup> qui sent des objets différents. En effet, quant à l'être il est divisible, c'est-à-dire il est différent de définition, mais indivisible de lieu et de nombre, c'est-à-dire il est unique de sujet. Et il dit *de lieu*, parce que des puissances différentes se trouvent avoir leurs organes<sup>125</sup> en des parties différentes du corps.

#608. — En troisième (427a5), il réprovoque cette solution. Il n'est pas possible, dit-il, que la solution qui précède tienne. En effet, ce qui est la même et indivisible chose quant à son sujet, mais non quant à son être, c'est-à-dire quant à sa définition, peut certes avoir les contraires en puissance. Par contre, ce qui a les contraires *en leur agir*, c'est-à-dire en acte, il faut que ce soit divisible. Il est impossible que la même et indivisible chose soit simultanément et en une fois blanche et noire. C'est pourquoi il n'est pas possible non plus que quelque chose d'un et d'indivisible<sup>126</sup> soit affecté en même temps par leurs espèces; ni non plus ne les intellige et sente, si intelliger et sentir est de la sorte, c'est-à-dire une manière d'être affecté.

<sup>117</sup>Léonine: *manifestum est etiam*. Marietti: *manifestum est*.

<sup>118</sup>Léonine: *in illo instanti, pro quo iudicat ea esse altera*. Marietti: *in illo instanti, pro quo iudicat esse altera*.

<sup>119</sup>Léonine: *obiectioem*. Marietti: *obiectioem talem*.

<sup>120</sup>Léonine: *intellectus et sensus movetur a sensibili et intelligibili, inquantum sentiunt et intelligunt*. Marietti: *intellectus et sensus movetur a sensibili, inquantum sentit, et intelligibili, inquantum intelligit*.

<sup>121</sup>Léonine: *contraria et diversa*. Marietti: *contraria diversa*.

<sup>122</sup>Léonine: *contraria vel diversa*. Marietti: *contraria*.

<sup>123</sup>Léonine: *divisibile*. Marietti: *indivisibile*.

<sup>124</sup>Léonine: *indivisibile*. Marietti: *divisibile*.

<sup>125</sup>Léonine: *organice*. Marietti: *organa habere*.

<sup>126</sup>Léonine: *aliquod unum et indivisibile*. Marietti: *aliquod unum et idem indivisibile*.



#609. — En quatrième (427a9), il présente la solution véritable. Cette solution se prend à partir de la similitude du point. Car le point qu'il y a entre deux parties de ligne peut se prendre *comme une seule chose ou comme deux*<sup>127</sup>. Comme une seule chose, certes, pour autant que, comme terme commun, il met les parties de ligne en continuité. Mais comme deux, pour autant que nous usons deux fois du point, à savoir<sup>128</sup>, comme début d'une ligne et comme fin d'une autre. De même aussi, doit-on comprendre, la faculté de sentir est répartie dans les cinq organes des sens à partir d'une racine commune; de celle-ci est issue la faculté de sentir dans tous les organes, et à celle-ci se terminent toutes les affectations des organes singuliers; aussi peut-on la regarder<sup>129</sup> de deux manières. D'une manière, pour autant qu'elle est un début et un terme pour toutes les affectations sensibles. D'une autre, pour autant qu'elle est le début et le terme de tel et tel sens. Et c'est cela qu'il dit, que de même que le point est une seule ou deux choses, de même aussi est-il divisible; quant au principe sensitif commun il est divisible<sup>130</sup> dans la mesure où *on se sert simultanément deux fois du même point*, c'est-à-dire du principe sensitif, à savoir, comme début et terme de la vue et de l'ouïe.

#610. — Donc, on use du principe sensitif comme d'un terme pour deux choses «dans la mesure où on juge de deux objets, et que ces objets sont séparés», et ils sont connus «avec une puissance séparée», c'est-à-dire avec un principe divisible, «dans la mesure, par ailleurs», où cette puissance est unique en elle-même, comme on connaît la différence de l'un et l'autre objets avec un principe unique, et simultanément. Ainsi donc, ce principe sensitif commun a qu'il connaisse plusieurs objets ensemble, dans la mesure où on le prend deux fois, comme terme de deux affectations des sensibles, mais en tant qu'il est unique, il peut juger la différence d'un objet avec l'autre.

#611. — Toutefois, il faut que ce principe sensitif commun ait un<sup>131</sup> organe, parce qu'une partie sensitive n'a pas d'opération sans organe. Or<sup>132</sup> comme l'organe du toucher est réparti par tout le corps, il paraît nécessaire que l'organe de ce principe sensitif commun se trouve là, où il y a la première racine de l'organe du toucher. C'est pour cela qu'Aristote a dit plus haut (#602) que, si la chair était l'organe ultime du toucher, en touchant avec la chair, nous discernerions un sensible de l'autre.

#612. — Bien que, doit-on tenir compte aussi, ce principe commun soit affecté par le sens propre, parce que les affectations de tous les sens propres parviennent au sens commun comme à leur terme commun, le sens propre n'est pourtant pas plus noble que le sens commun, même si le moteur est plus noble que le mû, et l'agent que le patient; de même, le sensible extérieur n'est pas non plus plus noble que le sens propre, même s'il le meut. Il est de fait plus noble sous un certain rapport, à savoir, en tant qu'il est en acte blanc ou doux, ce que le sens propre n'est qu'en puissance. Par contre, le sens propre est, absolument, plus noble, à cause de la vertu sensitive, d'où aussi il reçoit d'une manière plus noble, à savoir, sans matière<sup>133</sup>: car tout ce qui reçoit quelque chose le reçoit<sup>134</sup> à sa manière. Et ainsi aussi, le sens commun reçoit d'une manière plus noble que le sens propre, pour le fait que la vertu sensitive se regarde dans le sens commun comme en sa racine, et moins divisée. De plus, ce n'est nécessairement pas par une action du sens commun que l'espèce reçue dans son organe se forme en lui, parce que toutes les puissances de la partie sensitive sont passives; et il n'est pas possible qu'une puissance soit à la fois active et passive.

---

<sup>127</sup>Léonine: *aut duo*. Marietti: *et ut duo*.

<sup>128</sup>Léonine: *scilicet*. Marietti: *id est*.

<sup>129</sup>Léonine: *potest ergo considerari*. Marietti: *quae potest considerari*.

<sup>130</sup>Léonine: *aut duo, sic divisibile est, principium sensitivum commune sic vero divisibile est*. Marietti: *aut duo, sic divisibile est*.

<sup>131</sup>Léonine: *aliquod*. Marietti: *aliud*.

<sup>132</sup>Léonine: *igitur*. Marietti: *enim*.

<sup>133</sup>Léonine: *scilicet sine materia*. Marietti: *sine materia*.

<sup>134</sup>Léonine: *recipit*. Marietti: *recipit illud*.

#613. — Le sens propre, doit-on tenir compte aussi, a à discerner entre des sensibles contraires en tant qu'il participe<sup>135</sup> quelque chose de la vertu du sens commun, car aussi le sens propre est un terme d'affectations différentes qui se font à travers le milieu par des sensibles contraires. Mais le jugement ultime et l'ultime discernement appartient au sens commun.

#614. — On a parlé du principe, conclut-il en dernier par manière d'épilogue, selon lequel on dit que l'animal est sensible, c'est-à-dire capable de sentir.

### Chapitre 3 (427a17-b27)

427a17 C'est surtout avec deux différences qu'on définit l'âme: avec le mouvement local, et avec le fait de concevoir, de discerner et de sentir<sup>136</sup>. C'est pourquoi aussi on a l'impression que concevoir et discerner soient comme une manière de sentir; dans les deux cas, de fait, l'âme distingue et connaît<sup>137</sup> une réalité.

427a21 Les Anciens, quant à eux, disent que c'est la même chose discerner et sentir. Ainsi Empédocle a-t-il dit: «C'est d'après la situation présente que la ruse<sup>138</sup> grandit tant chez les hommes que chez les autres animaux<sup>139</sup>, d'où leur vient de toujours discerner des choses différentes». C'est d'ailleurs la même chose que veut dire aussi le mot d'Homère: «Car telle est la conception<sup>140</sup>...».

427a26 Tous ces Anciens se représentent comme corporel le fait de concevoir, comme celui de sentir, et qu'on sent et discerne le semblable par le semblable, ainsi que nous l'avons établi au début du traité.

427a29 Ils auraient dû cependant traiter en même temps de l'erreur, car celle-ci est plus familière aux animaux et l'âme y demeure plus de temps. Nécessairement, en conséquence, ou bien, comme certains le disent, tout ce qui apparaît est vrai, ou bien c'est le contact du dissemblable qui constitue l'erreur: voilà en effet le contraire de connaître le semblable par le semblable.

427a5 Par contre, il semble bien que l'erreur et la science qui porte sur les contraires sont les mêmes.

427b6 En réalité, que sentir et discerner ne soient pas la même chose, c'est manifeste, car au premier tous les animaux ont part, tandis qu'à l'autre peu seulement.

427b8 Mais concevoir non plus, qui peut se faire correctement et incorrectement. Concevoir correctement, c'est la prudence, la science et l'opinion vraie, tandis que concevoir incorrectement, c'est leurs contraires. Cela non plus n'est pas la même chose que sentir, car la sensation des

<sup>135</sup>Léonine: *participat*. Marietti: *proprius participat*.

<sup>136</sup>τῷ νοεῖν καὶ φρονεῖν καὶ αἰσθάνεσθαι. Certains manuscrits ont κρίνειν à la place de φρονεῖν; certains manuscrits omettent αἰσθάνεσθαι. Moerbeke traduit *intelligere et discernere et sentire*.

<sup>137</sup>Κρίνει καὶ γνωρίζει. Comme νοεῖν et φρονεῖν, deux termes qui renvoient respectivement aux aspects *représentation de* et *jugement de conformité* à la réalité, mais plus communs, applicables autant au domaine du sens qu'à celui de l'intelligence. Il sera utile, plus loin (428a3, 429b13), de ne pas avoir confondu κρίνειν au jugement; dans le contexte, Aristote y vise plutôt le sens plus radical de *séparer, dégager*: le sens et l'intelligence dégagent de l'objet une image susceptible de le représenter.

<sup>138</sup>Μῆτις signifie une sagesse qui se confond avec l'habileté pratique, la ruse; mais aussi le plan, le dessein, d'où, peut-être, Moerbeke a traduit par *voluntas*.

<sup>139</sup>... ἀνθρώποισιν καὶ ἐν ἄλλοις. Moerbeke traduit: «et in hominibus et in aliis», comme si on avait: «καὶ ἐν ἀνθρώποις καὶ ἐν ἄλλοις», ce qui porte encore davantage à interpréter ainsi ἄλλοις comme les autres animaux, et tout ce qui est donné d'Empédocle comme une citation unique. — Mais la lecture habituelle, et que suggère plus immédiatement la grammaire, voit καὶ ἐν ἄλλοις comme l'introduction d'une seconde citation: «Et ailleurs: ...» Mais la signification d'ensemble n'en change pas pour autant.

<sup>140</sup>Νῆος, l'acte de νοεῖν, qu'on a auparavant traduit *concevoir*, ou la faculté qui l'exécute, l'intelligence. — Moerbeke complète la citation d'Homère: «Talis enim intellectus est in terrenis hominibus, qualem ducit in diem pater virorumque deorumque», «car telle est la conception chez les hommes terrestres: elle est comme la conduit tout au long du jour le père tant des hommes que des dieux».

sensibles propres est toujours vraie et appartient à tous les animaux, tandis qu'user de conceptions<sup>141</sup> se peut même faussement et n'appartient à rien qui ne soit aussi doté de la raison.

427b14 L'imagination, quant à elle, se différencie à la fois de la sensation et de la conception. Néanmoins, elle ne se produit pas sans sensation; et sans imagination il n'y a pas de jugement<sup>142</sup>.

427b16 Que l'imagination ne soit ni une conception<sup>143</sup> ni un jugement, c'est manifeste. Car cette affection dépend de nous: quand nous le voulons, il nous est possible de nous former des images<sup>144</sup> devant les yeux, comme on le fait, en mnémotechnie, pour ranger ses idées. Par contre, juger<sup>145</sup> ne dépend pas de nous, car cela implique nécessairement dire faux ou dire vrai.

427b21 En outre, lorsque nous jugeons que c'est terrible ou effrayant, aussitôt nous éprouvons l'affection correspondante, et pareillement aussi si c'est rassurant. Avec l'imagination, par contre, nous réagissons comme si nous regardions en peinture ce qui nous apparaît terrible ou rassurant.

427b24 Il existe aussi différentes espèces du jugement lui-même: la science, l'opinion, la prudence et leurs contraires. Pour leur distinction, il faudra un autre traité.

## Leçon 4

#615. — Pour deux opérations sur lesquelles il semblait y avoir doute, à savoir, percevoir les actes des sens propres et discerner entre les sensibles des différents sens, le Philosophe vient de montrer qu'elles ne dépassent pas la faculté du principe sensitif. Il veut maintenant examiner si discerner et concevoir<sup>146</sup> dépassent la faculté du même principe<sup>147</sup>. À ce propos, il développe deux points: en premier, il montre que discerner et concevoir n'appartiennent pas au sens, ce qui revient à montrer que le sens et l'intelligence ne sont pas la même chose<sup>148</sup>; en second (427b14), il montre que l'imagination, qui appartient au sens, n'est pas non plus<sup>149</sup> la même chose que l'opinion, qui

---

<sup>141</sup>Διανοεῖσθαι. Il est difficile de saisir quelle distinction Aristote met au juste entre νοεῖν et φρονεῖν. L'interprétation de saint Thomas, qui les assigne respectivement aux deux opérations que distingue Aristote pour l'intelligence — l'appréhension et le jugement —, est séduisante et j'ai traduit en conséquence. Le présent passage fait cependant difficulté alors. D'abord, Aristote se trouve ainsi à distinguer l'appréhension de la sensation par le fait de la possibilité d'y errer, alors qu'il montrera plus loin que la possibilité d'errer est réservée au jugement; on peut constater, en contrepartie, qu'il ne parle pas strictement d'erreur, mais d'incorrection, et que de fait une certaine malformation peut entacher l'appréhension dans la mesure où elle comporte progrès vers une plus grande distinction. Mais ensuite, Aristote nomme l'appréhension correcte avec des noms de vertus et d'opérations intellectuelles réservées au jugement: sagesse, prudence, opinion. Peut-être peut-on alors table sur l'usage d'un verbe différent, διανοεῖσθαι, qui viserait plutôt l'usage des conceptions dans le jugement: les appréhensions de l'intelligence, tout infaillibles qu'elles soient, se prêtent à entrer dans des jugements faux. Mais il est difficile de soutenir qu'il en va autrement des sensations: ne se prêtent-elles pas à une appréciation erronée de la réalité, même chez les animaux irrationnels? — Le développement qui suit, à propos de l'imagination, va confirmer que le deuxième membre de la division vise l'énonciation.

<sup>142</sup>Conception, διανοία, et jugement, ὑπόληψις, sont deux noms qui continuent la distinction présentée avec les verbes νοεῖν et φρονεῖν. Moerbeke traduit ὑπόληψις par *opinio*, ce qui va amener saint Thomas à présenter ce qui suit comme distinction entre imagination et opinion, mais le contexte est plus large: il s'agit de distinguer l'imagination de tout jugement, et non seulement de celui de caractère endoxal, comme cela apparaîtra en dernière ligne, où Aristote divisera la ὑπόληψις — traduite par Moerbeke, pour l'occasion, par *existimatio*, que saint Thomas paraphrasera comme *intellectualem acceptionem* — en science, opinion (δόξα) et prudence.

<sup>143</sup>Νόησις.

<sup>144</sup>Εἰδωλοποιούντες.

<sup>145</sup>Δοξάζειν. Malgré la racine du mot, le sens est ici plus commun que simplement *tenir une opinion*. Quoiqu'on pourrait aussi traduire ainsi, en prenant, par synecdoque, l'opinion comme illustration de n'importe quel jugement. — Boèce traduit *opinari*.

<sup>146</sup>*Sapere* et *intelligere*, en traduction respective de φρονεῖν et νοεῖν.

<sup>147</sup>Léonine: *eiusdem principii*. Marietti: *principii*.

<sup>148</sup>Léonine: *idem*. Marietti: *idem subiecto*.

<sup>149</sup>Léonine: *nec est*. Marietti: *non est*.

appartient à l'intelligence. Sur le premier point, il en développe deux autres: en premier, il présente l'opinion de ceux qui prétendent que le sens et l'intelligence sont la même chose; en second (427a29), il la réprovoque. Sur le premier point, il en développe deux autres: en premier, il présente l'opinion; en second (427a26), il donne la cause de l'opinion. Sur le premier point, il en développe deux autres: en premier, il présente l'opinion de manière commune; en second (427a21), il cite les paroles de philosophes qui semblent bien revenir à elle.

#616. — Les philosophes anciens, commence-t-il, définissaient l'âme d'après deux choses, à savoir, d'après le mouvement local et d'après la connaissance, laquelle inclut le discernement intellectuel<sup>150</sup> et le sens. Il semble donc en ressortir<sup>151</sup> que, dans leur opinion, concevoir et discerner soient une espèce de sentir, car autant en concevant et en discernant qu'en sentant<sup>152</sup> l'âme juge et connaît.

#617. — Ensuite (427a21), il montre que cela ne suit pas seulement de ce qu'ils disaient de manière commune. Des Anciens ont même dit expressément que c'est la même chose discerner avec l'intelligence et sentir. Pour bien comprendre les paroles qu'il rapporte des philosophes, et quel impact elles ont sur le propos, on doit tenir compte qu'aucun corps ne peut agir directement sur ce qui n'est d'aucune manière corporel. Ainsi donc, du fait que les puissances sensitives sont d'une certaine manière corporelles, car elles sont des facultés insérées dans des organes corporels, elles peuvent être affectées par l'action des corps célestes; mais c'est par accident, car ni l'âme ni la faculté de l'âme n'est mue, sinon par accident, par un corps mu. À cause de cela, il se peut que par l'influence<sup>153</sup> d'un corps céleste l'imagination aussi soit affectée, de même que l'appétit sensible. Par conséquent, même les animaux irrationnels, qui sont menés à leurs mouvements seulement par l'appétit sensible<sup>154</sup>, suivent la plupart du temps les influences des corps célestes. Soutenir, donc, que les corps célestes auraient une influence directement sur la partie intellectuelle quant à l'intelligence et à la volonté, c'est soutenir que la volonté et l'intelligence seraient des facultés corporelles. Or c'est ainsi que sonnent les paroles de certains philosophes anciens<sup>155</sup>.

#618. — Autant chez les hommes que chez les autres animaux<sup>156</sup>, dit Empédocle, en effet, «la volonté est augmentée», c'est-à-dire est incitée à agir «d'après la situation présente», c'est-à-dire, d'après la disposition de l'heure présente, laquelle disposition, certes, dépend de la disposition des corps célestes. Aussi, le temps présent, c'est-à-dire, l'heure, «leur», c'est-à-dire aux hommes et aux autres animaux, fait «toujours discerner des choses différentes». En effet, à des heures et temps différents, l'homme et les autres animaux se trouvent à juger de choses différentes et de façon différente<sup>157</sup>.

#619. — Le mot suivant d'Homère revient au même: «Car telle est l'intelligence, chez les hommes terrestres: elle est comme la conduit tout au long du jour le père tant des hommes que des dieux», c'est-à-dire le soleil. On appelle le soleil père des hommes, par ailleurs, parce qu'il est l'une des causes de la génération humaine. C'est l'homme, certes, qui engendre l'homme, mais aussi le soleil. Et on le dit père des dieux, soit à cause des corps célestes, que les Anciens appelaient des dieux, et

---

<sup>150</sup>*Intellectivam discretionem*. Avec cette expression, saint Thomas ramène comme à un même acte ce qu'Aristote présente avec deux verbes: νοεῖν et φρονεῖν. Plus loin (voir *infra*, #629), il proposera de rattacher à chaque verbe une opération distincte de l'intelligence.

<sup>151</sup>Léonine: *videtur ex hoc*. Marietti: *videtur hoc*.

<sup>152</sup>Léonine: *tam intelligendo quam sentiendo*. Marietti: *tam sentiendo quam intelligendo*. — Les deux opérations de l'intelligence sont ici ramassées dans le seul verbe *intelligere*.

<sup>153</sup>*Impressio*.

<sup>154</sup>Léonine: *appetitu*. Marietti: *appetitu sensitivo*.

<sup>155</sup>Léonine: *quorundam antiquorum*. Marietti: *quorundam philosophorum antiquorum*.

<sup>156</sup>Aristote dit: «Πρὸς παρῶν γὰρ μῆτις ἀέξεται ἀνθρώποισιν καὶ ἐν ἄλλοις .» On considère généralement que καὶ ἐν ἄλλοις introduit la seconde citation, d'où la traduction: *et ailleurs*. Saint Thomas rattache ces mots — traduits *et in aliis* par Moerbeke — à la première citation, pour comprendre ainsi que c'est *autant* chez les hommes que chez les autres animaux que la connaissance est affectée par la situation présente.

<sup>157</sup>Léonine: *diversa et diversimode*. Marietti: *diversa diversimode*.

qui, d'après les Astrologues, se trouvent d'une certaine manière réglés par le soleil, soit à cause des hommes, qu'on croyait divinisés du fait qu'ils sont engendrés par la puissance du soleil. Par ailleurs, la puissance du soleil s'exerce tout au long du jour, parce que c'est durant le jour qu'il nous apparaît, pendant qu'il se meut dans l'hémisphère supérieure; c'est aussi pourquoi il est appelé par les Astrologues une planète diurne. Homère a donc voulu dire que les hommes terrestres reçoivent leur intelligence par l'action du soleil, et qu'ils se trouvent disposés différemment à intelliger selon le mouvement, et la position, et l'aspect du soleil.

#620. — Ce vers d'Homère, doit-on savoir, toutefois, Aristote ne l'a pas cité au complet; il n'en a cité que le début. Aussi n'en a-t-on pas plus que cela ni en Grec ni en Arabe. L'interprétation de ce fait est qu'on comprenne ce mot de la façon dont nous avons coutume, lorsque nous apportons à l'appui le vers d'une autorité<sup>158</sup>, d'en citer seulement le début, si le vers est connu. Cependant, comme ce vers d'Homère n'était pas connu chez les latins, Boèce l'a cité en entier.

#621. — Avec ce qu'on a dit ici, il appert donc que si<sup>159</sup> les corps célestes ont une influence directe<sup>160</sup> sur l'intelligence et sur la volonté, cela revient à soutenir que l'intelligence est la même chose que le sens. Par contre, l'influence des corps célestes peut s'exercer indirectement sur l'intelligence ou sur la volonté, pour autant que l'intelligence et la volonté s'unissent, dans leur opération, aux facultés sensibles. Aussi, en cas de lésion à l'organe de l'imagination, l'intelligence est gênée dans son opération; de plus, par l'appétit sensible<sup>161</sup> la volonté est inclinée à vouloir ou à ne pas vouloir quelque chose. Cependant, la volonté n'est pas entraînée avec nécessité par l'appétit sensible<sup>162</sup>, mais garde toujours la liberté de suivre l'inclination de l'appétit sensible<sup>163</sup>, ou de ne pas la suivre; aussi les corps célestes n'entraînent aucune nécessité pour les actes<sup>164</sup> humains.

#622. — Ensuite (427a26), il montre la cause de la position présentée<sup>165</sup>. Il est manifeste, en effet, qu'une fois qu'on a enlevé la différence qui rend des choses différentes l'une de l'autre<sup>166</sup>, elles restent pareilles. Par exemple, si on retire de l'homme son caractère rationnel, il restera du nombre des animaux irrationnels. Or la différence qui rend différente la connaissance intellectuelle de la sensible, c'est que sentir est quelque chose de corporel. Car il n'y a pas d'opération de sens sans organe corporel, tandis que concevoir n'est pas quelque chose de corporel, comme on le montrera plus loin (#684). La raison, donc, pour laquelle les Anciens soutenaient que le sens et l'intelligence sont la même chose, c'est qu'ils pensaient que concevoir était quelque chose de corporel comme sentir.

#623. — Comment, maintenant, ils soutenaient que l'un et l'autre soient quelque chose de corporel, il le montre ensuite<sup>167</sup> du fait qu'ils soutenaient qu'autant discerner avec l'intelligence que sentir étaient rendus possibles par la force d'une similitude, comme on l'a dit au premier livre (#43-44). En outre, ils comprenaient une similitude quant à l'être corporel, par exemple, que l'on connaît la terre par de la terre, et l'eau par de l'eau, et ainsi du reste. Aussi s'ensuivait-il que sentir et concevoir entraînaient une nature corporelle, et de la même manière. Et ainsi s'ensuit-il que sentir et concevoir soient la même chose.

#624. — Ensuite (427a29), il réprovoque la position présentée; en premier, quant à sa cause; en second (417b6), quant à la position même. Les Philosophes, commence-t-il, en donnant pour cause de la connaissance la similitude de celui qui connaît à ce qu'il connaît, auraient dû aussi fournir une

---

<sup>158</sup>Léonine: *auctoritatis*. Marietti: *auctoris*.

<sup>159</sup>Léonine: *quod*. Marietti: *quod si*.

<sup>160</sup>Léonine: *directam*. Marietti: *directe*.

<sup>161</sup>Léonine: *sensibili*. Marietti: *sensitivo*.

<sup>162</sup>Léonine: *ab appetitu sensibili*. Marietti: *appetitu sensitivo*.

<sup>163</sup>Léonine: *sensibilis*. Marietti: *sensitivi*.

<sup>164</sup>Léonine: *corporibus*. Marietti: *actibus*.

<sup>165</sup>Léonine: *praedictae positionis*. Marietti: *positionis*.

<sup>166</sup>Léonine: *adinvicem*. Marietti: *abinvicem*.

<sup>167</sup>Léonine: *ostendit*. Marietti: *consequenter ostendit*.

cause pour l'erreur. Surtout que l'erreur semble bien être davantage appropriée que la connaissance pour les animaux, selon leur condition de nature. Nous observons bien, en effet, que les hommes peuvent par eux-mêmes se tromper et faire erreur, tandis que pour connaître la vérité, ils ont besoin de se faire enseigner par d'autres. En outre, l'âme passe plus de temps dans l'erreur que dans la connaissance de la vérité, puisqu'elle parvient avec peine à la connaissance de la vérité après un effort de longue durée. Ce raisonnement porte efficacement contre les philosophes anciens qui soutenaient que la connaissance appartient à l'âme de par sa nature, comme si l'âme, du fait qu'elle est constituée des principes, tient non seulement d'être en puissance aux objets de connaissance, mais de se trouver à les connaître en acte.

#625. — On peut répondre à cela de deux manières. D'une manière, en autant qu'on dise que les Philosophes anciens ne croyaient pas qu'il y ait erreur. Ils soutenaient en effet que tout ce qui apparaît est vrai, comme on l'a dit plus haut (#39; 595-596). C'est pourquoi il n'y avait pas besoin pour eux de fournir une cause pour l'erreur.

#626. — On peut répondre d'une autre manière que, du fait qu'ils disaient que la cause de la connaissance vient de ce que l'âme touche ce qui lui est semblable, il est donné à comprendre que la cause de l'erreur est que<sup>168</sup> l'âme touche ce qui lui est dissemblable. C'est donc ce qu'il conclut, que comme les philosophes anciens n'ont pas fourni de cause pour l'erreur, nécessairement, s'ensuit-il<sup>169</sup>, ou bien tout ce qui semble est vrai, comme certains l'ont dit, ou bien que le toucher par lequel l'âme touche une chose dissemblable est la cause de l'erreur. Car toucher du dissemblable paraît être contraire à connaître du semblable à soi.

#627. — La première réponse se trouve réprouvée, *Métaphysique*, IV, 4-7 (*In IV Met.*, 6-15, #606-719).

#628. — Aussi passe-t-il à examiner la seconde (427b5). Il est manifeste, en effet, que dissemblable et semblable sont des contraires. Mais pour ce qui est des contraires, c'est de la même manière qu'on a connaissance et erreur<sup>170</sup>, parce que qui connaît l'un des contraires connaît aussi l'autre<sup>171</sup>, et qui fait erreur sur l'un fait aussi erreur sur l'autre. C'est ce qu'il dit, que la science et l'erreur, portant sur les contraires, semble bien la même. Il n'est donc pas possible que le toucher d'une chose semblable soit la cause de la connaissance vraie et que le toucher d'une chose dissemblable soit la cause de l'erreur, puisqu'alors il y aurait science de l'un des contraires, et erreur sur l'autre.

#629. — Ensuite (427b6), il réprovoque la position, et montre que ni discerner ni concevoir n'est la même chose que sentir. Ces deux opérations s'attribuent en effet à la connaissance intellectuelle. Car l'intelligence doit juger<sup>172</sup>, ce qu'on appelle ici<sup>173</sup> discerner, et saisir<sup>174</sup>, ce qu'on appelle ici<sup>175</sup> concevoir. En premier, donc, il montre que sentir n'est pas la même chose que discerner, avec un raisonnement comme suit. Sentir appartient à tous les animaux, tandis que discerner n'appartient pas à tous, mais à peu; donc discerner n'est pas la même chose que sentir. Il dit par ailleurs que discerner appartient à peu d'animaux, et non pas que cela n'appartient qu'aux hommes<sup>176</sup>, parce que même certains autres animaux<sup>177</sup> participent quelque chose de la prudence et quelque chose<sup>178</sup>

<sup>168</sup>Léonine: *sit hoc quod*. Marietti: *sit haec quod*.

<sup>169</sup>Léonine: *deceptionis, inde necesse est*. Marietti: *deceptionis animae, necesse est*.

<sup>170</sup>Léonine: *eodem modo habet homo cognitionem et deceptionem*. Marietti: *eodem modo se habet homo ad cognitionem et deceptionem* (c'est de la même manière qu'on se rapporte à la connaissance et à l'erreur).

<sup>171</sup>Léonine: *reliquum*. Marietti: *aliud*.

<sup>172</sup>*Judicare*.

<sup>173</sup>Léonine: *quod hic dicitur*. Marietti: *et hoc dicitur*.

<sup>174</sup>*Apprehendere*.

<sup>175</sup>Léonine: *quod hic dicitur*. Marietti: *et hoc dicitur*.

<sup>176</sup>Léonine: *solum hominibus*. Marietti: *solis hominibus*.

<sup>177</sup>Léonine: *quaedam alia animalia*. Marietti: *quaedam animalia*.

<sup>178</sup>Léonine: *alicuius*. Marietti: *aliquid*.

de la sagesse, pour autant<sup>179</sup> qu'ils jugent correctement de ce qu'il y a à faire, avec leur estimation naturelle.

#630. — En second (427b8), il prouve que concevoir n'est pas non plus la même chose que sentir, avec deux moyens termes, dont le premier agit comme suit. Concevoir peut se faire correctement et incorrectement. Concevoir correctement, certes, se fait selon la science, qui porte sur les objets spéculatifs et nécessaires, et<sup>180</sup> selon la prudence, qui est la raison droite des agibles contingents, et<sup>181</sup> selon l'opinion vraie, qui garde un rapport avec les deux énoncés opposés: elle ne se fixe pas sur un seul, comme la science et la prudence, mais opte pour un dans la crainte de l'autre<sup>182</sup>. Or il est possible «de concevoir incorrectement» selon leurs contraires, c'est-à-dire selon une science fautive, et selon une imprudence, et selon une opinion fautive. Par contre, sentir ne se peut que correctement<sup>183</sup>, puisque concernant les sensibles propres le sens est toujours vrai. Donc, sentir et concevoir ne sont pas la même chose.

#631. — Toutefois, quelqu'un pourrait dire que concevoir correctement est la même chose que sentir. Aussi ajoute-t-il un autre moyen terme pour exclure cela: pareil sentir «appartient à tous les animaux», tandis que concevoir non, mais à ceux seulement auxquels appartient la raison, à savoir, aux hommes, qui par la recherche de leur raison obtiennent de saisir la vérité intelligible. Cependant, les substances séparées, qui sont d'une intelligence supérieure, conçoivent la vérité tout d'un coup et sans recherche. Donc, concevoir correctement n'est pas non plus la même chose que sentir.

#632. — Ensuite (427b14), il montre que l'opinion, qui suit la conception<sup>184</sup>, est autre chose que l'imagination, qui suit le sens. À ce propos, il développe deux points: en premier, il montre que l'imagination n'est pas l'opinion; en second (427b27), il cherche ce qu'est l'imagination. Sur le premier point, il en développe trois autres. En premier, il présente son intention. Il est manifeste aussi, dit-il, que le sens et la conception intellectuelle diffèrent, du fait que l'imagination est autre chose que le sens<sup>185</sup> et que la conception, et que pourtant l'imagination ne se fait pas sans le sens, parce qu'elle suit le sens, comme on le dira par après (#655-659), et que sans l'imagination il ne se forme pas d'opinion. L'imagination se rapporte au sens, semble-t-il bien, comme l'opinion à la conception. Or dans les choses sensibles, lorsque nous sentons une chose, nous affirmons qu'il en est ainsi. Mais lorsqu'une chose nous apparaît par l'imagination, nous n'affirmons pas qu'il en est ainsi, mais que cela nous semble ou nous apparaît tel. C'est en effet du nom de la vision ou de l'apparition que se tire le nom de l'imagination, comme on le dira plus loin (#668). Il en va pareillement pour les objets à concevoir: quand nous concevons<sup>186</sup> quelque chose, nous affirmons qu'il en est ainsi; mais quand ce devient notre opinion, nous disons qu'il nous en semble ou nous en apparaît ainsi<sup>187</sup>. De même donc<sup>188</sup> que concevoir requiert le sens, de même aussi se faire une opinion requiert l'imagination.

<sup>179</sup>Léonine: *secundum quod*. Marietti: *scilicet quod*.

<sup>180</sup>Léonine: *et*. Marietti: *vel*.

<sup>181</sup>Léonine: *et*. Marietti: *vel*.

<sup>182</sup>Léonine: *quae se habet ad utrumque, non tamen determinate ad alterum oppositorum, sicut scientia et prudentia, sed ad unum, cum formidine alterius*. Marietti: *quae se habet ad utrumque, et non determinate ad alterum oppositorum, sicut scientia et prudentia, sed ad unum, cum formidine alterius*.

<sup>183</sup>Léonine: *non contingit non recte*. Marietti: *non contingit nisi recte*.

<sup>184</sup>*Opinio, quae sequitur intellectum*, c'est-à-dire le jugement, qui résulte de la composition de conceptions. Voir *supra*, note 143.

<sup>185</sup>Léonine: *phantasia alterum aliquid est et a sensu*. Marietti: *phantasia aliud est a sensu*.

<sup>186</sup>*Intelligimus*.

<sup>187</sup>Cette phrase commente en quelque sorte à contresens, du fait que saint Thomas lise *opinio* en traduction de ὑπόληψις, et prenne ici en son sens restreint et plus faible le jugement qui se nomme proprement opinion. Les raisonnements qui vont suivre s'appuieront au contraire sur la fermeté d'adhésion qu'implique le jugement, même sous le nom d'opinion, en différence de l'imagination, qui n'entraîne aucune adhésion.

<sup>188</sup>Léonine: *igitur*. Marietti: *enim*.

#633. — En second (427b16), il prouve que l'opinion et l'imagination ne sont pas la même chose, avec deux raisonnements, dont le premier va comme suit. L'affection de l'imagination vient en nous quand nous le voulons, car il est en notre pouvoir d'y former quelque chose comme si cela apparaissait devant nos yeux, comme des montagnes d'or, ou quoi que ce soit que nous voulions, comme il en appert de ceux qui se rappellent des choses, et s'en forment des images à volonté. Mais être d'une opinion n'est pas en notre pouvoir, parce qu'il est nécessaire, pour être de cette opinion, qu'on ait quelque raison de juger que c'est vrai ou que c'est faux. Donc, l'opinion n'est pas la même chose que l'imagination.

#634. — Il présente ensuite son second raisonnement (427b21), qui va comme suit. Une opinion entraîne tout de suite l'affection correspondante<sup>189</sup> dans l'appétit, parce que, lorsque notre opinion est que quelque chose soit grave ou terrible, tout de suite nous sommes affectés et nous nous attristons ou nous craignons. Et il en va pareillement s'il s'agit de quelque chose de rassurant, c'est-à-dire sur quoi on doit se fier et espérer: tout de suite s'ensuit l'espoir ou la joie. Par contre, l'imagination n'entraîne pas d'affection dans l'appétit. En effet, quand une chose nous apparaît telle par l'imagination, cela nous dispose tout comme si nous regardions sur une peinture des occasions de terreur ou d'espoir. Donc, l'opinion n'est pas la même chose que l'imagination.

#635. — La raison de cette différence, c'est que l'appétit n'est pas affecté ni mû à la simple saisie de la chose comme la propose l'imagination. Il faut plutôt la saisir en la concevant comme bonne ou mauvaise, utile ou nuisible. C'est cela que produit l'opinion chez les hommes, en composant et<sup>190</sup> divisant, quand on tient pour opinion<sup>191</sup> que telle chose est terrible ou mauvaise, ou que telle chose est à espérer ou bonne. Or l'imagination ne compose ni ne divise. Néanmoins, l'appétit des animaux est affecté par l'estimation naturelle, qui opère en eux ce qu'opère l'opinion chez les hommes.

#636. — En troisième (427b24), il dit que, bien que beaucoup de choses relèvent du jugement de l'intelligence<sup>192</sup> — la science, la prudence et l'opinion, et leurs contraires —, ce n'est pas ici que l'on doit traiter de leur différence, mais ailleurs, en *Éthique*, VI, 3-4 (leçon 3).

### Chapitre 3 (427b27-428b10)

427b27 Pour ce qui est de concevoir, en somme, c'est autre chose que sentir; mais par ailleurs, tant l'imagination que le jugement donnent l'impression de relever de leur contexte<sup>193</sup>. C'est donc une fois qu'on aura déterminé de l'imagination qu'on devra de même traiter de l'autre.

428a1 Certes, si l'imagination est ce par quoi on dit qu'une image se présente à nous<sup>194</sup>, et si ce n'est pas par métaphore qu'on dit cela, elle est l'une de ces puissances ou l'un de ces habitus par

<sup>189</sup>Léonine: *ex opinione statim sequitur passio*. Marietti: *opinionem statim sequitur passio*.

<sup>190</sup>Léonine: *et*. Marietti: *vel*.

<sup>191</sup>Léonine: *cum opinamur*. Marietti: *dum opinatur*.

<sup>192</sup>*Ad intellectualem acceptionem*.

<sup>193</sup>Τούτου εἶναι. À quoi renvoie τούτου ? À *concevoir* — τὸ νοεῖν —, comme on le juge habituellement, faisant ainsi de l'imagination et du jugement deux aspects de la conception ? Cela fait contresens avec le chapitre précédent, où on a rattaché comme leurs suites naturelles l'imagination au sens et le jugement à la conception intellectuelle. Il me semble que c'est plutôt aux deux à la fois — τὸ νοεῖν et τὸ αἰσθάνεσθαι — pris comme contexte d'ensemble.

<sup>194</sup>Καθ' ἣν λέγομεν φάντασμα τι ἡμῖν γίγνεσθαι. — Φάντασμα, en rapport avec φαντασία, *imagination*. Je fais exception, ici, en traduisant par *image*, puisque le texte grec table justement sur la similitude de racine. Voir, *supra*, note 50.



lesquels nous distinguons<sup>195</sup> ou disons vrai ou disons faux. Or telles sont le sens, l'opinion<sup>196</sup>, l'intelligence<sup>197</sup>, la science.

428a5 Que l'imagination ne soit pas le sens, cela devient évident avec ce qui suit. Le sens est soit en puissance soit en acte; il est par exemple soit vue soit vision. Or des images nous apparaissent sans que n'intervienne ni l'un ni l'autre, comme celles qui surgissent pendant le sommeil.

