

# LIVRE TROISIÈME

## 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*. [Note : Les polices de caractères OdysseaU, utilisées pour la rédaction de ce document, sont disponibles auprès de : Linguist's Software, Inc., PO Box 580, Edmonds, WA 98020 0580 USA, tél. (425) 775 1130, ou à l'adresse suivante : [www.linguistsoftware.com](http://www.linguistsoftware.com).]

<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

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

---

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.

<sup>3</sup>Eἶ δὲ μὴ, 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*.

nature à être connus par cet organe<sup>9</sup>; or les animaux parfaits possèdent tous les organes des sens; 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.

---

<sup>9</sup>Léonine: *omnia sensibilia quae nata sunt cognosci per illud organum*. Marietti: *omnia illa sensibilia per illud organum*.

<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*.

#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, 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'humeur 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.

<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*.

#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 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

<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*.

rien affectée par l'audible, ni l'ouïe par le visible, sauf dans la mesure où ils constituent un sens 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 est 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 ζαυθαί, jaune.

<sup>36</sup>Léonine: *non est nisi una per accidens*. Marietti: *non est nisi per accidentis*.

<sup>37</sup>Léonine: *per accidentis*. Marietti: *per accidentis 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 corrompent 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.

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

<sup>44</sup>Ce passage n'apparaît pas dans les manuscrits maintenant disponibles, mais apparaissait dans celui qu'a traduit Moerbeke.

<sup>45</sup> Ἀλλά. 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> Ἐὶ ὄψεται τις 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 ὄρων plutôt que τὸ ὄρων —, 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 ἓν τὸ 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> Φαντασία. 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*.

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 unique, à savoir, de la couleur. Ou bien, si ce sens par lequel nous sentons la vision et la couleur

<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*.



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 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.

<sup>59</sup>Léonine: *idem sensus cum visu*. 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*.

<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*.

#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'affection 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. 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

<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*.

<sup>81</sup>Léonine: *qui*. Marietti: *quae*.

<sup>82</sup>Léonine: *significatur*. Marietti: *signatur*.

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 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.

---

<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*.

<sup>89</sup>*Excellens*.

#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 aigue 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.

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

<sup>90</sup>Léonine: *pura*. Marietti: *plura*.

<sup>91</sup>*Excellentia*.

<sup>92</sup>Léonine: *corrumpunt*.

<sup>93</sup>Léonine: *contristant*. Marietti: *contristat*.

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 sensibles 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 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

<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*.

<sup>104</sup>Léonine: *enim*. Marietti: *autem*.

<sup>105</sup>Léonine: *differentiam*. Marietti: *differentias*.

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.

#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

<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.*

<sup>117</sup>Léonine: *manifestum est etiam.* Marietti: *manifestum 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 intelligents<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.

#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

<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, in quantum sentiunt et intelligunt*. Marietti: *intellectus et sensus movetur a sensibili, in quantum sentit, et intelligibili, in quantum 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: *indivisible*.

<sup>124</sup>Léonine: *indivisible*. Marietti: *divisible*.

<sup>125</sup>Léonine: *organice*. Marietti: *organa habere*.

<sup>126</sup>Léonine: *aliquod unum et indivisible*. Marietti: *aliquod unum et idem indivisible*.

<sup>127</sup>Léonine: *aut duo*. Marietti: *et ut duo*.

<sup>128</sup>Léonine: *scilicet*. Marietti: *id est*.

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.

#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.

<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*.

<sup>135</sup>Léonine: *participat*. Marietti: *proprius participat*.



### 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 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.

<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 γνώριζει. 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».

<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 vertu et d'opérations intellectuelles réservées au jugement:

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 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 réprouve. 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 intel-

---

sagesse, prudence, opinion. Peut-être peut-on alors tabler 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*.

lectuel<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 sensibles 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 mû. 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 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.

<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 παρεὸν 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*.

#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 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

<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*.

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> 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,

<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>*Iudicare*.

<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*.

<sup>179</sup>Léonine: *secundum quod*. Marietti: *scilicet quod*.

<sup>180</sup>Léonine: *et*. Marietti: *vel*.

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.

#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.

<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.*

#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 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.

<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.

<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*.

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 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.

<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 μαθητὸν.» (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.



## 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 l'appréhension 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 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

<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'une chose apparaisse [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.

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 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

<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*.

vraie et parfois fausse. 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 fausse. Donc, l'imagination n'est ni l'intelligence, ni la science<sup>226</sup>.

#649. — Ensuite (428a18), il montre que l'imagination n'est pas l'opinion, à quoi elle ressemble le plus, parce que l'opinion aussi est parfois fausse, 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 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

<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>Ou 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 *πίστις*. 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*.

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 pas d'elle une opinion fausse. Or il a ajouté cela pour exposer ce qu'il avait dit auparavant de la

<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 *μεταπεσόν*, *changé*, par *transcendens*.