428a8 Ensuite, le sens est toujours présent<sup>198</sup>, tandis que l'imagination non.

428a9 Si par contre l'imagination était la même chose que le sens en acte, elle pourrait appartenir à toutes les bêtes; or il semble bien que ce ne soit pas le cas, par exemple, pour la fourmi, l'abeille ou le ver.

428a11 Ensuite, les sens sont toujours vrais, tandis que les imaginations finissent pour la plupart par être fausses.

428a12 En outre, ce n'est pas quand notre sens s'exerce précisément sur son sensible que nous disons que cela nous présente l'apparence d'un homme<sup>199</sup>, mais plutôt quand notre sensation ne se fait pas clairement; c'est alors que le sens est tantôt vrai tantôt faux.

428a15 Enfin, comme nous le disions plus haut, des visions nous apparaissent même les yeux fermés<sup>200</sup>.

428a16 Mais elle n'est non plus aucun des habitus qui disent toujours vrai, comme la science ou l'intelligence, car l'imagination peut aussi être fausse.

428a18 Reste donc à voir si elle se ramène à l'opinion, car il arrive à l'opinion et d'être vraie et d'être fausse. Cependant, l'opinion entraîne l'adhésion<sup>201</sup>, car il n'est pas possible, ayant une opinion, de ne pas adhérer à ce qu'il nous en semble. Or l'adhésion n'est le fait d'aucune bête, tandis que l'imagination l'est de beaucoup.

428a22 En outre, toute opinion implique adhésion, et toute adhésion, qu'on y soit conduit<sup>202</sup>, et d'être conduit à adhérer requiert la raison. Or l'imagination appartient à certaines des bêtes, mais non pas la raison.

428a24 Il est donc manifeste, que l'imagination ne saurait non plus être une opinion accompagnée de sens, ni une opinion causée par le sens, ni une combinaison d'opinion et de sensation, pour ces raisons.

428a27 Et du fait qu'il est évident que l'opinion en question n'en serait pas une autre, mais celle-là précisément qui porte sur ce dont il y aurait sens. Je veux dire que l'imagination serait la combinaison de l'opinion que c'est blanc avec la sensation de l'objet blanc, car elle ne pourrait être issue de l'opinion que c'est bon et de la sensation de l'objet blanc. Imaginer<sup>203</sup> serait donc avoir pour opinion cela même qu'on sent, sans que ce soit par accident.

428b2 Pourtant, on s'imagine aussi des faussetés, sur lesquelles en même temps on porte un jugement vrai. Par exemple, le soleil s'imagine avec un pied de diamètre, mais on tient pour opinion qu'il est plus grand que la terre habitée. Il se trouve alors ou bien que l'on a perdu son opinion vraie antérieure alors que la chose se conserve, qu'on ne l'oublie pas et qu'on ne change pas d'avis; ou

<sup>195</sup>Κρίνομεν. Voir *supra*, note 137, en rapport à 427a20.

<sup>196</sup>Δόξα.

<sup>197</sup>Νοῦς.

<sup>198</sup>Boèce ajoute: «... viventibus et non orbatis», chez les vivants non mutilés.

<sup>199</sup>Φαίνεται τοῦτο ἡμῖν ἄνθρωπος.

<sup>200</sup>Μύουσιν. Boèce traduit *dormientibus*.

<sup>201</sup>Πίστις. Boèce traduit *fides*. Cependant, il ne s'agit pas de foi, de persuasion ou de conviction dans la connotation affective que ces adhésions comportent; il s'agit simplement du fait que l'intelligence se prononce, adhère à l'une des contradictoires comme vraie. Comparer: «Δεῖ γὰρ πιστεύειν τὸν μαθητὴν ὄντα.» (*Réf. soph.*, 2, 165b3) Le disciple adhère nécessairement aux principes, non pas qu'il croie et fasse confiance au maître, mais que l'évidence le contraint à adhérer, ne laissant aucune place à questionner son contenu.

<sup>202</sup>τὸ πεπεῖσθαι. Comme pour la πίστις à laquelle il s'agit de mener, il ne s'agit pas ici strictement de persuader, avec tout le recours affectif impliqué, mais simplement du fait de fournir à l'intelligence des raisons; l'intelligence ne peut pas adhérer sans motif rationnel. Voir *supra* la note 201.

<sup>203</sup>Φαίνεσθαι, apparaître à l'imagination.

bien, si on en garde quelque chose, que la même opinion soit nécessairement à la fois vraie et fausse, mais serait devenue fausse quand, à notre insu, l'objet aurait changé. L'imagination, ce n'est donc ni l'un de ces habitus ou de ces puissances, ni une combinaison qui en serait issue.

### Leçon 5

#637. — Maintenant qu'il a montré que l'imagination n'est pas l'opinion, le Philosophe commence<sup>204</sup> à chercher ce qu'elle est. En premier, il dit sur quoi porte son intention; en second (428a1), il la poursuit. On a montré (#630-631), commence-t-il, que concevoir est autre chose que sentir, et que l'opinion concerne l'un des deux, à savoir, la conception intellectuelle, et que l'imagination concerne l'autre, à savoir, le sens. Après avoir traité du sens, on doit donc traiter de l'imagination pour, par après (#671ss.), traiter de l'autre, c'est-à-dire de la conception et de l'opinion.

#638. — Ensuite (428a1), il enquête sur ce qu'est l'imagination<sup>205</sup>. À ce propos, il développe deux points: en premier, il montre que l'imagination n'est pas<sup>206</sup> l'une des puissances ou l'un des habitus manifestes, qui discernent ou jugent le vrai ou<sup>207</sup> le faux; en second (428b10), il montre ce que c'est. Sur le premier point, il en développe trois autres: en premier, il distingue les puissances et les habitus par lesquels on discerne quelque chose; en second (428a5), il montre que l'imagination n'est pas l'un d'eux; en troisième (428a24), il montre qu'elle n'est pas non plus quelque chose de composé d'eux.

L'imagination, commence-t-il, est la faculté d'après laquelle on dit que se forme en nous un phantasme, c'est-à-dire une image<sup>208</sup>, à moins peut-être de prendre l'imagination<sup>209</sup> métaphoriquement. Nécessairement, donc, semble-t-il, l'imagination compte au nombre des habitus ou des puissances cognitives, par lesquelles on discerne une chose d'une autre, ou par lesquelles on dit du vrai ou du faux sur quelque chose, c'est-à-dire par quoi nous errons ou n'errons pas. Imaginer une chose, en effet<sup>210</sup>, c'est la distinguer<sup>211</sup>, puis dire soit vrai soit faux. Or manifestement, les puissances ou habitus par lesquels nous distinguons<sup>212</sup>, puis disons vrai ou<sup>213</sup> faux, sont les quatre suivants: le sens, l'intelligence, l'opinion et la science. Aussi semble-t-il que l'imagination soit l'un de ces quatre-là.

#639. — Ces quatre-là, toutefois, il les présente comme déjà connus, alors que le reste de ce qui touche la connaissance ne se trouvait pas encore connu avec certitude de son temps. Lui-même, de fait, a déjà distingué, plus haut (#630-631), l'intelligence du sens. Aussi, à part le sens, il énumère trois autres puissances ou habitus, à savoir, l'intelligence, l'opinion et la science. Il est manifeste que l'intelligence, ici, n'est pas prise pour la puissance; de la sorte, en effet, on ne diviserait pas la science et l'opinion en opposition avec l'intelligence, car elles appartiennent à la puissance intellectuelle. Plutôt, on prend l'intelligence pour certaine saisie de ce qui nous est connu sans recherche, comme le sont les premiers principes.<sup>214</sup> La science, par contre, est prise pour la connaissance de

<sup>204</sup>Léonine: *hic incipit*. Marietti: *incipit*.

<sup>205</sup>Léonine: *inquirat quid sit phantasia*. Marietti: *prosequitur intentum*.

<sup>206</sup>Léonine: *non est*. Marietti: *phantasia non est*.

<sup>207</sup>Léonine: *vel*. Marietti: *et*.

<sup>208</sup>*Aliquid apparibile*.

<sup>209</sup>Léonine: *phantasiam*. Marietti: *phantasmata*.

<sup>210</sup>Léonine: *nam*. Marietti: *non*.

<sup>211</sup>*Nam apparere est aliquid discernere, qu'una chose apparisse [à l'imagination], c'est la distinguer*.

<sup>212</sup>Voir *supra*, note 137, à propos de κρίνειν, traduit ici par *discernere*.

<sup>213</sup>Léonine: *vel*. Marietti: *et*.

<sup>214</sup>L'intelligence, νοῦς, ne serait-elle pas encore, dans ce contexte, la conception, la simple appréhension, en rapport à ce que signifie νοεῖν, depuis le début? Car elle aussi est exempte d'erreur, et on comprend plus facilement la possibilité de confondre l'imagination avec elle qu'avec l'intelligence des principes.

ce dont nous nous assurons avec une investigation de la raison. Quant à l'opinion, c'est pour la connaissance de ce sur quoi nous ne portons pas un jugement certain.

#640. — Aussi encore, il dit que l'imagination est un habitus ou une puissance de leur nombre, pour montrer que parmi eux telle chose a nature de puissance, telle autre d'habitus. Par ailleurs, nous pouvons savoir que seulement ceux-là étaient connus chez les Anciens pour des principes de connaissance, à partir de l'opinion<sup>215</sup> de Platon présentée plus haut, au premier livre (#51), qui réduisait seulement ces quatre-là à des nombres, et attribuait l'intelligence à l'un, la science à la dualité, l'opinion à la ternarité et le sens à la quaternarité.

#641. — Ensuite (428a5), il montre que l'imagination n'est rien de ce que l'on a nommé. À ce propos, il développe trois points: en premier, il montre que ce n'est pas le sens; en second (428a16), que ce n'est pas l'intelligence ou la science; en troisième (428a18), que ce n'est pas l'opinion. Sur le premier point, il en développe trois autres: en premier, il montre que l'imagination n'est pas le sens, ni en puissance ni en acte. Le raisonnement procède comme suit. En dormant, on imagine quelque chose, et cela ne se fait pas avec le sens en puissance, car au sens qui se trouve en puissance rien n'apparaît, ni avec le sens en acte, car durant le sommeil le sens n'est pas en acte. Donc, l'imagination n'est ni le sens en puissance, ni le sens en acte.

#642. — En second (428a8), il montre que l'imagination n'est pas le sens en puissance, et le raisonnement va comme suit. Le sens en puissance est toujours présent chez l'animal, tandis que l'imagination ne l'est pas toujours, puisque des images n'apparaissent pas toujours à l'animal. Donc, l'imagination n'est pas le sens en puissance.

#643. — En troisième (428a9), il montre que l'imagination n'est pas le sens en acte, avec quatre raisonnements, dont le premier va comme suit. Sentir<sup>216</sup> en acte convient à toutes les bêtes, c'est-à-dire aux animaux irrationnels. Si donc l'imagination était la même chose que l'acte du sens<sup>217</sup>, il s'ensuivrait qu'elle appartiendrait à tous les animaux irrationnels. Or ce n'est pas vrai; en effet, elle n'appartient pas à la fourmi ou à l'abeille ou au ver. Donc, l'imagination n'est pas le sens en acte.

#644. — On doit tout de même remarquer que tous les animaux ont d'une certaine manière l'imagination. Cependant, les animaux imparfaits n'ont qu'une imagination indéterminée, comme le dira plus loin (#838-839) le Philosophe. Pourtant, cela ne semble pas vrai pour la fourmi et l'abeille, dont les opérations<sup>218</sup> montrent beaucoup de prudence. Néanmoins, doit-on savoir, leurs œuvres de prudence, la fourmi et l'abeille les réalisent par une inclination naturelle, et non du fait d'avoir une imagination déterminée et distincte du sens. En effet, elles n'imaginent quoi que ce soit que dans la mesure où elles se trouvent mues par un sensible. Et le fait qu'elles agissent pour une fin, comme en prévoyant pour le futur, ne leur est pas rendu possible par le fait de posséder une imagination de ce futur. Plutôt, elles imaginent leurs actes présents, lesquels sont ordonnés à une fin par une inclination naturelle plus que par une connaissance. Le Philosophe n'accorde ici l'imagination qu'aux animaux auxquels quelque chose apparaît dans leur imagination même quand rien n'est senti en acte.

#645. — Il présente ensuite son second raisonnement (428a11), qui va comme suit. Les sens en acte sont toujours vrais, car le sens ne se trompe pas sur son sensible propre; or les imaginations, la plupart du temps, sont fausses. En effet, la plupart du temps, la chose ne correspond pas<sup>219</sup> à l'imagination. Donc, l'imagination n'est pas le sens en acte.

#646. — Il présente ensuite son troisième raisonnement (428a12), qui va comme suit. Lorsque nous opérons avec certitude<sup>220</sup> sur un sensible en acte, à savoir, en le sentant, nous ne disons pas que

<sup>215</sup>Léonine: *opinione*. Marietti: *positione*.

<sup>216</sup>Léonine: *sentire*. Marietti: *sensus*.

<sup>217</sup>Léonine: *sensus actum*. Marietti: *sensus in actu*.

<sup>218</sup>Léonine: *operationibus*. Marietti: *operatione*.

<sup>219</sup>Léonine: *non respondet res*. Marietti: *non respondet*.

<sup>220</sup>Léonine: *secundum certitudinem*. Marietti: *cum certitudine*.

cela nous semble un homme. Cela, nous le disons plutôt quand nous ne sentons pas manifestement, comme quand nous voyons quelque chose de loin, ou que nous le voyons à l'obscurité. Et alors le sens en acte est soit vrai soit faux. En effet, sur le sensible par accident — et l'homme est un sensible de la sorte —, le sens n'est pas toujours vrai, mais il se trompe parfois. Il ajoute cela pour montrer la ressemblance entre le sens non manifeste et l'imagination, laquelle est aussi parfois vraie et parfois fautive. Par contre<sup>221</sup>, quand nous imaginons une chose manifestement, nous disons que cela nous semble un homme, et que ce n'est pas un homme en toute certitude. Donc, l'imagination n'est pas la même chose que le sens en acte<sup>222</sup>.

#647. — Il présente ensuite son quatrième raisonnement (428a15), qui va comme suit. Des visions imaginaires nous apparaissent quand on dort. Or là le sens n'est pas en acte; donc, la vision imaginaire<sup>223</sup> n'est pas le sens en acte.

#648. — Ensuite (426a16), il montre que l'imagination n'est ni l'intelligence ni la science. L'intelligence des premiers principes<sup>224</sup>, en effet, de même que la science<sup>225</sup> acquise par démonstration sur les conclusions portent toujours sur des choses vraies. L'imagination, par contre, est parfois fautive. Donc, l'imagination n'est ni l'intelligence, ni la science<sup>226</sup>.

#649. — Ensuite (428a18), il montre que l'imagination n'est l'opinion, à quoi elle ressemble le plus, parce que l'opinion aussi est parfois fautive, comme l'imagination. Il le montre avec deux raisonnements, dont le premier va comme suit. À l'opinion s'ensuit<sup>227</sup> la foi<sup>228</sup>; manifestement, en effet, il ne se peut pas<sup>229</sup> qu'on ne croie pas à l'opinion qu'on tient. Et ainsi, comme aucune bête n'a de foi, l'opinion n'appartiendra à aucune bête. Or l'imagination appartient à beaucoup de bêtes, comme on l'a dit (#643-644); donc, l'imagination n'est pas l'opinion.

#650. — Il présente ensuite son second raisonnement (428a22), qui va comme suit. Toute opinion implique foi, puisque chacun croit à l'opinion qu'il tient, comme on l'a dit (#649). Or la foi implique qu'on soit persuadé<sup>230</sup>; nous croyons en effet ce qu'on nous a persuadé. La persuasion, elle, implique la raison en regard d'un ordre d'inférence, parce que c'est par un raisonnement qu'on persuade une opinion à quelqu'un. Donc, *du principe au terme*, quiconque a une opinion possède la raison. Or aucune bête ne possède la raison, alors que certaine pourtant possède l'imagination. Donc, l'imagination n'est pas l'opinion. Il est manifeste que ce second raisonnement est apporté pour confirmer le premier, quant à ce que le premier supposait, qu'aucune bête n'a de foi.

#651. — Ensuite (428a24), il montre que l'imagination n'est pas un composé des puissances et habits précédents, et principalement du sens et de l'opinion, dont elle pourrait le plus avoir l'air d'être composée. À ce propos, il développe trois points. En premier, il présente<sup>231</sup> son intention, comme en la concluant de ce qui précède. Il conclut donc<sup>232</sup> que, puisque l'imagination n'est ni le sens ni l'opinion, il peut devenir manifeste par là que l'imagination n'est pas non plus l'opinion avec le

<sup>221</sup>Léonine: *enim*. Marietti: *autem*.

<sup>222</sup>Léonine: *secundum actum*. Marietti: *in actu*.

<sup>223</sup>*Phantastica visio*. On aurait attendu *phantasia*, l'imagination.

<sup>224</sup>Où la simple conception. Voir *supra*, note 214.

<sup>225</sup>Léonine: *intellectus enim primorum principiorum, et scientia*. Marietti: *intellectus enim est primorum principiorum, et scientiarum*.

<sup>226</sup>Léonine: *neque est scientia, neque intellectus*. Marietti: *non est intellectus, neque scientia*.

<sup>227</sup>Léonine: *consequitur*. Marietti: *sequitur*.

<sup>228</sup>*Fides*, en traduction de ΠΙΣΤΙΣ. À comprendre purement comme l'acte de l'intelligence qui adhère, sans connotation d'une pression affective. Voir *supra*, note 201.

<sup>229</sup>Léonine: *non enim videtur esse contingens*. Marietti: *non enim videtur esse conveniens*.

<sup>230</sup>*Quod aliquis sit persuasus*. Boèce a traduit ΠΕΙΘΕΣΘΑΙ par *suasum esse*. Mais il faut se rappeler qu'il s'agit tout simplement de fournir des motifs rationnels d'adhérer, sans les pressions affectives liées au contexte rhétorique où ce terme est le plus souvent employé. Voir *supra*, note 201.

<sup>231</sup>Léonine: *proponit*. Marietti: *ponit*.

<sup>232</sup>Léonine: *concludens. Concludit ergo quod*. Marietti: *concludens, quod*.

sens, de sorte qu'elle serait essentiellement opinion et aurait le sens comme concomitant, qu'elle n'est pas non plus l'opinion par le sens, de sorte qu'elle serait essentiellement opinion mais aurait le sens comme agent, et qu'elle n'est pas non plus une composition d'opinion et de sens, de sorte qu'elle serait essentiellement composée de l'une et de l'autre. Il n'ajoute pas par ailleurs que l'imagination ne soit pas le sens avec l'opinion, parce que manifestement l'imagination ressemble davantage à<sup>233</sup> l'opinion, qui peut être fausse, qu'au sens, qui est toujours vrai.

#652. — En second (428a27), il montre de quelle manière il faudrait prendre l'opinion, si l'imagination se composait d'opinion et de sens. Comme l'imagination, en effet, porte sur un seul et même objet, il est manifeste que l'opinion adjointe au sens, que serait l'imagination, ne serait pas une autre opinion, mais celle-là qui porte sur le même et unique objet sur lequel porte aussi le sens. Comme si nous disions que l'imagination est la composition de l'opinion que c'est blanc et de la sensation du même objet. En effet, elle ne pourrait être composée de l'opinion que c'est blanc et de la sensation de l'objet bon, parce qu'ainsi l'imagination ne porterait pas sur le même et unique objet. Il faut donc, si l'imagination est issue d'une composition d'opinion et de sens, que s'imaginer quelque chose<sup>234</sup> ne soit rien d'autre que d'avoir pour opinion cela même<sup>235</sup> qu'on sent, et cela par soi<sup>236</sup> et non par accident.

#653. — En troisième (428b2), il détruit la position qui précède, avec un raisonnement comme suit. Il se peut, parfois, que des faussetés apparaissent par l'imagination, qui est issue du sens, et qu'au sujet des mêmes et uniques choses on ait une opinion vraie. Par exemple, par le sens il apparaît que le soleil ne dépasse pas en quantité un pied, ce qui est faux. Mais, en conformité à une opinion vraie, on croit qu'il est plus grand que «notre habitation», c'est-à-dire que toute la terre sur laquelle nous habitons. Or<sup>237</sup> si cette fausse image<sup>238</sup> même est la même chose qu'une opinion accompagnée de sens, il faut admettre l'une de deux choses. La première en est que, dans la composition d'opinion avec sens, on rejette l'opinion vraie qu'on avait antérieurement, tout en «sauvant» son contenu, c'est-à-dire en le gardant de la même manière, et qu'en rejetant son opinion on n'ait pas oublié cela à quoi on cesse de croire. Ce qui est impossible. En effet, c'est des trois manières suivantes qu'on perd<sup>239</sup> une opinion vraie. En premier, quand la chose change, comme lorsqu'on pense avec vérité que Socrate est assis, alors qu'il est assis; mais après que Socrate ait cessé d'être assis, si on garde la même opinion, l'opinion vraie devient fausse. En second, quand on cesse de penser ce qu'on pensait auparavant, pour le fait qu'on a oublié son opinion originale. En troisième, quand on cesse de penser ce qu'on pensait avant, parce qu'on cesse de croire à ce qu'on croyait avant, affecté<sup>240</sup> par un<sup>241</sup> raisonnement. Que l'on perde son opinion sans que rien de cela n'arrive, c'est impossible. Et c'est pourtant ce qui arriverait<sup>242</sup> dans le propos.

#654. — L'autre chose qu'il faut admettre, si on ne concède pas la première, c'est qu'on garde, avec la fausse image<sup>243</sup>, l'opinion vraie. Et ainsi, si l'image est l'opinion même — ce qu'il est nécessaire d'admettre, si l'imagination est l'opinion —, il s'ensuit que la même image soit vraie et fausse. Mais il faut, si elle devient fausse, et qu'elle ne soit plus vraie, que la chose «transcendante»<sup>244</sup>, c'est-à-dire changée de ce qui était auparavant, échappe au détenteur de l'opinion; car si elle ne lui échappait pas, en même temps que la chose changerait on changerait d'opinion<sup>245</sup>; et on n'aurait

<sup>233</sup>Léonine: *magis videtur convenire cum*. Marietti: *magis videtur communicare cum*.

<sup>234</sup>*Apparere aliquid secundum phantasiam, le fait qu'une chose apparaisse à l'imagination.*

<sup>235</sup>Léonine: *id idem*. Marietti: *aliquid idem*.

<sup>236</sup>Léonine: *secundum se*. Marietti: *per se*.

<sup>237</sup>Léonine: *igitur*. Marietti: *enim*

<sup>238</sup>*Apparitio*.

<sup>239</sup>Léonine: *amittit*. Marietti: *abiicit*.

<sup>240</sup>Léonine: *immutatus*. Marietti: *immutatur*.

<sup>241</sup>Léonine: *aliquam*. Marietti: *aliam*.

<sup>242</sup>Léonine: *quod contingeret*. Marietti: *quod tamen contingeret*.

<sup>243</sup>Léonine: *apparitione*. Marietti: *opinione*.

<sup>244</sup>Boèce a traduit *μετὰ τὸ ἐσθόν*, *changé*, par *transcendens*.

<sup>245</sup>Léonine: *mutaret opinionem*. Marietti: *mutaretur opinio*.

pas d'elle une opinion fausse. Or il a ajouté cela pour exposer ce qu'il avait dit auparavant de la conservation de la chose. Il conclut donc que l'imagination n'est ni l'un<sup>246</sup> des quatre habitus ou puissances qui précèdent, ni n'en est composée<sup>247</sup>.

### Chapitre 3 (428b10-429a9)

428b10 Il se peut, néanmoins, si une chose se trouve en mouvement, qu'autre chose soit mê par elle. De la sorte, l'imagination donne l'impression d'être une espèce de mouvement, mais qui ne puisse se produire sans la sensation, qui appartienne, au contraire, à qui est doté de sens, et porte sur ce dont il y a sensation. Enfin, il se peut qu'un mouvement soit produit par le sens en acte et nécessairement il sera semblable à la sensation. Ce mouvement ni ne pourra se produire sans sensation ni n'appartiendra à qui ne sent pas<sup>248</sup> ; qui l'aura fera et subira bien des choses par lui ; il sera éventuellement vrai, mais aussi faux.

428b18 Cela se produit pour les raisons qui suivent. La sensation des sensibles propres est vraie, ou ne comporte que très peu de faux. Mais pour celle, en second, de ce à quoi ils se rattachent par accident, là déjà il est possible de se tromper ; car que ce soit blanc, on ne s'y trompe pas, mais si c'est cela qui est blanc, ou si c'est autre chose, on s'y trompe. Quant à celle, en troisième, des sensibles communs impliqués par les sujets auxquels les sensibles propres se rattachent par accident — je veux dire, par exemple, le mouvement et la grandeur, qui se rattachent par accident aux sensibles — c'est à leur sujet que la sensation peut le plus tromper. Le mouvement produit par l'acte de la sensation va aussi varier, selon qu'il provient de ces trois sensations. Le premier, quand la sensation est présente, est vrai ; quant aux deux autres, en présence comme en l'absence de la sensation, ils risquent d'être faux, par dessus tout si le sensible est éloigné. Si donc rien d'autre que l'imagination ne possède ce qu'on vient de décrire, et cela est bien ce qu'on a dit, l'imagination sera un mouvement produit par la sensation en acte.

429a2 Et puisque la vue est le sens par excellence, l'imagination (φαντασία) a tiré son nom de la lumière (φάος), parce que sans lumière il n'est pas possible de voir.

429a4 Et du fait que les images persistent et ressemblent aux sensations, les animaux agissent beaucoup d'après elles : les uns parce qu'ils n'ont pas d'intelligence, comme les bêtes, les autres parce que leur intelligence est parfois obscurcie par la maladie ou par le sommeil, comme les hommes. Pour ce qui est donc de l'imagination, ce qu'elle est et de quoi elle dépend, contentons-nous d'autant.

### Leçon 6

#655. — Maintenant qu'il a montré que l'imagination n'est pas l'un des quatre aspects que les Anciens rattachaient à la connaissance, le Philosophe s'enquiert ici de ce qu'elle est. Cela se divise en deux parties : dans la première, il montre ce qu'est l'imagination ; dans la seconde (428b17), il donne la raison de ce qui appartient à l'imagination. Pour ce qui est d'enquêter sur ce qu'est l'imagination, il procède comme suit. En premier, il affirme<sup>249</sup> que si une chose est mue, il se peut que par elle autre chose soit mê. On a montré, en effet, *Physique*, VIII, 5, qu'il y a deux types de moteurs : un moteur immobile, et un moteur mê, qui meut du fait<sup>250</sup> qu'il est mê.

<sup>246</sup>Léonine: *aliquid*. Marietti: *quid*.

<sup>247</sup>Léonine: *composita*. Marietti: *compositum*.

<sup>248</sup>Αὐτὴ ἢ κίνησις. Boèce traduit : «Phantasia ipsa motus qui...»

<sup>249</sup>Léonine: *ponit*. Marietti: *proponit*.

<sup>250</sup>Léonine: *in eo*. Marietti: *eo*.

#656. — Ensuite (428b11), il affirme<sup>251</sup> que l'imagination est une sorte de mouvement. De même, en effet, que l'âme qui sent<sup>252</sup> se trouve mue par les sensibles, de même, quand elle imagine, elle se trouve mue par certaines images que l'on appelle des phantasmes.

#657. — Par après (428b11), il présente<sup>253</sup> l'affinité que l'imagination entretient avec le sens, parce que l'imagination ne peut s'exercer sans le sens ; au contraire, elle a lieu seulement chez ceux qui sont dotés du sens, à savoir, chez les animaux. De plus, elle porte seulement sur ce dont il y a sens, à savoir, sur ce qui est senti. En effet, ce qui est seulement intelligible n'entre pas dans l'imagination.

#658. — Ensuite (428b13), il affirme qu'à partir de l'acte du sens, il se peut qu'un mouvement se produise. Cela devient manifeste, bien sûr, par ce qu'on affirmait en premier, à savoir, qu'il se peut que, par ce qui est mû, autre chose soit mû. Or le sens devient en acte du fait d'être mû par les sensibles ; aussi reste-t-il que par le sens en acte soit causé un mouvement. Par là il est encore manifeste que le mouvement produit<sup>254</sup> par l'acte du sens est nécessairement semblable au sens, puisque tout agent produit un effet semblable à lui. C'est pourquoi ce<sup>255</sup> qui meut du fait d'être mû produit un mouvement semblable au mouvement dont lui-même est mû.

#659. — De toutes ces affirmations, il conclut que l'imagination est une espèce de mouvement produit par le sens en acte, lequel mouvement ne va pas sans le sens, ni ne peut appartenir à ce qui ne sent pas. Parce que si un mouvement est issu du sens en acte, il est semblable<sup>256</sup> au mouvement du sens, et rien d'autre, à part la seule imagination<sup>257</sup>, ne se trouve être tel. Il reste donc<sup>258</sup> que l'imagination soit<sup>259</sup> un mouvement de la sorte. De plus, du fait qu'elle est un mouvement produit par le sens, semblable à lui, il s'ensuit qu'il se puisse<sup>260</sup> que celui qui est doté d'imagination agisse<sup>261</sup> et soit affecté beaucoup par elle. De plus, il se peut qu'elle soit<sup>262</sup> vraie et fausse, comme on le montre tout de suite (#660-667).

#660. — Ensuite (428b17), il donne la raison des propriétés qui conviennent à l'imagination, en s'appuyant sur ce qui a été dit. À ce propos, il développe trois points : en premier, il donne la cause de ce qu'il avait dit, que<sup>263</sup> l'imagination est parfois vraie et parfois fausse<sup>264</sup> ; en second (429a2), il donne la cause de son nom ; en troisième (429a4), il donne la cause de ce qu'il a dit, que beaucoup d'animaux agissent par imagination.

Cela, commence-t-il, à savoir, que l'imagination soit parfois vraie et parfois fausse, arrive en raison de ce qu'on dira, à savoir, parce que le sens, dont est issue l'imagination quand il est en acte, entretient un rapport différent avec la vérité et la fausseté<sup>265</sup>, pour autant qu'on le compare à différentes objets.

#661. — D'abord, en effet, concernant, bien sûr, les sensibles propres, le sens est toujours vrai ou ne présente que peu de fausseté. Les puissances naturelles, en effet, ne font pas défaut, dans<sup>266</sup>

---

<sup>251</sup>Léonine: *proponit*. Marietti: *ponit*.

<sup>252</sup>Léonine: *anima sentiens*. Marietti: *sentiens*.

<sup>253</sup>Léonine: *proponit*. Marietti: *ponit*.

<sup>254</sup>Léonine: *quod motus causatus*. Marietti: *quia motus causatur*.

<sup>255</sup>Léonine: *id*. Marietti: *illud*.

<sup>256</sup>Léonine: *similis*. Marietti: *similis est*.

<sup>257</sup>Léonine: *nisi sola phantasia*. Marietti: *nisi phantasia*.

<sup>258</sup>Léonine: *relinquitur*. Marietti: *relinquitur ergo*.

<sup>259</sup>Léonine: *sit*. Marietti: *erit*.

<sup>260</sup>Léonine: *contingat*. Marietti: *continget*.

<sup>261</sup>Léonine: *facere*. Marietti: *agere*.

<sup>262</sup>Léonine: *eam esse*. Marietti: *esse*.

<sup>263</sup>Léonine: *quare*. Marietti: *eius quod dixerat, quod*.

<sup>264</sup>Léonine: *falsa et quandoque vera*. Marietti: *vera ete quandoque falsa*.

<sup>265</sup>Léonine: *ad veritatem et falsitatem*. Marietti: *ad veritatem*.

<sup>266</sup>Léonine: *a*. Marietti: *in*.

leurs opérations propres, sinon par exception, en raison de quelque corruption ; de même aussi, les sens ne font pas défaut au jugement vrai sur leurs sensibles propres, sauf par exception, en raison de quelque corruption de leur organe, comme on le voit chez ceux qui souffrent de fièvre, chez qui, en raison d'une indisposition de leur langue, ce qui est doux paraît amer.

#662. — En second, le sens porte sur des sensibles par accident, et là le sens commence à se tromper. Quant à ce que ce qui est vu<sup>267</sup> soit blanc, le sens ne trompe pas ; mais quant à ce que le blanc soit telle chose ou telle autre, par exemple, de la neige ou de la farine ou autre chose de la sorte, là il commence à se pouvoir que le sens trompe, et surtout de loin.

#663. — En troisième, par ailleurs, le sens porte sur les sensibles communs, qui accompagnent les sujets dans lesquels se trouvent les accidents que sont les sensibles propres<sup>268</sup> ; par exemple, la grandeur et le mouvement, qui sont des sensibles communs, coïncident avec les sensibles corporels. À propos de pareils objets, il y a beaucoup d'erreur, car le jugement qui porte sur eux change d'après la différence de distance. En effet, ce que se voit de plus loin paraît plus petit.

#664. — Par ailleurs, le mouvement de l'imagination, qui est produit par l'acte du sens, diffère de ces trois sens, c'est-à-dire de ces actes du sens, de la façon dont un effet diffère de sa cause. À cause de cela, parce que l'effet est plus faible que sa cause, et que plus un effet est éloigné de son premier agent, d'autant moins il reçoit de sa puissance et de sa ressemblance, il s'ensuit que dans l'imagination, plus facilement encore que dans le sens, il peut se produire de la fausseté, celle-ci consistant dans une dissimilitude entre sens et sensible. Il y a fausseté du sens<sup>269</sup>, en effet, quand la forme du sensible se trouve reçue dans le sens autrement qu'elle n'est dans le sensible. Et je dis autrement *selon la forme*, non selon la matière ; par exemple, si la saveur du doux se trouve reçue sur la langue sous aspect d'amertume ; car selon la matière, c'est toujours que le sens reçoit autrement que ne se trouve le sensible. Le premier<sup>270</sup> mouvement de l'imagination, donc, qui part de la sensation<sup>271</sup> des sensibles propres, est vrai dans la plupart des cas. Je dis cela en rapport à<sup>272</sup> la présence du sensible, quand le mouvement de l'imagination va en même temps que le mouvement du sens.

#665. — Mais quand le mouvement de l'imagination se produit en l'absence du sens, alors il peut se tromper aussi sur les sensibles propres. En effet, on imagine parfois les objets absents comme blancs, bien qu'ils soient noirs. Mais les autres mouvements de l'imagination, à savoir, ceux<sup>273</sup> produits par la sensation des sensibles par accident, et par la sensation des sensibles communs, peuvent être faux, que le sensible soit présent ou non. Cependant, ils sont le plus faux en l'absence du sensible, quand il est loin<sup>274</sup>.

#666. — Partant de la raison donnée, il conclut par après son propos principal. Si donc, dit-il, ce qu'on a dit ne convient qu'à l'imagination, et si l'imagination est comme on a dit, il reste que l'imagination soit un mouvement produit par le sens en acte.

#667. — Si toutefois<sup>275</sup> ce mouvement requiert une autre puissance que la puissance sensitive, Aristote n'en traite pas ici<sup>276</sup>. Cependant, semble-t-il bien, comme les puissances se distinguent d'après la diversité de leurs actes, et comme la diversité de mouvement requiert des mobiles diffé-

<sup>267</sup>Léonine: *hoc quod videtur*. Marietti: *quod videtur*.

<sup>268</sup>Les qualités sensibles sont des accidents, certes, mais *συμβεβηκόσιν*, dans la phrase d'Aristote, désigne plutôt leurs sujets, et signale leur rapport accidentel avec l'objet propre du sens.

<sup>269</sup>Léonine: *est falsitas sensus*. Marietti: *est falsus sensus*.

<sup>270</sup>Léonine: *primus*. Marietti: *omnis*.

<sup>271</sup>Léonine: *sensu*. Marietti: *motu*.

<sup>272</sup>Léonine: *ad*. Marietti: *quantum ad*.

<sup>273</sup>Léonine: *qui scilicet*. Marietti: *qui*.

<sup>274</sup>Léonine: *maxime sunt falsi in absentia sensibilis, quando est procul*. Marietti: *magis sunt falsi in absentia sensibilis, quam sunt quando sunt procul*.

<sup>275</sup>Léonine: *utrum autem*. Marietti: *ulterius autem quod*.

<sup>276</sup>Léonine: *hic non determinat*. Marietti: *hoc non determinat*.



rents, car ce qui est mû ne se meut pas lui-même mais meut autre chose, il semble bien nécessaire que la puissance fantastique, c'est-à-dire imaginative, en soit une autre que celle du sens.

#668. — Ensuite (429a2), il donne la cause de son nom. En grec, faut-il savoir à ce propos, φῶς signifie *lumière* ; d'où vient φανός, qui signifie *image*, ou *illumination* et *imagination* <sup>277</sup>. La vue, dit-il donc, est le principal parmi les sens, du fait qu'elle est plus spirituelle, comme on l'a montré plus haut (#417-418), et cognitive de plus d'objets : c'est pourquoi l'imagination qui est causée par le sens en acte reçoit son nom de la lumière, sans laquelle il n'est pas possible de voir, comme on l'a dit plus haut (#408-412).

#669. — Ensuite (429a4), il montre la cause pour laquelle les animaux agissent et sont affectés par l'imagination. Les images demeurent, dit-il, c'est-à-dire persévèrent, même en l'absence des sensibles, et elles sont semblables aux sens en acte. Aussi, de même que le sens en acte meut l'appétit en<sup>278</sup> la présence du sensible, de même aussi les images en l'absence du sensible. C'est la raison pour laquelle il dit que les animaux font beaucoup de choses d'après des images. Mais cela est rendu possible par défaut<sup>279</sup> d'intelligence, parce que, lorsque l'intelligence est présente, comme elle<sup>280</sup> est supérieure, son jugement prévaut pour l'action.

#670. — Aussi, quand ce n'est pas l'intelligence qui domine, les animaux agissent par imagination. Certains, certes, parce qu'ils n'ont pas du tout d'intelligence, comme les bêtes, mais d'autres parce qu'ils ont une intelligence voilée, comme les hommes. Ce qui se peut de trois manières. Parfois, cela arrive du fait d'une passion, de colère, de désir ou de crainte, ou quelque chose de la sorte, quand pareille passion est tellement forte qu'elle obnubile l'intelligence<sup>281</sup>. Parfois encore, cela arrive du fait d'une infirmité, comme il appert chez les fous et<sup>282</sup> les déments. Parfois encore, cela arrive du fait du<sup>283</sup> sommeil, comme il arrive chez ceux qui dorment. Du fait de ces causes, en effet, il se peut que l'intelligence ne prévale pas sur l'imagination ; de là, on suit l'image de l'imagination<sup>284</sup> comme si elle était vraie. Il conclut finalement, à propos de l'imagination, que voilà dit ce qu'elle est et quelle en est la cause.

#### Chapitre 4 (429a10-b5)

429a10 On doit maintenant, pour ce qui est de la partie de l'âme par laquelle l'âme connaît et discerne, qu'elle soit séparable, ou qu'elle ne soit pas séparable en sa grandeur, mais seulement en sa notion, regarder ce qu'elle comporte comme différence, puis comment donc se fait l'acte de concevoir.

429a13 Si donc concevoir est comme sentir, ce sera ou être affecté de quelque manière par l'intelligible ou autre chose de la sorte. Il faut donc qu'il y ait quelque chose d'impassible, qui soit capable de recevoir l'espèce et soit pareille en puissance, mais ne soit pas celle-ci. Il faut qu'il en aille de l'intelligence à l'égard des intelligibles comme de la partie sensitive à l'égard des sensibles.

429a18 Nécessairement, donc, puisqu'elle conçoit toutes choses, elle sera sans mélange, comme dit Anaxagore, pour dominer, c'est-à-dire pour connaître. Car, en montrant une forme propre, elle ferait obstacle à celle d'autre chose et l'intercepterait. Aussi n'y a-t-il pour elle aucune nature si ce n'est celle-là : être en puissance. Par suite, avant de concevoir, ce qu'on appelle l'intelligence de

<sup>277</sup>Le terme grec qui présente ces sens serait plutôt φάντασμα. Φανός est un adjectif qui signifie *brillant*, *évident* et un nom qui désigne une lampe.

<sup>278</sup>Léonine: *apud*. Marietti: *ad*.

<sup>279</sup>Léonine: *in defectu*. Marietti: *propter defectum*.

<sup>280</sup>Léonine: *qui*. Marietti: *quia*.

<sup>281</sup>Léonine: *aut aliquid huiusmodi, quando est ita fortis quod obnubilat intellectum*. Marietti: *aut aliquid huiusmodi*.

<sup>282</sup>Léonine: *et*. Marietti: *vel*.

<sup>283</sup>Léonine: *et a somno*. Marietti: *in somno*.

<sup>284</sup>Léonine: *apprehensionem phantasticam*. Marietti: *apprehensionem phantasticam*.

l'âme — j'appelle intelligence ce avec quoi l'âme forme des conceptions et juge<sup>285</sup> —, n'est en acte aucun des êtres.

429a24 C'est pourquoi il n'est pas raisonnable non plus qu'elle soit mêlée au corps, car elle revêtirait quelque qualité, serait chaude ou froide, et il y aurait même pour elle un organe, comme il y en a pour la faculté sensitive. Pourtant, il n'y en a aucun de fait.

429a27 Assurément, ils ont bien raison ceux qui soutiennent que l'âme est le lieu des espèces, sauf que pas en entier, mais seulement sa partie intellectuelle, et que les espèces n'y sont pas finalisées, mais seulement en puissance.

429a29 Que l'impassibilité de la faculté sensitive et celle de la faculté intellectuelle ne soient pas pareilles, cela devient manifeste à regarder les organes sensoriels et le sens. Le sens, en effet, est rendu incapable de sentir par un sensible très fort. De sentir le son, par exemple, à la suite de sons intenses, de même que de voir ou de sentir, à la suite de couleurs et d'odeurs puissantes. Par contre, l'intelligence, quand elle conçoit un objet fortement intelligible, ne conçoit pas moins ensuite un objet moins intelligible ; elle le conçoit davantage, au contraire. La faculté sensitive, en effet, ne va pas sans le corps, tandis que l'intelligence en est séparable.

## Leçon 7

#671. — Le Philosophe a traité de la partie sensitive de l'âme ; il a montré aussi que sentir et comprendre ne sont pas la même chose. Il commence ici à traiter de la partie intellectuelle de l'âme. Cela se divise en deux parties : dans la première, il traite de la partie intellectuelle de l'âme ; dans la seconde (431b20), à partir de ce qui a été établi sur le sens et sur l'intelligence, il montre ce qu'il faut penser de l'âme. La première partie se divise en deux autres : dans la première, il traite de l'intelligence ; dans la seconde (430a26), de son opération. La première partie se divise en trois autres : dans la première, il traite de l'intellect possible ; dans la seconde (430a10), de l'intellect agent ; dans la troisième (430a19), de l'intelligence en acte. Sur le premier point, il en développe trois autres : en premier<sup>286</sup>, il traite de l'intellect possible ; en second<sup>287</sup> (429b10), de son objet ; en troisième (429b22), il soulève une difficulté sur ce qu'il vient d'établir. Sur le premier point, il en développe deux autres : en premier, il montre la nature de l'intellect possible ; en second<sup>288</sup> (429b5), il montre comment il se trouve réduit en acte. Sur le premier point, il en développe deux autres : en premier, il dit<sup>289</sup> sur quoi porte son intention ; en second (429a13), il développe son propos.

#672. — Maintenant, commence-t-il<sup>290</sup>, qu'on a traité de la partie sensitive, et qu'on a montré que discerner et concevoir<sup>291</sup> ne sont pas la même chose que sentir, on doit traiter de la partie de l'âme «par laquelle l'âme connaît», c'est-à-dire conçoit, «et discerne». On a dit plus haut (#629), par ailleurs, ce qui fait la différence<sup>292</sup> entre discerner et concevoir. En effet, discerner appartient au jugement de l'intelligence, tandis que concevoir relève de son appréhension.

#673. — Concernant cette partie, il y a quelque chose qu'il laisse de côté, sur quoi il existait une difficulté chez les Anciens : si cette partie de l'âme est séparable des autres parties de l'âme en son sujet, ou bien si elle n'en est pas séparable en son sujet, mais en sa définition seulement. Par ailleurs, il entend qu'elle est séparable en son sujet en disant qu'elle est séparable en sa grandeur, à cause de Platon, qui, soutenant que les parties de l'âme sont séparées les unes des autres<sup>293</sup> en leur

<sup>285</sup> Διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει, variantes de νοεῖ et φρονεῖ. Voir *supra*, notes 136, 137, 141 et 142.

<sup>286</sup> Léonine: *primo*. Marietti: *in prima*.

<sup>287</sup> Léonine: *secundo*. Marietti: *in secunda*.

<sup>288</sup> Léonine: *secundo*. Marietti: *secundum*.

<sup>289</sup> Léonine: *dicit*. Marietti: *ostendit*.

<sup>290</sup> Léonine: *dicit ergo primo*. Marietti: *dicit ergo*.

<sup>291</sup> *Sapere et intelligere*. Voir *supra*, note 146.

<sup>292</sup> Léonine: *quod differentiat*. Marietti: *quod differentia est*.

<sup>293</sup> Léonine: *adinvicem*. Marietti: *abinvicem*.

sujet, leur a attribué des organes dans des parties différentes du corps. C'est donc cela qu'il laisse de côté ici.

#674. — Mais il y a deux points sur quoi il entend enquêter. Le premier est le suivant : si cette partie de l'âme est séparable des autres en sa définition, quelle différence elle a avec les autres<sup>294</sup>. Et comme la propriété d'une puissance se connaît par la qualité de son acte, le second point sur quoi il entend enquêter, c'est «comment donc se fait l'acte de concevoir», c'est-à-dire comment s'accomplit l'opération intellectuelle.

#675. — Ensuite (429a13), il développe son propos. Sous ce rapport, il développe trois points : en premier<sup>295</sup>, il présente la ressemblance entre intelligence et sens ; en second (429a18), à partir de pareille ressemblance, il conclut la nature de l'intellect possible ; en troisième (429a29), il montre, à partir de ce qu'il a établi à propos de l'intelligence, la différence entre intelligence et sens. En premier, donc, avec ce qu'il a supposé<sup>296</sup>, il passe à établir son propos, qu'intelliger est semblable à ce qu'est sentir. Cette ressemblance devient manifeste, du fait que, de même que sentir est une façon de connaître, et que nous sentons tantôt en puissance, tantôt en acte, de même aussi intelliger est une façon de connaître, et nous intelligeons tantôt en puissance, tantôt en acte. Il s'ensuit toutefois de là, puisque sentir est une façon d'être affecté par un sensible, ou quelque chose de semblable à une affection, qu'intelliger consiste aussi soit à être affecté de quelque manière du fait d'un intelligible, soit en quelque chose de la sorte, à savoir, semblable à une affection.

#676. — De ces deux points, néanmoins, le second est plus vrai. En effet, sentir, comme on l'a dit plus haut (#350-351; 393), au second livre, ne consiste pas proprement à être affecté. Car c'est par son contraire qu'une chose est proprement affectée. Cependant, sentir a quelque chose de semblable à une affection, en tant que le sens est en puissance au sensible, et peut recevoir les sensibles. Donc, si concevoir est semblable à ce qu'est sentir, et s'il faut que la partie intellectuelle soit impassible, en prenant l'affection proprement, il faut tout de même que cela ait quelque chose de semblable à de la passibilité, car il faut qu'une partie de la sorte soit capable de recevoir l'espèce intelligible, et qu'elle soit en puissance à une espèce de la sorte, mais qu'elle ne la soit pas en acte. Ainsi, nécessairement, l'intelligence se rapporte aux intelligibles<sup>297</sup> comme la faculté sensitive aux sensibles. C'est que l'un et l'autre sont en puissance à leur objet, et capables de le recevoir.

#677. — Ensuite (429a18), partant de ce qui précède, il montre la nature de l'intellect possible. À ce propos, il développe deux points : en premier, il montre que l'intellect possible n'est pas quelque chose de corporel, ou un mélange de choses corporelles ; en second (429a24), il montre qu'il n'a pas d'organe corporel.

Concernant l'intelligence<sup>298</sup>, doit-on donc tenir compte, sur le premier point, les Anciens ont tenu deux opinions. Certains ont soutenu que l'intelligence était composée de tous les principes afin de connaître toutes choses ; c'était, a-t-on dit plus haut (#45), l'opinion d'Empédocle. Anaxagore, lui, a soutenu que l'intelligence était simple et sans mélange, et qu'elle n'a quoi que ce soit de commun avec aucune des choses corporelles. Partant donc de ce qui vient d'être dit, que l'intelligence n'est pas les intelligibles<sup>299</sup> en acte, mais en puissance seulement, il conclut que, nécessairement, l'intelligence, du fait qu'elle conçoit tout en puissance, n'est pas un mélange issu des choses corporelles, comme Empédocle le soutenait, mais sans mélange, comme le soutenait Anaxagore.

---

<sup>294</sup>Léonine: *ad alia*. Marietti: *ab aliis*.

<sup>295</sup>Léonine: *primo*. Marietti: *primum*.

<sup>296</sup>Léonine: *ex cuius suppositione*. Marietti: *ex huiusmodi suppositione*.

<sup>297</sup>Léonine: *oportet, ..., similiter se habere intellectum*. Marietti: *oportet, quod ... similiter se habeat intellectivum*.

<sup>298</sup>Léonine: *circa intellectum*. Marietti: *de intellectu*.

<sup>299</sup>Léonine: *intelligibilia*. Marietti: *intelligens*.

#678. — Assurément<sup>300</sup>, Anaxagore a soutenu cela pour le motif qu'il avait affirmé que l'intelligence est le principe de tout mouvement, de sorte que toutes choses seraient mues selon son commandement. Si par contre elle avait été un mélange issu des natures corporelles, ou avait comporté l'une d'entre elles déterminément, elle n'aurait pas pu mouvoir tout par son commandement, puisqu'elle se serait trouvée limitée à une seule inclination. C'est ce qu'il veut dire en disant qu'Anaxagore soutenait que l'intelligence est sans mélange «pour dominer», c'est-à-dire pour mouvoir tout par son commandement<sup>301</sup>.

#679. — Puisque, cependant, nous ne parlons pas de l'intelligence qui meut toutes choses, mais de l'intelligence qui conçoit toutes choses<sup>302</sup>, ce moyen terme n'est pas opportun pour nous<sup>303</sup> en vue de montrer que l'intelligence est sans mélange. Il nous faut plutôt admettre un autre moyen terme pour montrer la même chose<sup>304</sup>, à savoir, la montrer à partir du fait que l'intelligence connaît toutes choses. C'est ce qu'il veut dire en ajoutant : «c'est-à-dire pour connaître», comme s'il disait : de même Anaxagore a soutenu que l'intelligence est sans mélange pour dominer, de même il nous faut soutenir que l'intelligence est sans mélange pour connaître.

#680. — Et cela, certes, devient clair avec un raisonnement comme suit. Tout ce qui est en puissance à une chose et capable de la recevoir, cela à quoi il est en puissance et qu'il est capable de recevoir lui fait défaut. Par exemple, à la pupille, qui est en puissance aux couleurs, et capable de les recevoir, toute couleur fait défaut. Or notre intelligence conçoit les intelligibles de telle façon qu'elle est en puissance à ceux-ci et capable de les recevoir, comme le sens pour les sensibles. Donc, toutes ces choses qu'elle est apte de nature à concevoir lui font défaut. Comme donc notre intelligence est de nature à concevoir toutes les choses sensibles et corporelles, nécessairement<sup>305</sup> toute nature corporelle lui fait défaut, comme toute couleur fait défaut au sens de la vue, du fait qu'il est capable de connaître la couleur. Si, en effet, il avait une couleur, cette couleur l'empêcherait de voir les autres couleurs. Par exemple, la langue de qui fait de la fièvre, comme elle est affligée d'une humeur amère, ne peut percevoir<sup>306</sup> la saveur douce. De même, l'intelligence, si elle avait une nature déterminée, cette nature qui lui serait connaturelle l'empêcherait de connaître les autres natures. C'est ce qu'il veut dire en disant : «en montrant une forme propre, elle ferait obstacle à celle d'autre chose et l'intercepterait», c'est-à-dire, cette forme mettra un empêchement à l'intelligence, lui mettra un voile, d'une certaine façon, et la fermera à tout regard<sup>307</sup> sur autre chose. Il dit que «montre une forme propre» une chose intrinsèque connaturelle à l'intelligence qui, tant qu'elle apparaît, empêche toujours l'intelligence de concevoir autre chose. Comme si nous disions qu'une humeur amère se montre à la langue de qui fait de la fièvre.

#681. — Il en conclut qu'il ne se peut pas que pour l'intelligence il y ait «aucune nature», c'est-à-dire aucune déterminément, mais qu'elle a cette seule nature qu'elle est en puissance à toutes choses. Et cela certes est possible pour l'intelligence, parce qu'elle n'est pas apte à connaître seulement un genre de choses sensibles, comme la vue ou l'ouïe, ou seulement des qualités et des accidents<sup>308</sup> sensibles communs ou propres, mais toute nature sensible universellement. Aussi, comme un genre de sensibles fait défaut à la vue, de même il faut que toute nature sensible fasse défaut à l'intelligence.

#682. — De là, il conclut ensuite que ce que l'on appelle l'intelligence de l'âme n'est, avant de concevoir, rien en acte de ce qui est ; et cela est le contraire de ce que les Anciens soutenaient. Ils

<sup>300</sup>Léonine: *sed primum*. Marietti: *et quidem*.

<sup>301</sup>Léonine: *suo imperio*. Marietti: *ut suo imperio*.

<sup>302</sup>Léonine: *qui omnia intelligit*. Marietti: *quo anima intelligit*.

<sup>303</sup>Léonine: *nobis opportunum*. Marietti: *opportunum*.

<sup>304</sup>Léonine: *idem*. Marietti: *illud*.

<sup>305</sup>Léonine: *oportet quod*. Marietti: *necesse est quod*.

<sup>306</sup>Léonine: *percipere*. Marietti: *recipere*.

<sup>307</sup>Léonine: *claudet ad inspectionem*. Marietti: *concludet ab inspectione*.

<sup>308</sup>Léonine: *vel tantum qualitatum accidentium*. Marietti: *vel omnium qualitatum et accidentium*.

disaient en effet que pour connaître toutes choses elle était composée de toutes choses. Par contre, si c'était du fait de posséder en elle toutes choses que l'intelligence était apte à connaître toutes choses, elle serait toujours en acte et jamais en puissance. C'est ce qu'il a dit plus haut (#352-355) du sens, que s'il était composé des sensibles, il n'aurait pas besoin de sensibles extérieurs pour sentir.

#683. — Pour qu'on ne croie pas que cela est vrai<sup>309</sup> de toute intelligence, qu'avant qu'elle ne conçoive elle est en puissance à ses intelligibles, il ajoute qu'on parle maintenant de l'intelligence avec laquelle «l'âme forme des conceptions et juge»<sup>310</sup>. Il dit cela pour exclure l'intelligence de Dieu<sup>311</sup>, qui n'est pas en puissance, mais constitue d'une certaine manière l'acte<sup>312</sup> de toutes choses. Cette intelligence dont Anaxagore disait qu'elle est sans mélange pour être à même de dominer.

#684. — Ensuite (429a24), il montre que l'intelligence ne possède pas d'organe corporel. En premier, il montre son propos. En second (429a27), il lui adapte une parole des Anciens. Si notre intelligence, commence-t-il, concluant de ce qui précède, pour être à même de connaître toutes choses, ne doit pas posséder une nature déterminée parmi les natures des choses corporelles qu'elle connaît, il est raisonnable, de la même manière, qu'elle «ne soit pas mêlée au corps», c'est-à-dire qu'elle n'ait pas d'organe corporel comme en possède la partie sensitive de l'âme. Car s'il y a un organe corporel pour l'intelligence, comme il y en a un pour la partie sensitive, il s'ensuivra que l'intelligence possèdera une nature déterminée parmi les natures des choses sensibles. C'est ce qu'il veut dire, en disant qu'il s'ensuivra qu'elle «revêtira quelque qualité»<sup>313</sup>, c'est-à-dire qu'elle se trouvera avoir une qualité sensible, se trouvant par exemple chaude ou froide<sup>314</sup>. Il est manifeste en effet que la puissance de l'âme qui est l'acte d'un organe se conforme à cet organe, comme tout acte pour ce qui est apte à le recevoir.

#685. — Cela ne change rien à son acte, pour la puissance, si c'est la puissance même qui possède une qualité sensible déterminée, ou si c'est son organe, puisque l'acte n'appartient pas seulement à la puissance, mais au composé de la puissance et de l'organe corporel. En effet, la vision des yeux sera empêchée pareillement si c'est la puissance visuelle qui a une couleur déterminée ou si c'est la pupille. C'est pourquoi il dit que c'est pour la même raison qu'on soutient que l'intelligence ne possède pas d'organe corporel et qu'elle ne possède pas elle-même une nature corporelle déterminée. Aussi ajoute-t-il qu'il y a pas d'organe pour la partie intellectuelle comme il y en a pour la partie sensitive.

#686. — Ensuite (429a27), il adapte ce qu'il a dit à une opinion des Anciens. Du fait que la partie intellectuelle ne possède pas d'organe comme en possède la partie sensitive, on peut déjà vérifier la parole de ceux qui ont dit que l'âme est le lieu des espèces, ce que l'on dit par comparaison, du fait qu'elle est apte à recevoir les espèces. Or cela ne serait pas vrai, si toute partie de l'âme avait un organe, car alors les espèces ne seraient pas reçues dans la seule âme, mais dans le composé. En effet, ce n'est pas la vue seule qui est réceptive des espèces, mais l'œil. C'est pourquoi on ne doit pas dire que toute l'âme est le lieu des espèces, mais seulement la partie intellectuelle, qui ne possède pas d'organe. Mais elle n'est pas le lieu des espèces du fait de les posséder en acte, mais seulement en puissance.

#687. — Ensuite (429a29), il montre la différence entre l'intelligence et le sens quant à leur impassibilité. On a dit en effet, plus haut (#676), que de même que sentir n'est pas être affecté

<sup>309</sup>Léonine: *hoc esse verum*. Marietti: *quod esset hoc verum*.

<sup>310</sup>*Quo anima opinatur et intelligit, par laquelle l'âme se forme une opinion et conçoit*. Saint Thomas continue d'être tributaire de Boèce, qui traduit ὑπὸ ἁλ αὐμ βάλιν εἶναι avec *opinari*. Mais le contexte est clairement l'opposition entre simple appréhension et jugement, non entre opinion et intelligence plus sûre. Voir *supra*, note 142.

<sup>311</sup>Léonine: *dei*. Marietti: *divino*.

<sup>312</sup>Léonine: *actus*. Marietti: *intellectus*.

<sup>313</sup>Léonine: *quod sequetur quod erit aliquis qualis*. Marietti: *qualis enim aliquis utique fiet*.

<sup>314</sup>Léonine: *aut calidus aut frigidus*. Marietti: *actu calidus aut frigidus*.

d'une affection proprement entendue, de même non plus concevoir. De cela, il a conclu plus haut (#676) que l'intelligence est impassible. Pour qu'on ne croie pas, donc, que le sens et l'intelligence se trouvent dans le même degré d'impassibilité, il ajoute ici<sup>315</sup> que les impassibilités sensitive et intellectuelle ne sont pas pareilles. Le sens, en effet, bien qu'il ne soit pas affecté par soi<sup>316</sup> par le sensible, en entendant proprement l'affection, est cependant affecté par accident, en tant que la proportion de son organe se trouve corrompue par un sensible excessif. Par contre, cela ne peut arriver à propos de l'intelligence, puisqu'elle n'a pas d'organe ; aussi n'est-elle passible ni par soi ni par accident.

#688. — C'est ce qu'il veut dire, en disant que la dissemblance d'impassibilité entre sensitif et intellectif devient manifeste par les organes<sup>317</sup> et le sens, car le sens est rendu incapable de sentir par un sensible excessif ; par exemple, l'ouïe ne peut entendre<sup>318</sup> de son du fait d'être mue par des sons trop grands, ni la vue ne peut voir, ni l'odorat sentir, du fait que ces sens aient été mus auparavant par des couleurs et des odeurs fortes qui corrompent leur organe. L'intelligence, par contre, puisqu'elle ne possède pas d'organe corporel qui puisse se trouver corrompu par l'excellence<sup>319</sup> de son propre objet, lorsqu'elle intellige quelque chose d'extrêmement intelligible, ne se trouve pas ensuite à intelliger moins les objets moins intelligibles, mais davantage. C'est la même chose qui arriverait au sens s'il n'avait pas d'organe corporel. Cependant, l'intelligence se trouve affaiblie indirectement par la lésion d'un organe corporel, pour autant que l'opération du sens qui possède cet organe est requise à son opération à elle. La cause, donc, de la différence, est que le sensitif ne va pas sans corps, tandis que l'intelligence en est séparée.

#689. — Avec ce que l'on a dit apparaît la fausseté de l'opinion de ceux qui ont dit que l'intelligence est la puissance d'imaginer, ou quelque acquisition antérieure dans la nature humaine qui s'ensuivrait de la complexion du corps. Cependant, à l'occasion de ces paroles, certains se sont trouvés trompés au point de soutenir que l'intellect possible se trouve séparé du corps, quant à son être<sup>320</sup>, à la manière de l'une des substances séparées. Mais cela est tout à fait impossible.

#690. — Il est manifeste, en effet, que chaque homme pense<sup>321</sup>. Si en effet on le nie, alors celui qui tient cette opinion ne pense lui-même rien et on n'a pas à l'écouter. Mais si chaque homme pense, il faut bien qu'il le fasse avec quelque chose, à parler formellement. C'est cela l'intellect possible dont le Philosophe dit : «J'appelle intelligence ce avec quoi l'âme forme des conceptions et juge.» L'intellect possible est donc ce avec quoi chaque homme, à parler formellement, pense. Certes, ce avec quoi s'opère quelque chose comme par un principe actif peut, dans la réalité, se trouver séparé de ce qui accomplit l'opération : par exemple, nous dirons que la catapulte<sup>322</sup> opère par le roi, parce que c'est le roi qui la met en opération. Mais il est impossible que ce avec quoi formellement un agent opère soit séparé de lui dans la réalité. La raison en est que rien ne fait quoi que ce soit sinon pour autant qu'il est en acte. Ainsi donc, un agent opère formellement avec quelque chose<sup>323</sup> pour autant qu'il le possède en acte. Par contre, rien ne possède quoi que ce soit en acte s'il en est séparé dans la réalité. Aussi est-il impossible que ce avec quoi un agent agit formellement soit séparé de lui dans la réalité. Il est donc impossible que l'intellect possible, avec lequel on intellige parfois en puissance parfois en acte soit séparé de soi dans la réalité.<sup>324</sup>

---

<sup>315</sup>Léonine: *hic*. Marietti: *hoc*.

<sup>316</sup>Léonine: *non per se patiatur*. Marietti: *non patiatur*.

<sup>317</sup>Léonine: *organis*. Marietti: *organo*.

<sup>318</sup>Léonine: *sentire*. Marietti: *audire*.

<sup>319</sup>Léonine: *ab excellentia*. Marietti: *ob excellentiam*.

<sup>320</sup>Léonine: *secundum esse acorpore separatum*. Marietti: *esse a corpore separatum*.

<sup>321</sup>*Intelligit*. Le mot est pris ici dans un sens général qui recouvre toutes les opérations de l'intelligence.

<sup>322</sup>Léonine: *ballivus*. Marietti: *balivus*.

<sup>323</sup>Léonine: *aliquid formaliter aliquo operatur*. Marietti: *aliquid formaliter operatur per aliquid*.

<sup>324</sup>Léonine: *impossibile est quod illud, quo aliquid agit formaliter, sit separatum ab eo secundum esse ; impossibile est igitur quod intellectus possibilis quo homo intelligit quandoque quidem in potentia quandoque autem in actu sit separatus ab eo secundum esse*. Marietti: *impossibile est quod illud, quo aliquid agit formaliter, sit separatum ab eo secundum esse*.

#691. — En conséquence, à regarder cela, les tenants de cette position<sup>325</sup> se sont trouvés forcés de trouver une manière par laquelle cette substance séparée qu'ils disent qu'est l'intellect possible se trouverait en continuation et union avec nous pour que son acte de penser soit notre acte de penser. Ils soutiennent en effet que l'espèce intelligible est la forme de l'intellect possible. C'est par elle, en effet, qu'il devient en acte. Or le sujet de pareille espèce est un phantasme qui se trouve en nous. Ainsi donc, ils disent que l'intellect possible se trouve rattaché à nous par sa forme.

#692. — Cependant, ce qu'on vient de dire ne démontre absolument aucune continuation de l'intelligence avec nous, ce qui appert comme suit. En effet, l'intellect possible ne fait pas un avec l'intelligible, sinon pour autant qu'il se trouve conçu<sup>326</sup> en acte. De même, le sens n'est pas non plus la même chose que le sensible en puissance, comme on en a traité plus haut (#355-357; 382). Donc, l'espèce intelligible n'est pas une forme de l'intellect possible, sinon pour autant qu'elle est un intelligible en acte ; or elle n'est un intelligible en acte que pour autant qu'elle est abstraite<sup>327</sup> des phantasmes. Il est donc manifeste que pour autant qu'il fait un avec l'intelligence il est éloigné des phantasmes. Ce n'est donc pas par lui que l'intelligence est unie avec nous.

#693. — Il est manifeste, par contre, que l'auteur de cette position s'est trouvé trompé avec un sophisme par l'accident, un peu en argumentant comme suit. Les phantasmes font d'une certaine manière un avec l'espèce intelligible ; or l'espèce intelligible fait un avec l'intellect possible ; donc, l'intellect possible fait un avec les phantasmes. Mais il est manifeste qu'intervient ici un sophisme par l'accident, parce que l'espèce intelligible, pour autant qu'elle fait un avec l'intellect possible, est abstraite des phantasmes, comme on l'a dit.<sup>328</sup>

#694. — En concédant cependant que de cette façon il y ait une union de l'intellect possible avec nous, cette union ne ferait même pas que nous concevions, mais plutôt que nous soyons conçus. Cela en effet dont la ressemblance intervient comme espèce dans une faculté cognitive ne devient pas par cela connaissant, mais connu. En effet, du fait qu'une espèce, dans la pupille, est similitude d'une couleur dans le mur, il ne s'ensuit pas que la couleur voie, mais plutôt qu'elle soit vue. Du fait donc qu'une espèce intelligible, dans l'intellect possible, est similitude d'un phantasme, il ne s'ensuit pas que nous concevions, mais que nous, ou plutôt nos phantasmes, soyons conçus par cette substance séparée.

#695. — Il y a encore plusieurs autres choses que l'on peut dire contre cette position ; mais nous en avons traité ailleurs avec diligence (voir *De unitate intellectus contra Averroistas*). Ici toutefois, que cela seulement suffise, qu'il s'ensuit de cette position que chaque homme ne pense pas.

<sup>325</sup>Léonine: *positionis*. Marietti: *opinionis*.

<sup>326</sup>Léonine: *intellectum*. Marietti: *intellectus*.

<sup>327</sup>Léonine: *abstracta*. Marietti: *abstracta et remota*.

<sup>328</sup>Voici comment s'analyse ce sophisme de l'accident: «Les phantasmes font d'une certaine manière un avec l'espèce intelligible», soit la majeure: l'espèce intelligible a pour sujet le phantasme en nous; «L'espèce intelligible fait un avec l'intellect possible», soit la mineure: l'espèce intelligible est la forme de l'intellect possible; d'où: «L'intellect possible fait un avec les phantasmes», soit la conclusion: la forme de l'intellect possible a pour sujet le phantasme en nous. Ce qui donne, en forme plus facile à visualiser:

L'espèce intelligible a pour sujet le phantasme en nous

L'espèce intelligible est la forme de l'intellect possible

La forme de l'intellect possible a pour sujet le phantasme en nous

La majeure est manifestement la pensée d'Aristote. La mineure en découle aussi nécessairement, puisque la définition de la forme — ce par quoi on devient en acte — convient à l'espèce intelligible, en regard de l'intellect possible:

Ce par quoi l'intellect possible devient en acte est la forme de l'intellect possible

L'espèce intelligible est ce par quoi l'intellect possible devient en acte

L'espèce intelligible est la forme de l'intellect possible

Le problème de l'argument principal, qui en fait un sophisme de l'accident, est que, dans la majeure, l'espèce intelligible est prise en puissance, dans sa composition concrète avec le phantasme, tandis que, dans la mineure, elle est prise en acte, faisant donc abstraction du phantasme et éloignée de lui.

#696. — Il est manifeste aussi que cette position va contre l'intention d'Aristote<sup>329</sup>. En premier, parce qu'Aristote<sup>330</sup> enquête ici sur une partie de l'âme. C'est ainsi en effet qu'il commence ce traité. Aussi est-il manifeste que l'intellect possible est pour lui une partie de l'âme, et non une substance séparée.

#697. — De plus, du fait qu'il continue son enquête à propos de l'intelligence, qu'elle soit séparable en sujet des autres parties de l'âme, ou qu'elle ne le soit pas. Aussi appert-il que sa démarche tiendrait même si l'intelligence n'était pas séparable en sujet des autres parties de l'âme.

#698. — De plus, du fait qu'il dit que l'intelligence est ce avec quoi l'âme pense. Car tout cela montre qu'Aristote ne dit pas que l'intelligence est séparée à la manière des substances séparées.

#699. — Il devient d'ailleurs étonnant à quel point ces gens se sont trompés légèrement, du fait qu'Aristote dise que l'intelligence est séparée, puisqu'on peut comprendre avec ce qu'il dit littéralement : il dit, en effet, que l'intelligence est séparée parce qu'elle ne possède pas d'organe à la manière du sens. Et cela est possible parce que l'âme humaine dépasse par sa noblesse la faculté de la matière corporelle et ne peut totalement se trouver incluse en elle. Aussi lui reste-t-il une action dans laquelle la matière corporelle ne communique pas avec elle. C'est pour cela que sa puissance à cette action ne possède pas d'organe corporel, et qu'ainsi l'intelligence est séparée.

#### Chapitre 4 (429b6-22)

429b6 Lorsque l'intelligence devient chacun de ses objets, au sens où on la dit savante, et savante en acte — ce qui se produit lorsqu'elle peut par elle-même passer à l'acte —, elle demeure, même alors, en puissance d'une certaine manière, quoique non pas de la même manière qu'avant d'apprendre ou de trouver. En outre, elle peut alors se concevoir elle-même.

429b10 C'est par ailleurs quelque chose de différent que la grandeur et, pour la grandeur, son être, et l'eau et, pour l'eau, son être. Il en va de même en bien d'autres cas, mais pas en tous, car il y en a où c'est la même chose. Par suite, on distingue<sup>331</sup>, pour la chair, son être, et la chair même avec une puissance soit différente, soit dans un rapport différent. La chair, en effet, n'existe pas sans la matière, mais, comme le camus, elle est telle chose en telle chose. On distingue donc le chaud et le froid, et ce dont la chair constitue une certaine raison, avec la puissance sensitive. Avec une puissance différente, donc, soit séparée, soit comme il en va de la ligne recourbée sur elle-même : quand elle se redresse, on distingue, pour la chair, son être.<sup>332</sup>

<sup>329</sup>Léonine: *Aristotelis*. Marietti: *Philosophi*.

<sup>330</sup>Léonine: *Aristoteles*. Marietti: *Philosophus*.

<sup>331</sup>κρίνει. Le terme est utilisé comme synonyme de νοεῖν, *concevoir*, la première opération de l'intelligence : abstraire du sensible une représentation. À la différence de son synonyme, toutefois, il est assez commun aussi pour désigner l'opération analogue du sens. Voir *supra*, note 137.

<sup>332</sup>Ce passage est si concis que sa grammaire prête à un complet contresens, comme chez Bodéüs. Comme la chair n'existe pas sans matière sensible individuée, l'intervention du sens est incontournable; mais l'essence de la chair s'abstrait de la matière individuelle et fait l'objet de l'intelligence. Il y a donc occasion que chaque objet soit connu respectivement par le sens et l'intelligence, séparément. Mais comme notre connaissance implique aussi une comparaison entre les deux, il faut qu'on soit à même de saisir les deux avec la même puissance; ce sera le fait de l'intelligence qui, dans sa démarche directe, saisit l'essence de la chair, mais qui a pouvoir de se retourner vers le principe de cette appréhension, vers les phantasmes qui y ont conduit, et de connaître ainsi elle aussi de quelque façon la chair même, l'individu. — Le contresens, que fait Bodéüs par exemple, c'est lire que la puissance qui saisit l'essence «pourrait n'être pas séparée du sensitif qui perçoit la chair, mais constituée par une autre disposition de celui-ci, qui, redressée en quelque sorte, comme peut l'être la ligne brisée, mesurerait désormais ce que le sensitif ne pouvait faire» (p. 225, note 3). Bodéüs complète le contresens en faisant dire à Aristote que «l'intelligence de l'âme n'est séparable du sens qu'en raison» (*ibid.*). Barbotin fait le même contresens, quoique plus confusément: après avoir dit que c'est avec le sens qu'on distingue la chair, il ajoute que «c'est ou bien par une autre faculté séparée, ou par la même faculté placée, à l'égard d'elle-même, dans la relation que soutient la ligne brisée une fois redressée avec la



429b18 En outre, pour ce qui est dans l'abstraction, il en va du droit comme du camus, puisqu'il vient avec le continu. Ce qu'il devait être est différent, si ce sont des choses différentes son être, pour le droit, et le droit. Mettons que ce soit la dualité. On les distingue donc avec une puissance ou différente ou dans un rapport différent. En général, donc, c'est de la manière dont les choses se séparent de la matière qu'il en va pour les objets de l'intelligence.

## Leçon 8

#700. — Après avoir traité de l'intellect possible, qui se trouve en puissance aux intelligibles, le Philosophe montre ici comment il s'y réduit en acte. En premier, il montre comment<sup>333</sup> l'intelligence devient à un certain moment en acte. En second (429b10), il montre quel est l'objet propre en regard duquel elle devient en acte. Il montre donc en premier comment l'intelligence devient à un certain moment en acte<sup>334</sup>. On a dit, rappelle-t-il, que l'âme intellectuelle n'est pas en acte les espèces, mais seulement en puissance ; cependant, «lorsqu'elle devient ainsi les singuliers», c'est-à-dire, lorsqu'elle se trouve réduite en l'acte des espèces intelligibles, en tant que savante, c'est-à-dire possédant l'habitus de science, elle détient les espèces en acte, et on parle alors<sup>335</sup> d'une intelligence qui est en acte. Cela se produit dès que l'on peut activer par soi-même l'opération<sup>336</sup> de l'intelligence, qui est le fait même de concevoir<sup>337</sup>. Il en va à la façon dont on a en acte n'importe quelle forme quand on peut accomplir l'opération de cette forme.

#701. — Toutefois, bien que l'intelligence soit de certaine manière en acte, quand elle détient les espèces intelligibles, en tant que savante<sup>338</sup>, alors même, cependant, elle reste encore d'une certaine manière en puissance, quoique pas de la même manière qu'elle l'était auparavant<sup>339</sup>, avant d'acquérir la science par discipline ou par découverte. Car avant de détenir l'habitus de science, qui est l'acte premier, elle ne pouvait opérer comme elle le voulait ; mais il fallait qu'elle se trouve réduite en acte par autre chose ; tandis que lorsqu'elle a désormais l'habitus de science, qui est l'acte premier, elle peut, dès qu'elle le veut, passer à l'acte second qui est l'opération.

#702. — Néanmoins, il devient manifeste, avec ce que l'on vient dire, qu'elle est fautive l'opinion d'Avicenne, qu'il oppose, à propos des espèces intelligibles, à celle d'Aristote. Avicenne, en effet, soutient que les espèces intelligibles ne sont pas conservées dans l'intellect possible, et ne sont en lui que lorsqu'il conçoit en acte. Il faut par contre, à son avis, que lorsque l'intelligence conçoit en acte, elle se tourne vers l'intellect agent séparé, dont viennent dans l'intellect possible les espèces intelligibles.

---

ligne brisée elle-même, qu'on juge de l'essence formelle de la chair» (p. 80). — La difficulté est d'abord grammaticale. ἴ' Ἀλλ' ἄλλω, avec une puissance différente (429b16), doit conclure ce qui précède: en attribuant au sens de percevoir la chair, on l'attribue à une puissance différente de l'intelligence. Barbotin et Bodéüs le rattache au contraire à ce qui suit, comme annonce que c'est à une puissance différente du sens qu'il faudra attribuer de saisir l'essence. Il en va de même pour la disjonction qui suit: χωριστῶ, c'est séparée de l'intelligence, et l'image de la ligne s'applique encore à l'intelligence: c'est elle qui peut comme se recourber sur sa démarche et retourner à son origine sensible. Jusque là, c'est toujours à la perception de la chair elle-même qu'on en a, considération qui se termine à πρὸς αὐτήν, qu'un point devrait séparer de la suite. «Ὅταν ἐκταθῆ, τὸ σαρκὶ εἶναι κρίνει » a comme sens que dans sa démarche directe, quand elle se redresse, l'intelligence se porte vers l'appréhension de l'essence de la chair.

<sup>333</sup>Léonine: *quomodo*. Marietti: *quod*.

<sup>334</sup>Léonine: *primo ergo ostendit quomodo intellectus aliquando fit in actu*. Marietti: *ostendit iditur quomodo intellectus in actum reducatur*.

<sup>335</sup>Léonine: *tunc dicitur*. Marietti: *et tunc dicitur*.

<sup>336</sup>Léonine: *operationem*. Marietti: *operatione*.

<sup>337</sup>Léonine: *intelligere*. Marietti: *ipsum intelligere*.

<sup>338</sup>Léonine: *sicut sciens*. Marietti: *sicut sciens habet habitum*.

<sup>339</sup>Léonine: *sicut erat*. Marietti: *sicut prius erat*.

#703. — Cela va à l'encontre de ce que le Philosophe dit manifestement ici, que l'intelligence, même réduite en l'acte des espèces de la manière dont la science est un acte, demeure encore une intelligence en puissance<sup>340</sup>. En effet, quand l'intelligence conçoit en acte, les espèces intelligibles sont en elle selon un acte parfait, tandis que lorsqu'elle a l'habitus de science, les espèces sont en l'intelligence même, mais d'une manière intermédiaire entre la puissance pure et l'acte pur.

#704. — Cependant, a-t-il dit, lorsque l'intelligence devient d'une certaine manière en acte, en rapport à chacune des choses en rapport auxquelles elle se trouvait en puissance, c'est alors qu'elle peut concevoir. Aussi pourrait-on croire, comme elle ne se trouverait d'aucune manière en puissance à son propre égard, qu'une fois passée à l'acte elle ne se concevrait pas elle-même. C'est en vue d'exclure cela qu'il ajoute que l'intelligence, une fois passée à l'acte, ne peut pas seulement concevoir les autres choses, mais peut alors aussi se concevoir elle-même.