<sup>245</sup>Léonine: *mutaret opinionem*. Marietti: *mutaretur opinio*.

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 mû 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 (*fantasia*) a tiré son nom de la lumière (*φῶς*), 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 mû. On a montré, en effet, *Physique*, VIII, 5, qu'il y a deux types de moteurs : un moteur immobile, et un moteur mû, qui meut du fait<sup>250</sup> qu'il est mû.

#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.

<sup>246</sup>Léonine: *aliquid*. Marietti: *quid*.

<sup>247</sup>Léonine: *composita*. Marietti: *compositum*.

<sup>248</sup>Αὐτῆ ἢ κίνησις. Boèce traduit : « Phantasia ipsa motus qui... »

<sup>249</sup>Léonine: *ponit*. Marietti: *proponit*.

<sup>250</sup>Léonine: *in eo*. Marietti: *eo*.

<sup>251</sup>Léonine: *proponit*. Marietti: *ponit*.

#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 différents 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> 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.

<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*.

#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 qui 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 différents, 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.

---

<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*.

#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 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.

<sup>277</sup>Le terme grec qui présente ces sens serait plutôt φαντασμα. 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: *apparitionem phantasticam*. Marietti: *apprehensionem phantasticam*.

<sup>285</sup>Διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει, variantes de νοεῖ et φρονεῖ. Voir *supra*, notes 136, 137, 141 et 142.



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 intelliger 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 sujet, leur a attribué des organes dans des parties différentes du corps. C'est donc cela qu'il laisse de côté ici.

<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*.

#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'intelligence 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 intelligence 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'intelligence 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.

#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

<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*.

<sup>300</sup>Léonine: *sed primum*. Marietti: *et quidem*.

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 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)

<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*.

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 possédera 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 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

<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 ὑπολαμβάνειν 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*.

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 intelli-ge quelque chose d'extrêmement intelligible, ne se trouve pas ensuite à intelli-ger 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 intelli-ge 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 a corpore 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 Bodéus. 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 Bodéus 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). Bodéus 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 de 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. 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 soient 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: *simum*. Marietti: *simul*.

<sup>346</sup>Léonine: *materiam*. Marietti: *naturam*.

<sup>347</sup>Léonine: *cognoscatur 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 se ipsum*.

<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 ἐντελεχεία.

<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 autre chose qui intervienne comme cause efficiente et productrice, et qui entretienne de quelque

---

<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.

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 n'est pas vrai. En effet, l'homme ne serait pas suffisamment institué par la nature, s'il n'avait en

<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*.



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 correspondent 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>Tὸ 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.

#749. — L'intelligence conçoit donc le proportionné 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

<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*.

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.

#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

<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: *divisible*.

<sup>400</sup>*Indivisible*.

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.

#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

<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*.

<sup>406</sup>Léonine: *quomodo*. Marietti: *quando*.

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 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).

<sup>407</sup>*Dictio*, en traduction de φάσις.

<sup>408</sup>Léonine: *comparatione*. Marietti: *adaequatione vel comparatione*.

<sup>409</sup>Léonine: *et*. Marietti: *vel*.

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 G est à A, de la manière dont ces qualités se rapportent l'une avec l'autre. Par conséquent, la proportion se renverse. Si ensuite les qualités GD 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.

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

<sup>410</sup> Ἐνεργεῖν τῇ αἰσθητικῇ μεσότητι.

<sup>411</sup> Voir *supra*, note 141.

<sup>412</sup> C'est-à-dire le point. Voir 427a10.

<sup>413</sup> 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 (sapide) est l'analogie du chaud (tangible); la même limite qui distingue l'un et l'autre objectivement, dans le sensible, se retrouve, subjectivement, dans le sens.»

<sup>414</sup> L'intelligence, l'âme qui use de conceptions.

<sup>415</sup> 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*).» — Moerbeke 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.»



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 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

<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*.

<sup>421</sup>*Speculationi*.

<sup>422</sup>Léonine: *aut*. Marietti: *et*.

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 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 intellec-

<sup>423</sup>Léonine: *formare*. Marietti: *facere*.

<sup>424</sup>Léonine: *vel*. Marietti: *et*.

<sup>425</sup>Léonine: *intellectus habet se*. Marietti: *habet se*.

tive 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 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.

<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*.

<sup>433</sup>Léonine: *iudicabantur*. Marietti: *iudicantur*.

#777. — Ensuite (431b2), 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 épouvantable, 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'imité, 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 considéré 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 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

<sup>434</sup>Léonine: *intelligit species in phantasmatisbus*. Marietti: *intelligit species a phantasmatisbus 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: *fuertint*. 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*.

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 le courbe sans concevoir la chair. La raison en est que la chair n'entre pas dans la définition du 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.

## 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

---

<sup>442</sup>Léonine: *si autem intellectus separaret intelligens ea quae sunt coniuncta esse 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* !

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.

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.

<sup>447</sup> Εἰς τὰ πράγματα.

<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*.

<sup>453</sup> Léonine: *et sensibilia et intelligibilia*. Marietti: *omnia sensibilia et intelligibilia*.

#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 est en acte même l'intelligence en acte, pour autant que l'espèce présente dans 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 au contraire, lorsqu'on spécule 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,

<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*.

<sup>458</sup> Léonine: *autem*. Marietti: *enim*.

<sup>459</sup> Léonine: *motus a sensu secundum actum*. Marietti: *motus factus a sensu secundum actum*.

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 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.

<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*.



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 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.

<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*.

<sup>466</sup>Léonine: *aut*. Marietti: *an*.

<sup>467</sup>Léonine: *alia pars ab aliis animae*. Marietti: *alia pars animae*.

#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.

#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.

<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*.

<sup>472</sup>Léonine: *quae*. Marietti: *qua*.

#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>, 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.

---

<sup>473</sup> *Duas*. Lire *tres*.

<sup>474</sup> Léonine: *contra*. Marietti: *circa*.

<sup>475</sup> Léonine: *inferioribus*. Marietti: *viventibus*.

<sup>476</sup> Léonine: *scilicet*. Marietti: *secundum*.

#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 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.

<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*.

<sup>484</sup>Léonine: *ipse intellectus noster*. Marietti: *ipse intellectus*.

#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 que les continents convoitent et désirent, mais ne font pas ce qu'ils désirent. Il en va à l'inverse chez les incontinents, comme il apparaît, *Éth. Nic.*, VII, 3. Il semble donc que pas même l'appétit ne meuve.

## 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.

<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*.

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 et traction. Aussi faut-il, comme dans la roue, quelque chose qui soit fixe et où commence le mouvement.

<sup>495</sup> Τὸ πρακτὸν ἀγαθόν.

<sup>496</sup> Τὸ ὁρεκτικόν.

<sup>497</sup> Ἡ ὄρεξις.

<sup>498</sup> Ἡ ὄρεξις. Avec ce mot, Aristote désigne, homonymement, tantôt, comme ici, la faculté, qu'il a appelée plus haut τὸ ὁρεκτικόν, tantôt, comme la ligne précédente, l'acte ou le mouvement de cette faculté motrice.

## 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 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

<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*.

<sup>505</sup>Léonine: *ultimum in consideratione intellectus practici*. Marietti: *ultimum de actione intellectus practici*.

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 universalité<sup>510</sup>, ne meut pas. Il est donc manifeste que la puissance de l'âme que l'on appelle appétit soit motrice.

---

<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*.

<sup>510</sup>Léonine: *bonum universale et necessarium in sua universalitate consideratum*. Marietti: *bonum ultimum et necessarium in sua universitate consistens*.



#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 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

<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*.

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.

### *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

<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*.

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.

#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,

<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> Ὄταν 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.

<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.*

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 qu'appartiennent, 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, 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

---

<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*.

<sup>531</sup>Léonine: *phantasiam*. Marietti: *opinionem*.

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>.

## 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.

<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*.

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 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.

<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> Κινοούμενον. 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.

Concernant les parties de l'âme, conclut-il de ce qui a été traité plus haut, tout ce qui vit et a, par conséquent, quelque partie de l'âme a nécessairement l'âme végétative, 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'engendrent 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 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

<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*.

<sup>542</sup> Léonine: *sunt propter aliquid (natura enim agit propter finem), vel sunt coincidentia eorum quae sunt propter aliquid*. Marietti: *sunt propter aliud*.

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 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.

<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*.



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 les sens du toucher et du goût<sup>550</sup> appartiennent nécessairement à tous les animaux; en second (434b24), que les autres sens que les sens du toucher et du goût<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, engendrabable et corruptible, est tangible; *tangible* au sens de *sensible au toucher*. Par ailleurs, les corps célestes qui sont non engendrables 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 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

<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*.

<sup>553</sup> Léonine: *materiali*. Marietti: *naturali*.

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 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

<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*.

<sup>560</sup> Léonine: *levis*. Marietti: *lenis*.

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. 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

<sup>561</sup> Animé d'une âme sensible, comme le précisera saint Thomas.

<sup>562</sup> Léonine: *sic probat*. Marietti: *probat*.

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, 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

<sup>563</sup> Léonine: *inter contrarias qualitates tangibiles*. Marietti: *inter qualitates tangibiles*.

<sup>564</sup> Léonine: *aliud*. Marietti: *simplex*.

<sup>565</sup> Léonine: *vita animalis*. Marietti: *animal*.

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>566</sup> *Qui videt*. Il faut lire : *qui vivit*.