#705. — Ensuite (429b10), le Philosophe montre quel est l'objet de l'intelligence. En *Métaphysique* VII, 6, doit-on savoir pour accéder à l'évidence de ce qu'il déclare, le Philosophe s'enquiert si ce que la chose est, c'est-à-dire sa quiddité, ou son essence, que sa définition signifie, est identique à la chose. C'est que Platon soutenait que les quiddités des choses sont séparées des choses singulières et il les appelait des idées, ou des espèces. C'est pourquoi Aristote montre que les quiddités des choses ne sont pas autre chose que les choses mêmes, sauf par accident. Par exemple, ce n'est pas identique la quiddité d'un homme blanc, et un homme blanc, parce que la quiddité de l'homme blanc<sup>341</sup> ne contient en elle que ce qui appartient à l'espèce de l'homme, tandis que ce qu'on appelle un homme blanc possède autre chose en lui, à part ce qui relève de l'espèce humaine.

#706. — Cela se produit chez tous les êtres qui ont leur forme en une matière, qu'en eux<sup>342</sup> il y a autre chose à part les principes de leur espèce. C'est que la nature de l'espèce se trouve individuée par la matière ; aussi les principes individuants et les accidents de l'individu sont à part de l'essence de l'espèce. C'est la raison pour laquelle on peut rencontrer plusieurs individus sous une espèce unique ; ceux-ci, sans différer dans la nature de leur espèce, diffèrent cependant quant à leurs principes individuants. C'est pourquoi, chez tous les êtres qui ont leur forme dans une matière, ce n'est pas tout à fait identique, la chose et ce que la chose est. Socrate, en effet, n'est pas son humanité. Par contre, chez les êtres qui n'ont pas leur forme dans une matière, mais<sup>343</sup> sont des formes simples, il ne peut rien y avoir à part l'essence de leur espèce, puisque la forme même est toute l'essence. C'est aussi pourquoi, chez pareils êtres, il ne peut pas y avoir plusieurs individus dans une espèce unique, et il ne peut chez eux y avoir de différence entre la chose et ce qu'elle est.

#707. — On doit aussi tenir compte que ce ne sont pas seulement les êtres naturels qui ont leur espèce dans une matière, mais aussi les êtres mathématiques. Il existe en effet deux matières : la sensible, dont font abstraction les êtres mathématiques, et à laquelle ont trait les êtres naturels, et l'intelligible, à laquelle ont trait les êtres mathématiques. Voici comment on doit l'entendre. Il est manifeste, en effet, que la quantité inhère immédiatement à la substance, tandis que les qualités sensibles, comme le blanc et le noir, le chaud et le froid, sont fondées dans la quantité. Or quand on enlève ce qui suit, ce qui précède reste ; aussi, quand les qualités sensibles se trouvent enlevées dans l'intelligence, il y reste encore une quantité continue.

#708. — Il y a donc des formes qui requièrent une matière sous une disposition déterminée de qualités sensibles ; toutes les formes naturelles sont de la sorte. C'est pourquoi les êtres naturels ont trait à une matière sensible. Mais il y a des formes qui n'exigent pas une matière sous une

---

<sup>340</sup>Léonine: *intellectus reductus in actum specierum per modum quo scientia actus est, adhuc est potentio intellectus*. Marietti: *intellectus reducitur in actum specierum, per modum, quo sciens actu adhuc est in potentia intelligens*.

<sup>341</sup>Léonine: *hominis albi*. Marietti: *hominis*.

<sup>342</sup>Léonine: *quod in eis*. Marietti: *quia in eis*.

<sup>343</sup>Léonine: *sed*. Marietti: *sicut*.

disposition déterminée de qualités sensibles, bien qu'elles requièrent une matière placée sous une quantité ; le triangle, par exemple, et le carré, et ainsi de suite. C'est cela qu'on appelle des êtres mathématiques ; ils font abstraction de la matière sensible, mais non de la matière intelligible, en tant qu'il reste dans l'intelligence une quantité continue, abstraite de la qualité sensible. Ainsi donc, il appert que, de même que les êtres naturels ont leur forme dans une matière, de même aussi les êtres mathématiques. Pour cela, tant chez les êtres naturels que chez les êtres mathématiques il y a différence entre la chose et ce qu'elle est. Aussi, chez les deux, on trouve plusieurs individus sous une espèce unique. De même, en effet, qu'il y a plusieurs hommes d'une espèce unique, il y a aussi plusieurs triangles sous une espèce unique.

#709. — Une fois donc que l'on a cela, il est facile d'accéder à l'intelligence du texte du Philosophe. C'est quelque chose de différent, dit-il en effet, que «la grandeur et, pour la grandeur, son être<sup>344</sup>», c'est-à-dire, c'est quelque chose de différent que la grandeur et ce qu'elle est. Car l'être qui appartient à la grandeur, il l'appelle sa quiddité. Pareillement, c'est quelque chose de différent que «l'eau et, pour l'eau, son être», et il en va ainsi en beaucoup d'autres êtres, c'est-à-dire chez tous les êtres mathématiques et naturels. Aussi est-il significatif qu'il ait présenté deux exemples : car la grandeur est quelque chose de mathématique, tandis que l'eau est quelque chose de naturel.

#710. — Cependant, «il» n'«en va» pas «de même en tous» les cas. Car chez les êtres tout à fait séparés de la matière, il y a identité entre la chose et ce qu'elle est. Mais comme les substances séparées échappent à notre connaissance, il n'a pas pu les nommer par des noms appropriés, comme il l'a fait pour les êtres mathématiques et pour les naturels ; plutôt, il les nomme à l'exemple des choses naturelles. Voilà pourquoi il ajoute que chez certains êtres, cela est identique, la chair et, pour la chair, son être. Mais il entend que cette attribution d'une chose et, pour cette chose, de son être, comme l'attribution de la chair et, pour la chair, de son être, est identique chez certains êtres, à savoir, chez ceux qui sont séparés de la matière.

#711. — Puisque des puissances différentes sont requises pour connaître des objets différents, il conclut que l'âme ou bien connaît la chose avec une puissance, et sa quiddité avec une autre, ou bien avec une seule et unique puissance, mais qui se rapporte de façon différente à chacun. Il est manifeste, par ailleurs, que la chair ne va pas sans matière ; la forme de la chair, en effet, est une forme déterminée et existe dans une matière sensible déterminée. De la même manière aussi le camus<sup>345</sup> a un sujet sensible déterminé, à savoir, le nez. L'âme connaît donc cette matière<sup>346</sup> sensible avec le sens. C'est la signification de ce qu'il ajoute, que l'âme distingue avec la puissance sensitive le chaud et le froid, et les autres qualités de la sorte, «dont la chair constitue une certaine raison», c'est-à-dire une proportion. En effet, la forme de la chair requiert une proportion déterminée de chaud et de froid, et d'autres qualités de la sorte.

#712. — Mais il faut qu'une puissance différente «distingue, pour la chair, son être», c'est-à-dire ce que la chair est. Toutefois, cela se produit de deux manières. D'une manière, de sorte que la chair même et la quiddité de la chair sont connues par des puissances tout à fait différentes l'une de l'autre : par exemple, en sorte que la quiddité de la chair soit connue par la puissance intellectuelle et la chair par la puissance sensitive. Cela se produit quand l'âme connaît par soi le singulier et connaît par soi la nature de l'espèce. De l'autre manière, de sorte que la chair et ce que c'est que la chair soit connus autrement<sup>347</sup> non pas qu'il s'agisse de puissances distinctes, mais qu'on connaisse la chair et ce qu'elle est avec une seule et même puissance, quoique de manières distinctes : c'est ce qui arrive nécessairement quand l'âme compare l'universel au singulier. De même, en effet, qu'on a dit, plus haut (#601-604), que nous ne pourrions pas sentir la différence entre doux et blanc, s'il n'y a pas une puissance sensitive commune qui connaisse l'un et l'autre, de même aussi nous ne pourrions connaître la comparaison de l'universel au singulier<sup>348</sup>, s'il n'existe

<sup>344</sup>Léonine: *magnitudini esse*. Marietti: *magnitudinis esse*.

<sup>345</sup>Léonine: *simul*. Marietti: *simul*.

<sup>346</sup>Léonine: *materiam*. Marietti: *naturam*.

<sup>347</sup>Léonine: *cognoscat alio caro, et quod quid est carnis*. Marietti: *cognoscitur caro, et quod quid est carnis*.

<sup>348</sup>Léonine: *singulare*. Marietti: *particulare*.

pas une puissance qui connaisse l'un et l'autre. L'intelligence, donc, connaît l'un et l'autre, mais de manières distinctes.

#713. — L'intelligence connaît en effet la nature de la chose, c'est-à-dire ce qu'elle est, quand elle se redresse vers elle<sup>349</sup>, mais elle connaît le singulier moyennant une espèce de réflexion, en ceci qu'elle retourne aux phantasmes<sup>350</sup> dont les espèces intelligibles sont abstraites. C'est le sens de ce qu'il dit, que si on connaît la chair avec la puissance sensitive, c'est «avec une différente», c'est-à-dire, avec une autre puissance, qu'on connaît, «pour la chair, son être», c'est-à-dire ce qu'est la chair. «Soit séparée», donc, quand on connaît la chair avec le sens et son être, pour la chair, avec l'intelligence, mais avec la même puissance, quoique dans un rapport différent, quand, comme «recourbée sur elle-même», l'âme intellectuelle connaît aussi la chair. Car «quand elle se redresse», elle discerne son être, pour la chair, c'est-à-dire, elle saisit directement la quiddité de la chair, tandis que, en se recourbant, elle connaît la chair elle-même.

#714. — Ensuite (429b18), il expose pour les êtres mathématiques ce qu'il a dit pour les êtres naturels. De plus, dit-il, en ce qui est par «abstraction», c'est-à-dire, chez les êtres mathématiques, dont la notion s'abstrait de la matière sensible, le droit entretient le même rapport que le camus. C'est-à-dire que les êtres mathématiques ont une matière, comme les êtres naturels, car le droit est mathématique, tandis que le camus est naturel. La notion du droit, en effet, implique le continu, comme la notion du camus implique le nez. Le continu est une matière intelligible, comme le nez<sup>351</sup> est une matière sensible. Aussi est-il manifeste que ce sont choses différentes, chez les êtres mathématiques, la chose et ce qu'elle devait être, comme le droit et, pour le droit, son être. Aussi faut-il qu'on connaisse avec une puissance ce que ces choses devaient être, et avec une autre puissance ces choses mêmes.

#715. — Supposons maintenant, par exemple<sup>352</sup>, que la dualité soit ce que devait être la ligne droite. En effet, Platon soutenait que les nombres étaient les espèces et les quiddités des êtres mathématiques : par exemple, l'unité pour le point<sup>353</sup>, la dualité pour la ligne droite, et ainsi de suite. Il faut donc que l'âme connaisse ou bien<sup>354</sup> les êtres mathématiques eux-mêmes avec une puissance et leurs quiddités avec une autre puissance, ou bien les deux avec la même puissance sous un rapport différent. Aussi, comme on montre avec les êtres naturels que l'intelligence qui connaît les quiddités des êtres naturels est différente du sens qui connaît les êtres naturels singuliers eux-mêmes, de même, en partant des êtres mathématiques, on montre que l'intelligence qui connaît ce qu'ils sont est différente de la faculté imaginative qui saisit les êtres mathématiques eux-mêmes.

#716. — Mais on pourrait croire<sup>355</sup> que c'est de la même manière qu'on conçoit les êtres mathématiques et les êtres naturels ; aussi ajoute-t-il que les choses se rapportent à l'intelligence de la manière dont elles sont séparables de la matière. Par conséquent, les êtres séparés de la matière<sup>356</sup>, dans leur être, ne peuvent être perçus que par l'intelligence seulement, tandis que ceux qui ne sont pas séparés de la matière sensible en leur être, mais en leur notion, sont conçus sans matière sensible, mais non sans matière intelligible. Les êtres naturels, par contre, sont conçus par abstraction de la matière individuelle, mais non par abstraction de la matière sensible totalement. En effet, on conçoit l'homme comme un composé de chair et d'os, mais par abstraction de telle chair et de tels os. Il s'ensuit que ce n'est pas l'intelligence qui connaît directement les singuliers, mais le sens ou l'imagination.

---

<sup>349</sup>Léonine: *directe extendendo se in ipsam*. Marietti: *directe extendendo seipsum*.

<sup>350</sup>Léonine: *redit supra phantasmata*. Marietti: *redit super phantasmata*.

<sup>351</sup>Léonine: *nasus*. Marietti: *simum*.

<sup>352</sup>Léonine: *exempli causa*. Marietti: *exempli causa cum Platone*.

<sup>353</sup>Léonine: *puncti*. Marietti: *lineae*.

<sup>354</sup>Léonine: *aut*. Marietti: *omis*.

<sup>355</sup>Léonine: *credere*. Marietti: *dicere*.

<sup>356</sup>Léonine: *a materia*. Marietti: *a materia sensibili*.

#717. — Il ressort de ce que le Philosophe affirme ici que l'objet propre de l'intelligence est la quiddité de la chose, laquelle n'est pas séparée des choses, comme les Platoniciens le soutenaient. En conséquence, ce qui est l'objet de notre intelligence n'est pas quelque chose qui existe en dehors des choses sensibles, comme les Platoniciens le soutenaient, mais quelque chose qui existe dans les choses sensibles. Cependant, l'intelligence saisit les quiddités des choses d'une autre manière qu'elles ne sont dans les choses sensibles. En effet, elle ne les saisit pas avec les propriétés individuantes qui s'ajoutent à elles dans les choses sensibles. Et cela peut se faire sans fausseté de l'intelligence. En effet, rien n'empêche, pour deux choses unies l'une avec l'autre, qu'on conçoive l'une sans concevoir l'autre. Par exemple, la vue saisit la couleur sans saisir l'odeur, mais non sans saisir la grandeur, qui est le sujet propre de la couleur. Par suite, l'intelligence aussi peut concevoir une forme sans ses principes individuants, mais non sans la matière dont dépend la conception de cette forme. Par exemple, on ne peut concevoir le camus sans nez, mais on peut concevoir la courbe sans nez. Du fait de ne pas avoir distingué cela, les Platoniciens ont soutenu que les êtres mathématiques et les quiddités des choses sont séparées dans leur existence, comme elles sont séparées dans l'intelligence.

#718. — Il est manifeste aussi que ce ne sont pas les espèces intelligibles par lesquelles l'intelligence possible passe à l'acte qui sont l'objet de l'intelligence. En effet, elles ne se rapportent pas à l'intelligence comme ce qui se trouve conçu, mais comme ce par quoi l'intelligence conçoit<sup>357</sup>. Pareillement aussi<sup>358</sup>, ce n'est pas l'espèce qui est dans la vue qui est ce qu'on voit ; elle est plutôt ce par quoi la vue voit ; ce qu'on voit, c'est la couleur qui se trouve dans le corps. Pareillement aussi, ce que l'intelligence conçoit, c'est la quiddité qui se trouve dans les choses, et non l'espèce intelligible, sauf pour autant que l'intelligence revient sur<sup>359</sup> elle-même. Il est manifeste, en effet, que les sciences portent sur ce que l'intelligence conçoit. Or les sciences portent sur les choses, non sur les espèces, ou sur les intentions intelligibles, sauf pour la seule science rationnelle. Par conséquent, il est manifeste que ce n'est pas l'espèce intelligible qui est l'objet de l'intelligence, mais la quiddité de la chose conçue.

#719. — De quoi appert comment est vain<sup>360</sup> le raisonnement de ceux qui veulent montrer que l'intelligence possible est unique chez tous en partant de ce que c'est la même chose qui est conçue par tous et qu'il faudrait qu'il y ait plusieurs espèces intelligibles, numériquement, s'il y avait plusieurs intelligences. En effet, l'espèce intelligible n'est pas cela même qui est conçu, mais sa similitude dans l'âme. C'est pourquoi s'il y a plusieurs intelligences qui ont une similitude d'une seule et même chose, la même chose sera conçue par tous. En plus de cela, il est manifeste que même les substances séparées conçoivent les quiddités des choses naturelles que nous concevons, et leurs intelligences sont distinctes. Aussi, si leur raisonnement était valide, on n'éviterait pas, en soutenant qu'il n'y a qu'une seule intelligence chez tous les hommes, l'inconvénient qu'ils concluent. Car on ne peut tout de même pas soutenir qu'il y a une intelligence unique chez tous les êtres intelligents.

#### Chapitre 4 (429b22-430a9)

429b22 On pourra toutefois se demander, si l'intelligence est simple et impassible et n'a rien de commun avec rien, à ce que dit Anaxagore, comment elle concevra, si concevoir est une manière d'être affecté ? Car c'est pour autant qu'il y a quelque chose de commun aux deux termes que l'un donne l'impression d'agir et l'autre d'être affecté.

429b26 On se demandera, en outre, si elle est intelligible elle aussi. Alors, ou bien l'intelligence appartiendra aussi aux autres objets intelligibles, si ce n'est pas par autre chose qu'elle est elle-

<sup>357</sup>Léonine: *quo intellectus intelligit*. Marietti: *quo intelligit*.

<sup>358</sup>Léonine: *et*. Marietti: *enim*.

<sup>359</sup>Léonine: *super se ipsum rreflectitur*. Marietti: *in seipsum reflectitur*.

<sup>360</sup>Léonine: *vanam*. Marietti: *nullam*.

même intelligible, et si l'objet intelligible est spécifiquement un, ou bien il y aura autre chose mêlé à elle qui la rendra intelligible comme les autres objets.

429b29 Rappelons, plutôt, qu'on a distingué, auparavant, en rapport à un élément commun, deux manières différentes d'être affecté. Car c'est en puissance que l'intelligence est d'une certaine manière les objets intelligibles, sans être finalement<sup>361</sup> aucun d'eux avant d'en concevoir aucun. Ce qui se produit pour l'intelligence doit ressembler à une tablette sur laquelle rien ne se trouve encore inscrit finalement.

430a2 De plus, elle est intelligible elle aussi à la manière des autres objets intelligibles. Pour ce qui va sans matière, en effet, c'est la même chose ce qui conçoit et ce qui est conçu, car la science spéculative et l'objet qui se trouve su de cette façon, c'est la même chose.

430a5 Quant au fait qu'on ne conçoit pas toujours, il faut en considérer la cause : chez les réalités qui comportent matière, c'est en puissance seulement que chacune se présente comme objet intelligible, de sorte que l'intelligence ne leur appartiendra pas — car l'intelligence de pareils objets est une puissance sans matière —, tandis qu'il lui appartiendra, à elle, d'être intelligible.

## Leçon 9

#720. — Après avoir montré la nature de l'intellect possible, et avoir montré son objet, le Philosophe soulève ici quelques difficultés sur ce qu'il a établi. Cela se divise en deux parties : dans la première, il soulève<sup>362</sup> des difficultés ; dans la seconde (429b29), il les résout. Par ailleurs, il soulève d'abord deux difficultés, dont la première va comme suit. Si l'intelligence est simple et impassible, et si elle n'a rien de commun avec rien, comme Anaxagore le dit, comment l'intelligence peut-elle concevoir, puisque concevoir est une façon d'être affecté, et qu'il semble bien inhérent à la nature de qui est affecté d'avoir quelque chose de commun avec son agent ? Car, semble-t-il bien, c'est en tant qu'il y a quelque chose de commun à l'un et à l'autre, à savoir, à qui agit et à qui est affecté, que l'un agit et que l'autre est affecté. En effet, qui agit et qui est affecté communiquent nécessairement l'un avec l'autre en leur matière, comme il est dit, *De la Génération*, I, 7.

#721. — Il présente ensuite sa seconde difficulté (429b26). Cette difficulté surgit de ce qu'il a dit plus haut (#704), que l'intelligence, une fois passée à l'acte, se conçoit elle-même. Voici la difficulté. Si l'intelligence est intelligible, cela peut se produire de deux manières : de l'une, elle est intelligible par elle-même, et non par autre chose ; de l'autre, il y a quelque chose d'adjoint à elle qui la rend intelligible. Or si elle est intelligible par elle-même, et non par autre chose, et que l'objet intelligible en tant que tel est unique spécifiquement, il s'ensuivra, si tel objet intelligible n'est pas seulement objet intelligible, mais aussi intelligence, que les autres objets intelligibles seront aussi des intelligences, et qu'ainsi tous les objets intelligibles concevront. Si, par contre, elle est intelligible du fait qu'il y ait autre chose adjoint à elle, il s'ensuivra qu'il y ait autre chose<sup>363</sup> qui la rende intelligible, et il en ira pareillement pour les autres objets conçus. D'où, semble-t-il bien, la même conséquence qu'antérieurement, à savoir, que toujours ce qui est conçu conçoit.

#722. — Ensuite (429b29), il résout les difficultés soulevées. En premier, il résout la première. Plus haut (#365-366), au moment de traiter du sens, rappelle-t-il, on a distingué, à propos de l'affection, qu'être affecté s'attribue à des situations différentes, en rapport à un élément commun. C'est-à-dire, être affecté est commun à l'affection qui porte à des dispositions contraires, comme il en va de la première affection<sup>364</sup> mutuelle dans les choses naturelles, qui communiquent en leur matière,

<sup>361</sup> Autre tentative d'intégrer l'idée de fin à la traduction de ἐν τελεχείᾳ.

<sup>362</sup> Léonine: *movet*. Marietti: *ponit*.

<sup>363</sup> Léonine: *intelligibile per hoc quod habet aliquid sibi admixtum, sequetur quod habeat aliquid aliud*. Marietti: *intelligibiis per hoc quod habet aliquid aliud sibi adiunctum, sequeretur quod habeat aliquid*.

<sup>364</sup> Léonine: *prima passio*. Marietti: *passio*.

et à l'affection<sup>365</sup> qui se dit seulement d'après la réception. Or on attribue à l'intelligence d'être affectée pour autant qu'elle est d'une certaine manière en puissance aux intelligibles et qu'elle n'est rien en acte avant de concevoir. Nécessairement, donc, il en va comme il arrive à une tablette sur laquelle il n'y a rien d'inscrit en acte, mais où bien des choses peuvent s'inscrire. C'est cela aussi qui arrive à l'intellect possible, car aucun des intelligibles n'est en lui en acte, mais chacun l'est seulement en puissance.

#723. — Avec cela, on exclut autant l'opinion des anciens naturalistes, qui soutenaient que l'âme est composée de toutes choses, pour les concevoir toutes, qu'aussi l'opinion de Platon, qui soutenait que c'est naturellement que l'âme humaine possède toute science et qu'elle l'a simplement de quelque manière oubliée, en raison de son union<sup>366</sup> avec le corps ; aussi disait-il qu'apprendre n'est rien d'autre que se rappeler.

#724. — Ensuite (430a2), il résout la seconde difficulté. En premier, il résout la question ; en second (430a5), il répond à une objection qu'on pourrait apporter. L'intellect possible, commence-t-il, n'est pas intelligible par son essence, mais par une espèce intelligible, tout comme les autres objets intelligibles. Il prouve cela du fait que ce qui se trouve conçu en acte et l'intelligence en acte sont une seule chose, comme il a aussi dit, plus haut (#590-593), que le sensible en acte et le sens en acte sont une seule chose. Par ailleurs, quelque chose devient intelligible en acte du fait qu'il se trouve abstrait en acte de la matière ; ainsi a-t-il dit, plus haut (#707-719), que c'est de la manière dont les choses sont séparables de la matière qu'aussi elles se rapportent à l'intelligence. C'est pourquoi il parle ici de «ce qui va sans matière». C'est-à-dire, si nous prenons les intelligibles en acte, c'est la même chose ce qui conçoit<sup>367</sup> et ce qui est conçu, comme c'est la même chose ce qui sent en acte et ce qui est senti en acte. En effet, la science spéculative en elle-même «et ce qu'on peut savoir de cette manière», c'est-à-dire, l'objet qu'on peut savoir de science, pris en acte, sont la même chose. Donc, l'espèce de la chose conçue en acte est l'espèce de l'intelligence même ; et ainsi, c'est par elle qu'elle peut se concevoir elle-même. Aussi le Philosophe a-t-il lui-même, plus haut (#672-699), scruté la nature de l'intellect possible moyennant l'acte même de concevoir et l'objet conçu. En effet, nous ne connaissons pas notre intelligence sauf du fait que nous concevons que nous concevons.

#725. — Ce fait, que l'intellect possible ne soit pas conçu par son essence, mais par une espèce intelligible, lui arrive<sup>368</sup> du fait qu'il est seulement une puissance, dans l'ordre des intelligibles. Le Philosophe montre, en effet, *Métaphysique*, IX, 9, que rien n'est conçu, à part ce qui est en acte. On peut faire une comparaison avec les choses sensibles. En effet, ce qui est en puissance seulement chez elles, à savoir, la matière première, ne détient aucune action par son essence, mais seulement par la forme qui s'adjoint à elle : les substances sensibles, qui sont partie en acte et partie en puissance, détiennent par elles-mêmes une action. Pareillement aussi, l'intellect possible, qui est seulement en puissance dans l'ordre des intelligibles, ne conçoit ni n'est conçu sinon par l'espèce reçue en lui.

#726. — Dieu, par contre, qui est un acte pur dans l'ordre des intelligibles, et les autres substances séparées, qui sont intermédiaires entre la puissance et l'acte par leur essence, à la fois conçoivent et sont conçues.

#727. — Ensuite (430a5), il répond à l'objection qui allait en sens contraire. Du fait que l'intellect possible a quelque chose qui le rend intelligible, comme aussi les autres, il reste à regarder «la cause» pour laquelle l'intelligence «ne conçoit pas toujours», c'est-à-dire pourquoi elle ne conçoit pas toujours l'intelligible. La raison en est que, chez les choses qui ont une matière, l'espèce n'est pas intelligible en acte, mais seulement en puissance. Or ce n'est pas l'intelligible en puissance qui

<sup>365</sup>Léonine: *et ad pati*. Marietti: *et est aliquod pati*.

<sup>366</sup>Léonine: *esse eam quodammodo obrutam per unionem*. Marietti: *esse eam quodammodo oblitam propter unionem*.

<sup>367</sup>Léonine: *intelligens*. Marietti: *intellectus*.

<sup>368</sup>Léonine: *accidit autem hoc intellectui possibili*. Marietti: *accidit aut hoc in intellectu possibili*.

est la même chose que l'intelligence, mais seulement l'intelligible en acte. Aussi, chez les êtres qui ont leur espèce en une matière, il n'y aura pas d'intelligence inhérente qui puisse concevoir, parce que «l'intelligence de pareilles choses», c'est-à-dire des intelligibles, est une puissance sans matière. Or ce qui est dans la matière est intelligible, mais en puissance seulement, tandis que ce qui est dans l'intelligence, est une espèce intelligible en acte.

### Chapitre 5 (430a10-430a25)

430a10 Partout dans la nature, on trouve cette distinction : quelque chose sert de matière à chaque genre, et cela est en puissance toutes les choses de ce genre, tandis qu'autre chose en est la cause et l'agent auquel revient de les produire toutes, comme il en va de l'art en rapport à la matière. Par conséquent, cette distinction se retrouve nécessairement dans l'âme aussi. De fait, il y a, d'un côté, l'intellect capable de devenir toutes choses, et de l'autre, l'intellect capable de les produire toutes, comme une espèce d'habitus comparable à la lumière: d'une certaine manière, en effet, la lumière elle aussi fait des couleurs qui en sont en puissance des couleurs en acte.

430a17 Cet intellect, quant à lui, est séparé, sans mélange et impassible, se trouvant par essence en acte. Toujours, en effet, l'agent a plus de dignité que ce qu'il affecte, et le principe que la matière.

430a19 [La science en acte est la même chose que son objet. Par contre, celle qui est en puissance est antérieure en temps dans un sujet unique, mais, de manière absolue, elle ne l'est pas même en temps.<sup>369</sup>] Mais il est exclu que tantôt elle<sup>370</sup> pense et tantôt ne pense pas.

430a22 Séparée, elle n'est plus que cela même qu'elle est, et cela seul est immortel et éternel.

430a23 Mais nous ne nous souvenons pas, du fait que, bien que l'intelligence soit impassible, l'intellect passif<sup>371</sup>, lui, est corruptible et que sans lui l'intelligence ne conçoit pas.

### Leçon 10

#728. — Maintenant qu'il a traité de l'intellect possible, le Philosophe traite de l'intellect agent. À ce propos, il développe deux points : en premier, il montre qu'il y a un intellect agent, à part l'intellect possible, et cela avec un raisonnement et avec un exemple ; en second (430a17), il montre la nature de cet intellect.

En rapport au premier point, donc, il présente le raisonnement qui suit. En toute nature qui se trouve tantôt en puissance et tantôt en acte, il faut admettre, en chaque genre, quelque chose qui intervienne comme matière, c'est-à-dire qui soit en puissance à toutes les choses de ce genre, et

---

<sup>369</sup>«Après les mots *la matière* (*tès hulès* : 430a19), figure dans les manuscrits un très court passage qu'on retrouve mot à mot quelque quarante lignes plus loin (l'espace moyen d'une colonne d'écriture sur les anciens papyrus) et cela, après les mêmes mots *tès hulès* d'une autre phrase (430b31). Faisant distraitement un saut du même au même, un ancien scribe a probablement commencé à recopier ici le texte qu'il lisait là, dans son modèle, sur une colonne en regard. Les lignes transcrites à tort et probablement mal identifiées comme une erreur de transcription, semblent avoir été fidèlement conservées ici par le ou les copistes ultérieurs qui se sont servis de la copie fautive. C'est pourquoi nous les traduisons entre crochets. Ces lignes ont peut-être même pris la place d'une portion de texte disparue et l'on peut supposer une lacune avant 430a22.» (Bodéüs, 229, note 2)

<sup>370</sup>L'intelligence en acte. Le texte ne nomme pas le sujet, mais ce ne peut être la science; en dehors du contexte, qui l'exclut, il y a que cet antécédent appartient vraisemblablement à un passage intercalé par erreur. Sans doute n'est-ce pas non plus l'intellect agent, à qui il n'appartient ni de concevoir comme tel, ni de toujours être à impressionner l'intellect possible. Le plus sensé est de comprendre, comme Thomas d'Aquin, qu'Aristote, dans le passage remplacé par accident, commençait à traiter de l'intelligence en exercice. On en comprendrait encore mieux la possibilité de confondre deux passages parallèles où on identifie d'une part l'intelligence en acte et d'autre part la science en acte avec son objet.

<sup>371</sup>Ὁ δὲ παθητὸς νοῦς.



autre chose qui intervienne comme cause efficiente et productrice, et qui entretienne de quelque manière, pour ce qui est de produire toutes ces choses, la relation de l'art avec sa matière. Or l'âme, quant à sa partie intellectuelle, se trouve tantôt en puissance et tantôt en acte. On trouve donc nécessairement dans l'âme intellectuelle cette distinction : il y a un intellect dans lequel puissent se produire tous les intelligibles, et c'est l'intellect possible dont on a parlé plus haut (#671-727) ; et il y a un autre intellect pour qu'elle puisse réduire à l'acte tous les intelligibles, et on appelle celui-ci intellect agent, et il se trouve comme une espèce d'habitus.

#729. — À l'occasion de cette formule, certains ont soutenu que l'intellect agent est la même chose que cette intelligence qui est l'habitus des principes. Mais cela ne se peut pas, parce que l'intelligence qui est l'habitus des principes présuppose déjà des concepts en acte, à savoir, les termes des principes par l'intelligence desquels nous connaissons les principes. De sorte qu'il s'ensuivrait que l'intellect agent ne réduirait pas tous les intelligibles en acte, comme le Philosophe le dit ici. L'habitus, doit-on dire, donc, se prend ici<sup>372</sup> de la manière dont le Philosophe a coutume de nommer souvent toute forme et nature un habitus, pour autant que l'habitus se distingue en opposition à la privation et à la puissance ; par conséquent, du fait de le nommer habitus, il le distingue de l'intellect possible, qui est en puissance<sup>373</sup>.

#730. — C'est, dit-il par suite, un habitus comme la lumière, qui fait que les couleurs en puissance deviennent des couleurs en acte. Et il précise «d'une certaine manière», parce qu'il a été montré plus haut (#400) que la couleur est en soi visible. La lumière fait seulement que cela devienne couleur en acte pour autant qu'elle fait que le diaphane soit en acte, de façon qu'il puisse être mû par la couleur, et<sup>374</sup> qu'alors on voie la couleur. L'intellect agent, par contre, fait que les intelligibles mêmes deviennent en acte, quand ils étaient auparavant en puissance, du fait de les abstraire de la matière ; car c'est ainsi qu'ils deviennent intelligibles en acte, comme on l'a dit (#716).

#731. — Aristote est conduit à établir un intellect agent pour exclure l'opinion de Platon, qui soutenait que les quiddités des choses sensibles sont séparées de la matière et intelligibles en acte ; aussi ne lui était-il pas nécessaire d'établir un intellect agent. Mais comme Aristote soutient que les quiddités des choses sensibles sont dans la matière, et qu'elles ne sont pas intelligibles en acte, il lui a fallu établir un intellect qui les abstraie de la matière, et ainsi les rende intelligibles en acte.

#732. — Ensuite (430a17), il présente quatre propriétés de l'intellect agent : la première est qu'il soit séparable ; la seconde, qu'il soit impassible ; la troisième, qu'il soit sans mélange, c'est-à-dire pas composé de natures corporelles, ni adjoint à un organe corporel. Dans ces trois propriétés, cependant, l'intellect agent ressemble à l'intellect possible. Mais la quatrième propriété est qu'il soit en acte par essence<sup>375</sup>. En cela il diffère de l'intellect possible, qui est en puissance par essence, et devient en acte seulement grâce à l'espèce reçue.

#733. — Pour confirmer ces quatre propriétés, il apporte un raisonnement, qui va comme suit. L'agent a plus de dignité que ce qu'il affecte, et le principe actif l'est davantage que la matière. Or l'intellect agent se compare à l'intellect possible comme un agent à ce qu'il affecte, comme on l'a déjà dit (#728). Donc, l'intellect agent est plus noble que le possible. Or l'intellect possible est séparé, impassible et sans mélange, comme on l'a montré plus haut (#677-683). Donc, encore plus l'intellect agent. Il en appert aussi qu'il soit en acte en son essence, puisque l'agent n'est plus noble que la matière qu'il affecte que<sup>376</sup> pour autant qu'il est en acte.

#734. — Toutefois, à l'occasion de ce que l'on dit ici, certains ont soutenu que l'intellect agent est une substance séparée et qu'il diffère en sujet<sup>377</sup> de l'intellect possible. Mais manifestement cela

<sup>372</sup>Léonine: *hic*. Marietti: *sic*.

<sup>373</sup>Léonine: *in potentia*. Marietti: *potentia*.

<sup>374</sup>Léonine: *et*. Marietti: *ut*.

<sup>375</sup>*Secundum suam substantiam*.

<sup>376</sup>Léonine: *agens non est nobilius patiente et materia nisi*. Marietti: *agens est nobilius patiente, non nisi*.

<sup>377</sup>*Secundum substantiam*.

n'est pas vrai. En effet, l'homme ne serait pas suffisamment institué par la nature, s'il n'avait en lui-même les principes par lesquels il puisse accomplir son opération<sup>378</sup>, qui est de concevoir. Et il ne peut de fait l'accomplir qu'avec l'intellect possible et l'intellect agent. Aussi la perfection de la nature humaine requiert-elle que l'un et l'autre d'entre eux corresponde à quelque chose dans l'homme. Nous observons aussi que, comme l'opération de l'intellect possible, qui consiste à percevoir les intelligibles, s'attribue à l'homme, de même aussi l'opération de l'intellect agent, qui consiste à abstraire les intelligibles. Or cela ne pourrait être, si le principe formel de cette action ne lui était pas adjoind en réalité<sup>379</sup>.

#735. — Et pour qu'on attribue cette action à l'homme, il ne suffit pas que les espèces intelligibles produites par l'intellect agent aient de quelque manière pour sujet les phantasmes, qui sont en nous. Car, comme nous le disions plus haut (#692), quand il s'est agi de l'intellect possible, les espèces ne sont intelligibles en acte que du fait de se trouver<sup>380</sup> abstraites des phantasmes. Ainsi, l'action de l'intellect agent ne pourrait nous être attribuée par leur intermédiaire. En outre, l'intellect agent se rapporte aux espèces de l'intelligence en acte comme l'art aux espèces des artéfacts, et il est manifeste que les artéfacts ne tiennent pas de leurs espèces l'action de l'art. Aussi, même en concédant que les espèces devenues intelligibles en acte seraient en nous, il ne s'ensuivrait pas que nous puissions posséder l'action de l'intellect agent.

#736. — En outre, la position citée va contre l'intention d'Aristote, qui dit expressément que ces deux différences, à savoir, l'intellect agent et l'intellect possible, sont dans l'âme. Par là, il donne expressément à comprendre que ce sont des parties de l'âme, ou des puissances, et non pas des substances séparées.

#737. — Mais ce qui principalement semble s'opposer à l'intention d'Aristote, c'est que l'intellect possible se rapporte aux intelligibles comme se trouvant en puissance à leur égard, tandis que l'intellect agent se rapporte à eux comme se trouvant en acte. Or manifestement la même chose ne peut pas être, en regard de la même autre, à la fois en puissance et en acte. Aussi, ne semble-t-il pas possible que les intellects agent et possible se retrouvent dans la seule et unique substance de l'âme.

#738. — Néanmoins, cela se résout facilement, si on regarde correctement de quelle manière l'intellect possible est en puissance à l'égard des intelligibles, et de quelle manière les intelligibles sont en puissance en regard de l'intellect agent. En effet, l'intellect possible est en puissance aux intelligibles comme une chose indéterminée en rapport à une déterminée. Car l'intellect possible ne possède pas déterminément la nature de l'une des choses sensibles. Par contre, chaque intelligible est une nature déterminée d'une espèce. Aussi a-t-il dit, plus haut (#722), que l'intellect possible se rapporte aux intelligibles comme une tablette à des desseins déterminés. Sous ce rapport, l'intellect agent n'est pas en acte.

#739. — En effet, si l'intellect agent avait en lui la détermination de tous les intelligibles, l'intellect possible n'aurait pas besoin de phantasmes ; il se trouverait réduit en l'acte de tous les intelligibles par le seul intellect agent, et ainsi on ne rapporterait pas celui-ci aux intelligibles comme le producteur à son produit, ainsi que le Philosophe le fait ici, mais comme constituant les intelligibles mêmes. Il se rapporte donc comme acte en regard des intelligibles en tant qu'il est une puissance active immatérielle qui peut rendre autre chose semblable à lui, à savoir, immatériel. De cette manière, ce qui est intelligible en puissance, il le rend intelligible en acte. C'est de cette façon, en effet, que la lumière fait que les couleurs soient en acte<sup>381</sup>, et non pas du fait d'avoir en elle la détermination de toutes les couleurs. Une puissance active de la sorte, par ailleurs, est comme une participation à la lumière intellectuelle issue des substances séparées<sup>382</sup>. C'est

---

<sup>378</sup>Léonine: *quibus posset suam operationem explere*. Marietti: *quibus posset operationem complere*.

<sup>379</sup>*Secundum esse*.

<sup>380</sup>Léonine: *secundum quod sunt*. Marietti: *quia sunt*.

<sup>381</sup>*Facit colores in actu*.

<sup>382</sup>*Quaedam participatio luminis intellectualis a substantiis separatis*.

pourquoi le Philosophe dit qu'il est comme un habitus, ou comme une lumière, ce qu'il ne conviendrait pas de dire de lui, s'il était une substance séparée<sup>383</sup>.

#740. — Ensuite (430a19), il traite de l'intelligence en acte. À ce propos, il développe deux points : en premier, il présente les propriétés de l'intelligence en acte ; en second (430a22), il montre les propriétés de toute la partie intellectuelle, en ce qu'elle diffère des autres parties de l'âme. Concernant le premier point, il énumère trois propriétés de l'intelligence en acte, dont la première est que la science en acte est la même chose que la chose sue, ce qui n'est pas vrai de l'intelligence en puissance. Sa seconde propriété est que la science en puissance, dans le même et unique sujet, est antérieure en temps à la science en acte ; toutefois, elle n'est pas universellement antérieure, non seulement en nature, mais aussi en temps. C'est ce que veut dire le Philosophe, *Métaphysique*, IX, 8, quand il affirme que l'acte est antérieur en nature à la puissance, mais qu'en temps la puissance est antérieure à l'acte dans le même et unique sujet, parce que la même et unique chose est d'abord en puissance et devient par après en acte. Par contre, à parler universellement, l'acte est antérieur même en temps. En effet, ce qui est en puissance ne se réduit en acte que moyennant autre chose qui soit en acte. Aussi, du fait de se trouver savant en puissance, on ne devient savant en acte, que ce soit par la découverte ou par l'enseignement, que moyennant une science qui préexiste en acte ; car toute doctrine et toute discipline intellectuelle est issue d'une connaissance antérieure, comme il est dit, *Premiers Analytiques*, I, 1.

#741. — La troisième propriété de l'intelligence en acte, c'est celle par laquelle elle diffère de l'intellect possible et de l'intellect agent, dont<sup>384</sup> l'un et l'autre tantôt conçoit tantôt ne conçoit pas. Cela, par contre, ne peut se dire de l'intelligence en acte, qui consiste dans le fait même de concevoir.

#742. — Ensuite (430a22), il énumère les propriétés de toute la partie intellectuelle. En premier, il présente la vérité ; en second (430a23), il exclut une objection.

C'est le seul intellect séparé, commence-t-il, qui est ce qui est vraiment. Et cela, certes, on ne peut le comprendre ni de l'intellect agent ni de l'intellect possible seulement, mais des deux, car c'est de l'un et de l'autre qu'il a dit, plus haut (#688), qu'ils sont séparés. Aussi appert-il qu'il parle ici de toute la partie intellectuelle, laquelle on dit séparée du fait qu'elle ait son opération sans organe corporel.

#743. — Il a dit, au début de ce livre (#21), que si une opération de l'âme lui est propre<sup>385</sup>, l'âme peut exister séparément. Par conséquent, conclut-il, cette seule partie de l'âme, à savoir, l'intellective, est incorruptible et perpétuelle. C'est ce qu'il a déjà affirmé, plus haut, au second livre (#268), que ce genre d'âme se distingue des autres comme le perpétuel du corruptible. On la dit toutefois perpétuelle non du fait qu'elle ait toujours été, mais du fait qu'elle sera toujours. Aussi le Philosophe dit-il, *Métaphysique*, XII, 3, que la forme n'existe jamais avant la matière, mais que l'âme demeure après, non pas toute, mais l'intelligence.

#744. — Ensuite (430a23), il exclut une objection. En effet, on pourrait croire que, du fait que la partie intellectuelle de l'âme est incorruptible, la science des choses reste dans l'âme intellectuelle après la mort de la même manière qu'elle la possède maintenant. Mais il a dit le contraire, plus haut, au premier livre (#163-167) : l'acte de concevoir se corrompt, une fois quelque chose corrompu à l'intérieur, et, une fois corrompu le corps, l'âme ne se souvient plus<sup>386</sup> ni n'aime.

#745. — C'est pourquoi il dit ici que nous ne nous souvenons plus, après la mort, de ce que nous avons su durant la vie, parce que «l'intelligence est impassible», c'est-à-dire : cette partie de l'âme intellectuelle est impassible, aussi n'est-elle pas sujette aux affections de l'âme telles que l'amour, la

<sup>383</sup>Léonine: *sicut habitus, ut lumen*. Marietti: *sicut habitus, vel lumen*.

<sup>384</sup>Léonine: *et intellectu agente, quorum*. Marietti: *et intellectu in habitu, est quia*.

<sup>385</sup>Léonine: *propria ei*. Marietti: *propria*.

<sup>386</sup>Léonine: *non reminiscitur*. Marietti: *non reminiscitur anima*.

haine et la réminiscence, et les autres de la sorte, qui deviennent possibles moyennant<sup>387</sup> une affection corporelle. Par contre, l'intellect passif est corruptible, c'est-à-dire : la partie de l'âme sujette aux affections mentionnées<sup>388</sup> est corruptible, comme ces dernières appartiennent à la partie sensitive. Cependant, on appelle cette partie de l'âme *intellect*, comme on la dit aussi rationnelle, pour autant qu'elle participe d'une certaine manière à la raison, en obéissant à la raison et en suivant son mouvement, comme il est dit, *Éth. Nic.*, I, 13. Or sans cette partie corruptible<sup>389</sup> de l'âme, notre intelligence<sup>390</sup> ne conçoit rien. En effet, elle ne conçoit rien sans phantasme, comme on le dira plus loin (#772). C'est pourquoi, une fois le corps détruit, la science ne reste pas dans l'âme de manière à lui permettre de concevoir. Comment alors elle conçoit, il n'appartient pas à la présente intention d'en discuter.

## Chapitre 6 (430a26-b31)

430a26 L'intelligence des indivisibles concerne les objets à propos desquels le faux ne se peut pas. Où le faux et le vrai sont possibles, on trouve déjà une composition des concepts formant une espèce d'unité, à la manière dont Empédocle disait: «Là où pour beaucoup d'animaux ont poussé des têtes sans cou», elles se sont trouvées composées par l'action de l'amitié. C'est de même aussi que les concepts, d'abord séparés, entrent en composition, comme, par exemple, le disproportionné<sup>391</sup> et la diagonale. S'il s'agit de faits passés ou futurs, toutefois, on conçoit et compose le temps en plus. En effet, le faux a toujours lieu en composition, car si l'on a prétendu que le blanc n'est pas blanc, on a composé avec lui le non-blanc. On peut aussi bien appeler tout cela de la division. Cependant, le faux et le vrai ne concernent pas seulement l'affirmation que Cléon est blanc, mais aussi qu'il l'était ou le sera. Par ailleurs, ce qui fait l'unité en chaque cas, c'est l'intelligence.

430b6 Quant à l'indivisible, puisqu'il se dit de deux manières, soit en puissance soit en acte, rien n'empêche de concevoir l'indivisible quand on conçoit la longueur, car elle est indivisible en acte. Et de la concevoir en un temps indivisible. Car le temps est divisible et indivisible de la même manière que la longueur. Il n'est donc pas question de dire quelle partie on conçoit dans chaque moitié du temps: car sans division il n'existe pas de moitié, sauf en puissance. En concevant séparément chacune des moitiés, par contre, on le fait pareillement pour le temps. Il en va alors comme de la longueur : si par contre l'intelligence conçoit la longueur comme formée de ses deux moitiés, elle la conçoit alors dans un temps qui enveloppe simultanément l'une et l'autre.

430b14 Pour ce qui est indivisible non pas selon la quantité mais selon l'espèce, l'intelligence le conçoit en un temps indivisible et par un acte indivisible de l'âme. Par accident, toutefois, mais non en tant que tels, l'acte par lequel on conçoit et le temps dans lequel on conçoit sont divisibles, mais on les prend en tant qu'indivisibles. Car il se trouve, même en eux, quelque chose d'indivisible, quoique sans doute inséparable, qui rend un le temps et la longueur. Et cette chose se retrouve pareillement dans tout ce qui est continu, temps et longueur.

430b21 Le point, lui, et toute division, et ce qui est indivisible de cette manière se montrent comme la privation. C'est la même explication pour le reste, par exemple, comment on connaît le mal ou le noir, car c'est par leur contraire, de quelque manière, qu'on les connaît. Mais celui qui connaît doit être en puissance ces opposés et en avoir l'un en lui-même. Mais si l'une des causes n'a pas de contraire, elle se connaît elle-même, et se trouve en acte et séparée.

430b26 L'énonciation, quant à elle, dit une chose d'une autre, comme l'affirmation, et elle est toujours ou vraie ou fausse. L'intelligence, par contre, ne l'est pas toujours. Néanmoins, celle qui saisit ce que c'est conformément à ce que ce devait être est vraie et ne dit rien d'autre chose. Il en va de fait comme de la vue, vraie en rapport à son objet propre, mais pas toujours vraie quant à si

<sup>387</sup>Léonine: *cum*. Marietti: *ex*.

<sup>388</sup>Léonine: *pars animae, quae subiecta est praedictis passionibus*. Marietti: *pars animae, quae non est sine praedictis passionibus*.

<sup>389</sup>Léonine: *corruptibili*. Marietti: *corporalis*.

<sup>390</sup>Léonine: *intellectus noster*. Marietti: *intellectus*.

<sup>391</sup>Τὸ ἀσύμμετρον, *l'incommensurable*.

le blanc qu'elle voit est un homme ou non. C'est ainsi que cela se passe pour tout ce qui va sans matière.

### *Chapitre 7* (431a1-4)

431a1 La science en acte est la même chose que son objet. Par contre, celle qui est en puissance est antérieure en temps dans un sujet unique, mais, de manière absolue, elle ne l'est pas même en temps. Tout ce qui se produit, en effet, est issu d'un être finalisé.

### *Leçon 11*

#746. — Maintenant qu'il a traité de l'intelligence, le Philosophe traite ici de l'opération de l'intelligence. Cela se divise en deux parties : dans la première, il distingue deux opérations de l'intelligence ; dans la seconde (430b6), il traite de chacune d'elles.

Il y a, commence-t-il, une opération de l'intelligence<sup>392</sup> par laquelle elle conçoit les essences indivisibles, par exemple lorsqu'elle conçoit l'homme ou le bœuf, ou quelque autre<sup>393</sup> des essences complexes. Cette intelligence porte sur les objets à propos desquels il n'y a pas de faux, tant parce que les essences complexes ne sont ni vraies ni fausses, tant parce que l'intelligence ne se trompe pas sur ce que c'est<sup>394</sup>, comme on le dira plus loin (#761-763).

#747. — Par contre, dans les intelligibles dans lesquels il y a du vrai et du faux, il se trouve déjà une composition de concepts, c'est-à-dire de choses conçues, comme lorsque de plusieurs choses on fait quelque chose d'un. Il donne un exemple tiré d'Empédocle, qui pensait que tous les êtres s'engendraient par hasard, non pas en vue d'une fin, mais selon que cela adonnait, à la suite de la division des choses par la haine et de leur conjonction par l'amour. Aussi disait-il qu'au début ont poussé beaucoup de têtes sans cou, et pareillement plusieurs autres parties d'animaux séparées d'autres parties. Et il dit *ont poussé*, au sens qu'elles sont nées des éléments, sans semence d'animal, comme la terre fait pousser l'herbe verdoyante. Mais par la suite, pareilles parties, ainsi séparées, se sont composées par l'action de la concorde et il en est sorti un animal unique doté de parties diverses, comme une tête, des mains, des pieds et autres parties semblables<sup>395</sup>. Par la suite, quand se trouvait constitué un animal doté de toutes les parties nécessaires à sa conservation, cet animal se conservait et en engendrait un semblable à lui. Quand, par contre, manquait l'une des parties, l'animal ne pouvait se conserver ni se prolonger par génération dans un semblable à lui. Comme, donc, Empédocle soutenait que l'amour composait beaucoup de parties et en constituait un animal unique, de même aussi l'intelligence compose bien des essences complexes d'abord séparées et forme à partir d'elles un concept unique. Et en pareille composition, il se trouve tantôt de la vérité, tantôt de la fausseté.

#748. — La vérité, bien sûr, c'est lorsque l'intelligence compose ce qui, en réalité, est un et<sup>396</sup> composé ; par exemple, quand elle compose le disproportionné, c'est-à-dire l'incommensurable, et la diagonale ; car la diagonale du carré est incommensurable à son côté. Il y a par contre composition fautive quand l'intelligence compose ce qui ne se trouve pas composé dans les choses ; par exemple, quand elle compose le proportionné à la diagonale, en disant que la diagonale du carré est proportionnée, c'est-à-dire qu'elle est commensurable au côté.

<sup>392</sup>Léonine: *una operatio intellectus est*. Marietti: *una operationum intellectus est*.

<sup>393</sup>Léonine: *aliud*. Marietti: *huiusmodi*.

<sup>394</sup>Léonine: *in quod quid est*. Marietti: *in eo quod quid est*.

<sup>395</sup>Léonine: *et similia*. Marietti: *et huiusmodi*.

<sup>396</sup>Léonine: *vel*. Marietti: *et*.

#749. — L'intelligence conçoit donc le proportioné et la diagonale d'une certaine manière indépendamment et à part, et alors ce sont deux concepts. Mais quand elle les compose, il se forme un concept unique, que l'intelligence conçoit tout ensemble. Cependant, comme l'intelligence ne compose pas toujours ce qui existe à présent, mais aussi ce qui fut ou sera, Aristote ajoute que si l'intelligence élabore une composition de faits, c'est-à-dire de faits passés et futurs, il faut qu'elle intègre à ce qu'elle compose le temps passé et futur. Ainsi compose-t-elle quand elle le fait en ce qui a trait au passé ou au futur.

#750. — Que cela soit vrai, il le prouve du fait qu'il se peut que la composition qui porte sur le passé ou sur le futur soit fausse. Or le faux a toujours lieu dans la composition. Car il y a faux, si le non-blanc est composé à ce qui est blanc, comme si l'on dit : un cygne n'est pas blanc. Ou si le blanc est composé à ce qui n'est pas blanc, comme si l'on dit que le corbeau est blanc. Or comme n'importe quoi peut s'affirmer et peut aussi se nier, il ajoute que tout ce qui précède peut s'obtenir par division.

#751. — En effet, l'intelligence peut tout<sup>397</sup> diviser tant quant au présent que quant au passé et au futur, et cela avec vérité et avec fausseté. Ainsi donc, appert-il, comme la composition et la division<sup>398</sup> ne se font pas seulement quant au temps présent, mais quant au passé et au futur, et comme le vrai et le faux consistent dans la composition et la division, le vrai et le faux, nécessairement, sont non seulement dans les propositions qui portent sur le présent, que Cléon est blanc, par exemple, mais aussi dans celles qui portent sur le passé et le futur, que Cléon sera ou était blanc, par exemple. La composition de la proposition, doit-on toutefois tenir compte, n'est pas l'œuvre de la nature, mais celle de la raison et de l'intelligence. C'est pourquoi il précise que ce qui constitue chacun des intelligibles, en composant les propositions à partir des intelligibles, c'est l'intelligence. Et comme le vrai et le faux consistent dans la composition, c'est la raison pour laquelle il est dit, *Métaphysique*, VI, 4, que le vrai et le faux ne sont pas dans les choses, mais dans l'esprit.

#752. — Ensuite (430b6), il traite de chacune des opérations mentionnées. Et en premier de celle qui est l'intelligence des indivisibles. En second (430b26), celle qui constitue une composition et une division. En troisième (431a1), il présente quelque chose qui est commun aux deux. La première partie se divise en trois, selon que l'indivisible se dit de trois manières, à savoir, d'autant de manières que se dit aussi l'un, dont la définition procède de l'indivision. D'une manière, en effet, on dit quelque chose un par continuité. Aussi dit-on indivisible ce qui est continu, en tant qu'il n'est pas divisé en acte, bien qu'il soit divisible en puissance. C'est ce qu'il se trouve à dire, quand il dit que, comme l'indivisible<sup>399</sup> se dit de deux manières, à savoir, en acte et en puissance, rien n'empêche l'intelligence de concevoir l'indivisible quand elle conçoit quelque chose de continu, à savoir, une longueur, qui est indivisée<sup>400</sup> en acte, bien qu'elle soit divisible en puissance. La raison pour laquelle elle la conçoit dans l'indivisible quant au temps, c'est qu'elle la conçoit comme indivisible.

#753. — Cela va contre l'opinion de Platon présentée au premier livre (#107-131). Celui-ci soutenait que la conception se fait par un mouvement continu de la grandeur. L'intelligence peut donc concevoir la grandeur de deux manières. D'une manière, pour autant qu'elle est divisible en puissance : c'est ainsi qu'elle conçoit la ligne en énumérant partie après partie ; aussi la conçoit-elle dans le temps. De l'autre manière, pour autant qu'elle est indivisée en acte, et ainsi elle la conçoit comme une chose constituée de plusieurs parties ; alors elle la conçoit toute à la fois. C'est pourquoi il ajoute que c'est pareillement que le temps et la longueur se divisent ou ne se divisent pas quand on les conçoit.

---

<sup>397</sup>Léonine: *potest enim anima*. Marietti: *potest enim intellectus omnia*.

<sup>398</sup>Léonine: *compositio et divisio*. Marietti: *compositio*.

<sup>399</sup>Léonine: *indivisible*. Marietti: *divisibile*.

<sup>400</sup>*Indivisible*.

#754. — Aussi ne faut-il pas dire qu'elle est conçue suivant le milieu de l'une et de l'autre, c'est-à-dire que la moitié serait conçue dans la moitié du temps. Cela ne se pourrait pas, en effet, à moins que la ligne ne soit divisée en acte ; or elle est seulement divisible en puissance. Si, par ailleurs, les deux moitiés de la ligne se conçoivent à part, alors quant à l'intelligence la ligne se trouve divisée en acte. Le temps aussi, alors, se divise simultanément tout comme la longueur. Mais si la ligne se conçoit comme chose constituée de deux parties, elle se conçoit aussi en un temps non divisé, mais suivant quelque chose qui se trouve dans les deux parties du temps, à savoir, dans l'instant. Et si la représentation se continue pendant quelque temps, ce temps ne sera pas divisé, de sorte que l'intelligence concevrait une chose dans une partie du temps et autre chose dans une autre ; au contraire, elle concevra la même chose dans les deux parties.

#755. — Ensuite (430b14), il présente une autre modalité de l'indivisible. En effet, on dit un d'une manière ce qui<sup>401</sup> a une espèce unique, même s'il se trouve<sup>402</sup> composé de parties non continues, comme l'homme, ou la maison, ou même l'armée ; et à cela correspond l'indivisible quant à l'espèce. À son sujet, il dit ici que ce qui est indivisible non pas suivant la quantité, mais suivant l'espèce, l'âme le conçoit en un temps indivisible et avec une partie indivisible de l'âme. Mais non pas que l'intelligence qui le conçoit soit comme une grandeur<sup>403</sup>, comme Platon le soutenait. En outre, bien que ce qui est indivisible en son espèce comporte une division en parties, l'intelligence cependant conçoit par accident ces choses divisées, non en tant qu'elles sont divisibles et du côté de ce qui est conçu, et du côté du temps, mais en tant qu'elles sont indivisibles ; car dans les parties divisées même en acte, il y a quelque chose d'indivisible, à savoir, l'espèce même que l'intelligence conçoit indivisiblement. Mais si elle concevait les parties comme divisées, par exemple, la chair toute seule, et les os tout seuls, et ainsi de suite, alors elle ne concevrait pas en un temps indivisible.

#756. — Le Philosophe veut par la suite montrer la ressemblance de cette modalité avec la première. De même, en effet, que dans cette modalité il y a quelque chose d'indivisible, à savoir, l'espèce, qui fait que toutes les parties du tout fassent un, de même peut-être aussi dans les continus il y a quelque chose d'inséparable<sup>404</sup>, c'est-à-dire d'indivisible, qui fait que le temps soit un et la longueur une, soit qu'on dise que c'est le point dans la longueur, et l'instant dans le temps, soit que ce soit l'espèce même de la longueur ou du temps. Mais il y a cette différence que cet indivisible existe pareillement en tout continu, temps et longueur, tandis que l'indivisible qui est l'espèce n'est pas le même dans tout ce qui a espèce ; en effet, certaines choses sont composées de parties homogènes, d'autres de parties hétérogènes, et de celles-ci en manière dissemblable.

#757. — Ensuite (430b20), il continue avec l'indivisible dit de la troisième manière. On dit<sup>405</sup> en effet qu'est un ce qui est tout à fait indivisible, comme le point et l'unité. Il montre maintenant à ce sujet comment on le conçoit et dit que le point, qui est une marque de division entre les parties de la ligne, et tout ce qui est division entre les parties du continu, comme l'instant entre les parties du temps, et ainsi de suite, et tout ce qui est ainsi indivisible à la fois en puissance et en acte, comme le point, «se montre», c'est-à-dire se manifeste à l'intelligence «comme la privation», c'est-à-dire par la privation du continu et du divisible.

#758. — La raison en est que notre intelligence reçoit du sens. C'est pourquoi vient en premier dans l'appréhension de notre intelligence ce qui est sensible. Or est de la sorte ce qui a grandeur ; aussi le point et l'unité ne se définissent que négativement. C'est de là aussi que vient que tout ce qui dépasse ce qui nous est sensible ne nous est connu que par négation ; par exemple, des substances séparées, nous savons qu'elles sont immatérielles et incorporelles, et ainsi de suite.

<sup>401</sup>Léonine: *quod*. Marietti: *quando*.

<sup>402</sup>Léonine: *iam sit*. Marietti: *etsi sit*.

<sup>403</sup>Léonine: *velut aliqua magnitudo*. Marietti: *aliqua magnitudo*.

<sup>404</sup>Léonine: *separabile*. Marietti: *inseparabile*.

<sup>405</sup>Léonine: *dicitur*. Marietti: *videtur*.

#759. — Il en va d'une raison pareille en ce que nous connaissons par son opposé ; par exemple, comment<sup>406</sup> l'intelligence connaît le mal, ou le noir, qui se rapportent à leurs opposés comme des privations. Toujours, en effet, l'un des contraires se présente comme imparfait et comme privation en regard de l'autre. Et il ajoute sous mode de réponse que l'intelligence connaît l'un et l'autre de ceux-là d'une certaine manière par son contraire, à savoir, le mal par le bien et le noir par le blanc. Il faut par ailleurs que notre intelligence, qui connaît ainsi un contraire par l'autre, soit en puissance connaissante, et qu'en elle il y ait l'espèce d'un opposé par laquelle elle connaisse l'autre, de sorte qu'il y ait en elle tantôt l'espèce du blanc, et tantôt l'espèce du noir, de sorte que par l'une elle puisse connaître l'autre. Si, par contre, il y a une intelligence à laquelle n'appartienne pas l'un des contraires, pour la connaissance de l'autre, alors il faut que pareille intelligence se connaisse soi-même en premier et connaisse par soi-même les autres choses, et qu'elle soit toujours en acte, et soit tout à fait séparable de la matière aussi selon son être, comme il est montré de l'intelligence de Dieu, *Métaphysique*, XII, 7.

#760. — Ensuite (430b26), il traite de la seconde opération de l'intelligence, qui est la composition et la division. L'énonciation<sup>407</sup>, avec laquelle l'intelligence dit une chose d'une autre, comme il arrive dans l'affirmation, est toujours ou bien vraie ou bien fausse. Mais l'intelligence n'est pas toujours vraie ou fausse, parce qu'il y a l'intelligence des essences complexes, qui n'est ni vraie ni fausse quant à ce qu'elle conçoit. En effet, la vérité et la fausseté consistent en une adéquation ou une comparaison<sup>408</sup> d'une chose à une autre, laquelle a lieu dans la composition et<sup>409</sup> dans la division de l'intelligence, mais non dans l'intelligible complexe.

#761. — Cependant, bien que l'intelligible complexe ne soit ni vrai ni faux, l'intelligence est toutefois vraie en le concevant, dans la mesure où il est adéquat à la chose connue. C'est pourquoi il ajoute que l'intelligence qui porte sur ce qu'est une chose et qu'elle devait être, c'est-à-dire selon qu'elle conçoit ce qu'est une chose, est toujours vraie, mais elle ne l'est pas selon qu'elle conçoit une chose à propos d'une autre.

#762. — Il en donne la raison : c'est que ce qu'est la chose est le premier objet de l'intelligence. Aussi, comme la vue ne se trompe jamais en son objet propre, de même l'intelligence non plus en connaissant ce qu'est une chose. Aussi, l'intelligence ne se trompe jamais en concevant ce qu'est l'homme. Mais comme la vue n'est pas toujours vraie en jugeant de ce qui s'ajoute à son objet propre, par exemple, si le blanc qu'elle voit est un homme ou non, de même l'intelligence non plus n'est pas toujours vraie en composant une chose avec une autre. Par ailleurs, il en va des substances séparées, quand elles connaissent, elles qui sont tout à fait sans matière, comme lorsque nous concevons ce qu'est une chose. C'est pourquoi en leur intelligence il ne peut y avoir de faux.

#763. — En connaissant ce qu'est une chose, doit-on pourtant savoir, il se peut qu'il y ait de l'erreur par accident, de deux manières, en raison de la composition qui intervient. D'une manière, pour autant que la définition d'une chose est fausse pour une autre chose, comme la définition du cercle est fausse pour le triangle. De l'autre manière, pour autant que les parties d'une définition sont incompatibles entre elles ; et alors la définition est fausse absolument. Si, par exemple, on met dans la définition de quoi que ce soit *animal insensible*. Aussi, chez les êtres dans la définition desquels il n'y a aucune composition, il ne se peut pas qu'il y ait erreur. Mais il faut ou bien les concevoir avec vérité, ou bien d'aucune façon, comme il est dit, *Métaphysique*, IX, 10.

#764. — Ensuite (431a1), il reprend quelque chose qu'il a dit plus haut à propos de l'intelligence en acte, étant donné que maintenant aussi il vient de parler de l'acte de l'intelligence. La science en acte, dit-il, est la même chose que la chose connue en acte ; et la science qui est en puissance est, chez le même et unique sujet, antérieure en temps ; mais universellement, elle n'est pas même

<sup>406</sup>Léonine: *quomodo*. Marietti: *quando*.

<sup>407</sup>*Dictio*, en traduction de φάσις.

<sup>408</sup>Léonine: *comparatione*. Marietti: *adaequatione vel comparatione*.

<sup>409</sup>Léonine: *et*. Marietti: *vel*.



antérieure en temps, car tout ce qui est en acte est issu d'un être en acte. Mais cela il l'a aussi exposé plus haut (#740-741).

### Chapitre 7 (431a4-b19)

431a4 Manifestement, le sensible réduit en acte le sensitif, de la puissance où il se trouve, car il ne s'en trouve ni affecté ni altéré. Aussi est-ce là une espèce différente de mouvement. Le mouvement était l'acte de l'imparfait, tandis que ce mouvement-ci est un acte absolument différent, car il est celui du sujet déjà parfait.

431a8 Ainsi donc, sentir est semblable à simplement dire et concevoir; mais quand c'est plaisant ou pénible, c'est comme si on affirmait ou niait : on poursuit ou on fuit. Avoir plaisir ou peine, de plus, c'est réagir avec le milieu sensitif<sup>410</sup> en rapport au bien ou au mal comme tels. En outre, la fuite et l'appétit, c'est aussi la même chose, du point de vue de ce dont c'est l'acte : la capacité de désirer et celle de fuir ne sont pas distinctes, ni entre elles ni de celle de sentir ; mais leur être diffère.

431a15 Pour l'âme qui use de conceptions<sup>411</sup>, les phantasmes lui tiennent lieu de sensibles. Et quand il y a bien ou mal, elle affirme ou nie, et fuit ou poursuit. C'est pourquoi l'âme ne conçoit jamais sans phantasme.

431a17 Une fois que l'air a rendu la pupille de telle qualité, la pupille fait pareil sur autre chose, et l'ouïe de même. Mais le terme est unique; il constitue un milieu unique, même si son être est multiple. À quoi il revient de juger en quoi diffèrent le doux et le chaud, on en a traité plus haut, mais on doit encore le dire maintenant. C'est quelque chose d'unique, de la manière dont la limite<sup>412</sup> aussi est quelque chose d'unique. Du fait qu'il soit unique, tant par la proportion que par le nombre, il tient ces qualités, dans le rapport qu'elles entretiennent entre elles<sup>413</sup>. Car quelle différence y a-t-il à se demander comment il juge les qualités de genres différents ou les contraires, comme le blanc et le noir ? Mettons que A, le blanc, est à B, le noir, comme Γ est à Δ, de la manière dont ces qualités se rapportent l'une avec l'autre. Par conséquent, la proportion se renverse. Si ensuite les qualités ΓΔ appartiennent à un sujet unique, il en ira pour elles comme pour les qualités AB: elles seront la seule et même chose, mais leur être ne sera pas le même. Il en va pareillement pour elle<sup>414</sup>. Le même raisonnement vaudrait si A était le doux et B le blanc.

431b2 Ainsi donc, les formes, la capacité de concevoir les conçoit dans les phantasmes. Aussi, comme c'est en eux que se définit pour elle ce qui doit se poursuivre ou se fuir, lorsque, même en dehors de la sensation, elle s'applique aux phantasmes, elle s'émeut. Par exemple, quand on perçoit la torche, parce qu'on perçoit du feu, on sait, par l'aspect commun, en la voyant bouger, que c'est un ennemi<sup>415</sup>. D'autres fois, grâce aux phantasmes ou aux conceptions présents dans l'âme, on raisonne et délibère, comme si on le voyait, ce qui doit venir d'après ce qui est déjà là. Puis, quand on dit que là il y a du plaisant ou du pénible, alors on le fuit ou le recherche.

410 Ἐνεργεῖν τῇ αἰσθητικῇ μεσότητι.

411 Voir *supra*, note 141.

412 C'est-à-dire le point. Voir 427a10.

413 Bodéüs a une note éclairante: «L'unité du sens commun est exactement celle du sensible extérieur ; il est un *numériquement*, parce que le même objet sensible est à la fois doux et chaud; et il est un *analogiquement*, parce que le doux (sapidité) est l'analogie du chaud (tangibilité); la même limite qui distingue l'un et l'autre objectivement, dans le sensible, se retrouve, subjectivement, dans le sens.»

414 L'intelligence, l'âme qui use de conceptions.

415 Bodéüs y voit une «allusion aux signaux lumineux en usage dans les armées... L'intelligence décode une forme intelligible à fuir (l'ennemi) dans une perception sensible propre (le feu, *visible*) et commune (le feu, *mobile*).» — Boèce met saint Thomas devant un texte assez différent: «Et sentiens quod fugibile est, quia ignis communi cognoscit, videns id, quod movetur, quoniam impugnans est. — Percevant que c'est à fuir, parce que c'est du feu, il sait par son aspect commun, en voyant ce qui se meut, que c'est un ennemi.»

431b10 En général, dans l'action, comme aussi en dehors de l'action, le vrai et le faux se rangent dans le même genre que le bien et le mal, mais ils diffèrent du fait de l'être absolument et en tel cas.

431b12 Par ailleurs, ce qu'on appelle les abstractions, l'intelligence les conçoit comme dans le cas du camus. Le camus, en tant que tel, on ne le conçoit pas séparément ; mais en tant que concave, si on le conçoit effectivement, on le conçoit sans la chair où dans laquelle existe ce caractère concave. C'est ainsi que les objets mathématiques, qui n'existent pas séparément, se conçoivent d'une certaine manière séparément, quand on les conçoit. Généralement, l'intelligence, quand elle est en acte, s'identifie aux objets qu'elle conçoit.

431b17 Quant à savoir si notre intelligence peut concevoir un être séparé, alors qu'elle-même n'est pas séparée de la grandeur, ou si elle ne le peut pas, on devra l'examiner par après.

## Leçon 12

#765. — Maintenant qu'il a traité de l'intelligence en elle-même, le Philosophe traite ici de l'intelligence en rapport au sens. À ce propos, il développe deux points : en premier, il montre de quelle nature est le mouvement du sens ; en second (431a8), il assimile le mouvement de l'intelligence au mouvement du sens.

Manifestement, commence-t-il, le sensible réduit<sup>416</sup> en acte la partie sensitive, alors qu'elle était en puissance. En effet, le sensible n'agit pas sur le sens à la manière d'un contraire sur son contraire, de sorte qu'autre chose en sortirait par sa transformation et son altération ; plutôt, il le réduit tout simplement de la puissance à l'acte. C'est le sens de ce qu'il ajoute, que le sensitif n'est ni affecté ni altéré par le sensible, en prenant proprement l'affection et l'altération, à savoir, selon qu'elles se font de<sup>417</sup> contraire à contraire.

#766. — Le mouvement qui a lieu dans les choses corporelles, et dont il est traité dans la *Physique*, va de contraire à contraire. Par conséquent, il est manifeste que sentir, si on dit que c'est un mouvement, est une autre espèce de mouvement que celle dont il est traité, *Physique*, III, 1. Ce mouvement-là, en effet, est l'acte de ce qui est en puissance, car il s'écarte d'un contraire et, tant qu'il se meut, il n'atteint pas l'autre contraire, qui est le terme du mouvement, mais il y reste en puissance<sup>418</sup>. En outre, comme tout ce qui est en puissance est, en tant que tel, imparfait, ce mouvement-là est l'acte d'un être imparfait. Tandis que ce mouvement-ci est l'acte d'un être parfait : il est en effet l'opération du sens déjà réduit en acte par son espèce. Car sentir ne convient au sens qu'à la condition qu'il soit déjà en acte. Aussi est-ce un mouvement absolument<sup>419</sup> différent du mouvement naturel. Pareil mouvement se dit proprement une opération, comme sentir, concevoir et vouloir. Quant à ce mouvement, d'après Platon, c'est l'âme qui se meut elle-même, en tant qu'elle se connaît et s'aime elle-même.

#767. — Ensuite (431a8), il assimile le mouvement de l'intelligence au mouvement du sens. À ce propos, il développe deux points : en premier, il montre de quelle manière procède le mouvement dans le sens ; en second (431a14), il montre qu'il procède pareillement dans l'intelligence.

Puisque le sensible, commence-t-il, réduit en acte le sensitif sans affection ni altération, comme on l'a dit aussi plus haut (#722; 738-739) de l'intelligence, il devient manifeste, partant de ce qu'on a dit, que sentir est semblable à concevoir, en ceci du moins que, lorsqu'on se limite à sentir, c'est-à-dire à saisir et à juger selon le sens, cela est semblable à lorsqu'on se limite à dire et à concevoir, c'est-à-dire quand l'intelligence se limite à distinguer une chose et à la saisir<sup>420</sup>. Ce qui revient à

<sup>416</sup>Léonine: *videtur esse faciens*. Marietti: *videtur faciens*.

<sup>417</sup>Léonine: *a*. Marietti: *ex*.

<sup>418</sup>Léonine: *est in potentia ad ipsum*. Marietti: *est in potentia*.

<sup>419</sup>Léonine: *est motus simpliciter*. Marietti: *iste motus simpliciter est*.

<sup>420</sup>Léonine: *quando scilicet intellectus tantum iudicat aliquid, et apprehendit*. Marietti: *quando scilicet intellectus iudicat aliquid, et apprehendit*.

dire que la simple saisie et distinction par le sens s'assimile au regard<sup>421</sup> de l'intelligence. Mais lorsque le sens sent quelque chose de plaisant ou de triste, et comme affirme ou<sup>422</sup> nie que l'objet perçu par le sens est plaisant ou triste, alors le mouvement se continue avec l'appétit, c'est-à-dire il y a désir ou fuite. Aussi dit-il à dessein «affirme ou nie», parce que former<sup>423</sup> une affirmation et une négation est le propre de l'intelligence, comme on l'a dit plus haut (#746-751). Cependant, le sens fait quelque chose de semblable à cela, quand il saisit quelque chose comme plaisant ou<sup>424</sup> triste.

#768. — Pour que l'on sache ce qu'est avoir plaisir ou tristesse, il ajoute qu'avoir plaisir et tristesse, c'est réagir avec le milieu sensitif, c'est-à-dire, c'est une action de la capacité de sentir, appelée *milieu*, du fait que le sens commun se rapporte aux sens propres comme une espèce de milieu, de la manière dont le centre se rapporte aux lignes qui se terminent à lui. Par ailleurs, ce n'est pas toute action de la partie sensitive qui consiste à prendre plaisir ou à s'attrister, mais celle seulement qui regarde le bien ou le mal en tant que tels. En effet, le bien du sens, à savoir, ce qui lui convient, lui cause un plaisir, tandis que le mal qui lui répugne et lui nuit lui cause de la tristesse. Puis, au fait de s'attrister ou de se plaire s'ensuivent la fuite ou l'appétit, c'est-à-dire le désir, lesquels ont rapport d'actes.

#769. — Il appert donc que le mouvement sensible procède dans le sens comme en parcourant trois degrés : en effet, en premier, le sens saisit le sensible comme convenant ou nocif ; en second, il s'ensuit de cela plaisir ou tristesse ; en troisième, par ailleurs, il s'ensuit désir ou fuite. Et quoique désirer ou fuir ou sentir sont des actes différents, leur principe, pourtant, est identique en sujet, bien qu'il diffère en définition. C'est cela qu'il veut dire, quand il ajoute que «la capacité de désirer et celle de fuir», c'est-à-dire les parties de l'âme qui fuient et qui désirent, ne sont pas des parties différentes en leur sujet, ni entre elles ni avec la partie sensitive, «mais leur être est différent», c'est-à-dire elles diffèrent en leur définition. Et cela, il le dit contre Platon, qui situait dans une partie du corps l'organe de la capacité de désirer, et dans une autre l'organe de celle de sentir.

#770. — Ensuite (431a14), il assimile le processus du mouvement dans l'intelligence à celui qui a été décrit à propos du sens. À ce propos, il développe deux points : il montre, en premier, comment l'intelligence se rapporte<sup>425</sup> aux sensibles et, en second (431b12), comment elle se rapporte à ce qui est séparé des sensibles. Sur le premier point, il en développe deux autres : en premier, il montre comment l'intelligence se rapporte aux sensibles en rapport à l'agir ; en second (431b10), il compare l'intelligence active à la spéculative. Sur le premier point, il en développe deux autres : en premier, il assimile le processus de l'intelligence au processus du sens ; en second (431a17), il manifeste la ressemblance.

Les phantasmes, commence-t-il, se rapportent à la partie intellectuelle de l'âme comme les sensibles au sens. Aussi, comme le sens est mû par les sensibles, de même l'intelligence l'est par les phantasmes. En outre, comme, lorsque le sens saisit une chose comme plaisante ou triste, il la poursuit ou la fuit, de même aussi lorsque l'intelligence saisit une chose en affirmant ou niant qu'elle soit un bien ou un mal, elle la fuit ou la poursuit.

#771. — La manière même de parler d'Aristote laisse attendre deux différences entre l'intelligence et le sens, parce que dans le sens il y avait trois éléments. En effet, partant de la saisie du bien ou du mal, il ne s'ensuivait pas immédiatement désir ou fuite, comme ici pour l'intelligence ; il s'ensuivait plutôt plaisir ou tristesse, et à partir de là ensuite désir et fuite. La raison en est que, comme le sens ne saisit pas le bien universel, de même l'appétit de la partie sensitive n'est pas mû par un bien ou un mal universel, mais par un bien déterminé, plaisant au sens, et par un mal

---

<sup>421</sup> *Speculationi*.

<sup>422</sup> Léonine: *aut.* Marietti: *et.*

<sup>423</sup> Léonine: *formare.* Marietti: *facere.*

<sup>424</sup> Léonine: *vel.* Marietti: *et.*

<sup>425</sup> Léonine: *intellectus habet se.* Marietti: *habet se.*

déterminé qui attriste le sens. Dans la partie intellectuelle, par contre, il y a saisie du bien et du mal universel ; aussi, l'appétit de la partie intellectuelle est mû dès que le bien ou le mal est saisi.

#772. — La seconde différence est que, de l'intelligence, il dit simplement qu'elle affirme ou nie, tandis que, du sens, qu'il affirme ou nie de quelque manière. La raison en appert de ce qui a été dit. Partant de ce qu'il avait dit, il conclut ensuite que si les phantasmes se rapportent à l'âme intellectuelle comme le sensible se rapporte au sens, étant donné que le sens ne peut sentir sans sensible, de même l'âme ne peut concevoir sans phantasme.

#773. — Ensuite (431a17), il manifeste la ressemblance présentée. En premier, quant à ce qu'il a dit, que les phantasmes tiennent lieu des sensibles pour l'âme intellectuelle ; en second (431b2), quant à ce qu'il a dit, que lorsqu'elle affirme ou nie le bien ou le mal, elle le fuit ou le poursuit.

L'air, commence-t-il, affecté par la couleur, qualifie la pupille, c'est-à-dire la rend de telle qualité, en imprimant en elle l'espèce de la couleur. Et elle, à savoir, la pupille ainsi affectée, affecte l'autre, à savoir, le sens commun. Pareillement, l'ouïe affectée par l'air affecte le sens commun. Et bien que les sens extérieurs soient plusieurs, cependant le terme auquel aboutissent les affections de ces sens est unique, car il est comme un milieu entre tous les sens, comme un centre auquel se terminent toutes les lignes aboutissant à un milieu.

#774. — Quoique unique quant à son sujet, ce milieu de tous les sens a toutefois un être multiple ; c'est-à-dire, sa définition se diversifie suivant qu'on le rapporte à des sens différents. Il est ce par quoi l'âme discerne en quoi diffèrent le doux et le chaud, et dont on a parlé plus haut (#609-610), quand on en parlait en lui-même. Maintenant, on doit en parler aussi en rapport à l'intelligence, parce qu'il est quelque chose d'unique en regard de tous les sensibles, comme l'intelligence est le terme<sup>426</sup> de tous les phantasmes. Et de même que, de ce côté, il y avait plusieurs objets jugés par une seule faculté, de même aussi, du côté de l'intelligence, les objets ont quelque chose de proportionnel<sup>427</sup> : l'intelligence, c'est-à-dire, correspond proportionnellement à un pouvoir unique de juger les sensibles. En somme, il y a une ressemblance quant au nombre des pouvoirs de juger : en tant que ce terme, dis-je, qui est l'intelligence, est un être unique, elle se rapporte<sup>428</sup> aux deux entre lesquels elle discerne comme ceux-là se rapportaient entre eux, c'est-à-dire comme il y avait un sens commun unique pour des sensibles différents entre lesquels il discernait.

#775. — Et il n'y a pas de différence si nous prenons, par exemple, ou bien des choses non-homogènes, c'est-à-dire des sensibles différents qui ne soient pas d'un genre unique, comme le blanc, qui est dans le genre de la couleur, et le doux, qui est dans le genre de la saveur, entre lesquels le sens commun discerne, ou bien si nous prenons des contraires, comme le blanc et le noir, qui sont d'un seul genre, parce qu'entre les deux c'est aussi le sens commun qui discerne.

#776. — Prenons donc A, à la place du blanc, et B, à la place du noir, de façon que A, le blanc, se rapporte à B, le noir, de la façon dont G<sup>429</sup> se rapporte à D, c'est-à-dire comme le phantasme du blanc au phantasme<sup>430</sup> du noir. Par suite aussi, selon la proportion renversée<sup>431</sup>, A se rapporte à G comme B à D, c'est-à-dire le blanc au phantasme du blanc comme le noir au phantasme du noir. De même encore, l'intelligence se rapporte à G et D, à savoir, aux phantasmes<sup>432</sup> du blanc et du noir, comme le sens se rapporte à A et B, c'est-à-dire au blanc et au noir. Si donc G et D, c'est-à-dire les phantasmes du blanc et du noir, existent en une seule, c'est-à-dire sont jugés par une intelligence, ils entretiendront le même rapport que A et B, c'est-à-dire, le blanc et le noir, qui

<sup>426</sup>Léonine: *sicut inquam terminus*. Marietti: *sicut intellectus est terminus*.

<sup>427</sup>Léonine: *in quodam proportionali*. Marietti: *in quodam modo proportionabili*.

<sup>428</sup>Léonine: *inquantum iste, inquam, terminus, qui est intellectus ens unum se habet*. Marietti: *inquantum intellectus se habet*.

<sup>429</sup>Léonine: *G*. Marietti: *C*.

<sup>430</sup>Léonine: *phantasma*. Marietti: *phantasiam*.

<sup>431</sup>Léonine: *secundum permutatam proportionem*. Marietti: *secundum permutationem proportionum*.

<sup>432</sup>Léonine: *phantasmata*. Marietti: *phantasma*.

étaient jugés<sup>433</sup> par un sens. De sorte que comme le sens, en jugeant des deux, était unique en son sujet, mais différait en sa définition, de même en sera-t-il aussi de l'intelligence. Et la même raison vaut si nous ne prenons pas des objets homogènes, comme si, par exemple, A était le doux et B le blanc.

#777. — Ensuite (431b32), il manifeste ce qu'il a dit plus haut (#767) que lorsque l'intelligence affirme ou nie que c'est bon ou que c'est mauvais, elle fuit ou poursuit. Pour ce faire, il conclut, de ce qui précède, que la partie intellectuelle de l'âme conçoit les espèces une fois abstraites des phantasmes<sup>434</sup>. Aussi, de même que, pour l'intelligence, une chose est établie comme à imiter<sup>435</sup> ou à fuir en eux, c'est-à-dire dans les sensibles, en leur présence, de la même manière encore elle est mue<sup>436</sup> à l'imiter ou<sup>437</sup> à la fuir, lorsqu'elle se présente<sup>438</sup> dans les phantasmes, en dehors du sens, c'est-à-dire lorsque les phantasmes sont représentés en l'absence des sensibles.

#778. — Il présente un exemple de l'un et de l'autre cas. En premier, quand elle est mue en la présence des sensibles : par exemple, quand on sent une chose qu'on doit fuir, c'est-à-dire une chose épeurante, comme un cliquetis, ou lorsqu'on voit qu'il y a un feu allumé dans la ville : en voyant ce feu bouger, on sait «par son aspect commun», c'est-à-dire par une puissance commune de juger, ou «par son aspect commun», c'est-à-dire par ce qui a l'habitude d'arriver communément, on sait, dis-je, qu'il y a bataille, ou qu'un combat fait rage, et ainsi l'intelligence meut parfois à fuir ou à imiter le sensible présent. Parfois, par ailleurs, à partir de phantasmes, ou de concepts<sup>439</sup> qu'on a dans l'âme, on raisonne et délibère d'événements futurs en rapport à<sup>440</sup> des événements présents comme si on les voyait en acte. Et lorsqu'on juge qu'une chose est joyeuse ou triste, on la fuit ou l'imite, comme lorsqu'on était mû par un sensible présent.

#779. — Ensuite (431b10), il compare la connaissance de l'intelligence pratique et spéculative. «Le vrai et le faux», dit-il, c'est-à-dire la connaissance vraie et fautive de l'intelligence «en action», c'est-à-dire selon qu'elle appartient à l'intelligence pratique, «et sans action», c'est-à-dire selon qu'elle appartient à l'intelligence spéculative, est dans le même genre, que ce genre soit bon ou mauvais. Cela, on peut le comprendre de deux manières. D'une manière, de sorte que la chose conçue, ou pratiquement ou spéculativement, parfois est bonne, parfois est mauvaise. Et le genre de la chose ne se trouve pas diversifié pour cela, qu'on regarde de manière spéculative ou pratique. D'une autre manière, on peut comprendre que la connaissance vraie est un bien de l'intelligence ou spéculative ou pratique. Et que la connaissance fautive est un mal de l'intelligence, tant spéculative que pratique.

#780. — Il n'entend donc pas comparer le vrai et le faux au bien et au mal quant à la convenance du genre, mais le vrai et le faux qui est dans l'action au vrai et au faux qui est sans action. Cela appert de la différence qu'il donne ensuite, disant qu'il y a différence entre ce qui est dans l'action et ce qui va sans action, «en ce qui est absolument et d'une certaine manière». En effet, l'intelligence spéculative considère que quelque chose est vrai ou faux universellement, ce qui est considérer absolument, tandis que l'intelligence pratique le fait en appliquant à un particulier opérable, parce que l'action s'exécute dans les situations particulières.

#781. — Ensuite (431b12), comme le Philosophe a dit que jamais l'âme ne conçoit sans phantasme, et que par ailleurs les phantasmes sont reçus par le sens, il veut montrer que notre intelligence conçoit ce qui est séparé des sensibles<sup>441</sup>. À ce propos, il développe deux points : en premier, il

<sup>433</sup>Léonine: *iudicabantur*. Marietti: *iudicantur*.

<sup>434</sup>Léonine: *intelligit species in phantasmatis*. Marietti: *intelligit species a phantasmatis abstractas*.

<sup>435</sup>Boèce traduit διωκτόν, à *poursuivre*, par *imitabilis*.

<sup>436</sup>Léonine: *ita et movetur*. Marietti: *ita et modo*.

<sup>437</sup>Léonine: *et*. Marietti: *vel*.

<sup>438</sup>Léonine: *fuerint*. Marietti: *fiunt*.

<sup>439</sup>Léonine: *intellectibus*. Marietti: *intelligibilibus*.

<sup>440</sup>Léonine: *ad*. Marietti: *aut*.

<sup>441</sup>Léonine: *a sensibilibus*. Marietti: *a sensibus*.

montre comment elle conçoit les êtres mathématiques, qui sont abstraits de la matière sensible ; en second (431b17), il s'enquiert si elle conçoit ce qui est séparé en son être de la matière. Sur le premier point, on doit tenir compte que, pour les choses qui sont unies dans la réalité, il est possible de concevoir l'une sans l'autre, et avec vérité, tant que l'une d'elles n'est pas dans la définition de l'autre. En effet, si Socrate est musicien et blanc, nous pouvons concevoir la blancheur en ne concevant rien de la musique. Cependant, je ne peux pas concevoir l'homme en ne concevant rien de l'animal, parce que l'animal est dans la définition de l'homme. Ainsi donc, séparer quant à l'intelligence ce qui est uni dans la réalité de la manière qu'on vient de dire n'implique pas de fausseté.

#782. — Si, par ailleurs, l'intelligence concevait que ce qui est uni est séparé<sup>442</sup>, ce serait une intelligence fautive. Par exemple, si dans l'exemple qui précède, on disait que le musicien n'est pas blanc. Par ailleurs, l'intelligence abstrait ce qui est dans les sensibles, non pas toutefois en concevant qu'il est séparé, mais en le concevant séparément, c'est-à-dire<sup>443</sup> à part. C'est ce qu'il veut dire, quand il dit que l'intelligence conçoit ce qui se dit par abstraction, à savoir, les mathématiques, de cette manière, comme, lorsqu'elle conçoit le camus selon qu'il est camus, elle ne conçoit pas le camus séparément, c'est-à-dire à part, de la matière sensible, parce que la matière sensible, à savoir le nez, entre dans la définition du camus.

#783. — Mais si l'intelligence conçoit en acte une chose en tant qu'elle est courbe, elle la conçoit sans la chair dans laquelle elle existe ainsi courbe<sup>444</sup> ; non pas de sorte qu'elle conçoit que la courbe existe sans chair, mais de sorte qu'elle conçoit la courbe sans concevoir la chair. La raison en est que la chair n'entre pas dans la définition de la courbe. Et ainsi l'intelligence conçoit tous les êtres mathématiques séparément, comme s'ils étaient séparés, quoiqu'ils ne soient pas séparés en réalité<sup>445</sup>.

#784. — Mais ce n'est pas ainsi qu'elle conçoit les êtres naturels, parce que dans la définition des êtres naturels se met de la matière sensible, alors que ce n'est pas le cas dans la définition des êtres mathématiques. Cependant, pour les êtres naturels, l'intelligence abstrait l'universel du particulier d'une manière semblable, en tant qu'elle conçoit la nature de l'espèce sans les principes individuels, qui n'entrent pas dans la définition de l'espèce. De plus, l'intelligence en acte est tout à fait la chose conçue, parce que, dans la mesure où les choses ont ou n'ont pas de matière dans leur définition, ainsi sont-elles perçues par l'intelligence. Mais parce que Platon n'a pas aperçu ce mode d'abstraction, il a été forcé de poser des êtres mathématiques et des espèces séparées, en lieu de quoi Aristote a posé l'intellect agent pour réaliser l'abstraction dont on vient de parler.

#785. — Ensuite (431b17), il soulève la question de ce qui est séparé de la matière en son être. Par après, dit-il, on devra examiner s'il se peut que notre intelligence, sans être séparée de la grandeur, c'est-à-dire du corps, conçoive l'un des êtres séparés, c'est-à-dire quelque substance séparée. Il n'a pu traiter de cette question ici, en effet, parce qu'il n'était pas encore manifeste qu'il existe des substances séparées, ni lesquelles ou de quelle nature elles seraient. Aussi, cette question appartient-elle au métaphysicien. On ne la trouve toutefois pas résolue par Aristote, parce que le complément de cette science ne nous est pas parvenu, soit que le livre n'ait pas été entièrement transmis, soit peut-être que surpris<sup>446</sup> par la mort il ne l'ait pas complété.

#786. — On doit cependant tenir compte qu'il dit ici que l'intelligence n'est pas séparée du corps en tant qu'elle est une puissance de l'âme, qui est l'acte du corps. Plus haut (#688; 699), par contre, il a dit qu'elle est séparée du corps, parce qu'elle ne possède pas un organe assigné à son opération.

---

<sup>442</sup>Léonine: *si autem intellectus separet intelligens ea quae sunt coniunctaesse separata, esset falsus*. Marietti: *si autem intellectus intelligat ea quae sunt coniuncta, esse separata, esset intellectus falsus*.

<sup>443</sup>Léonine: *et*. Marietti: *vel*.

<sup>444</sup>Léonine: *sine carne intellexit in qua est curvum*. Marietti: *sine carne intelligit in quantum est curvum*.

<sup>445</sup>Léonine: *secundum esse*. Marietti: *secundum rem*.

<sup>446</sup>*Praeoccupatus* !

## Chapitre 8 (431b20-432a14)

431b20 Et maintenant pour récapituler ce qu'on a dit sur l'âme, redisons qu'en quelque sorte, l'âme s'identifie à tous les êtres. Car les êtres sont ou sensibles ou intelligibles, et la science s'identifie en quelque sorte à ses objets comme la sensation aux objets sensibles. Maintenant, de quelle manière?, c'est ce qu'il faut chercher. Or donc, la science et la sensation se divisent en leurs objets<sup>447</sup>, mais, en puissance, elles se divisent en leurs objets en puissance, et, finalisées, en leurs objets finalisés. Or les parties sensitive et scientifique de l'âme sont en puissance leurs objets, l'intelligible et le sensible.

431b28 C'est-à-dire, nécessairement, ou bien eux-mêmes ou bien leurs formes. Eux-mêmes, ce n'est certes pas le cas, car ce n'est pas la pierre qui est dans l'âme, mais sa forme. Aussi en est-il de l'âme comme de la main, car la main est instrument d'instruments, l'intelligence forme de formes, et le sens forme de sensibles<sup>448</sup>.

432a3 Mais puisque, à ce qu'il semble<sup>449</sup>, rien n'existe séparément des grandeurs sensibles, c'est dans les formes sensibles que les intelligibles existent, tant ceux qu'on appelle des «abstractions» que tous les habitus et affections des sensibles. Voilà pourquoi, sans sentir, on n'apprendrait ni ne porterait attention à rien. Et quand on pense, nécessairement on pense en même temps un phantasme, car les phantasmes sont pour l'intelligence comme les sensibles pour le sens, mais sans matière.

432a10 L'imagination est pourtant différente de l'affirmation et de la négation, car cette composition des conceptions implique le vrai ou le faux.

432a12 Mais alors, les premières conceptions, quelle différence fera qu'elles ne soient pas des phantasmes? N'est-ce pas que les autres<sup>450</sup> ne sont pas des phantasmes, bien qu'ils n'aillent jamais sans phantasmes ?

## Leçon 13

#787. — Le Philosophe vient de traiter du sens et de l'intelligence. Maintenant, à l'aide de ce qui a été traité<sup>451</sup> sur l'un et sur l'autre, il montre ce qu'on doit penser de la nature de l'âme. Cela se divise en deux parties : dans la première, il montre que la nature de l'âme est d'une certaine manière comme les anciens croyaient et d'une certaine manière autrement ; dans la seconde (432a3), il montre la dépendance de l'intelligence au sens. Sur le premier point, il en développe deux autres : en premier, il montre que l'âme est d'une certaine manière toutes choses, comme les anciens le disaient ; en second (431b28), il montre<sup>452</sup> qu'elle est toutes choses autrement qu'ils ne le disaient.

<sup>447</sup> Εἰς τὰ πρόγματα.

<sup>448</sup> «La main est potentiellement plusieurs instruments dans le sens où elle peut avoir plusieurs usages (couper, frapper), non dans le sens où elle peut devenir plusieurs instruments (une scie, un marteau). De la même façon, l'âme est potentiellement tout ce qui est connaissable, dans le sens où elle peut recevoir toutes les formes (intelligibles et sensibles), non dans le sens où elle peut devenir tout ce qui est (à la fois sensible et intelligible).» (Bodéüs) — Mieux, il me semble: la main est tous les instruments parce qu'elle peut prendre chacun; de même, l'intelligence est toutes les natures et le sens tous les sensibles parce qu'ils peuvent prendre la forme de chacun.

<sup>449</sup> «Opinion que partage Aristote (et qui l'oppose aux partisans des Idées), mais sous réserve : elle ne vaut que pour l'analyse du naturaliste et du mathématicien, qui considère les formes *des* grandeurs.» (Bodéüs)

<sup>450</sup> Les autres conceptions, celles qui en sont composées, ne sont pas des phantasmes, leurs parties ne peuvent donc pas en être non plus.

<sup>451</sup> Léonine: *determinata*. Marietti: *dicta*.

<sup>452</sup> Léonine: *ostendit*. Marietti: *dicit*.

L'âme, commence-t-il, est d'une certaine manière toutes choses. Il récapitule ainsi ce qui a été dit sur l'âme, de façon à montrer son propos. En effet, tout ce qui est sensible ou intelligible ; or l'âme est d'une certaine manière à la fois les sensibles et les intelligibles<sup>453</sup>, puisqu'il y a dans l'âme le sens et l'intelligence, ou la science, et que le sens est d'une certaine manière les sensibles mêmes, et l'intelligence les intelligibles, ou la science les objets susceptibles de science.

#788. — Il faut chercher de quelle manière il en va ainsi. En effet, le sens et la science se divisent «en leurs objets», c'est-à-dire se divisent en acte et puissance comme leurs objets, de sorte toutefois que la science et le sens en puissance aux sensibles et aux objets de science se rapportent aux objets de science et aux sensibles en puissance, tandis que la science et le sens qui sont en acte sont ordonnés aux sensibles et aux objets de science en acte. Mais de manière différente. En effet, le sens en acte et la science ou l'intelligence en acte sont des objets de science et des sensibles en acte aussi<sup>454</sup>. Mais la puissance sensitive de l'âme<sup>455</sup>, et sa capacité de science, c'est-à-dire la puissance intellectuelle, ne sont pas le sensible ou l'objet de science comme tels, mais sont en puissance à le devenir. Certes, respectivement, la puissance sensitive est en puissance le sensible, et la capacité de science est en puissance l'objet de science. Il reste donc que, de quelque manière, l'âme est toutes choses.

#789. — Ensuite (431b28), il montre qu'elle est toutes choses d'une autre manière que ne le soutenaient les anciens. Si l'âme, dit-il, est toutes choses, il est nécessaire qu'elle soit ou les objets de science et les sensibles en eux-mêmes, comme Empédocle soutenait que nous connaissons la terre par de la terre et l'eau par de l'eau, et ainsi du reste, ou bien qu'elle soit les espèces de ces choses. Or l'âme n'est pas les choses elles-mêmes, comme ceux-là le soutenaient, car il n'y a pas dans l'âme la pierre, mais l'espèce de la pierre. Et de cette manière on dit que l'intelligence en acte est l'intelligence en acte comme telle, dans la mesure où l'espèce de l'intelligence, c'est l'espèce de l'intelligence en acte.

#790. — Par là il appert que l'âme s'assimile à la main. La main, en effet, est l'instrument des instruments, parce que les mains ont été données à l'homme au lieu de tous les instruments qui ont été donnés aux autres animaux pour leur défense, ou pour l'attaque, ou pour leur abri. En effet, toutes ces choses l'homme se les fabrique à la main. Et pareillement, l'âme a été donnée à l'homme au lieu de toutes les formes, de sorte que l'homme soit d'une certaine manière tout être, en tant que par son âme il est d'une certaine manière toutes choses, pour autant que son âme reçoit toutes les formes. En effet, l'intelligence est une forme<sup>456</sup> qui revêt toutes les formes intelligibles, et le sens est une forme<sup>457</sup> qui revêt toutes les formes sensibles.

#791. — Ensuite (432a3), étant donné qu'il a dit que l'intelligence est d'une certaine manière l'intelligible comme le sens est le sensible, on pourrait croire que l'intelligence ne dépend pas du sens. Et cela serait de fait vrai, si par soi les objets intelligibles à notre intelligence étaient séparés des sensibles, comme les Platoniciens le soutenaient. C'est pourquoi il montre ici que l'intelligence a besoin du sens. Et ensuite (432a10), que l'intelligence diffère de l'imagination, qui dépend aussi du sens.

Aucune chose intelligée par nous, commence-t-il, n'est en dehors des grandeurs sensibles comme si elle en était séparée dans l'être, à la manière dont les sensibles, manifestement, existent séparément les uns des autres. Quant à leur existence, par conséquent, les objets intelligibles à notre intelligence sont nécessairement dans les espèces sensibles, tant ceux qui se disent par abstraction, à savoir, les objets mathématiques, que les objets naturels, lesquels sont de fait les dispositions stables et les affections des choses sensibles. À cause de cela, sans le sens on ne peut apprendre du neuf, dans l'acquisition de la science, ni intelliger par l'usage de la science déjà possédée. Il faut

<sup>453</sup> Léonine: *et sensibilia et intelligibilia*. Marietti: *omnia sensibilia et intelligibilia*.

<sup>454</sup> Léonine: *scibilia et sensibilia etiam in actu*. Marietti: *scibilia et sensibilia in actu*.

<sup>455</sup> Léonine: *potentia animae sensitiva*. Marietti: *potentia animae sensitivae*.

<sup>456</sup> Léonine: *forma*. Marietti: *potentia*.

<sup>457</sup> Léonine: *forma*. Marietti: *potentia*.



au contraire, lorsqu'on spéculé en acte, qu'en même temps on se forme un phantasme. En effet<sup>458</sup>, les phantasmes sont les similitudes des choses sensibles.

#792. — Mais il y a cette différence entre eux qu'ils sont en dehors de la matière. En effet, le sens est réceptif des espèces sans leur matière, comme on l'a dit plus haut (#284; 551). L'imagination, quant à elle, est un mouvement issu du sens en acte<sup>459</sup>. De là appert faux ce qu'Avicenne soutient, que l'intelligence n'a pas besoin du sens une fois la science acquise. Manifestement, en effet, même après avoir acquis l'habitus de science, il reste nécessaire, pour spéculer avec, d'user du phantasme. C'est pour cela que, par une lésion de l'organe, l'usage de la science déjà acquise se trouve empêché.

#793. — Ensuite (432a10), il montre la différence entre l'imagination et l'intelligence. En premier, quant à l'opération de l'intelligence<sup>460</sup> qui réside dans la composition et la division. L'imagination, dit-il, est différente de l'affirmation et<sup>461</sup> de la négation de l'intelligence, parce que dans la composition de l'intelligence<sup>462</sup> il y a déjà du vrai et du faux, et qu'il n'y en a pas dans l'imagination. En effet, connaître le vrai et le faux appartient à la seule intelligence.

#794. — En second (432a12), il enquête en quoi diffèrent les premières intelligences, c'est-à-dire les intelligences des indivisibles, pour ne pas être<sup>463</sup> des phantasmes. Elles ne vont pas sans phantasmes, répond-il, mais cependant elles ne sont pas des phantasmes, parce que les phantasmes sont des similitudes des objets particuliers, tandis que les conceptions formées par l'intelligence sont des universels abstraits des conditions individuantes. Aussi les phantasmes sont-ils indivisibles en puissance, mais non en acte.

## Chapitre 9 (432a15-433a8)

432a15 Ainsi donc l'âme, celle des animaux, se définit d'après deux puissances: celle de juger, fonction de conception et de sensation, et celle de mouvoir selon le mouvement local. Pour le sens et l'intelligence, voilà de quoi on a traité jusqu'ici. Pour la capacité de mouvoir, on doit examiner ce qu'elle peut bien être pour l'âme : en est-ce une partie unique, séparable en grandeur ou en notion, ou est-ce toute l'âme ? Et si c'en est une partie, en est-ce une spéciale, en dehors de celles qu'on a coutume d'énumérer et que nous avons nommées, ou est-ce l'une d'elles ?

432a22 Mais il y a tout de suite difficulté à savoir de quelle manière on doit parler de parties de l'âme et combien il y en a. D'une certaine façon, en effet, elles paraissent infinies, et ne se réduisent pas, selon les distinctions des uns, aux parties raisonnante, irascible et concupiscible, ou, selon d'autres, à la partie dotée de raison et à la partie irrationnelle.

432a26 En effet, au regard des différences avec lesquelles on distingue ces parties-là, d'autres parties paraissent présenter entre elles plus de distance encore qu'elles : celles que nous avons déjà énumérées, à savoir, la partie nutritive, qui se trouve chez les plantes et chez tous les animaux, et la partie sensitive, que l'on ne saurait facilement placer ni comme irrationnelle ni comme dotée de raison.

432a31 En outre, la partie imaginative, qui diffère de toutes les autres en son être, il y aurait grande difficulté à préciser à laquelle de ces parties elle s'assimile et de laquelle elle se distingue, si on les suppose comme des parties séparées de l'âme.

432a3 En plus d'elles, la partie appétitive paraît bien être différente de toutes les autres à la fois en définition et en puissance. Il serait pourtant absurde de la séparer des autres, car dans la partie

<sup>458</sup> Léonine: *autem*. Marietti: *enim*.

<sup>459</sup> Léonine: *motus a sensu secundum actum*. Marietti: *motus factus a sensu secundum actum*.

<sup>460</sup> Léonine: *quantum ad operationem intellectus*. Marietti: *quantum ad operationem communem intellectus*.

<sup>461</sup> Léonine: *et*. Marietti: *vel*.

<sup>462</sup> Léonine: *intellectuum*. Marietti: *intelligibilium*.

<sup>463</sup> Léonine: *quod non sint*. Marietti: *cum non sint*.

rationnelle on rencontre le vouloir et, dans la partie irrationnelle, le désir et la colère. Si donc l'âme a trois parties, en chacune on retrouvera l'appétit.

432b7 Certes, en outre, ce sur quoi porte notre discours actuel : qu'est-ce qui meut l'animal localement ? Car le mouvement de croissance et de décroissance, présent chez tous, c'est, semble-t-il bien, la partie générative et nutritive, aussi présente chez tous, qui le provoque. Quant à l'inspiration et à l'expiration, au sommeil et à la veille, on devra en faire l'examen plus tard. Car ces problèmes comportent aussi beaucoup de difficulté.

432b13 Concernant le mouvement local, on doit examiner qu'est-ce qui meut l'animal du mouvement de locomotion. Que ce n'est certes pas la puissance nutritive, c'est évident: toujours, en effet, c'est en vue d'une fin que ce mouvement s'accomplit, et il se fait soit avec imagination soit avec appétit. Car, sans désir ni fuite, rien ne se meut, sinon par violence.

432b17 En outre, même les plantes, alors, seraient aptes à se déplacer et posséderaient une partie comme organe en vue de ce mouvement.

432b19 Pareillement, ce n'est assurément pas non plus la puissance sensitive. Car il y a beaucoup d'animaux dotés de sensation et qui demeurent fixes et immobiles jusqu'à la fin. Or si la nature ne fait rien en vain ni ne néglige rien de ce qui est nécessaire, sauf chez ceux qui sont mutilés et imparfaits, et si ces animaux fixes sont parfaits et non mutilés — ils en donnent le signe dans le fait qu'ils se reproduisent et ont maturité et déclin —, ils auraient aussi les organes de la locomotion, [s'ils en avaient la capacité].

432b26 Mais ce n'est pas davantage la capacité de concevoir, qu'on appelle aussi intelligence, qui meut. En effet, l'intelligence spéculative ne regarde à rien qui soit à faire, ni ne parle de rien qui soit à fuir ou à poursuivre. Pourtant, le mouvement consiste toujours à fuir ou poursuivre quelque chose. Mais même quand elle regarde pareil objet, elle ne commande pas alors assurément de le fuir ou de le poursuivre. Par exemple, elle conçoit souvent quelque chose de terrible ou de plaisant, mais n'ordonne pas de le fuir ou de le poursuivre. Par contre, le cœur est ému, ou encore une autre partie, s'il s'agit de quelque chose de plaisant.

433a1 En outre, même quand l'intelligence ordonne et que la raison dit de fuir ou de poursuivre un objet, on ne se meut pas nécessairement, mais on agit éventuellement selon son désir, comme les incontinents. Et de manière générale, nous observons que celui qui possède la science médicale ne guérit pas toujours, comme si c'était autre chose le principe qu'on agisse selon la science, et non la science même.

433a6 Enfin, ce n'est pas non plus l'appétit qui est maître du mouvement. Les continents, en effet, quelque appétit et désir qu'ils éprouvent, ne font pas ce dont ils ont l'appétit, mais suivent leur intelligence.

## Leçon 14

#795. — Le Philosophe a traité des parties végétative, sensitive et intellectuelle de l'âme. Maintenant, en quatrième, il traite de la partie motrice de l'âme. Cela se divise en deux parties. Dans la première, il dit sur quoi porte son intention; dans la seconde (432a22), il l'exécute.

L'âme qui appartient aux animaux, commence-t-elle<sup>464</sup>, est définie, même par les philosophes anciens, d'après deux puissances, c'est-à-dire d'après le fait qu'elle possède une puissance à deux activités dont l'une est le discernement effectué par la connaissance — discernement qui est l'œuvre des parties intellectuelle et sensitive —, tandis que l'autre est le mouvement local. Tout ce dont nous avons traité dans les parties antérieures portait sur le sens et l'intelligence. Il nous faut maintenant observer l'autre partie, c'est-à-dire le principe moteur<sup>465</sup>: qu'est-il pour l'âme? Est-ce une partie de l'âme séparable des autres en grandeur, c'est-à-dire quant à son sujet, de sorte qu'elle aurait dans le corps un lieu distinct de celui des autres puissances, comme les Platoniciens le

<sup>464</sup>Léonine: *dicit ergo*. Marietti: *dicit ergo primo*.

<sup>465</sup>Léonine: *de principio movente*. Marietti: *de alia parte scilicet de principio movente*.

soutenaient, ou bien séparable des autres parties de l'âme seulement quant à sa définition? Ou encore<sup>466</sup> serait-ce non pas une partie de l'âme, mais toute l'âme? Puis, en admettant que ce soit une partie de l'âme, il reste à regarder si c'est une autre partie de l'âme que les autres<sup>467</sup>, extérieure à celles que l'on a coutume d'énumérer, et extérieure à celles que nous avons énumérées, ou si c'est l'une d'entre elles.

#796. — Ensuite (432a22), il poursuit son intention. En premier, par mode de discussion; en second (433a9), par mode de détermination. Dans la première partie, il développe deux points: en premier, il discute contre la distinction des puissances de l'âme; en second (432b13), il discute spécialement sur le principe moteur<sup>468</sup>, qui est une partie de l'âme. Sur le premier point, il en développe deux autres: en premier, il présente la division des puissances de l'âme telle que d'aucuns la soutenaient; en second (432a26), il discute contre elles.

Dès le début de cette recherche, commence-t-il, surgit cette difficulté: comment faut-il diviser les parties de l'âme, et combien y en a-t-il ? Car d'une certaine manière elles paraissent infinies, c'est-à-dire ne pas pouvoir être comprises sous un certain nombre. Et cela serait vrai, s'il était nécessaire d'attribuer des parties différentes de l'âme à chacune des opérations<sup>469</sup> et des mouvements qui sont issus de l'âme. De la sorte, il semble qu'il n'y aurait pas seulement ces parties que certains traitent, à savoir, la rationnelle, l'irascible et l'affective, c'est-à-dire l'appétit<sup>470</sup>. D'ailleurs, cette division ne comprend pas toutes les parties de l'âme, mais seulement les forces motrices chez l'homme.

#797. — Par contre, d'autres distinguent les forces de l'âme par celle qui est dotée de raison et l'irrationnelle. Cette division, cependant, bien qu'elle comprenne d'une certaine façon toutes les parties de l'âme, n'est toutefois pas une division appropriée des parties de l'âme en tant qu'elles sont des parties de l'âme, mais seulement, peut-être, selon qu'elles sont dans l'âme dotée de raison; aussi Aristote en fait-il usage, *Éthique* I, 13.

#798. — Ensuite (432a22), il soulève plusieurs objections contre les divisions qui précèdent. La première objection est la suivante : si ces différences avec lesquelles ces auteurs différencient les parties de l'âme suffisent à constituer une diversité entre elles, il y a d'autres parties qui entretiennent une plus grande différence entre elles que celles que l'on a dites, et dont on a parlé en ce livre même (#199-210). En effet, la partie végétative est dans les plantes et en tous les animaux, en fait en tous les vivants, et la partie sensitive est aussi en tous les animaux; et il est manifeste que la végétative et la sensitive diffèrent plus entre elles et de la rationnelle et de la concupiscible et de l'irascible que l'irascible diffère de la concupiscible. Pourtant, ces deux puissances ne sont pas comprises sous ces divisions.

#799. — Qu'elles ne sont pas comprises sous la première division est manifeste. Il appert, en effet, que ni la végétative ni la sensitive ne peuvent se dire rationnelles ou concupiscibles ou irascibles. Aussi, cela mis de côté, il prouve que celles-ci ne sont pas comprises sous la seconde division, disant qu'on ne peut pas facilement soutenir que la végétative ou que la sensitive soit irrationnelle ou soit dotée de raison.

#800. — Toutefois, qu'aucune d'entre elles ne possède la raison, c'est manifeste. Mais qu'aucune d'entre elles non plus ne soit irrationnelle, cela peut devenir manifeste comme suit: est irrationnel ou bien ce qui est contraire à la raison, ou bien ce qui est de nature à avoir la raison et ne l'a pas. Or ni l'un ni l'autre ne convient<sup>471</sup> aux parties nommées. Si, en effet, on voulait seulement dire la négation de la raison, on ne pourrait poser cela comme genre pour les puissances de l'âme. Aussi, il semble manifeste que les divisions qui précèdent sont inconvenantes pour les puissances de l'âme.

<sup>466</sup>Léonine: *aut.* Marietti: *an.*

<sup>467</sup>Léonine: *alia pars ab aliis animae.* Marietti: *alia pars animae.*

<sup>468</sup>Léonine: *principium motivum.* Marietti: *principium motus.*

<sup>469</sup>Léonine: *operationibus.* Marietti: *operibus.*

<sup>470</sup>*Appetitivam, idest concupiscibilem.*

<sup>471</sup>Léonine: *convenit.* Marietti: *contingit.*

#801. — Il présente ensuite une deuxième raison contre le même point (432a31). Cette partie de l'âme qu'est l'imagination, qui<sup>472</sup> diffère en définition de toutes les autres, présente beaucoup de difficulté quant à savoir avec laquelle des puissances nommées elle peut s'identifier ou se distinguer. Principalement si on soutient que les parties de l'âme sont séparées quant à leur sujet, comme certains le soutenaient.

#802. — Il présente ensuite une troisième raison (432a3). Même la puissance appétitive, dit-il, semble différer en définition et comme puissance de toutes les parties de l'âme. Et si, d'après la division qui précède, les parties de l'âme se distinguent quant à leur sujet en la rationnelle et l'irrationnelle, «une absurdité semblera s'ensuivre de la donner comme partie séparée» : on divisera l'appétit en trois<sup>473</sup> parties différentes quant à son sujet. Pourtant, il le faudra bien, si on dit que la rationnelle et l'irrationnelle sont des parties de l'âme distinctes quant à leur sujet. Car il y a de l'appétitif dans la partie rationnelle : la volonté, et de l'appétitif dans la partie irrationnelle : l'irascible et le concupiscible. Si donc on distingue les parties de l'âme en trois distinctes quant à leur sujet, à savoir, la rationnelle, l'irrationnelle et l'irascible, il s'ensuivra qu'en chacune d'elles il y aura de l'appétit. En effet, dans la rationnelle, il y a la volonté, comme on a dit; à l'irascible appartient aussi un appétit, et pareillement au concupiscible. Il y aura donc, d'après la division qui précède, trois appétits dans l'âme, distincts quant à leur sujet.

#803. — Par contre, on se demande pourquoi, dans l'appétit sensible, il y a deux puissances appétitives, à savoir, l'irascible et le concupiscible, tandis que dans l'appétit rationnel il n'y a qu'un seul appétit, à savoir, la volonté. Les puissances, doit-on répondre, se distinguent d'après les définitions de leurs objets. Or l'objet de la partie appétitive est le bien connu.

#804. — Or c'est de façon différente que l'intelligence et le sens saisissent le bien. En effet, l'intelligence saisit le bien d'après une notion universelle du bien, tandis que le sens le saisit sous une notion limitée. C'est pourquoi l'appétit qui suit la saisie de l'intelligence est unique, tandis que les appétits qui suivent la saisie du sens se distinguent selon une notion différente du bien saisi. En effet, certaine chose saisie par le sens a la nature d'un bien désirable en tant qu'elle est délectable quant au sens; c'est à ce bien qu'est ordonné l'appétit concupiscible. Par ailleurs, certaine chose a la nature d'un bien et d'une chose désirable en tant qu'elle tient son achèvement de choses délectables, comme ayant la faculté d'en user à volonté; à ce bien, c'est l'appétit irascible qui est ordonné, lequel est comme un défenseur de l'appétit concupiscible. De là vient que les animaux ne se fâchent ni ne se battent que pour des biens délectables, c'est-à-dire pour des nourritures et des relations sexuelles, comme il est dit, *Histoire des animaux*, VI, 18.

#805. — Pour cette raison, toutes les affections de l'appétit irascible commencent par des affections de l'appétit concupiscible et se terminent à elles. La colère, en effet, est une émotion issue de la tristesse et s'achève dans le plaisir. En effet, les gens fâchés ont du plaisir à punir. C'est pour cela que certains disent que l'objet de l'appétit irascible est le difficile.

#806. — Par contre, ce que d'autres disent, que l'appétit irascible est ordonné à la fuite du mal, ne se justifie d'aucune façon. En effet, c'est la même puissance qui porte sur les contraires; par exemple, la vue voit à la fois le blanc et le noir. Aussi, le bien et le mal ne peuvent pas relever d'une puissance appétitive différente. Pour cette raison, de même que l'amour du bien appartient à l'appétit concupiscible, de même aussi la haine du mal, comme le dit le Philosophe, *Éth. Nic.*, II, 5; de même, l'espoir du bien et la crainte du mal appartiennent à l'appétit irascible.

#807. — Il présente ensuite une quatrième raison (432b7). En outre, dit-il, ce sur quoi nous enquêtons maintenant, à savoir, ce qui meut l'animal localement, entraîne aussi une difficulté à l'encontre<sup>474</sup> des divisions qui précèdent, puisque cela ne semble pas contenu sous elles. Pour ce qui est du mouvement de croissance et de décroissance, qui est commun à tous les êtres vivants<sup>475</sup>,

---

<sup>472</sup>Léonine: *quae*. Marietti: *qua*.

<sup>473</sup>*Duas*. Lire *tres*.

<sup>474</sup>Léonine: *contra*. Marietti: *circa*.

<sup>475</sup>Léonine: *inferioribus*. Marietti: *viventibus*.

il est manifeste qu'il a un principe commun chez tous les vivants, à savoir<sup>476</sup>, la puissance générative et végétative. Il y a toutefois encore d'autres changements chez les animaux, comme la respiration et l'expiration, le sommeil et la veille, dont il y aura lieu de traiter plus tard ce qui les cause. Ils comportent en effet beaucoup de difficulté et pour cette raison exigent un traité spécial.

#808. — Ensuite (432b13), encore par attaques, il se met à la recherche du principe du mouvement local chez les animaux. En premier, il montre que ce n'est pas la puissance végétative ; en second (432b19), que ce n'est pas non plus la puissance sensitive ; en troisième (432b26), que ce n'est pas non plus la puissance intellectuelle ; en quatrième (433a6), que ce n'est pas non plus la puissance appétitive.

Il y a maintenant lieu de traiter, commence-t-il, de ce qui meut l'animal localement d'un mouvement progressif. Que cela n'est pas la puissance végétative, il le montre avec deux raisonnements, dont le premier va comme suit. Le mouvement local progressif a toujours lieu en vue d'un objet imaginé et désiré. En effet, l'animal ne se meut que pour autant qu'il désire ou fuit quelque chose, du moins si ce n'est pas par violence; or l'imagination et l'appétit n'appartiennent pas à la partie végétative; donc, la partie végétative n'est pas le principe du mouvement local progressif.

#809. — Il présente ensuite le second raisonnement (432b17), qui va comme suit. La partie végétative est aussi dans les plantes; si donc la partie végétative était principe de mouvement local progressif, il s'ensuivrait que les plantes se mouvraient elles-mêmes de ce mouvement et auraient des parties organiques convenant<sup>477</sup> à ce mouvement. Or cela appert être faux. Ce n'est donc pas la partie végétative qui est le principe du mouvement local progressif chez les animaux.

#810. — Ensuite (432b19), il montre que le sens non plus n'est pas le principe de pareil<sup>478</sup> mouvement, avec un raisonnement comme suit. Le sens appartient à tous les animaux<sup>479</sup>; si donc le sens était le principe du mouvement mentionné, il s'ensuivrait que tout animal se mouvrait de cette manière<sup>480</sup>. Or cela appert être faux, car il y a beaucoup de vivants dotés de sens<sup>481</sup> qui, pourtant, demeurent toujours au même lieu et sont immobiles «jusqu'à la fin», c'est-à-dire tant qu'ils vivent.

#811. — Toutefois, on pourrait dire<sup>482</sup> que ce n'est pas parce que le principe du mouvement leur manque, mais parce que les instruments qui habilitent au mouvement leur manquent. Aussi, pour exclure cela, il ajoute que la nature ne fait rien en vain ni ne laisse rien manquer des instruments nécessaires, sauf chez les animaux mutilés et imparfaits, comme le sont les animaux monstrueux; mais ces monstres se produisent<sup>483</sup> en dehors de l'intention de la nature, en raison de la corruption de quelque principe dans la semence. Par contre, les animaux immobiles sont parfaits dans leur espèce et ne sont pas mutilés comme des monstres. Un signe en est qu'ils engendrent semblable à eux et qu'ils ont croissance et décroissance due, ce qui n'est pas le cas pour les animaux mutilés. Donc, même chez des animaux de la sorte, la nature ne fait rien en vain ni ne laisse rien manquer des instruments nécessaires. Aussi s'ensuit-il que s'ils avaient le principe du mouvement, ils auraient les parties organiques qui habilitent au mouvement progressif. Autrement, le principe moteur serait superflu en eux et les instruments nécessaires pour l'exercice de leur puissance motrice leur feraient défaut. Par là, nous pouvons admettre qu'à quoi que ce soit qu'appartienne un principe de vie appartiennent aussi les organes qui conviennent à ce principe; et que les parties du corps sont en vue des parties de l'âme.

#812. — Ensuite (432b26), il montre que l'intelligence non plus n'est pas le principe moteur. La partie raisonnante, que l'on appelle intelligence, ne semble pas non plus être motrice. Par là, nous

<sup>476</sup>Léonine: *scilicet*. Marietti: *secundum*.

<sup>477</sup>Léonine: *congruas*. Marietti: *convenientes*.

<sup>478</sup>Léonine: *praedicti*. Marietti: *talis*.

<sup>479</sup>Léonine: *sensus inest omnibus animalibus*. Marietti: *sensus enim est omnibus animalibus*.

<sup>480</sup>Léonine: *hoc motu*. Marietti: *hoc modo*.

<sup>481</sup>Léonine: *multa sunt animalia habentia sensum*. Marietti: *multa sunt habentia sensum*.

<sup>482</sup>Léonine: *dicere*. Marietti: *credere*.

<sup>483</sup>Léonine: *quae quidem monstra accidunt*. Marietti: *quae quidem monstra animalibus accidunt*.

pouvons comprendre que la raison et l'intelligence ne sont pas des parties différentes de l'âme, et que c'est notre intelligence même<sup>484</sup> qu'on appelle raison, pour autant qu'elle a besoin d'une certaine recherche pour connaître la vérité intelligible.

#813. — Que l'intelligence ne soit pas principe moteur<sup>485</sup>, il le prouve en premier pour l'intelligence spéculative. Car l'intelligence spéculative regarde spéculativement ce qui n'est objet que de spéculation et aucunement faisable. Par exemple, quand elle regarde le fait que le triangle a trois angles égaux à deux angles droits, et d'autres objets de la sorte, il est manifeste que l'intelligence spéculative ne regarde pas quelque chose de faisable<sup>486</sup>, ni ne dit quoi que ce soit quant à fuir et rechercher quoi que ce soit. Elle ne peut donc pas mouvoir, car toujours le mouvement est le cas de quelque chose qui fuit ou recherche<sup>487</sup> une chose suivant son appétit.

#814. — Parfois, cependant, l'intelligence regarde quelque chose de faisable non pas pratiquement mais spéculativement, car elle le regarde universellement, et non selon qu'il est le principe d'un acte particulier. C'est de cela qu'il dit par la suite que l'intelligence, «même quand elle regarde»<sup>488</sup>, c'est-à-dire quand elle a regardé spéculativement, «une chose de la sorte», c'est-à-dire quelque chose de faisable, ne prescrit pas encore non plus de poursuivre ou de fuir. Par exemple, quand nous comprenons de bien des façons qu'une chose est terrible ou délectable. Pourtant, l'intelligence n'ordonne pas encore alors de craindre ou de désirer. Parfois, par contre, le cœur est mû à craindre sans le commandement de l'intelligence. Et si le délectable meut encore l'appétit<sup>489</sup>, ce sera une autre partie que le cœur qui sera mue.

#815. — Cela il le dit à cause de l'opinion de Platon, qui soutenait que les parties de l'âme étaient distinctes quant à leur sujet, de sorte que l'appétit irascible, à qui revient de craindre, serait dans le cœur, et l'appétit concupiscible serait dans une autre partie du corps, par exemple, dans le foie. Ainsi donc, il est manifeste que l'intelligence, en regardant spéculativement quelque chose de faisable, ne meut pas. Par où il appert que l'intelligence spéculative ne meut d'aucune façon<sup>490</sup>.

#816. — Ensuite (433a1), il prouve que l'intelligence pratique<sup>491</sup> ne meut pas non plus. Même quand l'intelligence pratique commande, ce qui arrive quand l'intelligence dit qu'une chose est à fuir ou à poursuivre, ce n'est pas à cause de cela qu'on est mû, mais on agit par la concupiscence. Par exemple, il en appert ainsi des incontinents, dont la raison est droite, mais qui ne demeurent pas dans<sup>492</sup> cette raison droite. Par là, il semble que l'intelligence ne meuve pas. Il prouve ensuite la même chose à partir des médecins, qui, tout en ayant la science médicale, ne sont pas guéris, parce qu'ils ne font pas en eux-mêmes ce que leur prescrit l'art<sup>493</sup>. Par là, il semble que d'agir d'après la science n'appartienne pas à la science pratique, mais à quelque chose d'autre.

#817. — Ensuite (433a6), il montre que la partie appétitive<sup>494</sup> n'est pas non plus maître de ce mouvement, puisque que nous voyons les continents être en appétit et désirer, mais ne pas faire ce dont ils ont l'appétit. Il en va à l'inverse dans les incontinents, comme il apparaît, *Éth. Nic.*, VII, 3. Il semble donc que pas même l'appétit ne meuve.

---

<sup>484</sup>Léonine: *ipse intellectus noster*. Marietti: *ipse intellectus*.

<sup>485</sup>Léonine: *movens*. Marietti: *motus*.

<sup>486</sup>Léonine: *actuale*. Marietti: *agibile*.

<sup>487</sup>Léonine: *persequentis*. Marietti: *prosequentis*.

<sup>488</sup>Léonine: *secundum quod fuerit speculatus*. Marietti: *c um fuerit speculatus*.

<sup>489</sup>Léonine: *appetitus*. Marietti: *appetitum*.

<sup>490</sup>Léonine: *nullo modo movet*. Marietti: *nullo modo movet aliquid*.

<sup>491</sup>Léonine: *practicus*. Marietti: *intellectus practicus*.

<sup>492</sup>Léonine: *inmanent*. Marietti: *inhaerent*.

<sup>493</sup>Léonine: *quod praecipit ars*. Marietti: *quod praecipit ars eis*.

<sup>494</sup>Léonine: *appetitiva*. Marietti: *appetita*.

*Chapitre 10* (433a9-b27)

433a9 À ce qu'il paraît, ces deux-là sont moteurs: l'appétit et l'intellect, si on range l'imagination comme une espèce d'intelligence. Car beaucoup qui s'écartent de la science suivent leurs imaginations, et chez les autres animaux il n'y a ni intelligence ni raisonnement, mais il y a imagination. Ces deux-là sont donc motrices localement: l'intelligence et l'appétit.

433a14 L'intelligence, ici, c'est celle qui raisonne en vue d'autre chose, c'est l'intelligence pratique. Elle se différencie de l'intelligence spéculative par sa fin. Tout appétit aussi est en vue d'autre chose, et c'est cet objet de l'appétit, le principe de l'intelligence pratique. Et son terme est le principe de l'action. C'est donc à juste raison que ces deux-là apparaissent comme moteurs : appétit et intelligence pratique. En effet, l'objet de l'appétit meut, et par lui l'intelligence meut aussi, puisque son principe est l'objet de l'appétit. L'imagination non plus, quand elle meut, ne meut pas sans l'appétit. C'est donc quelque chose d'un, le premier principe moteur, c'est l'objet de l'appétit. Car si deux principes, l'intelligence et l'appétit faisaient mouvoir, c'était en vertu d'une forme commune qu'ils le faisaient. Maintenant, l'intelligence, à ce qu'il paraît, ne meut pas sans l'appétit. Car la volonté est un appétit, et quand on se meut selon le raisonnement, c'est aussi selon la volonté qu'on se meut. Par contre, l'appétit peut mouvoir sans le raisonnement, car le désir est une espèce d'appétit.

433a26 De fait, toute intelligence est droite, tandis que l'appétit et l'imagination peuvent être droits ou non. Voilà pourquoi c'est toujours l'objet de l'appétit qui meut, mais il peut être le bien ou le bien apparent. Pas tout bien, encore, mais le bien à faire; or le bien à faire, c'est celui à propos duquel il peut en aller autrement. Que donc c'est pareille puissance de l'âme qui fait mouvoir, celle qu'on appelle l'appétit, c'est manifeste.

433b1 Par contre, ceux qui divisent les parties de l'âme, s'ils font leurs distinctions d'après les puissances de l'âme, il en surgit énormément : on aura les parties nutritive, sensitive, conceptuelle, délibérante, et encore appétitive, car ces parties diffèrent davantage entre elles que le concupiscible et l'irascible.

433b5 Les appétits se développent en se contrariant les uns les autres. C'est ce qui arrive quand raison et désirs se contrarient, mais cela se produit chez ceux qui ont sensation du temps. L'intelligence, en effet, c'est en considération de l'avenir qu'elle commande de résister, tandis que l'appétit ne regarde que le présent. Le plaisir du moment paraît plaisant absolument et bon absolument, du fait qu'on ne voit pas l'avenir.

433b10 Ainsi donc, ce qui fait mouvoir doit être spécifiquement un: c'est l'appétitif comme tel, mais le premier de tous, c'est l'objet de l'appétit, car c'est lui qui, du fait d'être conçu ou imaginé, meut sans être mû. Pourtant, numériquement, il y en a davantage qui meuvent.

433b13 Il y a trois éléments concernés : le premier est le moteur, le deuxième ce par quoi il meut, le troisième, ensuite, l'objet mû. Mais il y a deux moteurs, l'un immobile, l'autre moteur et mû. Celui qui est immobile, c'est le bien à faire<sup>495</sup>; celui qui est moteur et mû, c'est la capacité de désirer<sup>496</sup>, car celui qui désire est mû, en tant qu'il désire, et son désir<sup>497</sup> est une sorte de mouvement, ou un acte; l'objet mû, quant à lui, c'est l'animal ; enfin, ce par quoi meut l'appétit<sup>498</sup>, c'est bien sûr quelque chose de corporel. Aussi est-ce avec les fonctions communes au corps et à l'âme qu'il faut regarder à ces éléments.

433b21 Maintenant, pour nous en tenir comme à un résumé, le moteur qui agit avec des organes se situe là où principe et terme coïncident, comme la charnière : son côté convexe et son côté concave agissent l'un comme terme, l'autre comme principe. Aussi l'un est-il au repos et l'autre se meut-il, ils diffèrent en leur notion, mais sont inséparables en leur grandeur. Car tout se meut par poussée

495 Τὸ πρακτὸν ἀγαθόν.

496 Τὸ ὀρεκτικόν.

497 Ἡ ὄρεξις.

498 Ἡ ὄρεξις. Avec ce mot, Aristote désigne, homonymement, tantôt, comme ici, la faculté, qu'il a appelée plus haut τὸ ὀρεκτικόν, tantôt, comme la ligne précédente, l'acte ou le mouvement de cette faculté motrice.

et traction. Aussi faut-il, comme dans la roue, quelque chose qui soit fixe et où commence le mouvement.

### *Leçon 15*

#818. — Le Philosophe a procédé par attaques à la recherche de ce qu'est le principe du mouvement local chez les animaux. Il établit ici la vérité à ce propos. En premier, il montre universellement ce qu'est le principe du mouvement ; en second (433b27), comment ce principe se retrouve<sup>499</sup> de différentes façons en des animaux différents. Sur le premier point, il en développe deux autres: en premier, il montre ce qu'est le principe du mouvement chez les animaux; en second (433b10), il enseigne l'ordre suivant lequel ce mouvement s'accomplit, quant aux moteurs et aux mobiles. Sur le premier point, il en développe trois autres: en premier, il affirme qu'il y a deux principes du mouvement; en second (433a14), il les réduit à un seul; en troisième (433b5), il résout une objection présentée plus haut.

Une fois qu'on a regardé ce qui précède, commence-t-il, comme il est manifeste que la partie végétative n'est pas motrice, et pareillement le sens non plus, du fait que tous ceux en lesquels ils se trouvent ne se meuvent pas, comme il appert de ce qu'on a dit, il semble rester ces deux moteurs, à savoir, l'appétit et l'intelligence, de cette façon, toutefois, que, sous l'intelligence, on comprenne aussi l'imagination, qui a quelque chose de semblable à l'intelligence, en tant qu'elle meut en l'absence des sensibles, comme l'intelligence, parce que celle-ci aussi est principe de mouvement.

#819. — En effet, beaucoup de gens, en oubliant la science de l'intelligence, suivent dans leurs mouvements leur imagination. Par exemple, ceux qui n'agissent pas selon leur raison, mais se meuvent sous une impulsion à faire quelque chose. Chez les autres animaux, il est manifeste que ce n'est pas<sup>500</sup> l'intelligence ni la raison qui peut les mouvoir, mais seulement l'imagination. Chez les hommes, toutefois, c'est l'imagination et l'intelligence.<sup>501</sup> Ainsi donc, il est manifeste que l'un et l'autre meuvent, à savoir, l'intelligence, comprenant sous elle l'imagination, et l'appétit.

#820. — Ensuite (433a14), il réduit les moteurs précédents à un seul. À ce propos, il développe trois points: en premier, il montre son propos; en second (433a26), à partir de ce qui est montré, il assigne la cause de quelque accident en relation au mouvement des animaux; en troisième (433b1), il infirme la division des puissances que les anciens soutenaient.

L'intelligence qui meut, commence-t-il, est l'intelligence qui raisonne en vue de quelque chose et non seulement pour raisonner. Celle-ci, c'est l'intelligence pratique, qui diffère de la spéculative par sa fin. En effet, l'intelligence spéculative regarde la vérité non pour autre chose, mais pour elle-même<sup>502</sup> seulement, tandis que l'intelligence pratique regarde la vérité en vue de l'action.

#821. — Il est manifeste que tout appétit est en vue de quelque chose. En effet, il est stupide de dire qu'on désire pour désirer<sup>503</sup>. Car désirer est un mouvement qui tend vers autre chose. Cependant, ce dont il y a appétit, à savoir, l'objet désirable, est le principe de l'intelligence pratique. En effet, ce qui est en premier désirable est la fin par où commence la considération de l'intelligence pratique. En effet, quand nous voulons délibérer sur ce qu'il y a à faire en vue de quelque chose, nous supposons en premier la fin ; ensuite, nous procédons par ordre à la recherche des moyens<sup>504</sup> en vue de cette fin; et ainsi, allant toujours du postérieur à l'antérieur, jusqu'à ce qu'il convient en premier de faire. C'est ce qu'il veut dire, en ajoutant que le dernier objet de

<sup>499</sup>Léonine: *inveniatur*. Marietti: *reperitur*.

<sup>500</sup>Léonine: *non*. Marietti: *nunquam*.

<sup>501</sup>Léonine: *sed solum phantasia*. Marietti: *sed solum phantasia. In hominibus vero est phantasia et intellectus*.

<sup>502</sup>Léonine: *ipsam*. Marietti: *seipsum*.

<sup>503</sup>*Stultum enim est dicere, quod aliquis appetat propter appetere*.

<sup>504</sup>Léonine: *illa quae agenda sunt*. Marietti: *illa quae sunt*.



l'intelligence pratique<sup>505</sup> est le début de l'action, c'est-à-dire ce par quoi nous devons commencer l'action. Aussi est-ce avec raison qu'on a dit que ces deux-là sont moteurs, à savoir, l'appétit et l'intelligence pratique. Étant donné, en effet, que l'objet même de l'appétit, qui est le premier objet considéré par l'intelligence pratique, meut, pour cette raison on dit que l'intelligence pratique meut, à savoir, parce que son principe, qui est l'objet de l'appétit, meut.

#822. — Et ce qu'on dit de l'intelligence, on doit le comprendre aussi de l'imagination, car lorsque l'imagination meut, elle ne meut pas sans l'appétit. En effet, elle ne meut qu'en tant qu'elle représente l'objet désirable. C'est aussi le cas de l'intelligence.

#823. — Il apparaît donc ainsi qu'il n'y a qu'un seul moteur, à savoir, l'objet désirable. C'est lui, en effet, une fois désiré, qui meut, et il est le principe de l'intelligence, et voilà les deux que l'on disait moteurs.

#824. — Et cela est raisonnable, que l'on réduise ces deux moteurs à un seul, l'objet désirable. Car on soutient que ces deux-là, l'intelligence et l'appétit, sont moteurs en relation au même mouvement. Aussi, étant donné que, pour un effet, il n'y a qu'une cause propre, ces deux-là doivent mouvoir selon une espèce commune. Or on ne doit pas dire que l'appétit meut sous l'espèce de l'intelligence, mais plutôt inversement l'intelligence ou l'intelligible [sous l'espèce de l'appétit]<sup>506</sup>, car l'intelligence ne se trouve pas mouvoir sans l'appétit, parce que la volonté, selon laquelle l'intelligence meut, est un certain appétit.

#825. — La raison en est fournie, *Métaphysique*, VIII, 5. C'est que tant que la raison de la science pratique garde un rapport aux opposés, elle ne meut pas, tant qu'elle n'est pas fixée sur l'un par l'appétit. Par contre, l'appétit meut sans la raison, comme il appert chez ceux<sup>507</sup> qui sont mus par leur concupiscence. La concupiscence, en effet, est un appétit. Il donne exemple plutôt de la concupiscence que de la colère, car la colère a quelque chose de la raison, et pas la concupiscence, comme le Philosophe le prouve, *Éth. Nic.*, VII, 6. Et ainsi, il appert que les deux moteurs se réduisent à un seul<sup>508</sup>, qui est l'objet désirable.

#826. — Ensuite (433a26), il fournit à partir de ce qui précède la raison d'un accident concernant le mouvement ou l'action. Il montre pourquoi nous nous trompons dans nos actions et nos mouvements. «Toute intelligence est droite», dit-il, ce qu'on doit comprendre de l'intelligence des principes. En effet, nous ne nous trompons pas concernant les premiers principes dans les actions à poser ; par exemple, sur ce qu'il ne faut nuire à personne, qu'il ne faut pas agir injustement, et autres principes pareils. Comme nous ne nous trompons pas non plus concernant les premiers principes en matière spéculative. Puis, en ce qui vient après les principes, si nous atteignons une connaissance correcte, cela provient de la rectitude qui appartient aux premiers principes, tandis que si nous dévions<sup>509</sup> de la rectitude, cela vient de l'erreur qui arrive en raisonnant. Par contre, l'appétit et l'imagination, qui meuvent eux aussi, vont et avec rectitude et sans rectitude. Et c'est pourquoi, en nos actions, il se peut qu'on manque de rectitude, pour autant que nous manquions d'intelligence et de raison. Ainsi appert-il de ce qui précède que l'objet désirable meut toujours.

#827. — Cet objet désirable, toutefois, est ou vraiment bon, quand on persiste dans le jugement de l'intelligence droite, ou un bien apparent, quand on décline du jugement de l'intelligence droite, en raison de l'appétit ou de l'imagination. Par ailleurs, tout bien n'est pas désirable et moteur, mais seulement le bien à faire, qui est le bien appliqué à l'action. Et il se peut qu'il en aille autrement, comme tout ce qui est soumis à notre action. Aussi, le bien universel et nécessaire, pris dans son

<sup>505</sup>Léonine: *ultimum in consideratione intellectus practici*. Marietti: *ultimum de actione intellectus practici*.

<sup>506</sup>Léonine: *sed magis e converso intellectus vel intelligibilis [sub specie appetitus]*. Marietti: *sed magis e converso*.

<sup>507</sup>Léonine: *in his*. Marietti: *ex his*.

<sup>508</sup>Léonine: *duo moventia reducuntur ad unum*. Marietti: *moventia reducuntur in unum*.

<sup>509</sup>Léonine: *declinamus*. Marietti: *deviamus*.

universalité<sup>510</sup>, ne meut pas. Il est donc manifeste que la puissance de l'âme que l'on appelle appétit soit motrice.

#828. — Ensuite (433b1), il exclut ce que les anciens ont dit sur la distinction des parties motrices de l'âme<sup>511</sup>. Pour ceux qui divisent les parties de l'âme en rationnelle, irascible et concupiscible, dit-il, s'ils ont l'intention d'énumérer les puissances de l'âme distinctes les unes des autres, il y en a bien plus qu'ils n'en mettent: le végétatif, le sensitif, l'intellectif, le délibératif et l'appétitif. Par ailleurs, il distingue le délibératif de l'intellectif<sup>512</sup>, comme, en *Éth. Nic.*, VI, 3-4, on distingue la réflexion qui porte sur les contingents de la réflexion scientifique, qui porte sur les matières nécessaires, et pour la raison qui est touchée là. Or ces parties de l'âme diffèrent plus entre elles que le concupiscible et l'irascible, qui sont compris sous l'appétit sensible. Aussi y a-t-il plus de parties qu'ils n'en mettent.

#829. — Ensuite (433b5), il exclut une objection présentée plus haut (#817) pour montrer que l'appétit ne meut pas, du fait que les continents ne suivent pas leur appétit. Cependant, ce raisonnement se résout, car il y a en l'homme des appétits contraires dont les continents suivent l'un et répugnent à l'autre. C'est, dit-il donc, qu'il peut se produire des appétits contraires entre eux : cela se peut, quand la nature de la concupiscence est contrariée, et «cela se fait», c'est-à-dire se produit, «chez ceux qui ont le sens du temps», c'est-à-dire qui connaissent non seulement ce qui est dans le présent, mais connaissent aussi le passé et le futur, parce que l'intelligence ordonne parfois de se retirer d'un objet désirable en raison de sa connaissance du futur. Par exemple, lorsque quelqu'un de fiévreux, par le jugement de son intelligence, pense devoir s'abstenir de vin pour ne pas faire monter la fièvre. Pourtant, la concupiscence l'incite à en prendre «pour lui-même simplement», c'est-à-dire pour ce qui est dans le présent; en effet, ce qui est délectable dans le présent paraît délectable et bon absolument, du fait qu'on ne le considère pas comme futur<sup>513</sup>.

#830. — Ensuite (433b10), il montre l'ordre du mouvement. À ce propos, il développe trois points: en premier, il montre comment il n'y a qu'un seul moteur, et comment il y en a plusieurs; en second (433b13), comment ils sont ordonnés entre eux; en troisième (433b21), il traite sommairement de l'une des choses requises au mouvement<sup>514</sup>.

Si les moteurs sont regardés formellement et en leur nature, commence-t-il, l'un sera moteur, à savoir, l'objet désirable ou l'appétit, parce qu'entre eux le premier moteur est l'objet désirable. Lui, en effet, il est moteur non mû, en tant qu'imaginé ou conçu. Il est manifeste, en effet, que les seconds moteurs ne meuvent<sup>515</sup> qu'en tant qu'ils participent du premier. Aussi tous se rangent-ils sous l'espèce du premier moteur. Mais bien que tous les moteurs soient uns avec le premier moteur spécifiquement<sup>516</sup>, ils restent cependant plusieurs numériquement.

#831. — Ensuite (433b13), il donne l'ordre du mouvement. Il y a trois choses, dit-il, dans le mouvement : l'une est le moteur, une autre est l'organe par lequel le moteur meut, et la troisième est l'objet mû. Par ailleurs, il y a deux moteurs : l'un est immobile et l'autre est un moteur mû. Dans le mouvement de l'animal, donc, le moteur qui n'est pas mû est le bien actuel, qui meut l'appétit en tant que conçu ou imaginé. Le moteur mû, par contre, c'est l'appétit même, parce que tout ce qui désire, en tant qu'il désire, est mû, et le fait même de désirer est un acte ou un mouvement. En tant que mouvement, il est l'acte d'un parfait, pour autant qu'on l'attribue à l'opération du sens<sup>517</sup> et de

<sup>510</sup>Léonine: *bonum universale et necessarium in sua universalitate consideratum*. Marietti: *bonum ultimum et necessarium in sua universitate consistens*.

<sup>511</sup>Léonine: *partium motivarum animae*. Marietti: *partium motivarum*.

<sup>512</sup>Léonine: *intelectivo*. Marietti: *appetitivo*.

<sup>513</sup>Léonine: *futurum*. Marietti: *ut futurum*.

<sup>514</sup>Léonine: *de uno eorum quae ad motum requiruntur*. Marietti: *de unoquoque eorum quaedam, uae ad motum requiruntur*.

<sup>515</sup>Léonine: *movent*. Marietti: *moventur*.

<sup>516</sup>Léonine: *quamvis autem omnia moventia sint unum secundum speciem primi moventis*. Marietti: *quamvis autem omnia convenient in specie primi moventis*.

<sup>517</sup>Léonine: *sicut supra dictum est de operatione sensus*. Marietti: *prout dictum est de operatione sensus*.

l'intelligence. Par ailleurs, l'objet mû est l'animal. L'organe, enfin, par lequel l'appétit meut est quelque chose de corporel, à savoir, le premier organe du mouvement. C'est pourquoi on doit regarder les organes de la sorte dans les opérations communes de l'âme et du corps. Aristote en traite au livre *De la cause du mouvement des animaux*<sup>518</sup>, 6. Dans ce livre-ci, en effet, il n'entend traiter que de l'âme en elle-même.

#832. — Ensuite (433b21), il traite sommairement de l'organe du mouvement local. En résumé, dit-il, le premier moteur doit organiquement être tel qu'il y ait en lui à la fois le principe et la fin du mouvement, comme dans une rotation, qui comporte un côté convexe et un côté concave, dont l'un tient lieu de fin et l'autre de principe. En effet, le côté concave tient lieu de fin, et le côté convexe paraît tenir lieu de principe du mouvement. Dans la concavité, en effet, on est ramassé en soi ; la convexité, par contre, est affaire de dilatation, pour autant que d'elle surgit le principe du mouvement et l'impulsion.

#833. — Il y a donc, dans le premier moteur, le principe du mouvement et sa fin. En outre, le principe du mouvement doit être immobile en chaque mouvement. Par exemple, lorsque la main est mue, le bras est au repos, et lorsque le bras est mû, l'épaule est au repos. Comme, donc, tout mouvement procède de quelque chose d'immobile, il faut que, dans le premier organe<sup>519</sup> du mouvement, qui est le cœur, il y ait quelque chose au repos, en tant que principe du mouvement, et autre chose mû, en tant que le mouvement s'y termine. Et ces deux, en lui, à savoir, ce qui est en repos et ce qui est mû, entrent sous une définition différente, bien qu'en sujet et grandeur ils soient inséparables l'un de l'autre.

#834. — Qu'il faille là un principe du mouvement et une fin<sup>520</sup>, qui soit par conséquent au repos et mobile, cela devient manifeste du fait que tout mouvement d'animal est composé d'impulsion et de traction. Dans la poussée, par ailleurs, ce qui est moteur est seulement principe du mouvement, parce qu'en poussant, il éloigne de lui ce qu'il pousse. Mais dans la traction, ce qui meut est aussi terme du mouvement, parce qu'en tirant il meut à lui ce qu'il tire. À cause de cela, il faut que le premier organe du mouvement local dans l'animal agisse à la fois comme principe et terme du mouvement.

#835. — C'est pourquoi il faut qu'en lui il y ait quelque chose de stable et que le mouvement en parte, comme il appert dans le mouvement de rotation. En effet, le corps qui se meut en rond, à cause de l'immobilité du centre et des pôles, ne change pas totalement de lieu, sauf peut-être en définition. Quant à son tout il demeure dans le même lieu, comme sujet. Par contre, ses parties changent de lieu, comme sujets, et non seulement dans leur définition. C'est ainsi encore qu'il en va dans le mouvement du cœur<sup>521</sup>. En effet, le cœur demeure fixé dans la même partie du corps, mais il se meut selon une dilatation et une contraction, de façon à produire un mouvement de poussée et de traction. Ainsi il est d'une certaine manière mobile et d'une certaine manière au repos.

## Chapitre 10 (433b27-30)

433b27 En général donc, comme on l'a dit, c'est parce que capable de désir que l'animal se meut lui-même. Mais la capacité de désirer ne va pas sans imagination. Toute imagination, néanmoins, est ou rationnelle ou sensible. C'est à cette dernière que les autres animaux participent.

<sup>518</sup> C'est-à-dire : *Du mouvement des animaux*.

<sup>519</sup> Léonine: *in primo organo*. Marietti: *in ipso organo*.

<sup>520</sup> Léonine: *oporteat ibi esse principium motus et finis*. Marietti: *oporteat id esse principium motus et finis*.

<sup>521</sup> Léonine: *in motu cordis*. Marietti: *in omni motu cordis*.

## Chapitre 11 (433b31-434a21)

433b31 On doit regarder aussi ce qui est moteur chez les animaux imparfaits, ceux à qui appartient seulement le toucher. Est-il possible, ou non, qu'il y ait chez eux imagination, et désir ? Car manifestement plaisir et peine y sont présents. Or si c'est le cas, le désir<sup>522</sup> aussi, nécessairement. Mais comment l'imagination y serait-elle ? N'est-ce pas que, tout comme ils se meuvent de manière indéterminée, de même ces fonctions sont en eux, mais elles y sont d'une manière indéterminée ?

434a5 L'imagination sensible, on l'a dit, est présente même chez les animaux irrationnels, tandis que celle qui peut délibérer est réservée aux animaux rationnels, car se demander si l'on fera telle chose ou telle autre, c'est déjà une fonction de la raison. Nécessairement aussi, c'est toujours avec un même critère qu'on mesure cela : on poursuit ce qu'il y a de mieux. C'est ainsi qu'on peut, partant de plusieurs phantasmes, en former un unique. Voilà la raison pourquoi les animaux irrationnels ne donnent pas impression de tenir d'opinion : ils n'ont pas l'imagination issue du raisonnement, tandis que celle-ci en implique<sup>523</sup>. C'est pourquoi l'appétit n'implique pas de capacité de délibérer.

434a12 Mais celui-ci l'emporte parfois et meut la volonté. Parfois encore, c'est cette dernière qui l'emporte sur l'autre, comme une sphère sur une autre. En somme, c'est un appétit qui meut un appétit, quand interviennent continence ou incontinence<sup>524</sup>. Par nature, cependant, la puissance supérieure est toujours davantage principe et c'est elle qui meut. De la sorte, il y a trois espèces de transports dont on peut être mû.

434a16 La capacité de science, elle, ne meut rien, mais demeure en repos. Par ailleurs, le jugement et la raison portent tantôt sur l'universel, tantôt sur le singulier. Le premier dit que tel genre de personne doit accomplir tel genre d'action ; le second, que l'action envisagée est de tel genre et que moi je suis tel genre de personne. Assurément, c'est cette opinion qui fait se mouvoir, non l'opinion universelle. Ou bien ce sont les deux, mais la première comme plus stable, et l'autre non.

## Leçon 16

#836. — Le Philosophe vient de traiter du principe moteur local en commun et en lui-même. Maintenant, il en traite par rapport à différents genres d'animaux. À ce propos, il développe trois points: en premier, il montre ce qu'il y a de commun à tous les animaux qui participent au mouvement; en second (433b31), comment le principe moteur se trouve dans les animaux imparfaits; en troisième (434a5), il montre comment ce principe de mouvement est différemment, dans l'animal le plus parfait, l'homme, que dans les autres animaux.

Tout animal, commence-t-il, en tant qu'il est doté d'appétit, est ainsi moteur de lui-même. En effet, l'appétit est la cause propre du mouvement. Or l'appétit ne va pas sans l'imagination, qui est ou rationnelle ou sensible. Par ailleurs, les autres animaux que l'homme participent de l'imagination sensible, mais non de l'imagination rationnelle.

---

<sup>522</sup> Ἐπιθυμίαν. Autre mot qui signifie d'abord le désir, mais aussi, par homonymie, l'appétit. Dans la traduction, j'use de *désir* avec la même homonymie.

<sup>523</sup> L'imagination délibérative implique au départ une opinion générale sur ce qui est mieux.

<sup>524</sup> Ὅταν ἀκρασία ἐνῆ. Littéralement : quand il y a incontinence. De fait, il y a incontinence dans le cas de la victoire de l'appétit sensible sur la volonté, et continence dans le cas contraire de la victoire de la volonté sur l'appétit sensible. Les manuscrits mentionnent seulement l'incontinence, ce qui violente le sens, comme la mention intervient en explication de la victoire de la volonté sur l'appétit. Boèce traduit *incontinentia*, que, génialement, saint Thomas lit *in continentia*. Mais l'opposition grecque ἀκρασία — ἐγκράτεια ne se prête pas à cette correction par simple jeu de ponctuation. Aussi ai-je jugé préférable d'entendre ἀκρασία comme signifiant les deux dispositions par patronymie et traduit plus clairement en les nommant toutes deux.

#837. — De même que, plus haut (#818-819), doit-on tenir compte, sous l'intelligence Aristote comprenait l'imagination, de même aussi<sup>525</sup> il étend maintenant<sup>526</sup> l'imagination jusqu'à l'intelligence, en suivant le motif du nom. En effet, l'imagination est une faiseuse d'images. Or quelque chose fait image et quant au sens et quant à la raison. L'imagination a aussi son opération en l'absence des sensibles, comme la raison et l'intelligence.

#838. — Ensuite (433b31), il montre ce qui tient lieu de principe de mouvement chez les animaux imparfaits. On appelle des animaux imparfaits ceux qui ne sont dotés que du sens du toucher. On doit regarder, dit-il, ce qui les meut: est-ce aussi en eux l'imagination et la concupiscence, ou non ? À ce qu'il semble, par ailleurs, il y a en eux de la concupiscence, puisqu'en eux, manifestement, il y a joie et tristesse. En effet, ils se retirent, lorsque quelque chose de nocif les touche, et ils s'ouvrent et s'étendent vers ce qui leur convient, ce qui ne se ferait pas, s'il n'y avait en eux douleur et plaisir. Or s'il y a cela en eux, il y a nécessairement aussi en eux concupiscence, car de la sensation du plaisir s'ensuit la concupiscence<sup>527</sup>. Or la concupiscence ne va pas sans imagination<sup>528</sup>.

#839. — Il reste donc à chercher comment il y a en eux de l'imagination. Le Philosophe répond que c'est de la manière dont ils sont mus que leur appartient, aux animaux de la sorte, tant l'imagination que la concupiscence. Or ils se meuvent non pas de manière déterminée, comme tendant à un lieu déterminé dans leur mouvement, comme il arrive chez les animaux qui se meuvent d'un mouvement progressif, qui imaginent quelque chose d'éloigné et le désirent et se meuvent vers lui. Des animaux imparfaits de la sorte, par contre, n'imaginent pas quelque chose d'éloigné, car ils n'imaginent rien sinon en présence même du sensible. Quand ils sont blessés, par exemple, ils en imaginent la source comme nocive, et ils se retirent; quand ils ont du plaisir, par contre, ils s'étendent vers sa source et se l'appliquent. Ainsi y a-t-il en eux une imagination ou une concupiscence indéterminée, en tant qu'ils imaginent et désirent une chose d'après sa convenance et non suivant qu'elle soit ceci ou cela, ici ou là. Bref, ils ont une imagination et une concupiscence confuse.

#840. — Ensuite (434a5), il montre comment<sup>529</sup> il y a principe moteur chez les hommes. À ce propos, il développe trois points: en premier, il montre comment le principe moteur, chez les hommes, est la raison délibérante; en second (434a12), comment parfois la délibération de la raison est vaincue par l'appétit; en troisième (434a16), il montre quelle raison est motrice.

L'imagination sensible, commence-t-il, comme il appert de ce qui précède (#657; 838), est aussi présente chez les autres animaux. Mais celle qui va par délibération est présente seulement chez les animaux rationnels, parce qu'examiner si c'est telle chose qui est à faire ou telle autre, ce qui est délibérer, c'est l'œuvre de la raison.

#841. — En pareil examen, on doit prendre une règle, ou une fin, ou quelque chose de la sorte, à quoi mesurer ce qui est à faire de préférence. Manifestement, en effet, l'homme «imite», c'est-à-dire désire, ce qui comporte davantage de bonté, c'est-à-dire<sup>530</sup> ce qui est mieux. Or nous jugeons toujours du mieux avec une mesure; aussi doit-on admettre une mesure pour délibérer de ce qui est à faire de préférence. Voilà le moyen terme dont la raison pratique conclut ce qui est à choisir. Ainsi devient-il manifeste que la raison délibérante peut, de plusieurs phantasmes, en faire un seul,

---

<sup>525</sup>Léonine: *considerandum autem quod sicut supra sub intelligentia phantasiam comprehendit, ita etiam nunc.* Marietti: *considerandum autem est, quod sicut supra dictum est, sicut sub intellectu phantasiam comprehendit, ita etiam..*

<sup>526</sup>Léonine: *nunc ... extendit.* Marietti: *extendit.*

<sup>527</sup>Léonine: *quod etiam in eis sit concupiscentia, ex sensu enim delectationis sequitur concupiscentia.* Marietti: *quod in eis sit concupiscentia.*

<sup>528</sup>Léonine: *cum concupiscentia non sit sine phantasia.* Marietti: *cum concupiscentia ex sensu fiat delectationis, sequitur quod concupiscentia non sit sine phantasia.*

<sup>529</sup>Léonine: *quomodo.* Marietti: *quod.*

<sup>530</sup>Léonine: *id est.* Marietti: *et.*

partant de trois objets, dont l'un est à préférer au second, et le troisième est comme la mesure qui le fait préférer.

#842. — Voilà la cause pour laquelle les animaux n'ont pas d'opinion, bien qu'ils aient une imagination: ils ne peuvent pas user du raisonnement par lequel une chose est préférée à une autre. Mais la délibération de la raison comporte cela, à savoir l'opinion<sup>531</sup> ; autrement, elle ne ferait pas de plusieurs phantasmes un seul. Il s'ensuit que l'appétit inférieur, qui suit l'imagination, n'a pas de délibération, mais se meut sans délibération à désirer et à se fâcher, car il ne suit que l'imagination sensible.

#843. — Ensuite (434a12), il montre comment la délibération de la raison est vaincue par l'appétit inférieur. L'appétit inférieur, dit-il, qui va sans délibération, l'emporte quelquefois<sup>532</sup> sur la délibération et éloigne l'homme du fruit de sa délibération. Parfois, à l'inverse, l'appétit meut l'appétit, à savoir : l'appétit supérieur, qui relève de la raison délibérante, meut l'appétit qui relève de l'imagination sensible — comme dans les corps célestes, où la sphère supérieure en meut une inférieure. C'est ce qui arrive quand on est continent. En effet, il appartient au continent de l'emporter sur l'élan de l'affection<sup>533</sup> grâce à la délibération de sa raison.

#844. — C'est celui-là l'ordre naturel, que l'appétit supérieur meuve l'inférieur, car même dans les corps célestes la sphère supérieure est naturellement principale et meut l'inférieure, de sorte que l'inférieure est mue de trois mouvements locaux. Par exemple, la sphère de Saturne est mue et du mouvement diurne, qui est sur les pôles du monde, et du mouvement contraire, qui est sur les pôle du zodiaque, et, en plus de cela, de son mouvement propre. Pareillement, l'appétit inférieur, bien qu'il retienne quelque chose de son mouvement propre, se meut cependant d'un ordre naturel par le mouvement de l'appétit supérieur et le mouvement de la raison délibérante. Si, par ailleurs, il en arrive à l'inverse, et que l'appétit supérieur soit mû par l'inférieur, cela va contre l'ordre naturel. Aussi cela entraîne-t-il faute dans les moeurs, comme les monstres constituent des fautes dans la nature.

#845. — Ensuite (434a16), il montre quelle raison est motrice. En premier, on doit savoir que la raison spéculative, qu'il appelle scientifique, ne meut pas, mais est dans le repos, parce qu'elle ne dit rien à imiter ou à fuir, comme on l'a dit plus haut (#813). Par ailleurs, la raison pratique est tantôt universelle et tantôt particulière. Universelle, quand elle dit, par exemple, qu'il faut que tel type de personne fasse tel type d'action, par exemple, qu'un fils doit honorer ses parents. Comme raison particulière, elle dit alors que telle personne est telle, et que moi je suis tel, par exemple, que je suis fils et que je dois rendre honneur à mes parents.

#846. — Cette dernière opinion meut, toutefois, mais pas celle qui est universelle. Ou, si l'une et l'autre meuvent, celle qui est universelle meut comme cause première et en repos, tandis que la particulière comme cause prochaine, et appliquée d'une certaine manière au mouvement. En effet, les actions et les mouvements sont dans les choses particulières; aussi faut-il, pour que le mouvement s'ensuive, que l'opinion universelle soit appliquée aux particuliers. À cause de cela, aussi, la faute se produit dans les actions quand une opinion se corrompt dans un particulier opérable, à cause d'un plaisir, ou à cause d'une autre affection, mais qui ne corrompent pas l'opinion universelle<sup>534</sup>.

---

<sup>531</sup>Léonine: *phantasiam*. Marietti: *opinionem*.

<sup>532</sup>Léonine: *aliquando ... vincit*. Marietti: *vincit*.

<sup>533</sup>Léonine: *impetum passionis*. Marietti: *passiones*.

<sup>534</sup>Léonine: *quae tamen universalem opinionem non corrumpit*. Marietti: *quae talem universalem opinionem non corrumpit*.

*Chapitre 12* (434a22-435a10)

434a22 Ainsi donc, tout ce qui vit, quel qu'il soit, et possède une âme a nécessairement l'âme végétative, de sa génération jusqu'à sa corruption. Car nécessairement ce qui naît a croissance, maturité et dépérissement, ce qui serait impossible sans nourriture. Par nécessité, donc, la puissance végétative se retrouve en tout ce qui croît et dépérit.

434a27 Par contre, la sensation n'est pas nécessairement présente en tous les vivants. En effet, le toucher — sans lequel rien n'est de nature à constituer un animal — ne peut exister chez ceux dont le corps est simple, ni chez ceux qui ne sont pas susceptibles des formes sans leur matière.

434a30 L'animal, quant à lui, possède nécessairement le sens, si la nature ne fait rien en vain. Car tout ce qui existe par nature vise une fin, ou constitue des accidents de moyens. Si donc tout corps capable de locomotion n'est pas pourvu du sens, il périra avant d'atteindre sa fin, la fonction que vise la nature. Car comment se nourrira-t-il ? Seuls les vivants fixes ont par nature de quoi se nourrir.

434b3 Par ailleurs, il est impossible à un corps d'avoir âme et intelligence capable de juger sans avoir le sens, s'il n'est pas fixe, mais tout de même engendré. Même pas, de toutes façons, s'il est inengendré. Car pourquoi aurait-il pareille intelligence<sup>535</sup> ? Ne faudrait-il pas que cela constitue un meilleur bien pour l'âme ou pour le corps ? Mais ce ne serait de fait ni l'un ni l'autre : l'âme n'en concevrait pas davantage, ni le corps n'en garantirait mieux son existence. Ainsi donc aucun corps doté d'âme ne se meut<sup>536</sup> sans aussi sentir.

434b9 Mais s'il possède le sens, le corps est nécessairement ou simple ou composé. Or il ne peut être simple, car alors il serait privé du toucher, dont il est nécessairement doté.

434b11 Cela devient évident comme suit. L'animal, en effet, est un corps animé. Or tout corps est tangible, le tangible étant le sensible au toucher. Le corps de l'animal possède donc nécessairement la capacité de toucher, si l'animal est pour se conserver. C'est que les autres sens — comme l'odorat, la vue, l'ouïe — s'exercent par autre chose. Mais si l'animal est touché, et qu'il n'en ait pas la sensation, il ne pourra pas fuir des objets et en saisir d'autres. S'il en va ainsi, il sera impossible à l'animal de se conserver.

434b18 Voilà pourquoi même le goût est comme une espèce de toucher: il porte sur l'aliment, et l'aliment, c'est justement le corps tangible. Par contre, le son, la couleur et l'odeur ne nourrissent ni ne font rien à la croissance et au dépérissement. En conséquence, le goût lui-même est nécessairement une espèce de toucher, du fait d'être le sens du tangible et de l'aliment. Ces deux sens sont donc nécessaires à l'animal et l'animal ne peut manifestement pas exister sans le toucher.

434b24 Les autres sens visent le bien et ne sont pas le fait de n'importe quel genre d'animaux, mais de certains seulement : ceux, nécessairement, qui sont capables de locomotion. Car s'ils sont pour se conserver, ils doivent sentir non seulement ce qui les touche, mais aussi à distance. Cela se pourra si c'est par le milieu qu'il peut sentir, du fait que celui-là soit affecté et mû par le sensible, et lui par celui-là.

434b29 Ce qui meut localement fait qu'on se déplace jusqu'à un point quelconque : ce qui pousse fait qu'un autre pousse, de sorte que le mouvement se fait grâce à un milieu : le premier facteur est moteur premier et pousse sans être poussé, le dernier est poussé seulement, mais ne pousse pas, et celui du milieu fait les deux; et il y en a plusieurs au milieu. Il en va de même pour l'altération, sauf que celui qui produit l'altération reste dans le même lieu. Par exemple, si l'on enfonce<sup>537</sup> dans la cire, elle est affectée jusqu'où on enfonce. La pierre, par contre, ne serait nullement affectée, mais l'eau le serait encore plus loin. Quant à l'air, c'est lui qui se meut, affecte et est affecté le plus, pourvu qu'il garde sa masse et son unité. Voilà pourquoi, concernant la réflexion, plutôt que la vision sorte de l'œil et se réfléchisse, il est mieux que l'air soit affecté par la forme et la couleur

<sup>535</sup> Διὰ τί γὰρ ἔξει ; D'autres manuscrits ont : Διὰ τί γὰρ οὐχ ἔξει ; C'est ainsi que traduit Boèce — *Quare enim non habebit ?* — et que commente saint Thomas (#856).

<sup>536</sup> κινούμενον. Boèce traduit à partir de manuscrits qui présentent μὴ μόνιμον, *non fixe*.

<sup>537</sup> Βάψειε. Boèce a traduit *tinxerit*, en recourant au deuxième sens, mais saint thomas ne s'y est pas trompé.

aussi longtemps qu'il garde son unité. Or sur une surface lisse, il garde son unité. Voilà pourquoi il meut lui-même la vue — comme si le sceau, dans la cire, traversait jusqu'au bout.

### *Leçon 17*

#847. — Le Philosophe a traité de chacune des parties de l'âme. Il montre ici comment elles sont ordonnées entre elles. En premier, il montre que la partie végétative se trouve nécessairement en tous les vivants ; en second (434a27), il montre que la partie sensitive ne se trouve pas en tous, mais en quelques-uns.

À partir de ce dont on a traité plus haut concernant les parties de l'âme, commence-t-il, tout ce qui vit et a, par conséquent, quelque partie de l'âme a nécessairement l'âme végétative, conclut-il, du début de sa génération jusqu'à sa corruption. Avec cela, on doit comprendre que c'est aussi le cas des animaux<sup>538</sup>, car ils connaissent génération et corruption.

#848. — Il prouve cela comme suit: nécessairement, tout vivant qui s'engendre a croissance, état adulte, puis décroissance<sup>539</sup>; or cela ne se peut faire sans aliment, car, au temps de la croissance, il faut assimiler plus d'aliment qu'il n'en suffirait à la simple conservation de la grandeur préexistante; et au temps de l'état adulte, également; puis, au temps de la décroissance, moins. Or user d'aliment appartient à la partie végétative ; nécessairement, donc, cette partie de l'âme est en tous les vivants qui s'engendent et se corrompent. Ainsi appert que cette partie de l'âme est ordonnée aux autres parties, puisque toutes les autres la présupposent.

#849. — Ensuite (434a27), il montre comment la partie sensitive se rapporte aux vivants. En premier, il montre qu'elle n'est pas présente en tous les vivants. En second (434a30), il montre en quels vivants elle se trouve.

Tous les vivants, commence-t-il, n'ont pas nécessairement le sens. Sans le sens du toucher, en effet, aucun autre sens<sup>540</sup> ne peut exister, et par conséquent aucun animal non plus, puisque la définition de celui-ci s'achève dans la possession du sens. Or cela ne peut avoir lieu en un corps simple, parce que l'organe du sens du toucher se situe nécessairement dans une certaine médiété entre les contraires, comme on l'a montré plus haut (#521-524). C'est ce qui ne convient à aucun corps simple, puisque les corps simples, c'est-à-dire les éléments, revêtent les qualités sensibles dans toute leur excellence<sup>541</sup> ; par exemple, le feu est chaud à l'extrême, et l'eau froide à l'extrême.

#850. — Pareillement aussi, tout ce qui n'est pas susceptible des espèces sans la matière est privé de sens, car le sens est susceptible des espèces sans la matière, comme on l'a dit plus haut (#284; 551; 792). Mais il y a des vivants, à savoir, les plantes, qui sont proches des corps simples, en raison de leur caractère terrestre, et ne reçoivent pas les espèces des sensibles, sauf par une affection matérielle. Ce ne sont donc pas tous les vivants qui ont le sens.

#851. — Ensuite (434a30), il montre que tous les animaux ont le sens. À ce propos, il développe deux points: en premier, il montre cela des animaux qui se meuvent d'un mouvement progressif; en second (434b9), de tous les animaux absolument. Sur le premier point, il en développe deux autres: en premier, il montre son propos, en second (434b3), il exclut quelque chose par quoi on pourrait objecter à son raisonnement.

L'animal, commence-t-il, possède nécessairement le sens. Pour le prouver, il propose en premier que la nature ne fait rien en vain, car tout ce qui est dans la nature l'est en vue d'autre chose (car la

<sup>538</sup> Léonine: *hoc esse in viventibus*. Marietti: *hoc esse in animalibus*.

<sup>539</sup> Léonine: *detrimentum*. Marietti: *decrementum*.

<sup>540</sup> Léonine: *nullus alius sensus*. Marietti: *nullus alius*.

<sup>541</sup> Léonine: *cum in corporibus simplicibus, id est in elementis, sint excellentiae qualitatum s tangibilium*. Marietti: *cum in corporibus simplicibus sint excellentiae qualitatum sensibilium*.



nature agit en vue d'une fin), ou du moins est la rencontre de choses qui sont en vue d'autres<sup>542</sup>, c'est-à-dire résulte nécessairement de choses qui sont en vue d'autres. Par exemple, la nature fait les membres en vue des opérations. Mais, du fait que les membres sont de telle disposition, il s'ensuit qu'ils aient certains accidents : qu'ils aient des poils, ou des couleurs, ou des corruptions, tout cela ne servant pas à la fin, mais suivant la nécessité de la matière. Ainsi donc, comme la nature opère en vue d'autre chose, si les choses naturelles ne pouvaient parvenir à la fin que la nature vise, elles existeraient en vain.

#852. — Or la nature a fait le corps progressif — celui, c'est-à-dire, de l'animal qui peut se mouvoir d'un mouvement progressif — ainsi organisé et disposé, en vue du mouvement, de sorte que par le mouvement il obtienne<sup>543</sup> ensuite l'aliment par lequel il puisse se conserver dans l'être. Or cela ne pourrait être, si cet animal n'avait pas le sens; car il ne discernerait pas les éléments corrupteurs<sup>544</sup> qui peuvent lui faire obstacle et ainsi se corromprait et ne parviendrait pas à la fin que la nature vise, à savoir, qu'il se conserve par l'aliment acquis dans le mouvement. Comment, en effet, se nourrirait-il, s'il ne cherchait pas son aliment par le mouvement?

#853. — Même les animaux immobiles ne constituent pas une objection. Pour ces animaux qui demeurent immobiles, existe quelque chose tout près capable de les nourrir. Aussi n'ont-ils pas à chercher des aliments éloignés. Il est donc manifeste que si les corps progressifs n'avaient pas le sens, ils ne pourraient atteindre la fin à laquelle la nature les a ordonnés, et auraient ainsi en vain ce mouvement, ce qui est absurde.

#854. — Ensuite (434b3), il exclut quelque chose par quoi on pourrait s'objecter au raisonnement précédent. En effet, on pourrait dire que le corps progressif peut parvenir à la fin recherchée par la nature en discernant avec l'intelligence les éléments corrupteurs<sup>545</sup>, même s'il n'a pas le sens. Mais il exclut cela : le corps qui n'est pas à demeure, mais progressif, dit-il, ne peut avoir une âme et une intelligence pour discerner les objets nocifs sans avoir de sens, qu'il soit générable ou non. Pour le générable, certes, on l'a montré. En effet, des vivants générables seuls les hommes ont l'intelligence. Or l'intelligence humaine a besoin du sens, comme on l'a montré plus haut (#772; 791).

#855. — Mais cela qu'il dit, que «même pas, de toutes façons, s'il est inengendré» n'a-t-il d'intelligence sans sens, est faux, à ce qu'il semble, d'après l'opinion d'Aristote. En effet, les corps célestes, qu'il soutient être animés, ont, entre parties de l'âme, l'intelligence. Pourtant, ils n'ont pas le sens, puisque ce sont des corps uniformes, sans la distinction d'organes requise au sens. Aussi, des auteurs expliquent la chose de façon à faire la phrase se terminer où il est dit : «mais tout de même engendré». Par conséquent, le sens serait qu'aucun corps non fixe ne peut avoir l'intelligence sans le sens, s'il est engendré. Puis, ce qu'il ajoute — «Même pas, de toutes façons, s'il est inengendré...» — serait le début d'une autre phrase. En somme, il dirait que ce qui a été dit du corps engendré ne vaut pas aussi du corps non engendré, à savoir, qu'il ne puisse avoir d'intelligence sans sens.

#856. — Ce serait le sens de ce qu'il ajoute : «Pourquoi n'en aurait-il pas ?». On doit comprendre relativement plutôt qu'interrogativement, de sorte que le sens soit que la cause pour laquelle le corps non engendré, à savoir, le corps céleste, n'a pas de sens, bien qu'il ait intelligence est celle-ci: s'il avait le sens, il devrait en résulter ou bien quelque chose de mieux, pour l'âme du corps céleste<sup>546</sup>, ou bien quelque chose de mieux pour le corps céleste. Mais ni l'un ni l'autre ne peut se produire, parce que l'âme du corps céleste ne comprendrait pas plus avec<sup>547</sup> le sens qu'elle

---

<sup>542</sup> Léonine: *sunt propter aliquid (natura enim agit propter finem), vel sunt coincidentia eorum quae sunt propter aliquid*. Marietti: *sunt propter aliud*.

<sup>543</sup> Léonine: *consequeretur*. Marietti: *prosequeretur*.

<sup>544</sup> Léonine: *corruptiva*. Marietti: *corruptibilia*.

<sup>545</sup> Léonine: *corruptiva*. Marietti: *corruptibilia*.

<sup>546</sup> Léonine: *corporis celestis*. Marietti: *corporis*.

<sup>547</sup> Léonine: *propter*. Marietti: *per*.

ne comprend déjà sans le sens — car elle intellige à la manière des substances séparées ce qui est par soi intelligible. En outre, le corps céleste ne pourrait pas non plus se conserver davantage dans l'être grâce au sens, parce qu'il ne lui est pas possible de se corrompre — aussi n'a-t-il pas besoin du sens pour éviter les causes de corruption. Cependant, la conclusion qui s'ensuit — qu'un corps qui ne demeure pas, c'est-à-dire qui n'est pas immobile, a l'âme sans le sens — n'est pas adaptée à cette interprétation. À moins peut-être de dire que cette conclusion ne suit pas de ce qui a été dit immédiatement, mais de ce qui a été dit auparavant.

#857. — Comme cette explication semble plutôt tordue, on doit dire qu'avec le corps non engendré il n'entend pas le corps céleste, mais le corps de certains animaux des airs que décrivaient les Platoniciens, qu'ils appelaient des démons, et qu'Apulée le platonicien définit comme suit: les démons sont des animaux aériens de corps, raisonnables d'esprit, passifs d'âme, éternels de temps. C'est de corps d'animaux de la sorte que le Philosophe veut montrer qu'il n'est pas possible qu'ils aient intelligence sans sens, comme les Platoniciens le soutenaient, de sorte qu'on lise interrogativement ce qui est dit: «Pourquoi, en effet, n'en sera-t-il pas ainsi?», à savoir, quant au sens d'un corps de la sorte. Comme s'il disait: il n'y a pas de raison à en donner. Car s'il n'a pas de sens, ou bien cela est à cause du bien de l'âme, ou bien à cause du bien du corps. Mais ni l'un ni l'autre d'entre eux ne s'impose, car sans sens ni leur âme n'intelligent mieux, ni leur corps ne sera davantage conservé. Ensuite, la conclusion qu'il amène suit aussitôt directement, qu'aucun corps mobile doté d'âme ne manque de sens. Il semble bien d'ailleurs<sup>548</sup> que voilà l'intention d'Aristote, du fait qu'il ajoute immédiatement qu'il est impossible qu'un corps simple soit le corps d'un animal.

#858. — Ensuite (434b9), il montre que le sens est absolument nécessaire à tout animal. À ce propos, il développe deux points: en premier, il montre son propos; en second (435b4), il tire une conclusion de ce qui a été dit. Sur le premier point, il en développe deux autres: en premier, il propose ce qu'il vise; en second (434b11), il prouve son propos. Par ailleurs, il propose deux choses<sup>549</sup>, dont la première est que si un corps a le sens, il est nécessairement ou simple, ou mixte. Or il est impossible qu'il soit simple, car s'il était un corps simple, il n'aurait pas le toucher, lequel sens appartient nécessairement à tout animal, non seulement aux animaux progressifs, mais aussi aux animaux immobiles, comme il l'a montré plus haut (#849).

#859. — Ensuite (434b11), il prouve son propos : en premier, que le sens du toucher est en tous les animaux ; en second (435a11), que le corps de l'animal ne peut être un corps simple. Sur le premier point, il en développe deux autres: en premier, il montre que le sens du toucher et du goût<sup>550</sup> appartient nécessairement à tous les animaux; en second (434b24), que les autres sens que le sens du toucher<sup>551</sup> n'appartiennent pas à tous. Sur le premier point, il en développe deux autres : en premier, il montre que le toucher est nécessairement présent chez tous les animaux ; en second (434b18), il montre la même chose pour le goût.

Cela, commence-t-il, que le toucher appartient nécessairement à tous les animaux, devient manifeste avec ce que nous allons dire. Un animal, en effet, est un corps animé. Or tout corps, à savoir, engendré et corruptible, est tangible; *tangible* au sens de *sensible au toucher*. Par ailleurs, les corps célestes qui sont non engendrés et incorruptibles ne sont pas tangibles. En effet, ils ne sont pas de la nature des éléments, de manière à pouvoir avoir des qualités élémentaires, lesquelles sont les qualités tangibles. Par contre, tous les corps corruptibles, nécessairement, ont des qualités tangibles, puisqu'ils sont ou bien des éléments simples, ou bien composés de ces éléments.

#860. — De là, conclut-il, le corps d'un animal a nécessairement le sens du toucher, si l'animal<sup>552</sup> doit se conserver, car comme le corps de l'animal est tangible, c'est-à-dire doté des qualités tangibles, et qu'il en va pareillement des corps qui le touchent, le corps de l'animal peut être altéré

<sup>548</sup> Léonine: *etiam*. Marietti: *autem*.

<sup>549</sup> Léonine: *proponit autem primo duo*. Marietti: *proponit autem duo*.

<sup>550</sup> Léonine: *sensus tactus et gustus*. Marietti: *sensum tactus*.

<sup>551</sup> Léonine: *alii sensus*. Marietti: *alii sensus a sensu tactus*.

<sup>552</sup> Léonine: *animal* Marietti: *corpus animalis*.

par ceux qui le touchent, du fait d'une affection matérielle<sup>553</sup> qui peut aller jusqu'à sa corruption. Il en va autrement, par ailleurs, des autres sens, qui sentent à travers des milieux distincts, et non en touchant comme le toucher : la vue et l'ouïe. Ces sensibles, comme ils sont éloignés, ne touchent pas le corps de l'animal, et ils ne peuvent l'altérer jusqu'à sa corruption, comme les tangibles. C'est pourquoi, si l'animal n'avait le sens du toucher grâce auquel il discerne ce qui lui convient de ce qui le corrompt, il ne pourrait fuir ceci et admettre cela, et ainsi il ne pourrait se sauver. Il est donc nécessaire au salut de l'animal qu'il ait le sens du toucher.

#861. — Ensuite (434b18), il montre la même chose à propos du goût, parce que le goût est comme une espèce de toucher. Le goût, en effet, porte sur l'aliment; c'est avec lui qu'on discerne si l'aliment convient ou non. Or l'aliment est une espèce de corps tangible : il nourrit du fait qu'il est chaud, humide, froid et sec, car nous nous nourrissons de ce dont nous sommes. Le son, la couleur et l'odeur, eux, ne font rien à l'aliment, ni à la croissance ou à la décroissance. La saveur, par contre, a à voir avec l'aliment, pour autant qu'elle découle de sa complexion. Ainsi donc, appert-il, le goût est une espèce de toucher, parce qu'il est le sens de quelque chose de tangible et de végétal, c'est-à-dire de nutritif : l'aliment. Ainsi appert-il que ces sens sont nécessaires à l'animal. Il en devient manifeste aussi que l'animal ne peut se passer du toucher.

#862. — Ensuite (434b24), il montre que les autres sens n'appartiennent pas à tous les animaux, mais à certains. À ce propos, il développe deux points: en premier, il montre son propos; en second (434b29), il manifeste quelque chose qu'il avait dit.

Les autres sens, commence-t-il, à savoir, la vue, l'ouïe et l'odorat, servent l'animal non pas en ce qui lui est nécessaire, mais pour son bien-être. Mais nécessairement ils appartiennent non pas à n'importe quel genre d'animaux, mais à certains déterminément : à ceux qui se meuvent d'un mouvement progressif. En effet, si un animal de la sorte doit se sauver, il doit sentir non seulement ce qui le touche<sup>554</sup>, mais aussi ce qui est éloigné de lui, parce que c'est vers cela qu'il se meut. Et cela, qu'il sente quelque chose de loin, dépendra qu'il ait des sens qui s'exercent par l'entremise d'un milieu; car c'est ce milieu qui est affecté et mû par le sensible, et le sens l'est par ce milieu.

#863. — C'est ce qu'il montre par la suite (434b29). Il le montre<sup>555</sup> par un cas semblable dans le mouvement local. Ce qui fait mouvoir localement, observons-nous, en effet, amène à se transporter jusqu'à un certain lieu déterminé, du fait d'abord qu'il pousse, et que ce qu'il a ainsi poussé pousse ensuite autre chose, de sorte que le premier qui pousse se trouve à pousser le troisième par celui qui se trouve en leur milieu. Le premier moteur pousse, mais n'est pas poussé, tandis que le dernier, où le mouvement se termine, est poussé, mais ne pousse pas. Par contre, celui du milieu a l'un et l'autre caractères : il pousse et il est poussé. Il se peut d'ailleurs qu'il y en ait ainsi plusieurs au milieu. Cela se fait ainsi dans le mouvement local ; il se peut qu'il y ait de même, dans l'altération, un premier moteur, un ultime mû, et quelque chose, au milieu, qui soit à la fois moteur et mû.

#864. — Il y a cependant<sup>556</sup> là cette différence que le premier qui altère demeure au même lieu pendant qu'il altère, ce qu'on ne peut dire pour ce qui pousse. Il donne un exemple : si on touche de la cire liquéfiée, elle est déplacée, comme par l'action<sup>557</sup> de la chaleur, jusqu'où va notre action quand on la touche. La pierre, elle, parce qu'elle est dure, ne serait pas susceptible de pareille impression ; dans l'eau, par contre, pareille action<sup>558</sup> s'étendrait plus loin que dans la cire ; mais c'est l'air, le plus passible, qui se meut le plus loin : il affecte et est affecté et agit comme un milieu tant qu'il demeure en repos et reste un, c'est-à-dire qu'il n'est pas arrêté par un obstacle interposé. C'est pourquoi, concernant la répercussion sur la vue<sup>559</sup>, il vaut mieux dire que l'air est affecté par

<sup>553</sup> Léonine: *materiali*. Marietti: *naturali*.

<sup>554</sup> Léonine: *id quod tangit ipsum*. Marietti: *id quod tangit*.

<sup>555</sup> Marietti: *manifestat*. Marietti: *ostendit*.

<sup>556</sup> Léonine: *tantum*. Marietti: *tamen*.

<sup>557</sup> Léonine: *alterationem*. Marietti: *actionem*.

<sup>558</sup> Léonine: *altertio*. Marietti: *actio*.

<sup>559</sup> Léonine: *repercussionem visus*. Marietti: *repercussionem sensus*.

la figure et par la couleur tant qu'il demeure un et continu, ce qui est possible quand il est léger<sup>560</sup> et sans arrêt, plutôt que de prétendre que les rayons partent de la vue puis se trouvent répercutés par le visible, comme les Platoniciens le soutenaient. Voilà pourquoi l'air ainsi mû par la figure et la couleur mouvra la vue en tant que le visible change tout l'air jusqu'à la vue. Il en irait pareillement pour la cire et le sceau, si la figure du sceau était imprimée dans la cire jusqu'à son ultime terme, comme le visible imprime son espèce dans l'air jusqu'à la vue.

### *Chapitre 13* (435a11-b25)

435a11 Le corps de l'animal n'est pas de nature à être simple, par exemple, en feu ou en air. C'est manifeste. Sans le toucher, en effet, on ne peut avoir aucun autre sens, et le corps, tout corps animé du moins<sup>561</sup>, possède la capacité de toucher, comme on l'a dit. Certes, les éléments, sauf la terre, peuvent constituer des organes sensoriels, mais tous ils produisent la sensation moyennant autre chose que le sens et le sensible, et par l'entremise de ce qu'il y a entre eux deux. Le toucher, au contraire, se réalise déjà à toucher les sensibles ; c'est d'ailleurs pourquoi il porte ce nom. De fait, même les autres organes sentent en touchant, mais ils touchent avec quelque chose d'autre ; seul le toucher, à ce qu'il semble, sent par lui-même. Par conséquent, aucun de pareils éléments ne saurait constituer le corps de l'animal. Il ne peut non plus être de terre. En effet, le toucher réalise une espèce de moyenne entre toutes les qualités tangibles, et son organe sensoriel peut revêtir non seulement tous les caractères de la terre, mais aussi le chaud, le froid, et toutes les autres qualités tangibles. La raison pour laquelle nous ne sentons pas avec nos os, nos cheveux, et autres pareilles parties, c'est qu'ils sont de terre. Les plantes aussi c'est pour cela qu'elles n'ont aucune sensation: elles sont de terre. Bref, sans le toucher il ne peut exister aucun autre sens, et l'organe sensoriel de ce sens n'est exclusivement ni de terre, ni d'aucun autre élément.

435b4 C'est donc manifeste: c'est le seul sens dont, privés, les animaux meurent nécessairement. Car on n'est pas de nature à le posséder, si on n'est animal, et si on est animal, on n'en possède pas nécessairement d'autre que lui. Voilà pourquoi les autres sensibles — comme la couleur, le son et l'odeur — ne détruisent pas l'animal, dans leur démesure, mais seulement ses organes sensoriels. Sauf par accident: par exemple, si avec le son se produit une poussée et un choc, et si des spectacles et des odeurs mettent en mouvement autre chose dont le toucher détruit. Le sapide aussi, c'est en tant que par accident il est aussi tangible, qu'il est destructeur. Par contre, la démesure des tangibles — comme des objets chauds, froids et durs — supprime l'animal. C'est que la démesure de tout sensible supprime l'organe sensoriel : le tangible détruit donc le toucher, et c'est par lui que se définit la vie. Sans le toucher, on l'a montré, il est impossible qu'il y ait animal. C'est pourquoi la démesure des tangibles détruit non seulement l'organe sensoriel, mais aussi l'animal même, puisque c'est le seul sens que les animaux ont nécessairement.

435b19 Ainsi qu'on l'a dit, l'animal possède ses autres sens non pas en vue d'être, mais pour être bien. Il possède ainsi la vue, puisqu'il vit dans l'air, dans l'eau, ou en général dans un milieu diaphane, de manière à voir ; le goût, en raison du plaisant et du pénible, pour les sentir dans l'aliment, les désirer, et s'y mouvoir ; l'ouïe, de manière à se faire signifier les choses ; et la langue, de manière à les signifier à autrui.

### *Leçon 18*

#865. — Le Philosophe a montré que le toucher appartient nécessairement à tous les animaux. Il entend montrer ici qu'il est impossible que le corps d'un animal soit simple : qu'il soit, par exemple, de bois, ou d'air, comme les Platoniciens soutenaient que certains animaux étaient d'air.

<sup>560</sup> Léonine: *levis*. Marietti: *lenis*.

<sup>561</sup> Animé d'une âme sensible, comme le précisera saint Thomas.

Il le prouve<sup>562</sup> du fait qu'aucun autre sens n'est possible sans le toucher. Car tout animal doit avoir le toucher, comme il a été montré (#249; 252). Par conséquent, tout corps animé par une âme sensible, doit être tel qu'avec lui le sens du toucher puisse s'exercer. Toutefois, tous les éléments, sauf la terre, peuvent constituer des organes ou des milieux pour d'autres sens. L'air et l'eau, par exemple, du fait que l'air et l'eau font sentir par l'entremise d'autre chose, c'est-à-dire par l'entremise d'un milieu. Le toucher, par contre, ne se fait pas par l'entremise d'un milieu, mais en touchant les sensibles eux-mêmes. C'est d'ailleurs pourquoi il est ainsi nommé, quoique les autres sens aussi sentent en touchant, d'une certaine manière, non pas immédiatement, toutefois, mais par l'entremise d'un milieu. En effet, le sensible touche le sens par l'entremise d'un milieu, comme aussi il l'affecte par l'entremise d'un milieu. Seul le sens du toucher sent le sensible en le touchant par lui-même, et non par l'entremise d'un milieu.

#866. — Par là, il est manifeste que le corps de l'animal doit être de nature à ce que le toucher puisse s'exercer avec lui, mais non nécessairement à ce que la vue et l'ouïe puissent s'exercer avec lui, parce que ces sens s'exercent par l'entremise d'un milieu extrinsèque. Puisque donc le corps de l'animal doit être de nature à ce que le sens du toucher s'exerce avec lui, il est impossible qu'un seul des éléments constitue ce corps : ni la terre, par l'entremise de laquelle les autres sens ne s'exercent pas ; ni les autres éléments, par l'entremise desquels les autres sens s'exercent.

#867. — La raison en est que ce avec quoi le toucher s'exerce doit avoir une position intermédiaire, entre les qualités tangibles contraires<sup>563</sup>, pour en être susceptible, de manière à y être en puissance, comme il a été montré plus haut (#521-524; 849). Cela est vrai non seulement en rapport aux qualités de la terre, mais aussi à toutes les qualités tangibles. Or dans les corps simples, il n'existe pas de position intermédiaire dans les qualités tangibles ; on trouve au contraire ces qualités mêmes, dans l'extrême de leur contrariété. Il en devient manifeste que le sens du toucher ne peut s'exercer avec aucun corps simple, ni avec quoi que ce soit de voisin des corps simples. C'est pourquoi, avec les os, les cheveux et autres pareilles parties, nous ne sentons pas, parce qu'y surabonde ce qui appartient à la terre, et qu'ils ne se réduisent pas à une position intermédiaire, comme le toucher le requiert.

#868. — Pour cette raison encore, les plantes n'ont aucun sens, puisqu'elles gardent beaucoup de terrestre, que sans le toucher il n'est possible d'avoir aucun autre sens, et que le toucher n'est pas possible avec un élément simple<sup>564</sup>. Ainsi donc, il est manifeste qu'aucun corps simple ne peut être animé d'une âme sensible.

#869. — Ensuite (435b4), il conclut de ce qui précède la relation des sens avec les animaux : en premier, quant au toucher; en second (435b19), quant aux autres sens.

Étant donné, commence-t-il, que tout animal a nécessairement le toucher, comme il a été montré (#849;852;865), il est manifeste que c'est seulement par la privation de ce sens du toucher que les animaux doivent mourir. Car ce sens se convertit avec l'animal, puisque rien ne peut l'avoir sinon l'animal, et rien ne peut être animal sans l'avoir.

#870. — Certes, dans leur démesure, en conclut-il ensuite, les sensibles des autres sens corrompent les sens singuliers. Par exemple, les objets trop brillants corrompent la vue, et les sons forts corrompent l'ouïe. Mais comme, néanmoins, une fois ces sens corrompus, l'animal peut rester, la démesure de ces objets ne corrompt pas l'animal, sauf par accident, s'il arrive, par exemple, que l'animal soit en même temps affecté par des tangibles qui le corrompent. Par exemple, si simultanément avec le son, se fait une poussée et un coup, comme il arrive avec le tonnerre, qui fait parfois mourir les animaux. Pareillement, le visible fait mourir certains animaux, non en se faisant voir, mais en insufflant de l'air, comme il est dit de certains objets vénéneux. On doit le comprendre pareillement pour les odeurs : aux mauvaises odeurs s'ajoute parfois la corruption de l'air. Il en va encore ainsi de la saveur : elle peut corrompre l'animal non en tant qu'elle est saveur,

<sup>562</sup> Léonine: *sic probat*. Marietti: *probat*.

<sup>563</sup> Léonine: *inter contrarias qualitates tangibiles*. Marietti: *inter qualitates tangibiles*.

<sup>564</sup> Léonine: *aliud*. Marietti: *simplex*.

mais en tant que s'y ajoute une qualité tangible. Par exemple, telle saveur produit une chaleur ou un froid excessifs.

#871. — La démesure des qualités tangibles, quant à elle, corrompt l'animal par soi et non par accident, parce que toute démesure sensible corrompt le sens. Aussi, ce qui peut se toucher, c'est-à-dire le tangible, s'il est démesuré, corrompt le toucher. Or c'est selon ce sens que se détermine la vie de l'animal; en effet, la vie de l'animal<sup>565</sup> dure tant que dure en lui le sens du toucher. Il a été montré (#849; 852; 865; 869), en effet, qu'il est impossible qu'il y ait animal sans toucher. Aussi est-il manifeste que la démesure des tangibles corrompt non seulement le sens du toucher, mais corrompt aussi l'animal en tant que seul ce sens appartient nécessairement à l'animal.

#872. — Ensuite (435b19), il montre quel rapport entretiennent les autres sens avec l'animal. L'animal a les autres sens, dit-il, non comme nécessaires à son être, puisqu'il peut être et vivre sans eux, mais en vue de son bien-être. Par exemple, il a la vue, lui qui vit<sup>566</sup> dans l'air et dans l'eau, pour voir, par l'entremise de l'air et de l'eau ce qui est loin. Et non seulement par l'entremise de l'air et de l'eau, mais par celle aussi de n'importe quoi de diaphane, parce que nous voyons même par l'entremise des corps célestes. Par ailleurs, l'animal a le goût en vue du plaisir et de la tristesse présents dans la nourriture, pour sentir le plaisir de l'aliment et ainsi le désirer et se mouvoir à le chercher.

#873. — Mais, doit-on noter, il a affirmé plus haut (#861) que le goût est nécessaire aux animaux, en tant qu'il est comme un toucher de l'aliment. Ici, par contre, il l'énumère parmi les sens non nécessaires, en tant qu'il discerne les saveurs, qui font l'aliment plaisant ou pénible, et permettent de l'accepter ou de le refuser plus facilement. Ce qu'on dit du goût, on doit le comprendre de l'odorat aussi, parce que par leur odorat les animaux sont attirés de loin à l'aliment. Mais chez les hommes il y a aussi une autre espèce et une autre utilité de l'odorat, comme il est dit, *Du sens et du sensible*, 5.

#874. — Par ailleurs, l'ouïe est dans l'animal pour que quelque chose lui soit signifié. En effet, il est nécessaire que les conceptions d'un animal soient signifiées à un autre, pour autant qu'un animal doit recevoir l'aide d'un autre, comme il appert surtout chez les animaux grégaires, où ceux qui sont engendrés sont éduqués par ceux qui les engendrent. C'est pourquoi l'animal doit aussi avoir une langue avec laquelle il signifie ses affections à l'autre en produisant des sons.

Que cela suffise pour le moment sur l'âme.

---

<sup>565</sup> Léonine: *vita animalis*. Marietti: *animal*.

<sup>566</sup> *Qui videt*. Il faut lire : *qui vivit*.